

**Kritik zwischen Sorge und Gelassenheit**

**Grundformen ethischer Praxis im Denken Martin Heideggers und  
Michel Foucaults**

**Dissertation**  
zur Erlangung des Grades  
eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)  
**am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften**  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von  
Marcel Mietzel (M.A.)  
10318 Berlin

1. Gutachterin: Prof. Dr. Hilge Landweer
2. Gutachter: Prof. Dr. Gunter Gebauer

eingereicht im Juni 2018

Tag der Disputation: 20. Mai 2019

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung.....</b>	<b>3</b>
1.1 Zwischenbilanz zur Forschung.....	14
1.2 Methodische Vorbemerkungen.....	37
<b>2. Zum ethos der Kritik bei Foucault und Heidegger.....</b>	<b>49</b>
2.1 Zum Begriff ethos.....	63
2.2 Ethos bei Heidegger .....	69
2.3 Aufenthalt im Sein .....	78
2.4 Ethos bei Foucault .....	89
<b>3. Ethik der Sorge mit Heidegger und Foucault?.....</b>	<b>99</b>
3.1 Seinsdenken als „ursprüngliche Ethik“.....	112
3.2 Die Suche nach dem ethischen Ort des Daseins.....	127
3.3 Dichterworte denken.....	138
3.4 Die unheimliche Sammlung .....	152
3.5 Das Ungedachte bedenken .....	157
3.6 Foucaults Ethik der Sorge und Kritik der Moral.....	168
<b>4. Kritik als Kunst der Unterscheidung.....</b>	<b>179</b>
4.1 Gemeinsamer Bezugspunkt Nietzsche.....	188
4.2 Nietzsches Wahrheitskritik.....	195
4.3 Praxis des Wahrsprechens (parrhesia).....	203
<b>5. Gelassenheit .....</b>	<b>230</b>
5.1 Zum Begriff der Gelassenheit.....	235
5.2 Gelassenheit bei Heidegger.....	243
5.3 Zwischen Technik und Gelassenheit.....	251
5.4 Die Affinität zum östlichen Denken.....	260
5.5 Gelassenheit mit Foucault.....	274
<b>6. Schlusswort und Ausblick.....</b>	<b>288</b>
<b>7. Literaturverzeichnis: .....</b>	<b>296</b>
7.1 Schriften Michel Foucaults.....	296
7.2 Schriften Martin Heideggers.....	297
7.3 Weitere verwendete Literatur.....	301

## 1. Einleitung

Die Beschäftigung mit dem Denken Heideggers und Foucaults verlangt eine entscheidende Fragestellung, will man sich nicht in den komplexen Texten und ihren intertextuellen Zusammenhängen verlieren. Es kommt mir daher darauf an, beide Denker im Hinblick auf den Begriff des *ethos*<sup>1</sup>, wie sie ihn verwenden hin zu lesen und in den wichtigsten Texten dahingehend Bezugspunkte oder mögliche Verbindungspunkte zu markieren. Dabei geht es mir darum, die These zu vertreten, dass sich eine für den Begriff des *ethos* wichtige Gemeinsamkeit im kritischen Denken beider Philosophen finden lässt, die darin besteht, dass ihr kritisches Denken als transformative Praxis aufzufassen ist. Diese transformative Praxis kritischen Denkens ist zunächst von der Sorge, die bei beiden Denkern eine wichtige Rolle spielt, zu verstehen, lässt aber letztlich eine Konvergenz zur Gelassenheit erkennen. Worin also, so lässt sich fragen, besteht der Sinn der Sorge bei Heidegger und Foucault? Wenn hier aber im Kontext transformativer Denkpraxis nach dem Sinn der Sorge gefragt wird, so ist das weniger eine philologische Definitionsarbeit als eine philosophische Einübung in ein Denken des *ethos*.

Eine Auseinandersetzung mit Heidegger und Foucault im Hinblick auf ein mögliches *ethos* in der Gegenwart ist selbst als ethische Orientierungspraxis zu verstehen, da es in ihr um eine Selbstverständigung über den eigenen Ort des Denkens, Sprechens und Handelns in der permanenten Krisis unserer Zeit geht. Dass Moral und Wahrheit in der Gegenwart, sagen wir schon seit Nietzsche, keine dogmatisch festgelegten Größen mehr sind, macht eine experimentelle Haltung mehr denn je zur Voraussetzung, überhaupt eine ethische und ontologische Bedeutung, zunächst des eigenen Daseins, erkennbar werden zu lassen. Wahrscheinlich bedarf es, um sich die Bedeutung oder den Nutzen und Nachteil von Moral und Wahrheit fürs Leben annähernd deutlich und zugänglich werden zu lassen, mehr denn je nicht bloß abstrakter linguistischer Argumentationen, sondern einer selbstverantwortlichen aktiven und mentalen Einübung in die Verortung, Gestaltung und Ausrichtung des eigenen Lebens oder Daseins in dessen Bezügen.

Die Sorge ist bei Heidegger und bei Foucault im Rückgriff und Anschluss an die antike Lebenskunst und ihr modernes Revival von Montaigne bis Kierkegaard über Nietzsche deutlich hervorgehoben worden, wobei sich Heideggers fundamentalontologischer Ansatz gut mit Foucaults

---

<sup>1</sup> Der Begriff *ethos* bezeichnet den angemessenen Aufenthalt menschlichen Daseins sowie dessen kritische Haltung in lebenspraktischen Denk- und Handlungszusammenhängen, die sich in einer konstitutiven Denk-, Gesinnungs- und Handlungsart dynamisch ausprägen. Er soll vom eingedeutschten „Ethos“ zunächst unterschieden werden, um eine neue Deutung nicht durch vermeintlich Bekanntes zu blockieren. Als aus dem Griechischen stammendes Fremdwort habe ich *ethos*, wie auch bestimmte andere griechische Begriffe dem Duden zufolge durchwegs klein, kursiv und ohne diakritische Zeichen geschrieben, außer wo es um die verschiedenen philologisch und lexikalisch relevanten Differenzierungen geht, in Zitaten und wo es sich um gängige, doch ebenso hinterfragbare Begriffe wie „Praxis“ oder „Ethik“ handelt.

existenzpraktischem Ansatz verbindet und bewährt, da dessen „emphatisches Konzept der Sorge um sich [...] im Rückgriff auf die Sorge-Konzeption von *Sein und Zeit* entwickelt“<sup>2</sup> wurde, wie auch Foucaults Ethik der Selbstsorge von Heidegger aus konzipiert ist, was er auch explizit deutlich macht.<sup>3</sup>

Ich möchte mich daher im Folgenden mit der Frage befassen, ob – und wenn ja wie – sich mit Heidegger und Foucault ethisch denken lässt. Dabei möchte ich als ethisches Denken ein solches verstehen, das das *ethos* als Seinsweise oder Aufenthaltsort des Selbst im Dasein von der Sorge um sich, andere und die Dinge her bedenkt. *Ethos* wird als „Aufenthaltsort“ menschlichen Daseins sowie als die einerseits individuelle und andererseits gemeinschaftliche Seins-, Denk- und Verhaltensart verstanden. Ethisches Denken vollzieht sich daher im Bewusstsein einer sich gewahr werdenden und Grund gebenden Verortung seiner selbst in der Welt in diskursiven und praktischen Verhältnissen zu sich und zu anderen. Gemeint ist also ein Denken, das seinen eigenen Ort, von dem es sich vollzieht, praktisch und theoretisch in Frage stellt und darin zu ergründen und verändern versucht, worum es ihm geht und woraufhin es sich orientiert.

Die Frage, ob mit Heidegger und Foucault überhaupt ein ethisches, also *ethos*bezogenes Denken möglich ist, ist auch und vor allem eine Frage nach der Möglichkeit, ob im Denken selbst das *ethos* aufgespürt werden kann, nach dem gefragt wird, da, egal wo dieses *ethos* gesucht wird, ob in der Vernunft, in der Natur, in der Kunst oder wo auch immer, es immer ein dem Denken aufgegebenes ist und nur sein kann. Wo dies verneint wird, mit der Begründung, dass „angesichts des Nihilismus“<sup>4</sup> der technologischen Zivilisation und damit im „Bewußtsein der weltgeschichtlichen Nichtung des menschlichen ‚*êthos*““<sup>5</sup>, der Versuch ein *ethos* im Denken zu denken nirgends einen Halt finden kann, dort ist doch eben auch dem Denken genau diese Frage nach dem *ethos* gestellt und dort ist doch auch genau eben ein jenes *ethos* im negativen Bezug in Anspruch genommen.

So wird die Hoffnung auf ein zukünftiges *ethos* in der Umkehrung von Hegels Diktum, dass sich die Kunst in das Denken aufgehoben habe, also darin gesetzt, „daß nur die Kunst das Medium des geschichtlichen Ereignisses sein kann, aus dem heraus sich das ‚*ethos*‘ des Menschen ‚andersanfänglich‘ konstituiert“<sup>6</sup>. Dabei wird aber möglicherweise übersehen, dass ein „Ende der Kunst“ oder ein „Ende der Philosophie“ überhaupt Ereignisse eines sowohl philosophischen als auch künstlerischen Denkens sind, in dem es darum geht, sich aus dem Ereignis des Denkens heraus

---

<sup>2</sup> Thomas Rentsch: „*Sein und Zeit*“. *Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 51-80.

<sup>3</sup> Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a.M. 2009, S. 240 (zit. als HdS).

<sup>4</sup> Rudolf Brandner: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Wien 1992, S. 111.

<sup>5</sup> Ebd., 114.

<sup>6</sup> Ebd.

in diesem Denken zu verorten und zu halten, wie haltlos, beweglich und in der Schwebelage dieses auch „angesichts des Nihilismus“ ist oder sein mag.

Somit ist die Frage nach dem *ethos*, *ethos* verstanden mit Foucault als „Seinsweise“<sup>7</sup> oder mit Heidegger als „Aufenthalt des Menschen“<sup>8</sup> im Sein, eine Frage, die dem Denken aufgegeben ist und bleibt, da die Haltlosigkeit immer auf die Möglichkeit des Haltes, der Haltung im Denken, Sprechen und Tun verweist. Daher ist die ethische Haltung selbst, nach der gefragt wird, nichts Festzustellendes<sup>9</sup>, sondern immer in Bewegung und „auf dem Weg“, eine Aufgabe permanenter Praxis, die Foucault als Ethik bezeichnet. Sie ist nur in der Erfahrung von Bezügen und Differenzen gegeben, ein Verhältnis „zwischen“, in der Schwebelage, eine Verbindung, ein „Spiel“.

Die ethische Haltung ist in ihrer Unverfügbarkeit daher nicht etwas positiv Aufzuweisendes, dennoch nicht nichts, denn sie zeigt sich in der selbstreflexiven Praxis als deren orientierende Wahrheit. Daher interessierte Foucault in seiner Ethik der Sorge die Frage, „[a]nhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken?“<sup>10</sup>. Es mag der Begriff des Spiels zunächst unvereinbar zu sein, mit dem Begriff der Wahrheit, doch genau in dieser Unvereinbarkeit ist das Denken des *ethos* „aufs Spiel gesetzt“<sup>11</sup>. Die Wahrheitsspiele sind als der Ort der Entscheidung über Art und Weise des Daseins abhängig davon, dass man in ihnen um seine eigene Wahrheit spielt, d.h. die Herausforderung zur Verantwortung dafür immer schon angenommen hat. Nicht so sehr sollen daher ethische Verhaltensnormen und Prinzipien als

---

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Michel Foucault: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV 1980-1988*, herausgegeben von Daniel Defert, Francois Ewald, Frankfurt a.M. 2005 (im Folgenden zit. als DE IV), S. 720.

<sup>8</sup> Martin Heidegger: *Brief über den Humanismus*, in: GA 9, S. 313-364, hier S. 356; vgl. auch GA 55, S. 206: „τὸ ἦθος ist die Haltung des Aufenthalts des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen.“

<sup>9</sup> Nicht so sehr sollen ethische Verhaltensnormen und Prinzipien begründet werden, als vielmehr über Ethik anders nachgedacht werden, in der Frage nach der ethischen Haltung oder dem *ethos* menschlichen Daseins, welches sich zu seinem Selbst- und Mitsein verhält. Dieses *ethos* lässt Normen, Prinzipien und Werte als gewissermaßen vorhanden Seiendes begegnen, zu dem sich Dasein in gewisser Weise praktisch verhalten kann und verhält.

<sup>10</sup> Michel Foucault: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Bd. II*, Frankfurt a.M. 1986, (zit. als GdL), S. 13.

<sup>11</sup> Der Begriff des Spiels soll verdeutlichen, dass es seinen Zweck in erster Linie in sich selbst hat und innerhalb von Regeln und Richtlinien ein bestimmtes spielerisches Können und damit Freiheit grundlegend ist. Der Begriff des Spiels ist seit Heraklit, Fragment B52: „Die Lebenszeit ist ein Kind, das spielt, Brettsteine setzt; Kindesherrschaft“ Anstoß zum philosophischen Fragen. So sagt Friedrich Schiller in *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Kapitel 16, Fünfzehnter Brief, der Mensch ist erst da ganz Mensch, wo er spielt. Nietzsche hat in frühen, vgl. *Philosophie im tragischen Zeitalter*, KSA I, 830ff. als auch in späten Texten, vgl. auch *Nachlaß* z.B. KSA VII, 540, 23[8] auf diesen Gedanken Heraklits Bezug genommen und seine ästhetische Weltanschauung von diesem aus entwickelt. Auch Heidegger hat sich z.B. in *Der Satz vom Grund*, GA 10, S. 186ff. und *Nietzsche I*, GA 6.1, S. 333f. mit dem Gedanken Heraklits beschäftigt und Sein als Spiel frei von moralischer Schuld gedacht. Es gibt eine Reihe von philosophischen Betrachtungen des Spiels, wobei im Hinblick auf den Begriff des „Wahrheitsspiels“, wie Foucault ihn hier verwendet, am ehesten Wittgensteins Begriff der Sprachspiele eine besondere Ähnlichkeit aufweist, da er Sprechen, Handlung und Lebensform miteinander verbindet. Vgl. *Philosophische Untersuchungen*, z.B. §§ 7, 23. Bei Foucault bezeichnet der Begriff der „Wahrheitsspiele“ den Zusammenhang von Wahrheit, Macht und Subjektivität in einer „Gesamtheit von Regeln zur Herstellung der Wahrheit“ DE IV, S. 897. Als „aufs Spiel gesetzt“ bezeichne ich die Möglichkeit, sich in seinem Können und damit in seiner Freiheit selbst zu üben, von dort aus, wo man sich befindet. Vgl. François Ewald / Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991

Spielregeln bedingter Freiheiten begründet, als vielmehr über Ethik anders nachgedacht werden. In der Frage nach der ethischen Dimension oder dem *ethos* im Denken menschlichen Daseins<sup>12</sup>, welches in seinen Verhältnissen und Beziehungen sich zu verantworten hat, ist eine radikale Offenheit gegenüber den Unterschiedlichkeiten der Wahrheitsspiele vorausgesetzt, die es zu bedenken gilt.

„[S]ich [...] sein eigenes Sein zu denken“<sup>13</sup> zu geben, ist, so Foucault, eine wesentliche Praxis der Philosophie, durch die sich ein Selbst erst konstituiert. Die hermeneutische Selbstsorge, wie sie sich in der Antike konstituierte und bis in die Moderne historisch entfaltete, kann als Grund des selbstreflexiven Philosophierens überhaupt betrachtet werden. Die Bezogenheit aufs eigene Dasein und dessen Auslegung im Hinblick auf dessen allgemeine Strukturen und Bezüge wird damit als permanente Aufgabe der Philosophie verstanden, welche die historischen und sachlichen Bedingungen, Voraussetzungen und Grenzen eines theoretischen und praktischen Wissens erst eruiert oder kritisch rekonstruiert. Im Besonderen ist diese kritische Erkundung auch der eigenen Voraussetzungen und Bedingungen, sofern dies möglich ist, Aufgabe einer ethischen Reflexion, die im Bedenken des *ethos* im Grunde als eine Übung seiner selber im Denken und Handeln zu begreifen ist. Darin kann eine philosophische Lebensaufgabe gesehen werden, geht es doch der Philosophie darum, das menschliche Dasein als im Denken, Sprechen und Handeln sich zu sich selbst, zu anderen und zu den Dingen in der Welt verhaltendes zu bedenken. Doch sind die Verhältnisse stets und überall in Veränderungen begriffen, die Orientierungen erfordern, die sowohl anzueignen sowie den Umständen entsprechend zu erneuern sind.

Foucaults historische Untersuchung der „Formierung einer Selbsthermeneutik“<sup>14</sup> führt einerseits zu Heideggers „Hermeneutik des Daseins“<sup>15</sup> und ist andererseits vermutlich von dieser aus oder zumindest vor deren Hintergrund konzipiert. Wenn diese Auffassung der Selbstsorge und Selbsthermeneutik historisch situierten Daseins als eines Leitmotivs oder roten Fadens im Labyrinth der Philosophie von Sokrates zu Foucault nach einer großen Erzählung klingt, einer Erzählung von einem Gedächtnis und einem Versprechen der Philosophie, ihrer Verheißung von Sinn und Emanzipation, so ist dies, wenn auch als heuristische Fiktion, dann dennoch zumindest an eine entscheidende praktische Bewährung in kleinen Selbsterzählungen gebunden.

Freilich hat Heidegger sich gegenüber der Ethik als einer metaphysischen, in theoretischer

---

<sup>12</sup> Vgl. Dominic Janicaud: *On the Human Condition*, London, New York 2005, S. 57: „Thus we must know how to open our minds to the possible – provided that it is not regressive. Is ethics outmoded then? Yes and no. Yes, inasmuch as its prescriptions – however legitimate and necessary they are – must not block the horizon of unrestricted and probing thought. No, inasmuch as there are things which could never be justified in the name of the requirements of scientific research“.

<sup>13</sup> GdL, S. 13.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> GA 2, S. 38.

Einstellung objektivierenden Disziplin des philosophischen Denkens und damit auch aus nachvollziehbaren Gründen sehr kritisch geäußert,<sup>16</sup> trotzdem aber die „Aufgabe einer Ethik“<sup>17</sup> selbst so in Anspruch genommen, dass er sein Denken selbst als „ursprüngliche Ethik“<sup>18</sup> bezeichnen konnte. Gegenüber dem theoretisch subjektivierenden und objektivierenden Denken hat Heidegger ein sich besinnendes meditatives Denken des In-der-Welt-Seins und -Wohnens entwickelt, dessen ethische Dimension, bis auf wenige Ausnahmen, bisher kaum anerkannt ist. Heidegger hat die „Selbstausslegung“ des Daseins, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“<sup>19</sup>, als „Hermeneutik des Daseins“ begriffen, „die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt“<sup>20</sup>, und damit die Existenz als den Ort der Besinnung hervorgehoben. So lässt sich Heideggers Denken, das sich in der Frage nach dem Sein verortet, als Sorge um dieses selbst begreifen, was auch ausdrücklich in seinen Texten von den frühen Vorlesungen bis zu den späten Schriften deutlich wird.

Foucault hat in einer durchaus ähnlichen Bewegung sein früheres Denken der archäologischen und genealogischen Untersuchungen, die sich mit den historischen Bedingungen der diskursiven und technischen Erzeugung von Wissen beschäftigten, in der späten Phase seines Denkens als Momente oder Phasen einer „kritischen Ontologie unserer selbst“<sup>21</sup> und einer „Ethik der Sorge als Praxis der Freiheit“<sup>22</sup> verstanden und somit seinem Denken insgesamt eine ethische Deutung gegeben, da er es von der Sorge „sich sein eigenes Sein zu denken zu geben“<sup>23</sup> her begriff. Allein diese Formulierung schon legt einen Bezug im Denken nahe, einen Bezug, der über eine historische Distanz und Brüche im Denken sich hinwegsetzt.

Dabei geht es dem Denken des eigenen Seins zwar im Grunde je um dieses und damit um einen selbst, doch zugleich auch immer um die Beziehungen zu anderen und zur Welt innerhalb von

---

<sup>16</sup> Vgl. z.B. GA 29/30, S. 36, 52-56. Statt um unterschiedliche Disziplinen und Sachgebiete gehe es Heidegger um ein *grundlegendes Fragen* nach dem Dasein in der Welt. Dass Heidegger dieses Fragen in den *Grundbegriffen*, also in einer Phase seines Denkens, noch als „metaphysisch“ bezeichnet, soll dabei kein disziplinäres und auf ein Sachgebiert bezogenes Fragen bedeuten, sondern vielmehr, dass es im Fragen über das Seiende auf dessen Sein hin hinausgeht. Eine Unterteilung in Disziplinen hat Heidegger meist sehr kritisch betrachtet, und diese Kritik in vielen Vorträgen und Schriften wiederholt, jedoch auch deutlich gemacht, dass es in der Ethik wie auch in der Logik und der Physik um eine *Zugangsart* zum Seienden als Ganzem geht. So z.B. in GA 55, S. 206.

<sup>17</sup> GA 9, S. 353: „Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unmeßbare steigert. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verlässlichen Beständigkeit gebracht werden kann. Wer dürfte diese Notlage übersehen?“

<sup>18</sup> A.a.O., S. 356.

<sup>19</sup> GA 2, S. 12.

<sup>20</sup> A.a.O., S. 38.

<sup>21</sup> DE IV, S. 703.

<sup>22</sup> A.a.O., S. 875.

<sup>23</sup> Vgl. Anm. 14

diskursiven Strukturen und Machtverhältnissen. Meistens halten wir uns an von Anderen Gedachtes, wie auch hier in der Untersuchung, doch kommt es darauf an, dies bewusst zu machen und anzueignen, um durch derart Vorausgedachtes zum eigenen Denken zu kommen. Dass es im Denken, Sprechen und Tun im Dasein „um“ etwas, mithin aber um einen je selbst geht, ist der Ausdruck der Sorge im Denken, Sprechen und Tun sich zu verorten und zu verantworten zu haben inmitten des Seienden. Dazu bedarf es der Pflege oder Kultivierung einer Haltung permanenter Kritik und Sorge, die Foucault als *ethos* bezeichnet.

Trotzdem ist die Frage nach einer Ethik oder besser ethischem Denken bei Heidegger umstritten, nicht selbstverständlich, dennoch aber vielleicht gerade deshalb aussichtsreich.<sup>24</sup> Die Umstrittenheit Heideggers hat verschiedene Gründe, wie vor allem einerseits sein kompromittierendes politisches NS-Engagement, über dessen Tragweite kein Konsens erzielbar ist und das die ethische Dimension von Begriffen wie Sorge und Gelassenheit oft verstellt, und andererseits aber sein radikal neuanfängliches, postmetaphysisches Denken, dessen Holzwegen die wenigsten bereit sind, sich einmal anzuvertrauen. Dennoch zeigt sich auf diesen Wegen die Möglichkeit, die ethische Dimension dieses Denkens als Kritik gegenwärtiger technischer Verhältnisse, Kritik als Eruierung von Grenzen und Möglichkeiten, und Weisen der Besinnung, der Sorge und der Gelassenheit kennenzulernen. Es gibt daher Versuche die Möglichkeit einer solchen Ethik abzuweisen und auch solche diese aufzuweisen.<sup>25</sup> Foucaults spätes Denken hingegen ist seinerseits zwar als „Ethik der

---

<sup>24</sup> Diese Umstrittenheit und Unsicherheit diesbezüglich zeigt sich auch unter anderem darin, dass das *Heidegger-Handbuch* diese Frage kaum behandelt, da abgesehen von einigen sporadischen Hinweisen und einer kleinen Auswahl an Literatur zum Thema nichts zu finden ist. Vgl. Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003. So kann davon ausgegangen werden, dass es sich einerseits um ein (zu) spezielles Problem handelt, welches andererseits jedoch in seiner Tragweite erst ansatzweise erahnt werden kann.

<sup>25</sup> Besonders hervorheben möchte ich: Rudolf Brandner: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Wien 1992; Jean-Luc Nancy: *Heideggers „ursprüngliche Ethik“*, in: ders.: *Das nackte Denken*, Berlin 2014, S. 103-139; auch: *Heideggers „Original Ethics“*, in: Francois Raffoul / David Pettigrew (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002, 65-86; Werner Marx: *Gibt es ein Maß auf Erden? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg 1983; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld: *Das ursprünglich Ethische im Ansatz von Heideggers „Sein und Zeit“*, in: Reinhold Esterbauer (Hg.): *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen*, Würzburg 2003, S. 217-237; William McNeill: *The Time of Life. Heidegger and Ethos*, New York 2006; Diana Aurenque: *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg 2011; weiterhin: Joanna Hodge: *Heidegger and Ethics*, New York 1995; Branka Brujic: *Das Ethos des anderen Anfangs*, in: Damir Barbaric (Hg.): *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007, S. 19-27; Adriano Fabris: *Das ethos des Wohnens im Denken Martin Heideggers*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 6, 2007, S. 181-195; Douglas Kellner: *Authenticity and Heidegger's Challenge to Ethical Theory*, in: Christopher Macann (Hg.): *Martin Heidegger: Critical Assessments, Band 4*, London 1992, S. 198-212; Hans-Georg Gadamer: *Gibt es auf Erden ein Maß? (W. Marx)*, in: *Neuere Philosophie. Hegel-Husserl-Heidegger, Gesammelte Werke, Band 3*, Tübingen 1999, S. 333-349; ders.: *Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.)*, in: *Neuere Philosophie. Hegel – Husserl – Heidegger, Gesammelte Werke, Band 3*, Tübingen 1999, S. 350-374; Jean Greisch: *The "Play of Transcendence" and the Question of Ethics*, in: Francois Raffoul / David Pettigrew (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002, 99-116; Emil Kettering: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987; Nobuyuki Kobayashi: *Vereinzeltheit, Zwischenmenschlichkeit und Ort. Aus den „ethischen“ Überlegungen von Heidegger, Watsuji und Nishida*, in: Rolf Elberfeld und Günter Wohlfart (Hg.): *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen*, Köln 2002, S. 195-209; Dietmar Köhler: *Metaphysische Anfangsgründe der Ethik im Ausgang von Heidegger*, in: Andreas Großmann, Christoph Jamme (Hg.): *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam/Atlanta 2000, S. 176-187; Michael Lewis: *Heidegger and the place of ethics: being-*

Selbstsorge“ bekannt, dennoch aber hat diese längst noch nicht den Rückhalt im Denken, wie andere Ethiken ihn haben, und ist daher, wie auch Gedanken zum Ethischen bei Heidegger, insbesondere in der gegenseitigen Erhellung und Erörterung, eher Neuland. Dies hat auch damit zu tun, dass Heideggers Schritt über die theoretische Ebene der Subjekt/Objekt-Orientierung als dem gewohnten und vermeintlich einzigem Ort des Denkens hinausführt in das In-der-Welt-Sein, was scheinbar meist in der ganzen Tragweite dieses neuartigen Ansatzes als nicht nach- oder mitvollziehbar erscheint, da Heidegger selbst von namhaften Interpreten meist nur von der theoretischen Ebene sowie damit das Dasein als Subjektivität verstanden wird. Selbst Foucault scheint in seiner Rede vom „Subjekt“ die Ebene des Selbst und des Daseins, von der Heidegger sie denkt, zu verfehlen, doch haben wir es bei Foucault mit einem historischen und transformierten Begriff der Subjektivität zu tun, der verschiedene historische Formen und Modalitäten des Verhältnisses zu sich selbst und verschiedene Subjektbegriffe durchlaufen hat und umfasst, wie sich in Foucaults Subjektkritik auch zeigt.

Vorweg sei gesagt, dass es sich bei der hier versuchten Interpretation in gewisser Weise um eine sowohl historisch-kritische Interpretation des Denkens dieser beiden Philosophen handeln soll als auch und dies in besonderer Weise um eine applikative Interpretation, die versucht das Denken Heideggers und Foucaults im Hinblick auf Ethik als ein *ethos*bezogenes Denken auszulegen. Dabei wird davon ausgegangen, dass Denken selbst eine grundlegende ethische Praxis der Selbsttransformation ist. Foucault hat Denken als selbsttransformative Übung<sup>26</sup> aufgefasst und Heidegger hat das Denken und die Existenz im Anschluss an Aristoteles selbst als Praxis begriffen. Foucaults Ethik der Selbstsorge setzt sich erst nach und nach mit ihrer zunehmenden, bis heute anhaltenden Interpretation und Aufarbeitung als eine mögliche Perspektive in der Ethik durch und

---

*with in the crossing of Heidegger's thought*, London 2005; Andreas Luckner: *Heideggers ethische Differenz*, in: Iris Därmann / Bernhard Waldenfels (Hg.): *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 65-86; Barbara Merker: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a.M. 1988; Gerold Prauss: *Heidegger und die praktische Philosophie*, in: Annemarie Gethmann-Siefert / Otto Pöggeler (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, S. 177-190; Manfred Riedel: *Aufenthaltsdeutung. Heideggers Feldweg-Gespräche im geschichtlichen Zusammenhang seines Denkwegs*, in: Heidegger Studies 19 (2003), Berlin 2003, S. 95-108; Luis Cesar Santiesteban: *Die Ethik des „anderen Anfangs“: Zu einer Problemstellung von Heideggers Seinsdenken*, Würzburg 2000; Wolfgang Schirmacher: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg/München 1983; ders.: *Bauen, Wohnen, Denken. Ethische Konsequenzen der Naturphilosophie Martin Heideggers*, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982), hrsg. von Hermann von Krings u.a., Freiburg/München 1982, S. 405-410; ders.: *Gelassenheit bei Schopenhauer und Heidegger*, in: *Schopenhauer Jahrbuch 63 (1982)*, Arthur von Hübscher (Hg.), Frankfurt a.M. 1982, S. 54-66; Andreas Nießeler: *Vom Ethos der Gelassenheit. Zu Heideggers Bedeutung für die Pädagogik*, Würzburg 1995, Jürgen Wagner: *Meditationen über Gelassenheit. Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluss an Martin Heidegger und Meister Eckhart*, Hamburg 1995; Reiner Schürmann: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indianapolis 1986 (erweiterte Fassung Bloomington 1990); David Webb: *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, London / New York 2009; Richard M. Capobianco: *Engaging Heidegger*, Toronto 2010; Frederick A. Olafson: *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*, Cambridge 1998; Lawrence J. Hatab: *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Oxford 2000.

<sup>26</sup> GdL, S. 15ff.

kann sich neben den klassischen Ethiken und deren hegemonialen Ansprüchen meist nicht durchsetzen. Abgesehen davon bietet sie jedoch inhaltlich eine genealogische Entwicklung ethischer Selbstpraxis und formal einen sehr vielversprechenden Zugang in der Unterscheidung von Substanz, Modus, Praxis und Telos einer ethischen Praxis, der auch die klassischen Ethiken in einiger Hinsicht besser verstehen lässt. Bei Heidegger ist die Situation noch schwieriger, da, wie gesagt, sein Engagement im Nationalsozialismus<sup>27</sup> und seine nun in vollem Umfang bekanntgewordene zumindest theoretisch antisemitische Einstellung<sup>28</sup> jeglichen Zugang zum Ethischen in seinem Denken zu verstellen scheinen. Die Frage ist daher, ob dennoch ethische Gehalte im Denken Heideggers überzeugen können. Zudem hat er sich im Grundanliegen seines Denkens oft sehr kritisch von disziplinärer Unterteilung der Philosophie sowie von bloß existentiellen und regionalen Fragestellungen distanzieren und abheben wollen. Eine Suche nach ethischen Bezugspunkten wird daher bei Heidegger und Foucault durchaus nicht sinnlos sein, da sie zu einer neuen und besonderen Perspektive auf ethische Fragestellungen führen können. Die Bezüge von Macht und Sein, von Dasein und praktischem Selbst, von einer Selbstausslegung des Daseins und den Selbstpraktiken des sich ethisch konstituierenden Subjekts sind dabei als die die Untersuchung leitenden Bezugspunkte genannt, die es zu entfalten ankommen wird. Dabei wird ein Beziehungsgeflecht deutlich, welches zentrale Gedanken Heideggers und Foucaults auf eine ethische Fragestellung hin lesbar macht, letztlich die Frage nämlich, ob und wie überhaupt ein begründetes Wissen vom guten Leben und richtigen Handeln möglich ist.

Um diese Frage in diesem Zusammenhang beantworten zu können, ist zunächst wichtig zu klären, was Ethik hier überhaupt heißt. Dabei wird es auch darauf ankommen das Begriffsfeld der Ethik, also ethische Grundbegriffe, mit Heidegger und Foucault genauer zu befragen und daraufhin auszulegen, was in ihnen und durch sie zur Sprache kommt. In der Beziehung zur Sprache liegt ein ethisches Moment, dasjenige der Verantwortung gegenüber der Sprache und damit im Sprechen, Denken und Handeln ebenso dem anderen gegenüber.<sup>29</sup> So ist insbesondere der Begriff *ethos*, auf

<sup>27</sup> Vgl. dazu Alfred Denker / Holger Zaborowski (Hg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus I, Dokumente, Heidegger-Jahrbuch 4*, Freiburg/München 2009 und *Heidegger und der Nationalsozialismus II, Interpretationen, Heidegger-Jahrbuch 5*, Freiburg/München 2009; Holger Zaborowski: „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2010.

<sup>28</sup> Vgl. dazu vor allem Marion Heinz / Sidonie Kellerer (Hg.): *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine philosophisch-politische Debatte*, Frankfurt a.M. 2016; Peter Trawny / Andrew J. Mitchell (Hg.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt a.M. 2015; Donatella Di Cesare: *Heidegger, die Juden, die Shoa*, Frankfurt a.M. 2016; Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.): *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Freiburg 2016; Holger Zaborowski: „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2010; Emmanuel Faye: *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, London 2009; Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1989; Peter Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt a.M. 2014; ders.: *Irrnisfuge. Heideggers Anarchie*, Berlin 2014; ferner ders.: *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010.

<sup>29</sup> David Wood: *The Experience of the Ethical*, in: Richard Kearney / Mark Dooley (Hg.): *Questioning Ethics: Contemporary debates in philosophy*, London, New York 1999, S. 105-119.

den auch der Begriff Ethik zurückgeht, besonders gründlich zu befragen, da er auf den Aufenthaltsort hinweist, an dem sich in der Begegnung mit Seiendem Fühlen, Wollen, Denken, Sprechen und Handeln ereignen, erfahren werden und sich in Gewohnheiten, Gepflogenheiten, Sitten, Gebräuchen, in Werten, Normen und Moralien ausprägen. Dieser Ort ist das Dasein selbst in seinen Bezügen zu sich, anderen und den Dingen, die in ihrem Zusammenhang die Welt ausmachen, so wie sie je erfahren wird. Der Bezug zu diesem je eigenen Aufenthalt des Daseins selbst ist Thema der Ethik, mit Heidegger gedacht. Mit Foucault kann Ethik als Reflexion des Verhältnisses eines jeden zu sich selbst in seinen praktisch zu gestaltenden Beziehungen zu sich und anderen sowie den Dingen aufgefasst werden. Beide Denker betonen darin insbesondere Freiheit als ontologische und ethische Grundlage ethischer Praxis und reflexiven Selbstbezugs. Dabei steht der praktische Daseinsvollzug als von einer grundlegenden Sorge geprägt im Fokus. Eine kritische Einstellung zu Gewohnheiten und Normen sowohl des praktischen Lebensvollzugs als auch dessen Interpretationen ist daher durch die Sorge motiviert Sinnbezüge im Dasein zu erkennen, die ihrerseits durch die Endlichkeit relativiert zugleich aber auch gewissermaßen fundiert werden. Getragen werden Kritik und Sorge letztlich von der Eingelassenheit in das In-der-Welt-Sein überhaupt. Diese Eingelassenheit wird als Freiheit erfahren, das Veränderbare wohlgesinnt und zum Guten zu verändern oder zu schonen und das Unveränderbare als Unverfügbares sein zu lassen. Beides zu unterscheiden braucht wiederum eine kritische Kritik, eine Kritik also, die sich selbst gegenüber auch kritisch eingestellt ist. Sie kritisiert die Verhältnisse aus der Sorge um diese und damit zugleich auch um sich selbst aus der Einsicht in den Zusammenhang von Welt- und Selbstverhältnis<sup>30</sup>, in dem wir uns als eingelassen erfahren können, sobald wir loszulassen lernen.

Praktisch wird die Sorge in der Lebensführung, in der sich Fühlen, Wollen, Denken, Sprechen und Handeln auf ein Ziel hin, die Praxis des Daseins, ausrichten und in der Auseinandersetzung mit den Gewohnheiten, Normen und Anforderungen in den Verhältnissen zu sich, anderen und den Angelegenheiten dieser Welt das Selbst erst eigentlich konstituieren. Dabei ist eine gewisse Einübung und Kunstfertigkeit von besonderer Bedeutung, da es sich um eine performative Stilisierung der Existenz handelt, die auch als ethische Lebenskunst bezeichnet wird. Ethik als Reflexion der zu formenden und gestaltenden moralischen Verhaltens- und Handlungsweisen lässt ihren Grund in der (Rück-)Bezogenheit des Selbst auf sich, den anderen und die Welt erkennen und legt zugleich diesen Grund als praktisch formiert seiner freien Gestaltung nach offen. Allerdings sind Material, also Bereiche des eigenen Lebens, Techniken der Gestaltung und Ziele immer schon

---

<sup>30</sup> Zum Gedanken der Selbstkritik vgl. z.B. Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft: Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M. 1995. Zum grundlegenden phänomenologischen Gedanken des Zusammenhangs von Welt- und Selbstverhältnis vgl. Hartmut Rosa: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M. 2016.

historisch und gesellschaftlich vermittelt und praktisch nur im Rahmen und aufgrund dieser Bedingungen frei.

Während Heidegger vor allem Möglichkeiten praktischen Seins eben dem Können nach untersucht, untersucht Foucault die historisch formierten das Selbst formierenden konkreteren Bedingungen der Konstitution eines ethisch reflektierenden sowie praktischen moralischen Selbstverhältnisses und weist mit der Kritik als genealogischem Werkzeug auf die ethische Freiheit hin und damit darauf, sich in einer Gegenwart verortet zu wissen, die einen kritischen Gebrauch der eigenen Freiheit in der Selbstsorgepraxis fordert. Als Grund der Kritik wird damit die Sorge um ein lebenswürdiges, ästhetisch kultiviertes Leben in seinen Beziehungen in den relativen Mittelpunkt einer individuell angeeigneten sozialen Praxis zurückgenommen, aus dem sie hervorgeht. Das Dasein ist in diesem relativen Mittelpunkt der Aufenthalt am Ort des eigenen Werdens und Vergehens sowie damit der Ort, an dem sich Gefühle, Willen, Gedanken, Rede und Handlungen zu einem Beziehungsgefüge zusammen verweben, das als Charakter eines Selbst mit spezifischen Tugenden, Stärken und Schwächen, Werten, Maximen und Wünschen sich formiert und transformiert. Das Denken und Interpretieren als Selbst- und Transformationspraxis sowie in seinen unverfügbaren Momenten als ein Transformationsgeschehen oder Ereignis aufzufassen, macht einen zentralen Bezugspunkt von Heideggers und Foucaults Denken aus.

Was Heideggers und Foucaults Denken m.E. in wesentlichen Zügen also grundlegend bestimmt und verbindet, ist ihre Ausrichtung auf die Analyse der praktischen Dimensionen des sich zu sich selbst verhaltenden Daseins (Heidegger)<sup>31</sup> oder des selbst-transformativen ethischen Selbst (Foucault)<sup>32</sup>, welches sich als in ein Beziehungsgefüge eingelassen erfährt in welchem sich Selbst, Welt und Anderer gleich „ursprünglich“, d.h. ohne Reduktion aufeinander, gegenseitig konstituieren. Den Bezug von Foucault zu Heidegger einerseits und die Möglichkeit einer produktiven Zusammenführung zentraler Konzepte beider Denker andererseits möchte ich daher mit Blick auf die Frage nach der Möglichkeit einer das Selbst konstituierenden ethischen Praxis herausarbeiten.

Vor allem Heideggers Kritik der Subjekt-Objekt-Spaltung<sup>33</sup> und der „Objektivierungen“ und „Subjektivierungen“ zum Zwecke einer Überschreitung auf das Dasein in seinen grundlegenden Momenten und Seinsweisen führt auf den Weg einer neuen Denkweise, welche auch in der

---

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Carl Friedrich Gethmann: *Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“*, in: Otto Pöggeler / Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.): *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1987 sowie Frank Schalow: *Freedom, Finitude, and the Practical Self: The Other Side of Heidegger's Appropriation of Kant*, in: François Raffoul / David Pettigrew (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. Pirkko Markula / Richard Pringle: *Foucault, Sport and Exercise. Power, knowledge and transforming the self*, New York 2006; Arnold I. Davidson: *Ethics as Ascetics*, in: Gary Gutting (Hg.): *The Cambridge Guide to Foucault*, S. 123-148; Peter Lucas: *Ethics and Self-Knowledge. Respect for Self-interpreting Agents*, Dordrecht 2011, S. 167-181.

<sup>33</sup> Vgl. z.B. GA 16, S. 703; GA 9, S. 349; GA 15, S.359.

Beschäftigung mit Fragen der Ethik zurückführt auf das *ethos* als Seinsweise, die sich in „praktischer Besonnenheit“ und „fürsorgender Umsicht“, im „besinnenden Denken“ oder im „schonenden“, „dichterischen Wohnen“ bei Heidegger entfaltet. Der Weg zum Denken eines *ethos* des Daseins mit Heidegger und Foucault führt im Wesentlichen, wie sich zeigen wird, über eine Erörterung drei philosophischer Topoi: Sorge, Kritik und Gelassenheit.

Bei Foucault kommt eine Kritik der Moral, des Subjekts und der moralischen Subjektivierung zum Ausdruck und wird zu einer Praxis der Sorge um sich weiter gedacht, wobei Foucault zweierlei Begriffe von Subjektivität verwendet und manchmal auch nicht scharf trennt, wiewohl beide auch zusammenzugehören scheinen. Da wäre zum einen der des sich übenden Subjekts oder Selbst und zum anderen der des fremden Zwängen unterworfenen Subjekts. In einer Zusammenführung grundlegender Kritikpunkte, Aspekten der Sorge als Seinsweise und als Praxis sowie von wichtigen Momenten der diese überflügelnden Gelassenheit, wie sie insbesondere bei Heidegger zur Sprache kommt und bei Foucault zumindest nicht unwesentlich zu sein scheint, ergibt sich die Chance, Ethik neu und anders zu denken, im Hinblick auf drei Grundformen ethischer Praxis, die ich mit Heidegger und Foucault als Kritik, Sorge und Gelassenheit veranschaulichen werde.

Es sind mit diesen drei Grundformen ethischer Praxis auch drei Grundfelder einer thematischen Zusammenführung von Heideggers und Foucaults Denken deutlich zu machen. Zum einen ist das Feld einer Krisis der Ethik, wie sie sich spätestens seit Nietzsche bemerkbar gemacht hat, zu nennen. Sowohl Heidegger als auch Foucault denken ethisch aus dieser Krisis her. Des Weiteren sind die historischen und sozialen Praktiken der Daseinsgestaltung oder der Selbstkonstituierung zu nennen, denn sowohl Heidegger als auch Foucault denken von diesen historischen Praktiken aus sowie auf deren kritische Aneignung und Veränderung hin. Zuletzt sei noch die kritische Ontologie der Gegenwart als Topos der Selbstsituierung und -auslegung genannt. Dies wird auf dem Weg der Untersuchung deutlich zu machen sein, ein Weg der kritisches Philosophieren zwischen einer grundlegenden Praxis der Sorge ums Dasein und einer Gelassenheit gegenüber allen Dingen und Angelegenheiten erkundet.

## **1.1 Zwischenbilanz zur Forschung**

Arbeiten, die ethische Aspekte entweder bei Heidegger oder bei Foucault untersuchen, sind vielseitig und weit verstreut, so dass beim Sichten dieser Arbeiten Hauptthemen, Wiederholungen

und thematische Schwerpunktsetzungen auch relativ schnell deutlich werden. Besonders wichtig sind diejenigen Abhandlungen, die in gewisser Hinsicht sich zu dem äußern, was ich als die Grundformen und die drei Felder der Untersuchung bezeichnet habe und genauer untersuchen möchte. Die zunächst fünf wichtigsten Arbeiten werde ich eigens hervorheben.

Die Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung ist ein relativ neuer und daher auch relativ überschaubarer Topos des philosophischen Denkens,<sup>34</sup> indem trotzdem die gesamte Weite und Tiefe der oben genannten Thematiken mit anklingt. Ihr Beginn kann Anfang der 80er Jahre ausfindig

---

<sup>34</sup> Für Arbeiten, die Bezüge zwischen beiden Denkern zum Teil im Ethischen herausarbeiten, vgl. vor allem Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982 (dt. Übers.: *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1987); ders.: *Being and Power: Heidegger and Foucault*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 4/1, 1996; ders.: *“Being and Power” Revisited*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 30-54; Stuart Elden: *Reading Genealogy as Historical Ontology*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 187-205; ders.: *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a spatial history*, New York 2001; Hinrich Fink-Eitel: *Zwischen Nietzsche und Heidegger: Michel Foucaults „Sexualität und Wahrheit im Spiegel neuerer Sekundärliteratur“*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 97, 1990, S. 367-390; Rainer Forst: *Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger*, in: Eva Erdmann / Rainer Forst / Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 146-186; Luc Ferry / Alain Renaut: *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987; Béatrice Han: *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003; dies.: *L'ontologie manquée de Michel Foucault – entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble 1998; Neil Levy: *The Prehistory of Archeology. Heidegger and the early Foucault*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 27, 1996, S. 157-175; Ladell McWorther: *Subjecting Dasein*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003; Tom Rockmore: *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, New York 1995; Timothy Rayner: *Biopower and Technology: Foucaults and Heideggers Way of Thinking*, in: *Contretemps* 2, 2001, S. 142-156; ders.: *Foucaults Heidegger: Philosophy and Transformative Experience*, London / New York 2007; ders.: *Foucault, Heidegger, and the history of truth*, in: Timothy O'Leary / Christopher Falzon (Hg.): *Foucault and Philosophy*, Oxford 2010, S. 60-77; William McNeill: *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, New York 1999; ders.: *The Time of Life: Heidegger and Ethos*, New York 2006; ders.: *Care of the Self: Originary Ethics in Heidegger and Foucault*, in: *Philosophy Today*, 42.1 (1998), S. 53-64; Krzysztof Ziarek: *Powers to be: Art and Technology in Heidegger and Foucault*, in: *Research in Phenomenology*, 28, 1998, S. 162-194; Jacques Taminiaux: *Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology*, in: *Research in Phenomenology*, 17, 1987, S. 137-169; Jean-Luc Nancy: *The Experience of Freedom*; Martin Saar: *Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 434-440; Sawicki, Jana: *Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003; Wilhelm Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a.M. 2000; Ulrich J. Schneider: *Foucault und Heidegger*, in: Marcus S. Kleiner (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a.M. 2001; ders.: *Martin Heidegger*, in: Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich J. Schneider: *Michel Foucault. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 176-178; ders. (2008a): *Phänomenologie und Existenzialismus*, in: Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich J. Schneider: *Michel Foucault. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 179-182; Michael Schwartz: *Epistemes and the History of Being*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 163-186; Charles E. Scott: *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington 1990; Leslie Paul Thiele: *The Ethics and Politics of Narrative: Heidegger + Foucault*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003; Rudi Visker: *From Foucault to Heidegger: a one-way ticket?* in: *Research in Phenomenology* 21 (1991), S. 116-140, wieder abgedruckt in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 295-323; Edith Wyschogrod: *Heidegger, Foucault and the Askeses of Self-Transformation*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 276-294; Babette Babich: *A Philosophical Shock: Foucault's Reading of Heidegger and Nietzsche*, in: C. G. Prado (Hg.): *Foucault's Legacy*, London 2009, S. 19-41.

gemacht werden, der Zeit, als Foucault in Berkeley unterrichtete<sup>35</sup> und mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow am „Department of Philosophy“ zusammenkam. 1982 erschien deren Buch *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, das erst *From Structuralism to Hermeneutics* hieß und damit Foucault in den Rahmen einer heideggerianischen Hermeneutik der Existenz zu rücken versuchte. Auch wenn in diesem Buch, das auch ein Interview mit Foucault umfasst, eine Nähe zu Heidegger stets angedeutet und zum Teil auch ausgeführt wird, wird natürlich auch die Eigenständigkeit des Denkens Foucaults besonders betont. Die Arbeiten, die sich von Dreyfus/Rabinow (1982) bis Rayner (2007 und 2010) mit Referenzen und Differenzen Heideggers und Foucaults auseinandersetzen, sind relativ übersichtlich, im Gegensatz zu denjenigen, die jeweils einen der beiden Denker untersuchen. In historischer Reihenfolge möchte ich, wie gesagt, einige Arbeiten, die die Diskussion so, wie ich sie verstehe, prägen, hervorheben.

Der Beginn einer Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung ist also bei Dreyfus und Rabinow auszumachen, weshalb zur Einführung etwas genauer darauf eingegangen werden muss. In seinem zusammen mit Paul Rabinow geschriebenen Buch *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*<sup>36</sup> möchten Dreyfus/Rabinow zeigen, wie in Foucaults Denken eine alternative Weiterentwicklung zu den philosophischen Hauptlinien seiner Zeit, also der Phänomenologie, dem Strukturalismus und der Hermeneutik, zu sehen ist, wobei diesen jedoch auch eben etwas Grundlegendes gemeinsam sei. Sowohl Foucault wie auch den genannten philosophischen Schulen gehe es, so Dreyfus, darum, „how to study human beings and what one learns from such study.“<sup>37</sup> Heidegger und Foucault haben sich allerdings auch gegenüber den anthropologischen und humanistischen Voraussetzungen solcher Studien, wie sie meist geteilt werden, durchaus sehr kritisch geäußert, wie sich in ihrer Subjektkritik zeigt. Wie bekannt sein dürfte, ist der Einfluss der genannten Schulen auf Foucaults Denken in dessen kritischer Auseinandersetzung mit diesen nicht gering einzuschätzen,<sup>38</sup> wobei es hier nur darauf ankommt, zu zeigen, wie es um den Einfluss Heideggers bestellt ist.

Sowohl den Strukturalismus als auch Heideggers Hermeneutik sieht Dreyfus als methodologische Reaktionen auf die Phänomenologie Husserls. Insbesondere dessen Grundannahme eines sinnstiftenden transzendentalen Subjekts steht dabei in der Kritik. Während sich der Strukturalismus

---

<sup>35</sup> Foucault war fünfmal in Berkeley (1975, 1979, 1980, 1981 und 1983). Vgl. Alain Beaulieu: *The Foucault Archives at Berkeley*, in: *Foucault Studies*, No. 10, S. 144-154.

<sup>36</sup> Hubert Dreyfus / Paul Rabinow / Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press (1982), französisch: *Michel Foucault, Un Parcours Philosophique*, Paris 1984; deutsch: *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Königstein 1987; im Folgenden als BSH zitiert.

<sup>37</sup> A.a.O., S. Xxvii.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. Gerhard Unterthurner: *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie*, Wien 2007; Rudi Visker: *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht 1999.

dadurch auszeichne objektive Gesetzmäßigkeiten und Strukturen zu beschreiben, die einer Erzeugung von Sinneffekten zugrunde liegen, beschreibt die Hermeneutik das menschliche Dasein als ein solches, das sich innerhalb von bestimmten sozialen Praxen und Traditionen und aus diesen heraus versteht. Innerhalb der gesetzmäßigen Strukturen erscheint Subjektivität damit wenn überhaupt als ein Effekt oder eine leere Stelle der es bedingenden Strukturen sowie innerhalb der sozialen Praxen und tradierten Zusammenhänge als Sinn übernehmendes und weiterbildendes Individuum in gesellschaftlichen Zusammenhängen. In beiden Fällen wird also Sinn als etwas verstanden, das aus Zusammenhängen hervorgeht, die das Subjekt übersteigen und diesem vorausgehen. Indem sich der Strukturalismus von der Annahme transzendentaler Subjektivität radikal abzusetzen versucht, bleibt er diesem eben auch gewissermaßen verhaftet und auf diesen bezogen. Auch die Hermeneutik Heideggers sei ein Versuch über Husserls Phänomenologie von dieser ausgehend hinauszugelangen. Und hier nun kommt Foucault mit ins Spiel. Dazu ein etwas längeres Zitat von Dreyfus:

„Husserl’s transcendental phenomenology gave rise to an existential counter-movement led by Heidegger in Germany and Maurice Merleau-Ponty in France. Foucault was steeped in the thought of both these existential phenomenologists. At the Sorbonne he heard Merleau-Ponty expound what he later calls the phenomenology of lived experience. In his lectures and in his influential book, *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty attempted to show that the lived body rather than the transcendental ego organized experience, and that the body as an integrated set of skills was not subject to the sort of intellectualist analysis in terms of rules developed by Husserl. Foucault also studied Heidegger’s classic rethinking of phenomenology, *Being and Time*, and sympathetically presented Heidegger’s hermeneutic ontology in his first published work, a long introduction to an essay by the Heideggerian psychotherapist, Ludwig Binswanger.

Heidegger’s phenomenology stresses the idea that human subjects are formed by historical cultural practices in which they develop. These practices form a background which can never be made completely explicit, and so cannot be understood in terms of the beliefs of a meaning-giving subject. The background practices do, however, contain a meaning. They embody a way of understanding and coping with things, people, and institutions. Heidegger calls this meaning in the practices an interpretation, and proposes to make manifest certain general features of this interpretation. In *Being and time* he calls his method, which amounts to giving an interpretation of the interpretation embodied in everyday practices, hermeneutics.“<sup>39</sup>

Dass Verstehen nicht nur rational explizierte Vorstellungen phänomenologischer Betrachtungen betrifft, sondern grundlegend an einen praktischen Vollzug innerhalb von Lebenszusammenhängen

---

<sup>39</sup> BSH, xxi.

in der Welt zurückgebunden ist, in welchem sich ein bestimmtes Vorverstehen schon inkarniert oder erschlossen ist, wird sich in Foucaults Untersuchungen sozialer und diskursiver Praktiken wiederfinden. Sowohl praktische und tradierte als auch leibbezogene Bezüge innerhalb weltlich bedingter Zusammenhänge sind selbst Ausdruck eines impliziten Verstehens, einer Interpretation dieser Bezüge innerhalb dieser und aus diesen selbst, welche eigens und explizit interpretiert werden können und sollen, sofern dies eben möglich ist, da sich selbstbewusste Reflexion auf sie bezieht, sie voraussetzen muss, ob sie darum weiss oder nicht. Das die sozialen Praktiken und Diskurse historisch bedingende und in ihnen Vorausgesetzte und Mitgegebene ist auch, was Foucault in seiner Arbeit interessiert. Die historisch sich entwickelnden Diskursformationen, Machtbeziehungen und Selbstverhältnisse, wie sie praktisch in Lebenszusammenhängen inkarniert sind und sich fortbilden, sind es, was Foucault historisch erforschen und kritisch befragen wird. Dabei bleibt Foucault weder auf der Ebene der Analyse alltäglicher Zusammenhänge, noch vermutet er hinter diesen eine tiefer liegende Ebene ursprünglichen Sinns, die nur darauf warte, entdeckt zu werden. Schaut man auf Foucaults Werk, entsteht m.E. der Eindruck, Foucault befragt vielmehr, was genau uns zu denen macht, die wir sind, und wie wir zu denen werden können, die wir sind. Es geht ihm um eine kritische Beschreibung gegenwärtiger Verhältnisse, ohne in begrifflichen Verallgemeinerungen und historischen Analysen einen Selbstzweck zu sehen, sondern diese als selbstkritische Einübung in die transformative Selbstpraxis innerhalb bestimmter Macht/Wissen-Komplexe voranzubringen.

Dreyfus zeigt Foucaults Bezug zu Heidegger besonders im Hinblick auf die Analytik der Endlichkeit und der Historizität des Menschen sowie im Hinblick auf das, was Foucault als Zurückweichen und Entziehen des Ursprungs in dessen Unverfügbarkeit bezeichnet. Er tut dies vergleichend vor allem im Hinblick auf Foucaults *Die Ordnung der Dinge* und wichtige Schriften Heideggers. Im Zurückweichen des Ursprünglichen und in der Dopplung des Wissens in transzendentales und empirisches liegt auch Dreyfus zufolge der Abstand, den Foucault zu Heideggers quasi ursprungs- und wesensmetaphysischen Zügen und dessen ontisch-ontologischer Differenz einführt. Heidegger bleibe, so Foucault, wie auch Hölderlin und Nietzsche, einem Ursprungsdenken verhaftet, welches den Ursprung als sich entziehenden denke. Davon distanziert sich Foucault in seiner geschichtlichen Analyse des Denkens, indem er dieses negative Festhalten am Ursprünglichen als einen Mythos humanwissenschaftlichen Denkens beschreibt.<sup>40</sup> Foucault hingegen gehe es um die historische Beschreibung diskursiver Formationen und sozialer Praktiken innerhalb von Machtbeziehungen und die Selbstverhältnisse in diesen. Seine archäologisch-genealogische Methode legt dabei historische Regelmäßigkeiten und unbefragte Grundannahmen

---

<sup>40</sup> Vgl. BSH, S. 41f.; Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, S. 402f.

sowie Brüche im Denken offen, die es bedingen, strukturieren und begrenzen. So ist die ontisch-ontologische Differenz Heideggers, so verstanden, der von Foucault kritisch freigelegten empirisch-transzendentalen Dublette ähnlich, wobei Heidegger die Bezogenheit, Verwurzelung und den Umschlag von Ontologischem und Ontischen stets mitbedacht hat. Es handle sich also, so können wir daraus schließen, um eine Selbstaufhebung, da das Ontologische ins Ontische zurückfällt sowie das Ontische selbst nur, sprachlich bedingt, ontologisch verallgemeinert gedacht wird. Ob und inwiefern dem so ist, wird später noch etwas genauer zu erläutern sein. Hier nur eine Bemerkung dazu: In Heideggers Denken sehen wir die tendenzielle Grundbewegung am Werk, die Bewegung der Dekonstruktion von ontologischer Differenz in seinem Werk und durch dieses selbst, dadurch dass sich von *Sein und Zeit* über *Identität und Differenz* hin zu seinem Text über *Cezanne* eine Verstreuung dieser binären Figur der ontologischen Differenz ins Ontische hinein nachvollziehen lässt.<sup>41</sup> Es ist das, was ist, was das mitbestimmt, was sagt, was es ist. Dass das faktische „Dass“, also dass überhaupt Etwas ist, das „Was“ seiner Bestimmbarkeit nach bestimmt, zugleich aber das „Was“ das „Das“ in bestimmter Weise entdeckt und praktisch auslegt, das war schon bekannt und ist Grundgedanke der Existenzphilosophien. Wie ist also diese Bewegung von Ontischem und Ontologischem, von Faktischem und Möglichem nun zu verstehen? Ist sie vielleicht sogar zugleich als Weiterentwicklung und Radikalisierung des Faktizitätsdenkens im Anschluss an den frühen Heidegger zu rekonstruieren? Es scheint jedoch, dass die Unterscheidung von Sein und Seiendem dem Denken des Daseins selbst zugrunde liegt, da dieses seinsmäßig ist und sein muss, dass Seiendes sich vorstellungsmäßig zeigen kann. Das Problem besteht aber darin, dass die Konzepte sich gegenseitig bedingen und das eine nicht ohne das andere sein kann und sie somit eine differentielle Einheit bilden, die in Vervielfältigungen der kontrastierenden Elemente von der Binarität zum Rhizom fortzuwachsen scheint. Wichtig ist festzuhalten, worin Dreyfus den Schritt Foucaults über Heideggers phänomenologische Hermeneutik hinaus denn nun sieht. „Foucault himself has taught us, however, that a discourse that reproduces the doubles must still be based on a subtle acceptance of man, or on some even deeper misguided move, and should be abandoned still-born rather than pursued through a new series of shifts to ever subtler and more self-defeating reformulations.“<sup>42</sup>

Heidegger stehe in der Geschichte des modernen Denkens von Kant bis Heidegger, wie insbesondere die Hermeneutiker im Banne der Annahme einer tiefer liegenden sich entziehenden Wahrheit und der Annahme des menschlichen Daseins als transzendentalen Grundes und als

---

<sup>41</sup> GA 81, *Gedachtes, Cezanne*, S. 327: „Für das Denken ist dies die Frage nach der Überwindung der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem. Die Überwindung wird aber nur möglich, wenn die o. Di. zuvor als solche erfahren und bedacht ist, was wiederum nur geschehen kann auf dem Grunde der in ‚Sein und Zeit‘ gefragten Seinsfrage.“

<sup>42</sup> BSH, S. 43.

empirischen Gegenstandes des Denkens zugleich. Es kann hier nicht genau auf Dreyfus' Diskussion des Verhältnisses von praktischen Zusammenhängen und diskursiven Formationen, wie er sie bei Foucault im Gegensatz zu Heidegger wie auch Wittgenstein und anderen sieht, eingegangen werden. Es geht dabei, kurz gesagt, darum, nicht einfach diskursive Formationen durch praktischen Sinn strategisch motiviert und begründet zu beschreiben, sondern ein kompliziertes wechselseitiges und durch Kontingenz bestimmtes Verhältnis regelmäßiger Verknüpfungen anzunehmen. Diese regelmäßigen Verknüpfungen sind historische Positivitäten, die für Foucault das einzig a priori Gegebene darstellen, in dem Transzendenz und Empirie wie zusammen- oder übereinandergefaltet liegen.<sup>43</sup> Diskursive und praktische Regelmäßigkeiten in der Reproduktion der Macht/Wissen-Komplexe unterliegen dabei aber selbst auch der Analytik der Endlichkeit, deren Produkt sie sind. Dreyfus sieht in Foucault einen Analytiker diskursiver und sozialer Praktiken, dessen „interpretative Analytik“ sich von der „transzendentalen“ Kants und der „existenzialen“ Heideggers darin unterscheidet, dass sie nicht auf einen universalen Grund wie die Vernunft oder das Sein rekurriert, sondern lediglich kulturelle Praktiken in ihrer historischen Positivität untersucht und interpretiert. Dabei geht er mit Nietzsche und auch Heidegger davon aus, dass wir unsere Geschichte sind und diese deshalb jedoch letztlich nie ganz verstehen können werden, da sie sich an uns vollzieht. Darin sieht dann auch Dreyfus die entscheidende Gemeinsamkeit bei aller Unterschiedlichkeit zwischen Foucault und Heidegger, die er auch in weiterer Beschäftigung noch stärker herausgearbeitet hat. „Foucault (like later Heidegger) replaces ontology with a special kind of history that focuses on the cultural practices that have made us what we are.“<sup>44</sup>

Dies kann sicher auch anders interpretiert werden. Bei Dreyfus bleibt allerdings vor allem Heideggers und Foucaults Denken selbst als Transformationspraxis noch unverstanden. So geht es bei Foucault und bei Heidegger doch mehr noch um gegebene Praxiszusammenhänge und den Weg des Denkens selbst als darum, das auf ihm Gedachte abgelöst von diesem Weg festzuhalten, zu klassifizieren und zu verwalten. Der historisch und lebendig situierte Denkende wird unterwegs durch die Diskurse, Erfahrungen und Praktiken, die er analysiert, selbst als solcher hervorgebracht, weshalb er sich auch stets im Sinne eines einzuholenden Entwurfs voraus ist.

Dreyfus' Interpretationen zu Foucault enden mit *Sexualität und Wahrheit Band 1. Der Wille zum Wissen* und thematisieren die über das Sexualitätsdispositiv wirkenden Machtbeziehungen und diskursiven sowie sozialen Subjektivierungspraktiken, wie sie Foucault beschreibt. Allerdings nimmt er in diesem Abschnitt keinen Bezug zu Heidegger an. Das hat er später eigens nachgeholt. Die Bände 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit*, in denen Foucault die antike Selbstsorgepraxis

---

<sup>43</sup> Vgl. BSH, S. 93.

<sup>44</sup> BSH, S. 122.

schildert, hat Dreyfus allerdings nur hier und dort erwähnt.<sup>45</sup> Eine vielleicht erste deutliche Parallelisierung und Ergänzung von Foucaults und Heideggers Denken bringt Dreyfus in seinem berühmten, man könnte sagen die Heidegger/Foucault- bzw. Foucault/Heidegger-Auseinandersetzung erst als eine solche einschlägig initiiierenden Aufsatz *Being and Power*<sup>46</sup> vor. Hier der erste Absatz: „At the heart of Heidegger’s thought is the notion of being, and the same could be said of power in the works of Foucault. The history of being gives Heidegger a perspective from which to understand how in our modern world things have been turned into objects. Foucault transforms Heidegger’s focus on things to a focus on selves and how they became subjects. And, just as Heidegger offers a history of being, culminating in the technological understanding of being, in order to help us understand and overcome our current way of dealing with things as objects and resources, Foucault analyzes several regimes of power, culminating in modern bio-power, in order to help us free ourselves from understanding ourselves as subjects.“<sup>47</sup>

Wir können also eine Parallelisierung von Seinsgeschichte und Machtgeschichte annehmen, in denen verschiedene Transformationsbewegungen am Werk sind. Die Transformation der Dinge in Objekte und die Transformation der Selbste in Subjekte werden eingangs von Dreyfus hervorgehoben. Getragen werden diese Transformationen von der Technik und der Biomacht, die sich ebenso in Bezug setzen lassen. Seinsepochen und Machtregime können parallel untersucht werden und gegenseitig Aufschluss übereinander gewähren, unter Vorbehalt der unterschiedlichen Ansätze beider Denker. Während Foucault seinen Blick progressiv hauptsächlich auf ontisch konkretisierte Machtverhältnisse richtet, bezieht sich Heidegger gewissermaßen konservativ ontologisch auf die Grundbedingungen des Verstehens von etwas als etwas oder eines verstehenden Sich-Verhaltens zu etwas als etwas überhaupt. Beide Ansätze können jedoch in Beziehung gesetzt werden. Während Foucault eine kritische Praxis voranbringen möchte, geht es Heidegger eher um eine abwartende Haltung, in der es darauf ankommt über die Frage nach dem Sein nachzudenken und dieses Sein sich von sich aus zeigen zu lassen. Während die Griechen, so Heidegger, Sein von der Anwesenheit her dachten, komme es darauf an die Abwesenheit sowie das Spiel zwischen An- und Abwesenheit zu bedenken. Was bedeutet „Sein“ denn eigentlich bei Heidegger? Dreyfus macht

---

<sup>45</sup> Hubert L. Dreyfus: *Being and Power: Revisited*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 30-54, hier S. 38.

<sup>46</sup> Vorversionen des Aufsatzes sind seit 1989 veröffentlicht worden. Vgl. z.B. Hubert L. Dreyfus: *Heidegger and Foucault on the Ordering of Things*, in: *The Southern Journal of Philosophy* Vol. 28 Supplement (1989), S. 83-96; *On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and Foucault*, in: Francois Ewald (Hg.): *Michel Foucault, Philosophe*, Paris 1989; dann die grundlegende Version *Being and Power: Heidegger and Foucault*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 4 Nr. 1 (1996), S. 1-16; zuletzt die überarbeitete und erweiterte Version, auf die sich hier bezogen wird, als *Being and Power: Revisited*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 30-54.

<sup>47</sup> A.a.O., S. 30.

klar, damit ist weder etwas Substantielles noch etwas Prozessuales, sondern vielmehr das die Substantialität des Substantiellen und das die Prozessualität des Prozessualen Ermöglichende gemeint, was Heidegger die Erschlossenheit und später auch die Lichtung nennt, was den im Verstehen sprachlich gelichteten Umkreis, die Welt des Daseins meint. Das Sein des Daseins ist bei Heidegger die Existenz selbst als die Art und Weise, in der wir verstehend sind oder wie wir sind, was wir sind. „One might say that the understanding of being is the style of life manifest in the way everyday practices are coordinated. A culture’s understanding of being allows people and things to show up as something [...]. For Foucault, power, like Heidegger’s being, is no fixed entity or institution, but is incarnated in historical social practices.“<sup>48</sup>

Ob Dreyfus Sein und Macht zu beschränkt denkt oder aber sehr stark annähert und dadurch vereinfacht, wenn er sie auf Ensembles von „historical social practices“ zurückführt, kann zumindest gefragt werden. Jedenfalls scheint er sich damit an Foucaults nominalistischer Einstellung zu orientieren. Dennoch lässt sich dadurch eine Annäherung in der Frage der ethischen Problematik erkennen. Macht bedeutet Produktivität, da sie Wirklichkeit hervorbringt, aber auch Gewalt, da sie Herrschaftsverhältnisse und Regime entstehen lässt. Sie bedeutet aber auch Freiheit, denn sie eröffnet Möglichkeiten, sich innerhalb der Machtverhältnisse zu sich, zu anderen und zur Welt zu verhalten, ebenso wie sie andere Möglichkeiten verstellt. Was wir tun und denken können, ist immer von den Machtverhältnissen abhängig, in denen wir uns wiederfinden, oder von den Möglichkeiten, die sich aus der jeweiligen Erschlossenheit des eigenen Seins ergeben. Die Machtverhältnisse und Seinsweisen sind damit also auch als Möglichkeitsstruktur persönlicher Wahlfreiheit, Handlungen, Praktiken und Entwicklungen zu verstehen, die in einer Epoche oder einem Regime von Machtbeziehungen die Gesamtheit möglicher Praktiken ausmachen und bestimmen. Als Gouvernamentalität bezeichnet Foucault die Gesamtheit der Praktiken, Heidegger nennt sie das Seinsverstehen, das er durch Metaphysik, Wissenschaft und Technik bestimmt und damit als seinsvergessen beschreibt. Die Art und Weise oder der Typus der Macht in einer bestimmten Epoche und die Art und Weise, wie das Sein verstanden werden kann, bestimmen sich gegenseitig. Beide Denker kommen in ihrem Denken dahin die gegenwärtige Epoche als Gestell der Technik oder als Biomacht kritisch als eine solche zu beschreiben, in der die Auffassung vom Sein und von der Macht kaum noch die Möglichkeit eines anderen Verstehens oder auch anderer Praktiken des Existierens zuzulassen scheint. Besonders wichtig ist dabei die Zusammenführung möglicher Praktiken, die sich einer auf technischer Verfügung und Bestellbarkeit reduzierten Lebensweise gewissermaßen distanzierend entgegensetzen lassen. „For Later Heidegger, the gathering of local practices around things such as a jug of wine or a family meal produces

---

<sup>48</sup> A.a.O., S. 31.

temporary, self-enclosed, local worlds that resist the totalizing and dispersing effects of the flexible and efficient ordering demanded by the technological understanding of being. Thus cultivating [...] new centers to our lives.“<sup>49</sup> Diese lebensweltlichen Praktiken, die sich der technologischen Verfügung und Bestellbarkeit des Lebens entgegensetzen und Freiräume schaffen, in denen Selbstbesinnung und Gelassenheit möglich sind, können als ethische Selbstbesinnungspraktiken bezeichnet werden, zu denen das eigentliche Denken, das wir Heidegger zufolge erst noch lernen müssen, das Wohnen, Bauen und künstlerische Schaffen als ein Erschließen und Bewahren von Welt gehören. Möglicherweise lassen sich die lokalen Praktiken und Weltbezüge in Verbindung mit Foucaults Ansatz der Heterotopologien bringen. Jedenfalls bieten für Foucault die ethischen Selbstpraktiken der Selbstsorge, wie er sie in der Antike als philosophische Praxis per se entdeckt und genealogisch in ihren Entwicklungslinien bis in die Moderne herausarbeitet, ebenso die Möglichkeit einer gegenwärtigen selbstbestimmenden Freiheits- und Widerstandspraxis. „Foucault, for his part, bases resistance on the self. He finds in Antiquity a practice in terms of which to question the direction our current practices are taking, and to resist this trend. He explains:

‘[In Antiquity] it was a matter of knowing how to govern one’s own life in order to give it the most beautiful form possible (in the eyes of others, of oneself, and of the future generations for whom one could serve as an example).’

He proposes “opposing to categories of the ‘law’ and of ‘prohibition’ those of the ‘art of living,’ ‘techniques of self,’ and ‘stylization of existence.’” Foucault grounds resistance in these ‘practices of creativity’“<sup>50</sup>

Sowohl Foucault als auch Heidegger rekurren dabei in der Suche nach Möglichkeiten einer eigentlich selbstbestimmten Praxis auf antike Konzepte, wie die der Praxis, der Sorge oder der Einübung in die Wahrheit, und denken historisch auf Anfänge und Entwicklungen zurück, um sich in der Gegenwart kritisch zu orientieren. Kritisch ist aber auch die unterschiedliche Motivierung der beiden historischen kritischen Ontologien zu betrachten. Was die historischen Rekursionen letztlich zeigen wollen, ist doch, dass der problematische Kern und der treibende Faktor in der Entwicklung von Anfang an da sind. Doch damit nicht genug. Da es sich zumindest tendenziell oft bei diesen Rekursionen um Verfallsgeschichten handelt, liegt natürlich der Bezug zur säkularisierten Schuld- und Heilsgeschichte nicht allzu fern. Bei Heidegger, wie auch bei Horkheimer, Adorno und bei MacIntyre, handelt es sich weitgehend um eine derartige Verfallsgeschichte.<sup>51</sup> Auch bei Heidegger

---

<sup>49</sup> A.a.O., S. 47f.

<sup>50</sup> A.a.O., S. 49.

<sup>51</sup> Es ist interessant zu untersuchen, wie auch Adorno, der die vollends technisch vermittelte Welt durch die Negativität (der Nicht-Identität) distanziert, auch den utopischen Frieden eines „sein, sonst nichts“ als Ursprung und Ziel der dialektischen Logik versteht, wenn er in der *Minima Moralia* schreibt: „Rien faire comme une bete, auf dem Wasser

ist die technisch-wissenschaftliche Seinsvergessenheit der Gegenwart gewissermaßen der Tiefpunkt einer Entwicklung der abendländischen Metaphysik. Für Foucault kann dies nicht in gleicher Weise gelten, da er die vielfältige Produktivität und Positivität der Machtverhältnisse in ihrer Entwicklung nicht im Rahmen einer Verfallsgeschichte denkt, sondern dezentralisiert und entnormativiert auffasst. Im Gegensatz zu Heidegger ist er nicht mehr von der Frage nach dem wahren, authentischen Sein beherrscht, sondern bei ihm lassen sich die vielfältigen Arten und Weisen sich das Sein zu denken zu geben und zu erfahren, was es bedeutet da zu sein, nicht mehr auf ein dies wiederum ermöglichendes wahres Seinsgeschehen beziehen, sondern sind, wie bei Nietzsche, historischen Kräfteverhältnissen geschuldet. Aber auch Heidegger, so muss ergänzt werden, geht einerseits von einem Wahrheitsgeschehen aus, das dem *polemos* des Heraklit nachgebildet zu sein scheint, und betont andererseits im Verfall auch die Möglichkeit einer eigentlichen Besinnung aufs Sein und eines neuanfänglichen Denkens.

Gegenüber oder in den gegenwärtigen Verhältnissen wäre nun auch eine Kultivierung von Gelassenheit<sup>52</sup> als Einübung einer freien Beziehung zur Technik und Biomacht zu bedenken, wie Dreyfus es in späteren Arbeiten auch unternahm, doch bleibt damit auch die Frage offen, inwiefern dies erst der Anfang ist, eines Umdenkens, welches auch praktische Konsequenzen mit sich bringen müsste. Im Grunde kann damit die Arbeit von Dreyfus als initiale Annäherung an die Problematik gelten, die in der Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung als Ausgangspunkt betrachtet werden kann. Deshalb habe ich sie auch etwas ausführlicher an den Anfang gestellt, denn die folgenden wichtigen Schritte in der Auseinandersetzung, wie sie auf unsere Thematik hin betrachtet relevant sind, bauen auf dieser Grundlage auf.

Nach dem 1982 erschienenen Buch von Dreyfus und Rabinov sind m.E. die 1985 unter dem Titel *Der philosophische Diskurs der Moderne* veröffentlichten Vorlesungen von Jürgen Habermas besonders hervorzuheben, die die moderne Philosophie als in zwei Lager aufgeteilt beschreiben, die der radikalen Vernunftkritiker, zu denen neben Nietzsche auch Heidegger und Foucault zu zählen sind, und die der normativen Gesellschaftskritiker, die die Vernunft in ihrem emanzipativen Potential zu rekonstruieren versuchen. So sind auch gewissermaßen zwei unterschiedliche

---

liegen und friedlich in den Himmel schauen, »sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung« könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden.“ Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 4*, Frankfurt a.M. 1980, S. 177.

<sup>52</sup> Hubert L. Dreyfus: *Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology*, in: Andrew Feenberg / Alastair Hannay (Hg.): *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington 1995; ders.: *Heidegger, Unbestimmtheit und „Die Matrix“*, in: Gerhard Gamm / Andreas Hetzel (Hg.): *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld 2005, S. 203-218; ders.: *Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault*, in: Axel Honneth (Hg.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. 1994.

Traditionslinien kritischen Denkens zu erkennen, die freilich in den letzten 50 Jahren vielfach miteinander ins Gespräch und auch in die gegenseitige Kritik geraten sind. Die Kritik an Foucault im deutschsprachigen Raum kommt traditionell aus der Frankfurter Schule. Der bekannteste Vertreter dieser Kritik ist Jürgen Habermas, der in seiner Vorlesung *Der philosophische Diskurs der Moderne* auch die beiden Strömungen kritischen Denkens von seiner Seite und aus seiner Perspektive deutlich macht.<sup>53</sup> Dabei kritisiert Habermas in Foucaults Denken vor allem einen historischen „Präsentismus“<sup>54</sup>, der jedoch aufgrund der Situierung des historischen Analytikers im Zusammenspiel der Gegebenheiten und Möglichkeiten der Gegenwart die Historie zum Nutzen des Lebens versteht und daher nur die Geschichte von der Gegenwart und auf die Gegenwart hin verstehen kann. Auch der „Relativismus“ bezüglich der Wahrheitsansprüche, die aus Machtwirkungen erklärt werden, den Habermas kritisiert, geht auf von ihm vorausgesetzte normative Annahmen zurück, und an der Sache vorbei, da Foucault ein kritisch-antinormatives Denken von in Macht/Wissen-Komplexen eingelassenen Wahrheitsspielen entwickelt, denen eine dementsprechende „Wahrheitspolitik“ entspricht, in der sich Denkende situiert finden. Relativ zu den Macht/Wissen-Komplexen situiert sich auch die Kritik, die auch ihre eigene Kontingenz nicht unberücksichtigt lassen sollte. Somit führen die Kritikpunkte Habermas auf den angeblichen „Kryptonormativismus“, der jedoch genau eben aus dem Missverständnis der Neuartigkeit der Kritik Foucaults, und zwar dessen an Nietzsche anschließenden selbstkritischen anti-normativistischen Tendenz auf Kontingenz, wobei sich Nietzsche noch an eine große Idee vom Sein hält oder zumindest zu halten scheint, nämlich den Willen zur Macht, während Foucault ein Zusammenspiel von Wissensfeldern, Machtbeziehungen und Subjektivierungs- oder Selbstkonstituierungsweisen annimmt. Habermas sieht die metaphysikkritischen und macht-analytischen Auswege aus der Subjektphilosophie, wie sie im Anschluss an Nietzsches Vernunftkritik von Heidegger, Derrida und von Bataille und Foucault gegangen worden sind, als inkonsistent und durch Widersprüche gekennzeichnet, um sein theoretisches Modell kommunikativer Vernunft als neuen Ausweg zu präsentieren,<sup>55</sup> wobei aber die normativen Voraussetzungen kommunikativer Vernunft wiederum in Frage stehen.

Im Anschluss an Habermas hat sich Axel Honneth mit Foucault kritisch beschäftigt<sup>56</sup> und dabei gewissermaßen das normative Missverständnis Foucaults, wie es durch Habermas formuliert wurde, wiederholt. Von einer Ablehnung Foucaults hat sich die Auseinandersetzung aber immer mehr zu einer Annäherung und zu einem Vergleich von Kritischer Theorie und postmoderner Theorie, von

<sup>53</sup> Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985; zu Heidegger S. 158-189 und zu Foucault S. 279-343.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 325-336.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 351.

<sup>56</sup> Axel Honneth: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1985.

gemäßiger und radikaler Vernunftkritik hin bewegt, wie neuere Untersuchungen wie z.B. die von Thomas Biebricher zeigen<sup>57</sup>.

Thomas Schäfer hingegen geht es in seinem besonders hervorzuhebendem Buch zu Foucault zuerst darum, die These zu entfalten, dass „theoretische Differenzen letztlich politisch fundiert sind.“<sup>58</sup> Es könnte ergänzt werden, dass auch das Politische – und sei es lediglich Theoriepolitik – gewissermaßen ethisch fundiert ist. Schäfer vertritt zudem die interessante „These, daß die ‚Ontologie der Gegenwart‘ als streng antinormativistische Kritik zu verstehen ist“<sup>59</sup> und Foucault damit jeden Anspruch auf normative Geltung zurückweise. Es ist in Foucault m.E. ein Denken am Werk, das sich im Verhältnis zur Wahrheit konstituiert, diese aber nicht als normativ setzt, da sie nur im Spiel von Wahrheits- und Selbstkonstitution stattfindet. Um dies zu zeigen, entwickelt Schäfer eine rekonstruierende Interpretation des Werkes Foucaults, welche sich in erster Linie dadurch auszeichnet, dass sie es als theoriepolitisch verfasst zu verstehen vorschlägt und dabei den dieser Verfasstheit grundlegenden Grundunterschied von normativer Kritischer Theorie und Foucaults antinormativistischer Kritik herausarbeitet, die sich m.E. aus Nietzsches genealogischer Moralkritik verstehen lässt. Während also die radikalen Vernunftkritiker die Konzeption und Praxis der Subjektivität als den Kern neuzeitlicher Vernunft und das damit verbundene Subjekt-Objekt-Schema der Erkenntnis und Praxis ablehnen und zu überschreiten versuchen, bemühen sich die normativen Gesellschaftskritiker die emanzipative Seite des Vernunftgebrauchs für die Kritik der modernen Gesellschaft zu entfalten. Zum Teil trifft diese Einschätzung in ihrer allgemeinen Form heute noch auf die theoretische Situation zu, wobei sicherlich im Einzelnen, in den Interpretationen auch andere Perspektivierungen möglich sind.

Wir haben, wie auch Jürgen Habermas in seiner Kritik am Postmodernismus feststellte, es jedenfalls bei Heidegger und Foucault mit zwei miteinander verwandten Ansätzen zu tun, die Moderne durch einen neuen Anfang zu überwinden. Bei Heidegger zeigt sich dies deutlich in seinem Projekt, die Metaphysik und deren neuzeitliche vernünftige Subjektivität zu destruieren, bei Foucault in dem seinigen Projekt einer Subversion der Geschichte als eines irgendwie zielgerichteten Prozesses der Herrschaft der Vernunft. Für beide ist die neuzeitliche Subjektivität und Rationalität ein Ausdruck des Willens zur Macht, dessen vermeintlich emanzipatorisches Potential, dessen humanistische und soziale Rechtfertigung bloß verstellt, worum es im Kern geht. Die zugrundeliegende Auseinandersetzung in der Geschichte der gegenwärtigen Philosophie scheint immer noch diejenige von Habermas konstatierte zwischen einer das Projekt der Moderne fortsetzenden reflexiven

<sup>57</sup> Thomas Biebricher: *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt a.M. 2005

<sup>58</sup> Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M. 1995, S. 11. Es könnte m.E. auch analog davon gesprochen werden, dass theoretische Differenzen ethisch fundiert sind.

<sup>59</sup> A.a.O., S. 75.

Rekonstruktion der Vernunft und dem Projekt einer radikalen und gewissermaßen postmodernen Vernunftkritik zu sein. Allerdings sind die Interpretationen von Habermas, die er Heideggers Denken angeeignet lässt, viel zu sehr von seinem subjekttheoretischen Verständnis des Daseins und seinem Interesse historischer Kontextualisierungen dieses Denkens anhand des leitmotivischen Faschismusvorwurfs geprägt und verzerrt, dass so eine Auseinandersetzung mit den konstruktiven Neuerungen dieses Denkens, einmal abgesehen von dessen politischem Irrtum, verstellt wird. Das subjekttheoretische Verständnis, es sei dahingestellt, ob es sich dabei um ein Missverständnis handelt, ist durch Habermas' intersubjektivitäts- und kommunikationstheoretische Perspektive bedingt, die zugleich die Grenze seiner Heidegger-Interpretation markiert, während die historische Kontextualisierung eine mittlerweile übliche Skandalisierung bedient, die konstruktive Auseinandersetzungen theorienpolitisch verstellen (soll).<sup>60</sup> In der Nachfolge von Kants Moralphilosophie, Marx' Gesellschaftstheorie und Austins Sprechakttheorie versuchte die Universalpragmatik und Konsenstheorie Habermas' die radikale Vernunftkritik von Nietzsche, Heidegger, Foucault und der Postmoderne als gefährlichen und dezisionistischen Irrationalismus zu kritisieren. Heidegger, der das Nietzscheanische Projekt der Vernunftkritik durch eine konstruktive Destruktion der Metaphysik weiterführt, und Foucault, der seine kritische Analyse oder die Destruktion der teleologisch gedachten Geschichte an Nietzsche und Heidegger anschließend ausarbeitet, scheinen daher scheinbar keine guten Gewährsleute für eine ethische Reflexion der Praxis zu sein. Obwohl das Denken Heideggers und Foucaults ausgehend von ihrem Ausgangspunkt in Nietzsche in vielfachen Beziehungen, z.B. ästhetisch oder erkenntnistheoretisch etc., sich darstellen lässt, wurde es bisher selten unternommen, diese Beziehungen nachzuzeichnen, da damit eigene philosophische Prämissen und Normen mithin auch kritisch in Frage zu stellen sind. Das liegt aber mitunter sicher auch an politischen und kulturellen Faktoren, wie insbesondere an der Diskussion um den „Fall Heidegger“<sup>61</sup>, der konstruktive Ansätze immer wieder in den Schatten zu

---

<sup>60</sup> Dies kann hier nicht weiter entfaltet werden. Doch muss auch klargemacht werden, dass einerseits historische Kontextualisierungen ihre eigene Interpretationsleistung miteinbringen und daher die Heidegger-Debatte von Les temps modernes 1945 bis heute ein eigenes historisches Forschungsfeld kennzeichnet, dessen Interpretationsergebnisse jedoch nicht verallgemeinert werden müssen, da es auch möglich sein muss andererseits mit diesem philosophischen Denken Interpretationsmöglichkeiten zu erschließen, die sich in diesem eröffnen. Es geht daher nicht so sehr um richtiges und falsches Verständnis, sondern um die Frage „wozu“. So ist es, nur zwei Bemerkungen dazu, m.E. zum einen nicht förderlich für ein Verständnis Heideggers das In-der-Welt-Sein des Daseins, wie es in *Sein und Zeit* begegnet, mit Husserls transzendentalen Ich der *Cartesischen Mediationen* zu identifizieren (vgl. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., S. 178f.). Es wäre m.E. andererseits auch zu einseitig anzunehmen, dass eine konstruktive Beschäftigung mit Heidegger aufgrund seines NS-Engagements nicht möglich sein sollte oder unter Generalverdacht fällt, auch da er seit der zweiten Hälfte der 30er Jahre sich davon kritisch absetzte. So geht ein Großteil der Kritik an Heideggers Denken vorbei oder verstellt sich die Sicht auf wesentliche Teile von dessen Philosophie.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Alfred Denker / Holger Zaborowski (Hg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus I, Dokumente, Heidegger-Jahrbuch 4*, Freiburg/München 2009 und *Heidegger und der Nationalsozialismus II, Interpretationen, Heidegger-Jahrbuch 5*, Freiburg/München 2009; Holger Zaborowski: „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2010.

stellen droht. Der Einfluss Heideggers auf französische Denker wurde daher lange nur ungerne und mit großen Bedenken zum Thema gemacht, da sich bei diesen durchwegs ein konstruktiver und produktiver Anschluss an Heidegger zeigt, lässt sich doch die französische Philosophie des 20. Jahrhunderts von Sartre bis Derrida als Auseinandersetzung mit Heidegger begreifen und diese nicht mit einem Mal für obsolet zu betrachten.

1990 hat Rainer Forst, auch ein prominenter Vertreter Kritischer Theorie, einen Aufsatz veröffentlicht, der Heidegger und Foucault vergleicht und ähnlich wie Dreyfus in einer gemeinsamen historischen Ontologie den Bezugspunkt und die Grundlage einer vergleichenden Annäherung benennt, die auch uns hier noch beschäftigt. So schreibt er schon relativ früh in seinem Aufsatz: „[M].E. ist es eine gemeinsame Ontologie, die dem Denken Heideggers und Foucaults zugrunde liegt, eine Ontologie der Endlichkeit, der Freiheit und der Individualität.“<sup>62</sup> Forst zufolge überträgt Heidegger diese ontologischen Momente nach der Kehre im Denken auf das Sein selbst, das dem Dasein zugrunde liegt. Er geht den Wandlungen des Freiheitsbegriffs oder des Begriffs der endlichen Freiheit des Individuums aufgrund dessen Sterblichkeit in den verschiedenen Phasen des Denkens Heideggers nach und kommt letztlich zu einer Ethik des Schonens als positivem Ausdruck der Freiheit. „Nachdem die negativ-endliche Freiheit des Daseins der Betonung der Freiheit als Offenheit des Seins wich, wird Freiheit nun als ethisch-schonende positiv bestimmt.“<sup>63</sup> Foucault, so Forst, übernehme Heideggers Ontologie, um seine Konzeption von Freiheit zunächst ebenso negativ als Freiwerden von fremdbestimmten Normierungen in disziplinären Verhältnissen und darauf positiv als Einübung eines „nicht-normierten Selbstverhältnisses“<sup>64</sup> und dessen Ausgestaltung zu einer ethischen Existenzästhetik in seinen historischen und spezifischen Analysen zu entfalten. Freiheit der Daseinsgestaltung in negativen und positiven Bezügen ist daher ein wesentlicher Punkt der Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung, wie auch schon mehrfach angedeutet wurde.

1998 hat William McNeill in einem besonders hervorzuhebenden Aufsatz mit dem Titel *Care for the Self: Originary Ethics in Heidegger and Foucault*<sup>65</sup>, der auch in überarbeiteter Form in seinem großartigen Buch *The Time of Life. Heidegger and Ethos*<sup>66</sup> veröffentlicht wurde, in dem er Aufsätze zu diesem Thema zusammengestellt hat, Heideggers Verständnis von *ethos* sehr umfassend untersucht und vorangebracht. Der Vergleich von Heidegger und Foucault im Hinblick auf ein beiden zukommendes genuines *ethos* des Denkens und der Sorge kann als zentrales Hauptstück des

---

<sup>62</sup> Rainer Forst: *Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger*, in: Eva Erdmann / Rainer Forst / Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 146-186, hier S. 147.

<sup>63</sup> A.a.O., S. 157.

<sup>64</sup> A.a.O., S. 170.

<sup>65</sup> William McNeill: *Care for the Self: Originary Ethics in Heidegger and Foucault*, *Philosophy Today*, Vol. 42, No. 1, Spring 1998, S. 53-64.

<sup>66</sup> William McNeill: *The Time of Life: Heidegger and Ethos*, New York 2006.

Buches gelten, da in ihm die wesentlichen Momente der Zeitlichkeit der Daseinspraxis, der Weltlichkeit und der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz entfaltet werden, die in der Folge noch in weiteren Kapiteln im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen zu Aristoteles, Platon, Sophokles und Hölderlin vertieft werden. Dieses Buch, das ich in der Mitte meiner Untersuchungen kennenlernte, kann als hervorragende Bestätigung der eingeschlagenen Forschungsrichtung gelten. McNeill geht es um „Heidegger’s understanding of ethos – of the originary dimension of the ethical and of human action – conceived in terms of the time of life and the temporality of human existence“.<sup>67</sup> *Ethos* ist somit als „ursprünglich“, d.h. die zeitliche und örtliche Dimension betreffend zu verstehen, in der sich Dasein zu sich in seinem Sein und Handeln verhält. Wie McNeill von Beginn an deutlich hervorhebt, ist dabei die Zeitlichkeit des Daseins zum einen als die gegenwärtige Existenzzeit und zum anderen als die historische Zeitigung vom Sein her zu verstehen, in deren Zusammenspiel das *ethos* sich verortet.

Heidegger hat dies m.E. in *Sein und Zeit* auch als Innerzeitigkeit und Geschichtlichkeit des Daseins, als individuelle Lebenszeit und historische Weltzeit behandelt und deren Beziehungen in einem ersten Anlauf zu eruieren versucht. Der Aufenthalt des Daseins hat seinen gegenwärtigen Moment, seine „Augenblickstätte“, wie Heidegger später sagt, wie auch seine „Geschichtsstätte“. Der Aufenthaltsort, das *ethos*, ist also durchwegs zeitlich begriffen. „*Ethos* for Heidegger means our dwelling, understood temporally as a way of Being, yet such dwelling must be understood, on the one hand, in terms of our stance and conduct in the moment of action – the way in which we are held and hold ourselves, and thus ‘dwell’, in the presence of the moment – and on the other hand, in terms of our more enduring way of Being that is brought about temporally in and throughout the unfolding of human experience.“<sup>68</sup> Dass diese zeitlichen Dimensionen des Aufenthaltes (*ethos*) des Daseins im Sein, Denken und Handeln nicht ohne weiteres sich geben, sondern zunächst und zumeist verstellt und verdeckt sind, verlangt eine aufdeckende Interpretation der Selbstverborgenheit des Daseins, zu der McNeills Arbeit mit beiträgt.

So sind die Welt und das In-der-Welt-Sein, vor allem durch die Befindlichkeit, das Verstehen und Auslegen der Möglichkeit nach erschlossen, dabei zugleich aber auch verschlossen und somit das *ethos* des ekstatisch existierenden menschlichen Daseins der Ort von Erschlossenheit und Verschlossenheit, von Unverborgenheit und Verborgenheit. „The haunt of the human being, such dwelling in concealment, marks the human being as an exceptional site of disclosure and self-concealing, as having an *ethos* that is truly haunting, altogether uncanny, unheimlich.“<sup>69</sup> Gewissermaßen hat dieses In-der-Welt-Sein des Daseins somit auch schon etwas grundlegend

---

<sup>67</sup> A.a.O., S. xi.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> A.a.O., S. xii.

Kafkaeskes an sich, da es von sich aus zu einem wesentlichen Scheitern oder Verfallen führt und in der Unheimlichkeit ist, woraus es sich dennoch ebenso wesentlich zu retten versucht. Im Seinlassen liegt daher vielleicht der Schlüssel zur Offenheit gegenüber dem Zusammenspiel von und zwischen Erschlossenheit und Verschlossenheit im Daseinsvollzug als „‘originary’ praxis“<sup>70</sup>, die McNeill als der Subjekt-Objekt-Spaltung vorausgehende Dimension des *ethos* des Daseins versteht, die in Heidegger und Foucault zum Tragen komme.

In der Sorge um sich und das eigentliche Seinkönnen setzt sich bei Foucault und Heidegger eine grundlegende Freiheit praktisch ins Werk, die, so Mc Neill, das Selbstseinkönnen aus der Zeitlichkeit, der Weltlichkeit und Geschichtlichkeit des praktischen Daseinsvollzugs verstehen lässt<sup>71</sup>. Ausgehend von Foucaults spätem Interview aus dem Jahre 1984 mit dem Titel *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* sieht Mc Neill einen Bezug zu Heideggers Denken in *Sein und Zeit* und dessen Umfeld insbesondere im Hinblick auf die zentrale Bestimmung des Seins des Daseins als Sorge und untersucht, inwiefern Foucaults Begriff der Sorge in dem Interview eine ontologische Differenz zu Grunde zu liegen scheint, die eine einfache Opposition konkreter ontischer Sorgepraxis bei Foucault vs. existenzial-ontologischer Sorgebegriff bei Heidegger schon von Foucault aus unterläuft und auch bei Heidegger genauer nachfragen lässt.

Im Jahre 2000 erschien *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst* von Wilhelm Schmid, der ebenso direkte Bezüge von Heidegger und Foucault im Hinblick auf die Sorge und die Ästhetik der Existenz entwirft. Die Analyse Foucaults von Techniken der Subjektivierung sei von Heideggers Subjekt- und Technikkritik sowie dessen Konzept der Sorge inspiriert. Neben Heidegger sieht er auch Hölderlin und Nietzsche als denkgeschichtlichen Hintergrund<sup>72</sup> von Foucaults Neubegründung der Ethik aus dem Geiste der Sorge als transformativer Selbstpraxis, was sicher vor allem auf Heideggers Nietzsche- und Hölderlin-Interpretationen zurückführt und die Kunst als paradigmatischen Bezug der Konstituierung eines transformierten oder restituierten Selbstverhältnisses beschreibt. Auch darin, also im gemeinsamen Bezugspunkt der Kunst, ist ein Leitmotiv der Auseinandersetzung zu suchen, wobei die Kunst immer in ihrem Verhältnis zum Leben und dessen Gestaltungsmöglichkeiten gesehen wird. Das Thema philosophischer Lebenskunst wurde zum Ende des 20. Jahrhunderts, kurz bevor Foucault sich mit dem Thema beschäftigte, besonders aber von Pierre Hadot bearbeitet, was hervorzuheben ist. Er hat in seinem Buch *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, das ins Deutsche übersetzt unter dem Titel *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike* 1991 erschien und überarbeitet

---

<sup>70</sup> A.a.O., S. xiii.

<sup>71</sup> A.a.O., S. 54.

<sup>72</sup> Wilhelm Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a.M. 2000, vgl. vor allem S. 218-222.

wurde, die Philosophie von Sokrates bis Foucault unter dem Aspekt der praktischen Einübung in die Lebenskunst interpretiert.<sup>73</sup> Dieses Buch hat Foucault direkt beeinflusst in seinen ethischen Fragestellungen und Ausarbeitungen, wie er im Vorwort zu *Der Gebrauch der Lüste* auch selbst sagt.<sup>74</sup> Hadot hat in seinen Büchern die geistigen Übungen und antiken Seelentherapien der Philosophie als Seelenführung und Streben nach der Weisheit beschrieben sowie darin und damit immer auch nach den Möglichkeiten einer gegenwärtigen kritischen und selbstreflexiven Philosophie gefragt, die als Lebensbewältigungskunst verstanden werden könnte. Inwiefern Philosophie mehr als Lebenskunst, Weisheit oder als Wissenschaft zu betrachten ist, ist dabei durchaus eine Grundfrage der Philosophie selbst als Frage nach dem, was Philosophie ist, und damit eine Frage, über die sich das Philosophieren im Philosophieren selbst Rechenschaft geben muss.<sup>75</sup> Der amerikanische Übersetzer und Herausgeber von Hadots Hauptwerk und von Foucaults Vorlesungen zur Selbstsorge, Arnold Davidson<sup>76</sup>, hat die Konzeption der ethischen Übungen und Selbstsorgetechniken in bestimmter Weise weiterentwickelt. Im deutschsprachigen Raum hat sich insbesondere, wie gesagt, Wilhelm Schmid mit Foucault und auch mit Heidegger auf die Suche nach einer neuen Grundlegung und Ausgestaltung der Lebenskunst begeben. Auch Rappes kulturvergleichender Rückblick<sup>77</sup> auf die ethischen Techniken und Sloterdijks Konzeption der Anthropotechnik<sup>78</sup> ist diesbezüglich von Interesse und im Hinblick auf einen Beitrag zu einer zeitgenössischen philosophischen Lebenskunst mit Heidegger und Foucault zu betrachten. Zuletzt (2013) hat sich Ruffing mit den verschiedenen philosophischen Sorgekonzeptionen und deren möglicher Relevanz für die Gegenwart beschäftigt und dabei den Anschluss Foucaults an Heideggers Konzept der Sorge in den Mittelpunkt gestellt. „Der Begriff ‚Sorge‘ bedeutet also für Heidegger keineswegs einen Mangel, sondern ist ein zum Wesen des Menschen zugehöriges Existenzial. Der Sinn des Daseins besteht darin für es Sorge zu tragen. Michel Foucault hat den

<sup>73</sup> Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris 1981, dt. unter dem Titel *Philosophie als Lebensform: Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991 und *Philosophie als Lebensform: Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Frankfurt a.M. 2011 (3. Aufl.).

<sup>74</sup> Vgl. GdL, 14.

<sup>75</sup> Vgl. z.B. Gerhard Ernst: *Philosophie als Wissenschaft oder als Lebenskunst? Einige zeitgenössische Betrachtungen*, in: ders. (Hg.): *Philosophie als Lebenskunst: Antike Vorbilder, moderne Perspektiven*, Berlin 2016, S. 300-320; vgl. auch Christoph Helferich: *Geschichte der Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2012, S. 473ff.; Gernot Böhme: *Einführung in die Philosophie: Weltweisheit – Lebensform – Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1994.

<sup>76</sup> Vgl. Arnold Davidson: *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics and Ancient Thought*, in: Gary Gutting: *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 2005, S. 123-148; ders.: *Foucault and His Interlocutors*, S. 155-247; weiterhin Michel Foucault / Arnold I. Davidson / Graham Burchell: *Lectures on the Will to Know*, New York 2013, auch *The Government of Self and Others*, New York 2010 und *The Courage of the Truth: The Government of Self and Others II*, New York 2011; Pierre Hadot / Arnold I. Davidson: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995.

<sup>77</sup> Guido Rappé: *Interkulturelle Ethik, Bd. IV: Ethik als Lebenskunst: Die Praxis antiker ethischer Techniken*, Berlin / Bochum / London / Paris 2010.

<sup>78</sup> Peter Sloterdijk: *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009.

Ansatz der Selbstbekümmerng weiterentwickelt. Foucault analysiert in *Die Sorge um sich*, wie in der Antike zum Zwecke der Formung eines freien Charakters Übungen und Praktiken zur Lebenskunst erdacht und praktiziert wurden, die auch heute noch von Interesse sind.<sup>79</sup> Der Philosophie der Sorge kann ihr ethischer Gehalt wohl kaum bestritten werden. Eine solche Philosophie aber ist ohne Heideggers Begriff der Sorge, wie er in *Sein und Zeit* als zentrales und vermittelndes Moment der Daseinsstruktur erscheint, kaum denkbar. Auch für Ruffing gilt: „Grundlegend für eine Philosophie der Sorge ist Heideggers *Sein und Zeit*.“<sup>80</sup> Darüber hinaus stellt er auch Foucaults Ethik der Selbstsorge als einen „Hauptaspekt“ seines Entwurfs einer Philosophie der Sorge heraus<sup>81</sup>. Allerdings konzentriert sich Ruffing nicht auf das Verhältnis der existenzialhermeneutischen Sorge des Daseins bei Heidegger und der ethischen Sorge des Selbst bei Foucault, sondern bezieht viele weitere Denker thematisch in seine systematische Skizze einer Philosophie oder von Philosophien der Sorge mit ein, die jeweils nur kurz angesprochen werden. Dass es insbesondere darauf ankommt, sich auf eigenen Wegen neu ansetzend mit Heidegger auseinanderzusetzen, zeigen Arbeiten wie z.B. die Oudemans, der zu zeigen unternimmt, wie man mit Heidegger auch gegen Heidegger<sup>82</sup> denkt und wie das „mit“ und das „gegen“ zusammengehören können. Miguel De Beistegui versucht einen „New Heidegger“<sup>83</sup> zu entwerfen und Ute Guzzoni z.B. sucht einen Zugang zum „anderen Heidegger“<sup>84</sup> vom Spätwerk aus und ein Denken von diesem und über diesen hinaus. Auch Hodges<sup>85</sup> Lesart, die eine Ethik bei Heidegger entwirft, bedeutet ein Lesen gegen den Strich. Nur dieses Gegen-den-Strich-Lesen wird dabei dem Text gerecht, auch deshalb, da Heidegger selbst diese gegenläufige Lesart praktiziert und diese als dasjenige bezeichnet, worauf es in seinen Texten letztlich ankommt. Hodges nun liest aus dem proklamierten Ende der Metaphysik oder der Philosophie, der Destruktion ihrer Geschichte und der Suche nach einem Neuanfang im Denken eine Wiederbelebung ethischen Denkens heraus. Unsere heutige Situation der Allgegenwärtigkeit technischen Weltbezugs bedeutet demzufolge zugleich auch eine Chance, die sich bei Heidegger als einem anderen Denken, einem Denken aus der Gelassenheit, und bei Foucault aus einer selbsttransformativen Denkpraxis heraus eröffnet. „Denn eines ist es, dergleichen festzustellen; ein ganz anderes aber wird es, dem nachzudenken, inwiefern der Mensch dieses Zeitalters nicht nur der Technik unterworfen ist, sondern inwiefern er dem Wesen der Technik entsprechen muß, inwiefern sich in dieser Entsprechung ursprünglichere Möglichkeiten eines freien

<sup>79</sup> Reiner Ruffing: *Der Sinn der Sorge*, Freiburg/München 2013, S. 8.

<sup>80</sup> A.a.O., S. 10.

<sup>81</sup> A.a.O., Kap. 6.

<sup>82</sup> Theodorus Christiaan Wouter Oudemans: *Heidegger: Reading against the Grain*, in: Theodore Kisiel / John van Buren (Hg.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, New York 1994, S. 35-52.

<sup>83</sup> Miguel De Beistegui: *The New Heidegger*, London / New York 2005.

<sup>84</sup> Ute Guzzoni: *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, Freiburg 2009.

<sup>85</sup> Joanna Hodges: *Heidegger and Ethics*, New York 1995.

Daseins des Menschen ankündigen.“<sup>86</sup> Es wird darauf ankommen, aus der Reflexion auf unsere gegenwärtige Situation und die Lage der technischen Zivilisation, Möglichkeiten von Freiheit und Gestaltung zu erschließen, die dieser entsprechen.

2001 erschien Stuart Eldens Arbeit *Mapping the Present. Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, in der Heidegger und Foucault auf ihre Konzeptionen von Geschichtlichkeit und Räumlichkeit des Seins hin untersucht werden, um eine „spatial history“ zu entwerfen. Er sieht aber auch andere Parallelen, abgesehen von der offensichtlichen der Daseinsanalyse, im Hinblick auf Foucaults kritisches Verständnis von Kants Anthropologie sowie im Hinblick auf die Humanismuskritik und auch im Hinblick auf die im „man“ anonym im Voraus diskursiv ausgelegte Formation eines Vorverstandenen, wie Foucault es in seiner Archäologie entwirft, und auch in der Funktion des Todes in *Die Geburt der Klinik*. Abgesehen von diesen Parallelen stellt er sogar die Aufgabe, einmal im Hinblick auf die Sorge die Denker vergleichend zu lesen, was auch m.E. am interessantesten erscheint und in diesem Zusammenhang die Problematik der Freiheit und den Rückbezug auf die griechische Antike mitbetrifft. Elden ist der Auffassung, es könnte durchaus möglich sein, dass Foucault Nietzsche von Heidegger aus liest, wie Foucault selbst ja auch gewissermaßen zugibt<sup>87</sup>. Zudem ist er sicher, dass Foucault Heidegger im Original las und daher davon auszugehen sei, dass er die veröffentlichten Schriften kannte. „Foucault read Heidegger in the original German, and we can therefore be sure that in the early 1950s he had access to a range of Heidegger’s most important texts – *Being and Time*, the *Letter on Humanism*, *Holzwege*, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, *Vorträge und Aufsätze* – and though the *Nietzsche* volumes were not published until 1961, important essays that anticipated their contents were found in earlier collections.“<sup>88</sup> Elden kommt auch darauf zu sprechen, dass die historische Ontologie in Bezug zu Heidegger steht oder genauer, „that genealogy is historical ontology, a term Foucault himself uses in late works, but which is indebted to the Heidegger of the 1930s and beyond.“<sup>89</sup> So ist eine gewisse Ähnlichkeit in der epochalen Historisierung, die bei Foucault epistemisch interpretiert wird

---

<sup>86</sup> GA 10, S. 41.

<sup>87</sup> DE IV, 867f, 963; Stuart Elden: *Mapping the Present. Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, London / New York 2001, S. 4. Dennoch sind diese Äußerungen Foucaults auch ambivalent und teilweise widersprüchlich, da er zum einen behauptet Heidegger sei für ihn der „wesentliche Philosoph gewesen“ und sein „ganzes philosophisches Werden [...] durch [...] [die] Lektüre Heideggers bestimmt, zum anderen aber auch, dass er Heidegger, insbesondere *Sein und Zeit*, nicht gut kenne. Jedenfalls spricht er von den „zwei Grunderfahrungen“ „Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock!“ Dies legt vor allem nahe, dass Foucault Nietzsche von Heidegger aus sich erschloss. Vgl. dazu Hans Sluga: *Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche*, in: Gary Gutting (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 2005, S. 210-239. Sluga macht insbesondere deutlich, wie schwierig es ist, in einer Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung direkte und mehr noch indirekte Bezüge dieser Denker herauszuarbeiten und zu konstruieren. M.E. liegt das Ziel einer solchen Auseinandersetzung daher auch in einer übergeordneten Fragestellung, auf die die Lektüre hin orientiert wird.

<sup>88</sup> Stuart Elden: *Mapping the Present. Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*, London / New York 2001, S. 2.

<sup>89</sup> A.a.O., S. 4.

und bei Heidegger seinsgeschichtlich parallelisierbar, unter dem Vorbehalt, dass die epochale Historisierung nicht spezifisch nur bei Heidegger und Foucault zum Tragen kommt, sondern eigentlich in der philosophischen Historie allgemein verbreitet ist. Jedenfalls sieht Elden in Foucaults Unterscheidung von *connaissance* und *savoir*, wie er sie in der „Archäologie des Wissens“ zugrunde legt, eine historisierte ontologische Differenz am Werk. „The ontic/ontological difference – especially when historicized – is one that Foucault would go on to elaborate and use in the distinction between *connaissance* and *savoir* in *The Archaeology of Knowledge*, where he examined what he called the ‘historical *a priori*’.“<sup>90</sup> In einer Anmerkung weist Elden auf die Verwendung des Ausdrucks „historisches *a priori*“, der für Foucault so wichtig ist, in Husserls Krisis-Schrift hin,<sup>91</sup> was neben dem Bezug auf Nietzsches „Historie“ einen weiteren Hinweis auf die Parallelen der beiden Arten historischer Ontologie gibt, die in der Endlichkeit ihren Bezugspunkt finden.<sup>92</sup> Insbesondere das Verhältnis von Macht und Wissen, das Foucault auch als sich historisch und räumlich sichtbar ausgeprägt behandelt, ist ohne Heideggers Nietzsche-Interpretation wohl kaum verständlich.<sup>93</sup> Für das Verständnis des Ortes wiederum sei die Interpretation Hölderlins wesentlich. Dennoch bleiben in diesem sehr gut recherchierten Band die Bezüge dem Leser und seiner Interpretation weitgehend überlassen, da Heidegger und Foucault in zwei Hälften des Buches zwar in eine gewisse Auseinandersetzung gebracht sind, die sie aber auch somit vielmehr wiederum auseinanderhält. Ob das als Nutzen oder Nachteil zu bewerten ist, bleibt offen.

2003 erschien die Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung *Heidegger and Foucault: Critical Encounters* von Milchman und Rosenberg<sup>94</sup>, die eine Vielzahl von interessanten Beiträgen verschiedener Autoren zu diesem Thema umfasste. Besonders der Beitrag dieses Bandes von Edith Wyschogrod ist hier hervorzuheben, da er für die vorliegende Untersuchung von besonderer Wichtigkeit gewesen ist. Wyschogrod zeigt, Foucault und Heidegger eröffnen in und mit ihrem Denken Möglichkeiten, die uns bestimmenden Grenzen im Denken und Handeln kritisch auf ihre Veränderbarkeit zu hinterfragen. Dabei kommt es ihnen darauf an, ein freies Denken und die die Freiheit des Handelnden ermöglichende und ein solches verstellende Begrenzungen ihrer historischen Genese gemäß, zunächst zu unterscheiden und zu hinterfragen. Beide Denker weisen in ihrem Denken ein spezifisches Freiheitsethos auf, das sich sowohl auf ontologischer als auch

---

<sup>90</sup> A.a.O., S. 9.

<sup>91</sup> A.a.O., S. 159, Anm. 8.

<sup>92</sup> A.a.O., S. 23: „For what Nietzsche, Heidegger and Foucault share is a realization that the structures of knowledge that are taken as absolutes at a particular time are contingent, and that they must be examined historically.“

<sup>93</sup> A.a.O., S. 58: „Foucault’s understanding of the Nietzschean concept of power/knowledge is impossible without the mediation of Heidegger.“ Vgl. S. 93-119, Anm. 58.

<sup>94</sup> Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003.

ethischer Ebene auswirkt, indem es beide in eine unauflösliche Beziehung bringt. Bei Heidegger geschieht dies, zum Teil auch implizit, im Lichte dessen, was er eingedenk eines Geschehnischarakters der Wahrheit eine Entbergung des Seins nennt, die zugleich eine Verbergung dessen bedeutet, was gerade durch die Art und Weise der Entbergung sich entzieht.

Was die Beziehungen des Seins und des Seienden insgesamt betrifft, ist, dass sie durch eine seinsgeschichtliche Lichtung als das genommen werden und sind, was sie sind. Auch bei Foucault lässt sich der Gedanke finden, dass jedes Wissen zugleich auch ein Nichtwissen bedeutet und die epochalen epistemischen Denkweisen als paradigmatischer Wahrheitsbezug andere Denkweisen ausschließen. Foucault weist in seinem Denken insofern ein Freiheitsethos auf, als es ihm darum geht, zu zeigen, wie Wahrheit und Subjektivität durch strategische diskursive und nicht-diskursive Machtbeziehungen und Selbstpraktiken konstituiert werden und wir durch die Entwicklung einer bestimmten ethischen Beziehung zu uns selbst diese praktisch verändern und gestalten können. Foucault zeigt, wie sich normative Ordnungen innerhalb von Machtbeziehungen durch die Problematisierungen und spezifischen Eingrenzungen von bestimmten Aspekten unserer Existenz, wie Wahnsinn, Tod, Gewalt, Delinquenz, Sexualität, Freiheit, Wissen etc., herausbilden. Diese normative Ordnung, die unsere Gegenwart grundlegend bestimmt, ist, mit Foucault, einer permanenten Kritik zu unterziehen, da genau in dieser kritischen Zurückweisung und in der daran anschließenden Erfindung neuer Möglichkeiten der Existenz die Praxis der Freiheit besteht.

Diese Praxis ist die Übung seiner selbst, die auch als *askesis* bezeichnet wird. Der Begriff der *askesis* wird, beeinflusst durch seine christliche Weiterdeutung und noch nachhaltige Prägung, meist als eine Praxis des Verzichts auf Weltlichkeit und Sinneslust verstanden. Im Anschluss an Foucault hat sich ein weiteres Verständnis dieses Begriffs als Übungspraxis, auch als eines Gebrauchs der Lüste sowie eines geistigen und körperlichen Trainings zur Ein- und Ausübung transformativer Freiheit wieder etabliert. Dazu gehören diskursive und formative Praktiken, die Wyschogrod mit Hinblick auf Foucaults ethopoietische Wahrheitspraxis und Heideggers Entbergen als „askesis of cognitive liberation“<sup>95</sup> bezeichnet.

Zuletzt ist noch Timothy Rayners Buch *Foucault's Heidegger* hervorzuheben, das 2007 erschien und den bisher m.E. überzeugendsten Versuch unternimmt, Heidegger und Foucault in eine konstruktive Auseinandersetzung zu bringen. Seine These lautet: „Foucault and Heidegger's work [...] reflects a common vision of philosophy as a transformative exercise. To understand Foucault's debt to Heidegger, we need to read these philosophers on the level of transformative practice.“<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Edith Wyschogrod: *Heidegger, Foucault and the Askesis of Self-Transformation*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 276-294, hier S. 279.

<sup>96</sup> Timothy Rayner: *Foucault's Heidegger. Philosophy and transformative Experience*, London / New York 2007, S. 2.

Neben den Unterschieden und den Ähnlichkeiten, die sich in einer Auseinandersetzung in unterschiedlicher Hinsicht erörtern lassen, ist der praktische Aspekt transformativer Praxis und Erfahrung des Denkens der wesentliche Bezugspunkt, der bei Heidegger als ein zunächst existenzanalytisches, später neuanfängliches Denken und bei Foucault als permanenter Versuch der kritischen Überschreitung im Denken deutlich wird.

Die historisch-kritischen Ontologien des Seins- und Machtgeschehens, wie sie in Heideggers und Foucaults Denken sich entwickeln, bilden den Hintergrund einer Subjektkritik aus, die sich in der Transformation in das In-der-Welt-Sein oder in das praktische Selbst der Sorge vollzieht. Im Zusammenspiel von Wahrheit, Macht und Selbstverhältnis oder Subjektivität wird die Ereignishaftigkeit der Existenz deutlich, die auf ein anderes Denken hinführt, welches Heidegger als Gelassenheit bezeichnet und Foucault Transformation nennt.

Da Heidegger und Foucault in erster Linie als Praktiker des Denkens und als Denker der Dynamik zu betrachten sind, deren stete Veränderung und Bewegung letztlich eine gelassene Ruhe mit sich bringt, ist es auch wichtig in Anbetracht dessen auf eine radikal therapeutische, jegliche Metaphysik letztlich ausschaltende Perspektive auf deren Denken, welches sich nicht in Theorie fassen lässt, hinzuweisen, die Oudemans im Hinblick auf Heidegger mit einer beinahe zen-artigen Radikalität formuliert. „In Heidegger’s work nothing is established. It therefore has neither objectivity nor subjectivity. No discussion is possible about the ‘findings’ of this thinking, since it does not argue for or against any proposition. In recognizing the finitude of knowledge, fundamental-philosophical thinking has abandoned the pretence to absolute knowledge and the construction of philosophical systems. It does not follow, however, that fundamental-philosophical thinking is relative or perspectival. This thinking assumes no standpoints.“<sup>97</sup> Dieses Denken nimmt daher keine Standpunkte ein, da es unterwegs ist und im Unterwegssein sein *ethos* hat, das von der Sorge in die Schwebe der Gelassenheit gegenüber den kritisch bezeugten Veränderungen führt.

Im Folgenden ist daher den Zusammenhängen und Bruchlinien im Denken von Heidegger und Foucault nachzufragen, eines vielfach dynamischen Verweiszusammenhangs, der m.E. als Ausdruck eines bestimmten, im Laufe der Arbeit aufzuzeigenden philosophischen *ethos* transformativer Praxis des Denkens verstanden werden kann, die zum Ereignis des Nicht-denkens, des Schweigens und des Seinlassens sich wandelt. Die Aufgabe, dieses philosophische *ethos* als einen gewissermaßen gemeinsamen Grund, der beider Philosophen Denken bestimmt, freizulegen, ist dabei eine zweifache. Zum einen soll es darum gehen Heideggers Denken im Hinblick auf dessen ethische Dimension zu untersuchen. Dabei ist zunächst auf Heideggers „Destruktion“ der

---

<sup>97</sup> Theodorus Christiaan Wouter Oudemans: *Heidegger: Reading against the Grain*, in: Theodore Kisiel / John van Buren (Hg.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, New York 1994, S. 35-52, hier S. 36.

Philosophie, genauer auf dessen Ablehnung und Schweigen gegenüber der Ethik im traditionellen Sinn einzugehen, aber vor allem sind die ethischen und vor-ethischen Potentiale, aber auch signifikante Probleme freizulegen und zu entfalten, die Heideggers Suche nach einem anderen Anfang inhärent sind. Zum anderen soll es darum gehen systematisch sowohl die Bezugs- als auch die Abgrenzungslinien von Foucaults ethischem Denken zu dem nur potentiell ethischen Denken Heideggers zu rekonstruieren. Dies soll in einem das Ethische eines nicht-normierenden Selbstverhältnisses bei beiden Denkern suchenden Diskurs (einem Hin-und-Herlaufen) geschehen, der systematische mit chronologischen Bezügen verbindend direkte und indirekte Relationen, Parallelen, Schnitt- und Fluchtpunkte zwischen Heideggers und Foucaults Denken aufzeigt. Von diesen Bezugs- und Schnittpunkten oder „Wegmarken“ aus soll dann versucht werden, eine Perspektive zu eröffnen, von der aus sich die Spur zu einer Ethik des Andersdenkens aufnehmen lässt, wobei die Aufgabe dieses Denkens letztlich ist, sich in das Ereignis der Zeitlichkeit einzulassen.

Wir sehen also ein Vielzahl von möglichen Bezugspunkten von Heideggers und Foucaults Denken sich abzeichnen. Auch wenn die Aussagen Foucaults zum Einfluss Heideggers auf sein Denken schließlich nur der Tendenz Foucaults geschuldet sein sollten, sich über sich lustig zu machen, zu übertreiben und zu provozieren, bleibt dennoch der Hinweis auf eine Weise des Denkens, der zufolge es im Denken darum geht, neue Wege zu gehen und eine kritische Haltung an den Tag zu legen, die sich auch im Lachen, in der Ironie, im Übertreiben und in der Provokation zeigen kann. Dies wäre dann auch möglicherweise ganz im Sinne Foucaults. Es wird also darum gehen, die Bezugspunkte weiter zu verbinden und dadurch ein *ethos* sichtbar werden zu lassen, dessen anti-normativistischer Gestus jegliche vorgefassten Festlegungen, deren Wahrhaftigkeit in Frage stellt und zurückweist um dem Spiel der Interpretation nicht im Weg zu stehen.

## **1.2 Methodische Vorbemerkungen**

Der Weg der Untersuchung ergibt sich aus einer pragmatisch hermeneutischen Interpretation einschlägiger im Hinblick auf das Thema – mit Heidegger und Foucault eine ethische Perspektive zu entwickeln – gesichteter Texte. Am Leitfaden der Frage nach dem ethischen Denken als einer ethischen Praxis werden von den beiden Denkern geprägte Begrifflichkeiten mit in die Erörterung übernommen und angeeignet, da sie das durch sie bedachte Level und Gebiet des Denkens

einschlägig strukturieren. Dadurch erfahren sie zugleich eine bestimmte Auslegung im Hinblick auf die ethische Einübung in die Frage nach den Konstituierungsweisen des eigenen Daseins. Die Methode, welcher diese erörternde Untersuchung folgt, ist, die drei praktischen Grundformen des *ethos* hermeneutisch und zirkelhaft zu erschließen und auszulegen, da sie diese einerseits zugleich als gegeben voraussetzen muss, aber andererseits erst aufweisen oder deutlich werden lassen möchte. Somit handelt es sich um eine Rekonstruktion einer möglichen Beschreibungsebene dessen, was hypothetisch vorausgesetzt ist, wobei das Ziel darin besteht, die ethische Konstituierung des Daseins durch Kritik, Sorge und Gelassenheit als Grundformen ethischer Übung deutlicher werden zu lassen.

Da die Herangehensweise an diese Thematik stark von Foucaults Verständnis seines Denkens ausgeht, möchte ich eine knappe Darstellung von Foucaults Denkweg<sup>98</sup> voranstellen, die als Hintergrund der methodischen Ausführungen und als Orientierung gelten kann. Foucaults Denken kann m.E., wie er es selbst begriff, als eine historisch fragende „kritische Ontologie unserer selbst“<sup>99</sup> oder der Gegenwart bezeichnet werden und umfasst neben der frühen an der phänomenologischen Psychologie orientierten Daseinsanalyse, die als eher als ein Präludium angesehen werden kann, die Archäologie, die Genealogie und die Ethik des Selbst als aufeinander aufbauende Formen der Kritik, die letztlich als Formen philosophischer Selbstsorge beschreibbar sind, da es in ihnen darum geht, herauszufinden, wie wir zu denen geworden sind, die wir sind, um zu werden, wer wir sein können. Diese Kritik stützt und bezieht sich auf die Historizität der Verhältnisse, in denen sich die Beziehungen von Selbst, anderen und den Dingen sich in der Welt entfalten, und wird so zu einer historischen Kritik und strukturalen Analyse dessen, was „heute“ ist.

Die erste Form, die Foucault seinen kritischen Untersuchungen der historischen Bedingungen unserer selbst gibt, ist die Daseinsanalyse, was meist übersehen wird, im Anschluss an Binswanger, der seinerseits von Heidegger ausgeht. Daraufhin entwickelt er die sogenannte „Archäologie“ als

---

<sup>98</sup> Mir ist klar, dass ein jeweiliges Denken in Verbindung zu einem Lebensweg steht, der wiederum in sozialen und historischen Kontexten sich vollzieht. Dennoch möchte ich, so fern möglich, von dem individuellen Lebensweg sowie den sozialen und historischen Kontexten zunächst weitgehend abstrahieren um mich zugleich konkreter auf die Texte und deren intertextuellen Verweise zu beziehen, wiewohl in manchen Fällen auch Kontexte einbezogen werden, wo ich dies für die Unterstützung der Interpretation für gegeben halte. So spielt hier auch Foucaults Selbstinterpretation als Text über Texte eine Rolle. Diese Herangehensweise an Texte, diese Interpretationsmethode kann sich auf die semiotischen und literaturtheoretischen Arbeiten Roland Barthes, wie auch auf diesbezügliche Überlegungen Foucaults stützen. Vgl. dazu: Roland Barthes: *Der Tod des Autors*, in: ders.: *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt a.M. 2005, S. 57-63; Michel Foucault: *Was ist ein Autor?*, in: ders.: DE I, S. 1003-1041. Die Abstraktion der Autorschaft ist für Foucault sogar ein „ethisches Prinzip“ (ebd. S. 1003) der Interpretation. Denn, damit ein jeder die Texte auch für sich interpretieren und auf sich beziehen kann, müssen sie eben als Texte weitgehend von der biographischen Autorschaft entkoppelt werden können, wiewohl die Funktion als solche erhalten bleibt, wie sich in Bezug auf den Namen des Autors zeigt. Es ist klar, dass auch die Diskursbeiträge Foucaults, seinen Analysen zufolge, explizit auf ihre historischen Konstitutionsbedingungen hin gelesen und interpretiert werden können.

<sup>99</sup> DE IV, S. 706.

methodische Form kritischer Untersuchung der Strukturen des Wissens. Unter dieser wissensstrukturellen Archäologie, wie Foucault sie betreibt, lässt sich eine kritische Freilegung der konkreten historischen und materiellen Bedingungen verstehen, die Wissen oder ein Wissensfeld überhaupt konstituieren. Dazu gehören grundlegend auch die sich historisch entwickelnden Machtstrukturen, die mit den Strukturen des Wissens in Macht/Wissen-Komplexen verbunden sind. Diese Machtstrukturen und den Zusammenhang von Wissen und Macht untersucht Foucault in seinen explizit macht-analytischen Arbeiten der 70er Jahre weiter in seiner kritischen Genealogie der Macht/Wissen-Komplexe oder der Dispositive der Macht, wobei die soziale Praxis und Institutionalisierung besondere Aufmerksamkeit erfährt.

In der Ethik des Selbst, die Foucault zuletzt explizit beschäftigt rückt die Perspektive der Subjektivität ins Zentrum der Aufmerksamkeit, da sie der kritische Ort ist an dem sich die Macht/Wissen-Komplexe, die sich materiell ausprägen, über die sozialen Praxen und Institutionen einschreiben, womit sie auch zum eigentlich Ort der Transformation und des Widerstandes avanciert. Foucaults philosophisch-kritisches Projekt umfasst damit insgesamt die Achsen des Wissens, der Macht und der Subjektivität und ein Verständnis des philosophischen Denkens als einem Zusammenhang von kritischer Erkenntnis und praktischer Sorge. Die kritische Erkenntnis ist dabei in die Sorge um die Möglichkeiten und die Verwirklichung von Selbstbestimmung und Selbstgestaltung integriert.

Dies hat Foucault deutlich gemacht, wenn er z.B. schreibt: „Auf ihrer kritischen Seite, ich verstehe kritisch in einem sehr weiten Sinne, ist die Philosophie das, was alle Erscheinungen der Herrschaft, auf welcher Ebene und in welcher Form auch immer sie sich darstellen, immer wieder politisch, ökonomisch, sexuell, institutionell usw. in Frage stellt. Diese kritische Funktion der Philosophie leitet sich bis zu einem gewissen Punkt vom sokratischen Imperativ ab: ‚Befasse dich mit dir selbst‘, was bedeutet: ‚Gründe deine Freiheit auf die Meisterung deiner selbst‘.“<sup>100</sup> Um diese kritische Funktion der Philosophie auszuüben, hat Foucault seine diskursarchäologischen und machtgenealogischen Analysen, zuletzt insbesondere in seinen Untersuchungen zur Gouvernementalität und Ethik, sowie der Regierungs- und Selbsttechniken von einer Praxis der Freiheit, einem *ethos* der Kritik aus der Sorge um sich begriffen. In der letzten Schaffensphase hat Foucault die Archäologie der Wissensproduktion, die Genealogie der Machtbeziehungen und die Arten der Subjektivierungen oder Selbstkonstituierungen im Zusammenhang als im *ethos* einer historisch-kritischen Ontologie unserer selbst begründet dargestellt.

Den Ausgangspunkt bildet dabei der Gedanke, dass das, was zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft als wahr, und das, was in einer solchen als moralisch richtig gilt, jeweils

---

<sup>100</sup> DE IV, S. 902.

das historische Ergebnis eines komplexen und dynamischen Zusammenspiels von Diskursen, Machtbeziehungen und Subjektivierungsweisen ist und einer permanenten historischen Kritik bedarf. Eine Problematisierung der mit den Begriffen Wahrheit und Norm angesprochenen ontologischen, epistemischen sowie moralisch-ethischen Beziehungen ist daher aufs Engste verknüpft mit den Begriffen des Diskurses, der Macht und der Subjektivität. In ihrem Zusammenspiel bestimmen die diskursiven Wissensformationen, die Machttypen und die Subjektivierungsweisen das, was wir die historischen Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erfahrung nennen können. Die Strukturierung der komplexen historischen Analysen Foucaults folgt, wie dieser selbst erklärt, gewissermaßen dieser Einteilung in drei umfassende Problemfelder.<sup>101</sup>

Diese Strukturierung bildet auch die Grundlage einer in der Foucault-Rezeption gebräuchlichen Gliederung der Schriften in drei Phasen, in denen sich Foucault schwerpunktmäßig mit einer der drei die menschliche Erfahrung konstituierenden Achsen beschäftigt.<sup>102</sup>

In der ersten Phase untersucht Foucault, welche Regeln und Prozeduren bestimmte Diskurse begrenzen sowie ermöglichen und wie diese Diskurse historischen Entwicklungsbedingungen unterliegen. Die zweite Phase kennzeichnet sich dadurch, dass sich das Interesse Foucaults an den weitgehend nichtdiskursiven, disziplinarischen Maßnahmen und Verfahren, die den Diskurs prägen, vollständig herauskristallisiert. Er zeigt die Entstehungsbedingungen von Wissenszusammenhängen und Subjektivierungsweisen in ihrer grundlegenden Bedingtheit durch disziplinarische und regulierende Machtpraktiken auf. Letztlich stellt er in seiner dritten Schaffensphase das Problem der Subjektivität in den Mittelpunkt seines Denkens und geht der Frage nach, wie Subjekte zu Subjekten selbstbestimmter Lebensführung oder sie selbst werden können.

Da jede Achse der Erfahrung nur im Zusammenspiel mit den jeweils anderen beiden Achsen erläutert werden kann, spielt die Frage nach dem Subjekt auch in der diskurs- und der machtanalytischen Phase von Foucaults Denken eine wichtige Rolle. Dementsprechend umfasst also die Analyse der historischen Subjektivierungsformen, der sich der späte Foucault in der dritten Phase seines Denkens widmete, implizit auch die an der Subjektivierung beteiligten Diskursformationen und Machttypen. Mit dieser letzten Phase im Denken Foucaults, in der er in einem Rekurs auf die Antike eine pragmatische Ethik des Selbst zu erarbeiten begann, die er in seinem späten

---

<sup>101</sup> GdL, S. 10ff.; DE IV, S. 705f. Ferner auch HdS, S. 316.

<sup>102</sup> Vgl. z.B. Hinrich Fink-Eitel: *Foucault zur Einführung*, Hamburg 2002; Hans Herbert Kögler: *Michel Foucault*. Stuttgart/Weimar 2004; Reiner Ruffing: *Michel Foucault*, Paderborn 2005; Michael Ruoff: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, Paderborn 2009.

dreibändigen Hauptwerk *Sexualität und Wahrheit*<sup>103</sup> sowie in den Vorlesungen<sup>104</sup> am Collège de France und in kleineren Schriften der 80er Jahre<sup>105</sup> entfaltet hat, hat Foucault selbst auch sein gesamtes Denken und Schreiben in der Selbstinterpretation auf die Ethik seiner selbst als transformative Praxis hin interpretiert.

Im Übergang von den macht-analytisch angelegten historischen Untersuchungen des ersten Bandes seines Hauptwerkes zu den ethisch angelegten Untersuchungen der beiden folgenden Bände vollzieht Foucault, ausgehend von der kritischen Untersuchung der spezifischen Ausprägungen der Beziehungen von Subjektivität und Wahrheit innerhalb einer spezifischen, historischen Machtstruktur, nämlich zunächst des sogenannten Sexualitätsdispositivs<sup>106</sup>, die thematischen Verschiebungen von einer Analytik der Macht- und Regierungstechniken zu einer Ethik des Selbst. In dieser entwickelt er dann im Bezug auf die klassische und hellenistische Philosophie die ethischen Konzepte einer antiken „Ästhetik der Existenz“<sup>107</sup> oder der „Lebenskunst“<sup>108</sup>, bringt die Struktur der antiken, ethischen Subjektivität in Bezug zur moralischen Problematisierung der Lüste und den historischen Techniken der Selbstsorge zur Darstellung und fragt mit Kant, Nietzsche und Baudelaire u.a.m. letztlich auch nach den Möglichkeiten des modernen Individuums „sich selbst zu erfinden“<sup>109</sup> und damit auch danach, was wir heute sind und sein können.

Neben einer formalen Ontologie der Wahrheit sieht er die kritische Ontologie dessen, was wir heute sind, als Hauptanliegen der Philosophie seit Kant, der die Frage nach dem „heute“ zuerst formulierte. „[E]s hat sich“, so Foucault, „ein neuer Pol für das Philosophieren herausgebildet, und dieser Pol ist durch die immer gleiche und in stetem Wandel begriffene Frage ‚Was sind wir heute?‘ gekennzeichnet. Hier haben wir, so meine ich, das Feld der historischen Reflexion über uns selbst. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule haben versucht, diese Frage zu beantworten.“<sup>110</sup> Um diese Frage geht es Foucault letztlich in seiner

<sup>103</sup> Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, folgend zit. als WzW; *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a.M. 1989, schon zit. als GdL; *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a.M. 1989, folgend zit. als Sus.

<sup>104</sup> Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/1982)*, Frankfurt a.M. 2004, schon zit. als HdS; *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France (1982/1983)*, Frankfurt a.M. 2009, folgend zit. als RdS; *Die Regierung des Selbst und der anderen II. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France (1983/1984)*, Frankfurt a.M. 2010, schon zit. als MzW; *Subjektivität und Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France (1980/1981)*, Frankfurt a.M., folgend zit. als SuW; sowie die frühere und vorausweisende Vorlesung: *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France (1970/1971)*, Frankfurt a.M., 2012, folgend zit. als ÜWW.

<sup>105</sup> Vgl. DE IV.

<sup>106</sup> Mit dem Begriff „Dispositiv“ bezeichnet Foucault die Verschränkung heterogener diskursiver und nichtdiskursiver Elemente zu einem Komplex von diskursiven Wissensformationen, Machtbeziehungen und Subjektivierungspraktiken. Vgl. z.B. DE IV, S. 392.

<sup>107</sup> Vgl. GdL, S. 18ff.

<sup>108</sup> Der griechische Terminus lautet *techne tou biou*, der lateinische *ars vitae*. Vgl. z.B. HdS, S. 515. An anderer Stelle sagt Foucault auch „Lebensweise“. Vgl. DE IV, S. 470f.

<sup>109</sup> DE IV, S. 698.

<sup>110</sup> A.a.O., S. 999; vgl. auch S. 847f.

Zusammenführung von Wissen, Macht und Subjektivität und in dieses Textfeld der historischen Reflexion über uns selbst hat er sich mit seinem Denken eingeschrieben. Heidegger, den er hier nennt, ist sowohl ein Denker einer formalen Ontologie der Wahrheit als auch ein kritischer Denker des „heute“ oder der Modernität und nicht von ungefähr stellt er daher zuletzt, neben Nietzsche, auch noch den besonderen Einfluss, den Heidegger auf sein gesamtes Denken ausgeübt hat, ganz explizit heraus.<sup>111</sup> Auch in Bezug seiner „Analyse der ‚Wahrheitsspiele‘“<sup>112</sup> ist der Einfluß Nietzsches und Heideggers im kritischen Hinblick auf die Lebenspraxis unverkennbar.

Über sein Verhältnis bzw. das Verhältnis seiner Bücher zur Wahrheit sagt Foucault in einem Interview etwas provokativ Folgendes. Es komme ihm nicht darauf an konventionelle historische Wahrheiten zu formulieren. Ihm komme es stattdessen vielmehr darauf an, „ein Wechselspiel zwischen unserer Realität und unserem Wissen über die geschichtliche Vergangenheit herzustellen.“<sup>113</sup> Ziel dessen ist eine Veränderung der jeweils gegenwärtigen Verhältnisse des Individuums zu sich selbst und derjenigen innerhalb der Gesellschaft.

Die Provokation, welche seine Texte und auch seine Äußerungen hervorrufen, sind dabei als Anregungen zum eigenen Nachdenken zu verstehen. Foucaults Bücher möchten nicht Ausdruck einer Wahrheit über die Vergangenheit sein, sondern zum Verändern der Gegenwart anregen. „Ich hoffe, meine Bücher finden ihre Wahrheit, wenn sie geschrieben sind, und nicht schon vorher.“<sup>114</sup>

Die Selbstsubjektivierung vollzieht sich dabei gewissermaßen innerhalb von spezifischen Wahrheitsspielen. Die Seinsweisen des Wahrheitsdiskurses, der Wirklichkeit und des Subjekts in ihrem Zusammenspiel zu analysieren, darin sah Foucault zuletzt seine Aufgabe.<sup>115</sup> Für Foucault bedeutet zu philosophieren „eine Bewegung, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht. Philosophie ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all die Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anderes zu machen und anders zu werden als man ist.“<sup>116</sup>

Betrachtet man als Foucaults Arbeiten der Diskurs- und Machtanalyse, so wird man doch auch als kritischer Leser den Eindruck nicht los, dass es in den historischen Analysen auch immer darum geht eine Kritik im Namen einer Gegenwart mit Ausrichtung auf Veränderung zu üben und zwar nicht einmal unbedingt in normativer Ausrichtung oder politisch, sondern auch und v.a. individuell und experimentell. Der implizite und nicht-normative kritische „Imperativ“ dieser Arbeiten scheint

---

<sup>111</sup> A.a.O., S. 867ff.; vgl. auch S. 963.

<sup>112</sup> A.a.O., S. 662

<sup>113</sup> DE IV, S. 51.

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> RdS, S. 389.

<sup>116</sup> DE IV, S. 136.

doch immer zu sein: sich nicht derart regieren zu lassen. Dass die Denkphasen Foucaults der kritischen Daseinsanalyse, der kritischen Diskursanalyse und der kritischen Machtanalyse eben als Kritik in den Bereich des *ethos* gehören, kann daher auch nicht verwundern, denn implizit war die ethische Perspektive schon in der Diskurs- und Machtanalyse an den philosophisch engagierten Leser überantwortet, geht es doch in einer philosophisch engagierten Lektüre v.a. darum sich immer zu fragen: „Was kann dies mir/uns heute sagen?“

In dem methodischen Vorgehen des vorliegenden Textes soll es genau darum gehen, „jene Verschiebung und Transformation der Denkraumen“ ein Stück weit selbst einzuüben und voranzubringen. Dies wird mit Bezug zu Heideggers Denken versucht, da die Konzeptionen Foucaults zur Kritik und zur Sorge m.E. von Heidegger her oder mit Heidegger zu lesen sind, der seinerseits mit seinem Konzept der Gelassenheit den Horizont andeutet, in welchem Kritik und Sorge letztlich zu verstehen sind. Diese sind m.E. weiterhin wichtige Grundformen ethischen Denkens, die bei Heidegger und Foucault deutlich werden und die im Folgenden zu entfalten sein werden.

Ein großes Problem des hier verfolgten Weges insbesondere mit Heidegger über das *ethos* nachzudenken, ist es aber, dass, mehr als zuvor, durch die Veröffentlichungen der *Schwarzen Hefte* Heideggers Denken in eine schwerwiegende Krisis geraten zu sein scheint, die ein mögliches Denken des Politischen<sup>117</sup> mit Heidegger (gegen Heidegger) und des Ethischen von Neuem unter die größten Vorbehalte stellt. Dies ist auch durch eine von der individuellen Autorschaft weitgehend abstrahierenden Lesart immer auch zur Kenntnis genommen. Es ist daher deutlich auch in dieser Beziehung zu sagen, dass das, worauf es mir aber hier vielmehr ankommt, keine Gesamtabrechnung mit Heidegger ausgehend von den *Schwarzen Heften* sein soll, wie sie derzeit aktuell ist, es soll auch nicht darum gehen, welche rhetorischen Kurzschlüsse der Interpretation damit oft auch einhergehen, sondern zunächst einmal im Hinblick darauf die Frage, ob und wenn ja welche Aspekte seines Werkes trotz seiner Verstrickung in den Nationalsozialismus<sup>118</sup> in einer freien und unvoreingenommenen, dennoch kritischen Weise ethisch lesbar sind.

Die Gefahr dieser Frage ist mir bewusst, doch gerade hier muss der Mut zum eigenen Denken sich

---

<sup>117</sup> Vgl. dazu z.B. Oliver Marchardt: *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010

<sup>118</sup> Mit besonderem Interesse zur Kenntnis genommen dazu vor allem: Marion Heinz / Sidonie Kellerer (Hg.): *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“. Eine philosophisch-politische Debatte*, Frankfurt a.M. 2016; Peter Trawny / Andrew J. Mitchell (Hg.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt a.M. 2015; Donatella Di Cesare: *Heidegger, die Juden, die Shoa*, Frankfurt a.M. 2016; Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.): *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Freiburg 2016; Holger Zaborowski: „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2010; Emmanuel Faye: *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, London 2009; Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1989; Peter Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt a.M. 2014; ders.: *Irrnisfuge. Heideggers Anarchie*, Berlin 2014; ders.: *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010.

durchsetzen, da „Entschlossenheit“, Sorge ums Sein, die Ek-sistenz, die Gelassenheit und das schonende Wohnen sicher nicht per se in den esoterischen oder geistigen Nationalsozialismus und Antisemitismus führen müssen, im Gegenteil<sup>119</sup>. Wie gesagt, ob und wenn ja inwiefern dies bei Heidegger der Fall ist, möchte ich aus Platzgründen und wegen der methodischen Reduktion hier nicht anreißen, sondern mich eben zunächst um eine freiere Lesart ethisch verstehbarer Kerngehalte bemühen und dies als einen Beitrag zu einer differenzierteren Heidegger-Kritik dahingehend verstehen, dass es darum geht, was bei aller notwendigen Ablehnung ideologischer Inhalte des Nationalsozialismus und Antisemitismus dennoch zu bedenken bleibt. Es soll also nicht um die Schattenseiten dieses Denkens gehen, nicht um verhängnisvolle Irrtümer und Täuschungen, nicht darum, was in diesem Denken obsolet ist, sondern darum, was in diesem dadurch nicht verdeckt und verstellt werden soll. Beide Seiten verlangen die Diskretion einer differenzierten Lesart, deren Ausgangspunkt weder ein generelles Verwerfen noch eine allgemeine Apologie sein kann.<sup>120</sup> Die

<sup>119</sup> Vgl. z.B. Reiner Schürmann: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indianapolis 1986 (erweiterte Fassung: Bloomington 1990)

<sup>120</sup> Die Kritiken an Heideggers Denken, die es als durchwegs nationalsozialistisch oder faschistisch darstellen, können ein Studium seiner Texte nicht obsolet machen. Vielmehr sind die verschiedenen kritischen Positionen zur Kenntnis zu nehmen und in einer eigenen Beschäftigung mit dem Werk Heideggers, wenn möglich, in eine neue und eigene Perspektive aufzuheben. Selbst denken zu lernen ist in der philosophischen Praxis letztlich das Ziel und die Methode, weshalb die einzelnen Perspektiven, wie kraftvoll und suggestiv argumentiert und taktvoll durchgeführt sie sein mögen, als Einübungen ins eigene Denken praktiziert werden sollten. Das ist insbesondere bei Heidegger wichtig, der wie kaum ein anderer polarisiert in apologetische und feindliche Bezüge und Kritiken. Sowohl politisch rechts als auch links stehende Interpreten missbrauchen Heidegger für ihre Machenschaften. Auch durch sie werden Interpretationen geschaffen und akkumuliert, Perspektiven konstruiert. Gerade deshalb ist es wichtig, sich in der Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers nicht festzulegen, sondern selbst zu erfahren und zu ergründen, was es damit auf sich hat, was von Heidegger abzulehnen und was anschlussfähig ist oder sein könnte. Heidegger war, wie Nietzsche, durch die Tiefe und Kraft seines Denkens immer auch ein das Denken und Auseinandersetzung provozierender Denker, manchmal für zu leichtfüßiges Denken sogar ein Fallensteller, da er tiefe und oberflächliche Bedeutungsvarianten in dunklen Sätzen miteinander verband. An Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus, insbesondere in der Phase des Rektorats 1933/34 kann kein Zweifel sein, aber es soll dennoch darum gehen auch seine Kritik am Nationalsozialismus zur Kenntnis zu nehmen und vor allem darüber hinaus sein Denken in seinen Facetten zu bedenken, ohne alles bloß auf das politische Engagement zu beziehen, da Heideggers Denken im Großen und Ganzen über dieses politische Engagement weit hinausführt und im Grunde nicht in der Politik, sondern in der Transzendenz verortet ist. Auch lässt sich die Interpretation philosophischer Werke eben nicht auf den zeitgeschichtlichen Kontext hin festmachen, sondern führt seinen Fragestellungen und Gehalten nach auch und in entscheidender Weise aus diesem heraus in andere zeit- und problemgeschichtliche Kontexte der Interpretation. So sind der Nationalsozialismus und Antisemitismus und auch die Deutschtümelei in Heideggers Denken nicht zwangsläufig das alles bestimmende entscheidende Moment, sondern vielmehr wird es bedeutend, dass eine kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken auch darüber hinaus führt. Die Schriften, Reden und Seminare der 30er Jahre sind nicht als eigenwilliger esoterisch-elitärer Nationalsozialismus abzufertigen, die *Schwarzen Hefte* sind nicht als seinsgeschichtlicher Antisemitismus als solche begriffen, die Interpretationen Hölderlins sind nicht als bloße spirituelle Deutschtümelei abzutun. Selbst in scheinbar Anstoß erregenden Passagen kann eine andere als die herkömmliche Bedeutung ausfindig gemacht werden, die im Denken weiterführt und eine kritische Unterscheidung von Bedeutungsebenen und -bezügen nahelegt. Als Beispiel dafür seien zwei bekannte drastische Äußerungen Heideggers maßgeblich für diese Methode erwähnt. Wenn Heidegger in seiner Antrittsvorlesung von 1935 „die innere Wahrheit und Größe“ der nationalsozialistischen Bewegung anspricht, dann muss bei einem Denker wie Heidegger zum einen natürlich der historische Zusammenhang beachtet werden, zum anderen aber, und das umso mehr, was damit in der Tiefe allgemein gesagt ist. Um das Letztere zu verstehen, muss, statt auf den historischen Fall Heidegger sich festzulegen, ein Fragen und Denken einsetzen, was überhaupt mit „innerer Wahrheit und Größe“ gemeint ist. Es wird immer, aufgrund von einseitiger und beschränkter Auswertung von historischen Fakten, davon ausgegangen, dass dies affirmativ gemeint sei, wo es doch vielmehr kritisch dem Zeitgeist gegenüber gemeint ist. Auch wenn viele sich darüber schon entrüsten mögen, muss es auch möglich sein,

Befürwortung eines möglichst freien Zugangs zur Interpretation eines Denkens, genauer von Aspekten dieses Denkens, ist demnach auch ein Plädoyer für differenzierende und libertäre Lesarten.<sup>121</sup> Es zeigt sich darin wiederum eine Entschlossenheit, ein eigenes Denken zu versuchen und auch in schwierigem Gelände weiterzubringen und damit eine kritische Haltung selbst einzuüben.

Auch Heideggers Kritik der Technik kann erst einmal unvoreingenommen in ethischer Weise interpretiert werden, auch wenn sie durch eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Hölderlin und

---

danach fragen zu dürfen, was „Wahrheit“ in diesem Zusammenhang bei Heidegger bedeutet, insbesondere in einer der Sache nach auch nach Offenheit und Freiheit strebenden Gesellschaft, die in aufgeklärter Weise Historie im kritischen Sinne Nietzsches betreibt. Die „Wahrheit“ des Nationalsozialismus ist planmäßige technokratische Herrschaft, technisierter Wille zur Macht, die dem entspricht, was Heidegger das „Gestell“ nennt und worin er macht- und herrschaftskritisch die „Wahrheit“ seiner Zeit zu begreifen sucht. Im Hinblick darauf, auf die allgemeinen wesentlichen Züge, hat Heidegger auch zwischen Nationalsozialismus, Kommunismus (Bolschewismus) und Liberalismus nicht unterschieden, da deren Wahrheit gleichsam in der technokratischen – mit Foucault könnte ergänzt werden: biopolitischen – Herrschaft bestehe. Der Nationalsozialismus als historisches Ereignis ist unabänderbare Geschichte und man kann dies nicht mehr ändern, wohl aber die nationalsozialistische Ideologie und das, was diese im Kern ausmacht, kritisieren und nachforschen, wie es zu diesem Ereignis kam. Auch bei Heidegger. Doch ist dennoch genau hinzuschauen und zu unterscheiden, wo und wie Heidegger diese Herrschaftsideologie kritisiert und wo und wie er in diese, zudem in welchem Zeitraum, involviert war. Die zweite Äußerung ist diejenige aus den *Bremer Vorträgen*, die sich auf die Vernichtungslager der Nationalsozialisten bezieht und wo es heißt: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern.“ Auch hier provoziert Heidegger wissentlich das Hineindenken in eine wesentliche Dimension, die er das „Gestell“ nennt. Die Worte „Wesen“ und „Wahrheit“ werden meist bloß herkömmlich oder in einem andersartig festgelegten Sinn verstanden, nicht aber danach gefragt, was damit grundlegend im Denken Heideggers gemeint sein könnte. Auch die „Destruktion des bisherigen Bestandes [...] auf die ursprünglichen Erfahrungen“ ist nicht als politische Tabula rasa zu verstehen, sondern zunächst als Radikalisierung der phänomenologischen Epoché beim Einzelnen und seinem Denken anzusetzen und dann gewissermaßen ideologiekritisch auf gemeinschaftliche Vorurteile zu beziehen. Dies scheint Heidegger in bestimmter Hinsicht nicht gelungen zu sein, da er sich in einigen Äußerungen zum Antisemitismus bekannte, und das auch obwohl Nietzsche diesen schon scharf kritisiert hatte, da er sich in die politischen Wirren seiner Zeit verstrickte und auch andere gewissermaßen mythologische und ideologische Gedanken mitauffasste, statt diese zu de(kon)struieren und sich an die Grunderfahrungen der Angst, der Langeweile und der Liebe zu halten. Dennoch macht dies, die in mancher Hinsicht fehlgelaufene Umsetzung also, den Gedanken selbst dadurch nicht schlechter. So ist also genau zu lesen und dabei hinzuschauen, welche Gedanken das eigene Denken möglicherweise befreien und anregen und welche wiederum in die Unmündigkeit und Irre führen können. Zum einen hat Heidegger auch nach seinem Rektorat eine dezidiert kritische Position zum Nationalsozialismus bezogen, wie aber allerdings auch zum Kommunismus und zum Liberalismus. Diese Kritik verdient es durchaus ohne Ressentiment ernst genommen zu werden, auch wenn wir heute zum demokratischen Liberalismus so gut wie keine ernsthaften, realistischen Alternativen zu kennen scheinen. Dennoch tut auch diesem demokratischen Liberalismus Kritik gut. Dass Heidegger zum Teil zu allgemeinen Übertreibungen und vereinfachenden Abstraktionen neigt, ist dabei in Klammern zu setzen, denn wie wir mit dieser Kritik umgehen, liegt eben an uns. Sicherlich ist Heideggers kurzzeitiges Engagement im Nationalsozialismus vor allem in den Jahren 33/34 insbesondere aus heutiger Sicht sehr kritisch zu beurteilen, ebenso wie der Antisemitismus der *Schwarzen Hefte*. Doch muss auch eine offene Auseinandersetzung selbst mit solchen problematischen Urteilen möglich sein. Nietzsche war ausgesprochen gegen den Antisemitismus, so wie Hölderlin wurde er aber später Teil eines deutsch-arischen Mythos, der auch bei Heidegger sich entfaltet hat. Heideggers Nazi-Engagement ist von seinem Denken aus als Verfall, genauer als uneigentliche Eigentlichkeit, zu interpretieren. Es muss aber auch herausgearbeitet werden, wo diesbezüglich die gefährlichen Wendungen in Heideggers Philosophie liegen. Oder unterliegt Heideggers Denken in seiner Entwicklung von den 20er bis zum Ende der 40er Jahre wirklich dem zumindest latent faschistischen Moment eines Strebens nach einer Wiederbelebung des deutschen Volkes aus einer Rückbesinnung auf die vorsokratischen Anfänge griechischer Philosophie? Diese Frage nach dem Status des Nazi-Engagements, ob es Ausnahme und Verfall bezeichnet oder vielmehr Konsequenz und Entscheidung zum Schicksal im Denken bedeutet, beschäftigt uns, wenn wir die Vielzahl der Interpretationen zur Kenntnis nehmen.

<sup>121</sup> Die Bedeutung eines literarischen Textes, so deMan, wird ständig und mit jedem Lesen erneut verschoben,

Jünger mitbestimmt wird und oft ins Politische weist. Als Kritik der Rationalisierung (Weber), der Instrumentalisierung (Horkheimer), der Verdinglichung (Lukacs) und der Entfremdung (Marx) oder aber als Krisis (Husserl) der Menschheit ließe sich die Auseinandersetzung mit der Technik und der Technisierung der Lebensbezüge als ein weitverbreitetes Problem der Moderne entziffern, das in ethischer und politischer Relevanz kaum zu übertreffen ist.<sup>122</sup> Foucaults Kritik der Machtverhältnisse hat dabei auch gewisse mögliche Verbindungslinien zu Heideggers Technikkritik. Die Methode also besteht darin, Verbindungen im Bezug auf den Entwurf der ethischen Grundkonzepte in den Texten zu rekonstruieren und herzustellen und dabei zum einen den Denkweg des jeweiligen Denkers, wie im Hinblick auf Foucault hier deutlich gemacht, also den Zusammenhang der Texte mit aufzuweisen, dabei aber weitgehend auf historische und biographische Kontexte zu verzichten, wie mit der Problematik um den „Fall Heidegger“ angedeutet wurde.

Betrachtet man den Begriff der Methode einmal etymologisch, klingt der Weg an. Der Weg ist eine Metapher des Denkens, die durchaus philosophische und spirituelle Obertöne hat und aufgrund der Metaphorizität zwischen einem denkenden und dichterischen Ausdruck changiert.<sup>123</sup> So ist in der Rede vom Weg immer auch die Frage nach dem Wohin, dem Ziel berührt. Aber der Weg ist zunächst eine Möglichkeit, eine Chance, eine Richtung, etwas Verbindendes zwischen dem sich fragenden menschlichen Dasein, das wir je selbst sind, und der Welt, in der wir uns befinden und zurechtzufinden haben, eine Bewegung des Unterwegsseins zu sich, zu anderen, in der Welt, die Art und Weise etwas zu erfahren, zu erdenken, zu erfragen oder zu tun, ein Überschreiten und Wandeln mit der Zeit, ein Hinausgehen, um anzukommen und weiterzugehen, um zu verweilen und aufzubrechen, ein Begegnenlassen, ohne an etwas festzuhalten. Der Weg, so heißt es bekanntlich, ist das Ziel. Dies gilt es verstehen zu lernen. Es wird in der Frage und auf dem Weg der Untersuchung nach Anschlüssen und Resonanzen gesucht werden, um den eigenen Ort im Denken erfahrbar zu machen, und genau darin liegt auch der Sinn der Frage der Auseinandersetzung und Problematisierung: Ethik aus dem eigenen *ethos* zu verstehen.

Daher wird es im 2. Kapitel zunächst darum gehen, den Begriff des *ethos* ausgehend von dem Schlüsseltext *Was ist Aufklärung?* zu veranschaulichen und in diesem Zusammenhang Foucaults

---

suspendiert und neu konstituiert. Zum Begriff der Lesarten vgl. z.B. Werner Hamacher: *Unlesbarkeit*, in: Paul deMan: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt a.M., 1988, S. 7-26. Zur Anarchie von Heideggers Denken vgl. Reiner Schürmann: *On Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington 1990; erweiterte Fassung zuerst erschienen als *Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris 1982.

<sup>122</sup> Vgl. z.B. Darrow Schecter: *Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas*, Baden-Baden 2013

<sup>123</sup> Alexander Garcia Düttmann: *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*, London 2000, insbesondere S. 28-34, hier S. 31: „The path is not the path of a story, or a teleology, or a subject. If we know in advance, through taking the path in with a glance, that it has a unity and that it leads us to an exact place, the path is no longer a path. It is only a path if it strays from itself: it is its own straying, a straying that cannot become a property of the path. The path strays.“

Verständnis von Kritik, die bei Foucault als Ausdruck einer ethischen Haltung zu betrachten ist, in Grundzügen darzulegen. Es wird deutlich zu machen sein, dass dieses Verständnis philosophische und künstlerische Aspekte umfasst. Der philosophische Aspekt liegt in der Zurückweisung metaphysischer und quasi dogmatischer Festlegungen und Geltungsansprüche, während der künstlerische Aspekt die Erfindung, Gestaltung und Formgebung des eigenen Daseins betrifft. Sein Konzept der Kritik, so wird gezeigt, ergänzt Foucault durch eine Ontologie der Gegenwart. Darin wird ein wichtiger Bezugspunkt zu Heidegger aufgewiesen, der ebenso kritisch gegenüber der Metaphysik und der technisch verwalteten Welt eine ethische Denkweise im Denken des Seins erprobt. Für beide Denker bildet die technologisch normierte Modernität die Herausforderung, zu der sie sich kritisch positionieren und die sie letztlich durch ihre eigene transformative Denkpraxis überwinden wollen. Der Rückgriff auf antike Philosophien steht dabei bei beiden Denkern im Zeichen einer Selbstverständigung über die Gegenwart, da eine historische Variabilität und Rekontextualisierbarkeit den gegenwärtigen Denkraum mit seinen eben historisch gewordenen Vorurteilen kritisch distanzieren lassen, um alternative Positionierungen zu entwickeln.

Daher wird es darum gehen den antiken Begriff des *ethos* einmal in Augenschein zunehmen und in groben Zügen zu sehen, welche Entwicklungen sich in ihm eingeschrieben haben. Dazu wird insbesondere auf Bezüge bei Heraklit, Platon und Aristoteles sowie in der Stoa kurz eingegangen und gezeigt, dass der Begriff im 19. Jahrhundert in der modernen Philosophie prominent bei Schopenhauer, Nietzsche und Scheler wiederkehrt. Danach wird es darum gehen, den Begriff des *ethos* bei Heidegger genauer zu explizieren, der seinerseits ebenfalls insbesondere auf einen Satz Heraklits zurück verweist, der dann zu deuten unternommen wird. Das *ethos* wird als der offene Aufenthaltsort herausgearbeitet, als der Ort an dem Verhältnisse zu sich und zu Anderem sich ereignen. Als Aufenthalt im Sein wird das *ethos* der Ort der Wahrheit des menschlichen Daseins, welches in seinen Wahrheitsweisen entwerfend, handelnd und betrachtend ist und die Verhältnisse dadurch insbesondere durch Sprache (*logos*) mitgestaltet. Eine Grundunterscheidung von Sein und Seiendem, die ontologische Differenz, wird in ihrer ethischen Relevanz deutlich, da es gilt, sich im Sein zu verantworten.

Auch Foucault scheint diese Differenz aufzunehmen und weiter zu führen, denn auch er greift in seinen Erläuterungen zum *ethos* auf antike Konzeptionen von Platon bis zur Stoa zurück und macht die Offenheit oder Freiheit der Beziehung einerseits und die reflektierte Praxis der Freiheit andererseits als deren konkrete Formen deutlich, wobei sich die Sorge auf beide, die Offenheit und die Praxis bezieht. Von den vier Hauptbereichen der antiken Ethik geht es hier vor allem um das Verhältnis zur Wahrheit, denn die Aneignung der Wahrheit ist eine für die Ethik als reflektierte Praxis der Freiheit und für die anderen Bereiche des Umgangs mit Seiendem entscheidend. Als

„philosophische Meditation“ ist sie die Selbstpraxis einer Ethik der Sorge schlechthin. Der Zugang zum *ethos* als einer Seinsweise ist daher nicht nur in der Erkenntnis, sondern zugleich in der Sorge als einer transformativen Praxis gegeben. Beide verbinden sich in dem, was Foucault die Wahrheitsspiele nennt, die Wissen und Erkenntnis mit bestimmten Zugangsweisen verbinden, wobei Wahrheit und Moral immer ethisch hinterfragbar sind, was mit der Fraglichkeit, Offenheit und Freiheit menschlichen Seins zusammenhängt, auf die sich Heideggers besinnendes Denken und Foucaults philosophische Meditation sich in verwandter Weise beziehen.

Im 3. Kapitel wird die ethische Selbstbesinnung als der Sinn der Sorge, die es im Rückgriff auf die antiken Formen zu explizieren gilt, deutlicher gemacht. Mit Heidegger und Foucault werden Grundzüge einer ethischen Sorge skizziert, die einer Ethik im herkömmlichen Sinne kaum entsprechen und sich von einer solchen kritisch und nicht-normativ als eine Freiheitspraxis abheben, wobei auch klar gemacht wird, wie dies mit Foucaults Denken nicht nur der letzten Phase, sondern insgesamt zusammenhängt. Dabei werden immer wieder die Bezüge zu Heideggers Denken herausgearbeitet, aber auch die Frage nach der Aktualität dieses Denkens aufgeworfen, die in der transformativen Denkpraxis gesehen werden kann. Daher geht es im weiteren Verlauf der Argumentation darum, das Seinsdenken Heideggers als ethisches Denken des *ethos* oder „ursprüngliche Ethik“ genauer zu beschreiben und an verschiedenen zusammenhängenden Stellen der Texte Heideggers aufzuweisen. Im Rückgang auf *Sein und Zeit* und frühe Texte Heideggers werden trotz der unterschiedlichen Schwerpunktsetzung gemeinsame Züge einer „ursprünglichen Ethik“ herausgelesen, wie die Betonung der Erfahrung des Daseins als Ereignis. Anschließend soll einer Grunderfahrung der (hermeneutischen) „Selbstausslegung“ nachgegangen werden, die Dasein im Bezug zum Nichts erschließen lässt und durch eine Einstimmung oder ein Wecken geschieht. Die so erfahrene Wahrheit wird im Hinblick auf Sprache und Kunst ihrer Darstellbarkeit nach befragt und im Dichten und Denken die sprachliche Gestaltung von Grunderfahrungen angezeigt. Als gewohnter Aufenthaltsort ist das *ethos* auf ein ethisch verstandenes Wohnen in der Welt angewiesen, wobei dieses Wohnen sprachlich, insbesondere dichterisch und denkerisch geprägt wird, was im Hinblick auf Heideggers Rede vom Geviert verdeutlicht wird.

Doch gibt es hier keine einfache Ausdrucksmöglichkeit, denn was sprachlich vermittelt ist, muss entsprechend angeeigneter Anspruch werden, denn die Frage nach dem Sein, mit Heidegger, oder die Aufgabe sich sein Sein zu denken zu geben, mit Foucault, verlangt eben nach Einübung, Sammlung und Erfahrung der Sprache und dem, was sie sagt, auch im Schweigen, nicht zuletzt, da es darum geht, das Ungedachte zu denken, den Ort an dem Selbst und Welt sich berühren und verschränken. Dieser Ort findet seinen Ausdruck in der Sprache, wobei nicht die Sprache im menschlichen Dasein, sondern dieses in der Sprache ist, denn erst Sprache lässt dem menschlichen

Dasein ein Wesen zuschreiben und „Selbstausslegung“ geschehen. Deshalb ist damit jedoch nicht eine bestimmte Definition der *humanitas*, sondern die „ethopoetische Funktion“ der Wahrheit hervorzuheben, die in der Ethik der Sorge bei Foucault eine wichtige Rolle spielt. Es wird daher genauer gezeigt werden, wie Foucault also Ethik auffasst und insbesondere von Moral unterscheidet. Die antike Ästhetik der Existenz und deren moderne Formen erscheinen als Orientierungsmöglichkeit, da es sich dabei nicht um eine Orientierung an in erster Linie normativer Moral, sondern um ethische Praxis handelt, deren Kritik sich an der Freiheit in der Gestaltung orientiert.

Daher geht es im 4. Kapitel darum, die Kritik als Kunst der Unterscheidung zu beschreiben, der normative Kriterien gegenüber der Freiheit, in der diese gründen, als sekundär gelten, da normative Kritik an einer etablierten Ordnung sich selbst auch in Frage stellen können muss, um in Selbstkritik die Freiheit sich anzueignen, zu der die Kritik verhelfen soll. Der Streit um die Wahrheit ist daher nicht mit normativen, sondern souverän liberalen und ästhetischen Kriterien zu führen, wie insbesondere mit Nietzsches Wahrheits- und Moralkritik deutlich gemacht wird, auf die sich sowohl Foucaults als auch Heideggers Denken bezieht. Foucaults Praxis des Wahrsprechens ist als antike Form der angesprochenen Kritik und der Sorge um sich auf eine Beziehung von Wahrheit und Lebensführung, von Kritik und Sorge gerichtet. Statt um normative Ethik und Moral geht es um die kritisch und philosophisch reflektierte Existenzkunst, deren ethische Haltung nicht normativ ist, da sie sich am Dasein orientiert und die Freiheit für sich und daher zugleich auch für den Anderen fordern und wahren muss. Die kritische Haltung ist demnach flexibel im Umgang mit Wahrheit und Moral, da diese selbst nicht feststehen und eine eigene Aneignung und Einübung in ein Verhältnis zu deren Ausdrucksformen entscheidend sind und das oberste Kriterium die Freiheit in der Aneignung nur sein kann. Jegliche Identifikation und Akzeptanz von Grenzen sind darauf zu befragen, ob sie Freiheit gegenwärtig mehr ermöglichen oder verhindern.

Deshalb ist es wichtig, auch um Missverständnissen vorzubeugen, neben der nicht-normativen Kritik und der Sorge ums Dasein im 5. Kapitel die Gelassenheit als ethisch und praktisch relevante Form dieser Freiheit hervorzuheben. Dabei wird auf den Begriff der Gelassenheit in seiner historischen Entwicklung eingegangen und insbesondere in der Bedeutung die sie für Heideggers Spätdenken, welches auch der ostasiatischen Philosophie des Daoismus und des Zen gewissermaßen in eigener Sache zugeneigt ist. Doch auch bei Foucault ein nicht unbedeutendes Interesse für Zen-Buddhismus nachweisen, was wiederum seiner Rede von „philosophischer Meditation“ auch zusätzliche Signifikanz zuspricht. Die Gelassenheit in der abendländischen Überlieferung als auch in den ostasiatischen bedenkend, wird damit zuletzt mit Heidegger und Foucault ein Polylog der philosophischen Kulturen und Denksysteme angeregt, der mit der

Gelassenheit auch viele Tugenden, wie durchwegs angedeutet und angesprochen, mit sich bringt und neu belebt.

## 2. Zum *ethos* der Kritik bei Foucault und Heidegger

In dem Text *Was ist Aufklärung?*<sup>124</sup> entwickelt Foucault das Konzept einer permanenten Kritik. Diese stützt sich nicht auf eine bekannte Anthropologie oder einen Humanismus, sondern versucht vielmehr mit Baudelaire den modernen Menschen als einen solchen zu begreifen, „der sich selbst zu erfinden sucht.“<sup>125</sup> Es gehe in der Aufklärung, so Foucault, um die sich offenhaltende und nicht festlegende Haltung progressiver Kritik, „die permanente Reaktivierung einer Haltung [...], das heißt eines philosophischen *ethos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte.“<sup>126</sup> Sich in Bezug zur Gegenwart als autonomes und vernünftiges Subjekt oder aber als praktisches Selbst zu konstituieren, setzt dabei keine vorgefertigten Ideen vom Menschen voraus, weshalb Foucault in der Aufklärung eine Spannung zwischen der Praxis der Kritik einerseits und dem Humanismus und dessen Metaphysik andererseits sieht. Mit Baudelaire bekommt die moderne Kritik ihre poetische oder gar ethopoetische Funktion<sup>127</sup> als eine „Haltung der Modernität“, die darin besteht, mit Kant, die „Reflexion über ‚heute‘ als Differenz in der Geschichte und als Beweggrund für eine eigenständige philosophische Aufgabe“<sup>128</sup> zu verstehen. Die Haltung der Modernität ist, so Foucault, charakterisiert durch eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Gegenwart, ihrem Neuartigen und Poetischen, das es in ihr zu (er)finden gilt. Dies bedeutet zugleich eine ironische Überhöhung des Moments und dessen Bedeutsamkeit. Damit ist auch bei Baudelaire eine moderne Sorge um sich im Spiel. „Die Baudelaire’sche Modernität ist eine Übung, in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Wirkliche mit der Praxis der Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche zugleich achtet und ihm Gewalt antut.“<sup>129</sup> Dieses Moment der Gewalt scheint der Interpretation selbst inhärent zu sein, da in der Interpretation dem Wirklichen eine Form gegeben werden muss und dies zudem eine permanente Übung und stilisierende Arbeit an sich selbst erfordert, um diese Form und diese Interpretation zu schaffen. Auch Foucaults Archäologien und Genealogien sowie Heideggers Destruktionen sind als Interpretationswege und -weisen von einer gewissen Kraftanstrengung und Gewaltsamkeit, da

---

<sup>124</sup> DE IV, S. 687-707.

<sup>125</sup> A.a.O., S. 698.

<sup>126</sup> A.a.O., S. 699.

<sup>127</sup> A.a.O., S. 506.

<sup>128</sup> A.a.O., S. 694.

<sup>129</sup> A.a.O., S. 697f.

Unterscheidungen getroffen werden, freigelegt und entdeckt werden soll, was sich zunächst entzieht, Mehrdeutigkeiten auf Bedeutung hin entschieden werden etc., damit interpretative Kraft waltet und ein Bild der Wirklichkeit geformt wird, welches aus der Auseinandersetzung oder aus dem Widerstreit entsteht. Während Kant im privaten und öffentlichen Vernunftgebrauch den Ort der vernünftigen Selbstkonstitution des Subjekts der Aufklärung entdeckt, ist für Baudelaire, so Foucault, die Kunst der Ort, an dem die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der Gegenwart und deren Stilisierung in der „Ausarbeitung seiner selbst“<sup>130</sup> stattfindet.

Diese Ausarbeitung seiner selbst ist als eine Praxis der Freiheit eine „Grenzhaltung“, da sie sich zu den gesellschaftlich gegebenen Grenzen des Wissens und der Moral verhält und diese, sofern es möglich und nötig ist, verändert oder überschreitet. Dieser Ort der Auseinandersetzung kann in der Kunst gesucht werden, er ist aber auch, und zwar in besonders reflektierter Weise, in der Philosophie gegeben, die in der historischen Analyse miteinander zusammenhängender jeweiliger sozialpraktisch konstituierter Wissensformen, Machtbeziehungen und Subjektivierungsweisen Grenzen und Bedingungen dessen ausmacht, was getan, gedacht und gesagt werden kann in einer bestimmten Gesellschaft und diese Grenzen und Bedingungen zugleich auf ihre Veränderbarkeit hin kritisch befragt.

Innerhalb der Wissensformen, Machtbeziehungen und Subjektivierungsweisen konstituieren wir uns als die, die wir sind, weshalb eine oder „die historische Ontologie unserer selbst“<sup>131</sup> sich mit Fragen zu diesen „drei Achsen“<sup>132</sup> der Erfahrung, wie Foucault sie nennt, beschäftigt. In dieser Beschäftigung versucht sie in der Auseinandersetzung mit der Gegenwart und ihrer historischen Herkunft eine kritische Haltung zu sich selbst zu kultivieren und darin Möglichkeiten von Veränderungen experimentell zu verorten. Im Grunde ist auch die „kritische Ontologie unserer selbst“ eine Haltung, ein *ethos*, da sie eine moderne philosophische Arbeit an sich, eine moderne Sorge um sich bezeichnet, da sie im Wesentlichen keine Theorie oder Lehre ist, sondern eine Praxis der Freiheit.

„Die kritische Ontologie unserer selbst darf man sicher nicht als eine Theorie, eine Lehre und noch nicht einmal als ein durchgängiges, in Akkumulation begriffenes Wissenskorporus ansehen; man muss sie als eine Haltung, als ein *ethos*, als ein philosophisches Leben begreifen, bei dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist.“<sup>133</sup> Die „kritische Ontologie unserer selbst“ ist somit der Ort einer Auseinandersetzung mit einem selbst, und damit der Ausdruck einer Ethik als des Wissens vom

---

<sup>130</sup> A.a.O., S. 698.

<sup>131</sup> A.a.O., S. 705.

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> A.a.O., S. 707.

*ethos*, als Haltung gegenüber sich selbst, anderen und der Welt in den gegenwärtigen Verhältnissen und im Hinblick auf eine praktische Entwurfsfreiheit seiner selbst, somit also der Freiheit sich sein Sein innerhalb der drei Achsen der Erfahrung zu denken zu geben und in der Sorge um sich zu gestalten. Die Philosophie ist damit als eine besondere Weise der Sorge um sich und als ein Ort der Einübung in die Praxis der Freiheit und die Sorge um sich zu betrachten. „Die Philosophie als Erscheinungsort einer Gegenwart, die Philosophie als Fragen nach dem philosophischen Sinn der Gegenwart, zu der sie selbst gehört, die Philosophie als Befragung dieses ‚wir‘, dem der Philosoph zugehört und gegenüber welchem er sich verorten muß, das, scheint mir, zeichnet die Philosophie als Diskurs der Moderne, als Diskurs über die Moderne aus.“ Die Verortung innerhalb eines Diskurses, innerhalb von sozialen Machtbeziehungen und innerhalb eines Verhältnisses zu sich selbst kann aber als Versuch einer Bestimmung des Aufenthaltsortes, mithin also als eine Frage nach dem *ethos* aufgefasst werden.

Auch Heidegger hat in seinem Denken diese Frage nach dem, was gegenwärtig oder was „heute“ ist, besonders beschäftigt. Foucault nennt Heidegger neben Husserl, Max Weber, der Frankfurter Schule und anderen als einen Denker der Modernität oder des Gegenwärtigen, der sich im Anschluss an Kant die Frage stellt, worin die heutige Lage besteht.<sup>134</sup> Dabei gibt es Parallelen in der kritischen Auffassung von Modernität bei Heidegger und Foucault. Was bei Foucault als wissenschaftlich-technisch ausgerichtete Biomacht menschliches Dasein und dessen gegenwärtige Lage im Großen und Ganzen bestimmt, ist in Heideggers Terminologie als „Gestell“ der Technik behandelt worden, nämlich die wissenschaftlich-technische Kontrolle und Verfügbarmachung des Lebens und der Natur als Ressource. Die Bestimmung der diskursiven Grenzen und des Horizonts, in dem sich menschliches Dasein bewegt, wird zunehmend durch Diskurse der Wissenschaft und damit also durch die wissenschaftliche instrumentelle Rationalität festgelegt, die als andere Seite der Aufklärung den Menschen nicht Freiheit und Selbstbestimmung gewährt, sondern eben auch zunehmend und verdeckt mit Zwang und Fremdbestimmung oktroyiert, was sozialtechnologisch als normativ gilt.

Um dieses kritische *ethos* genauer deutlich zu machen ist nun ausgehend von dem angesprochenem Schlüsseltext auf weitere Haupttexte Foucaults einzugehen und dabei deren Bezüge zu Heidegger herauszuarbeiten. Foucaults gesamtes Denken ist, dies werde ich zumindest teilweise zeigen, in wesentlichen Zügen maßgeblich durch Heidegger bestimmt.<sup>135</sup> Dennoch kann Foucault aufgrund

---

<sup>134</sup> A.a.O., S. 999.

<sup>135</sup> Das Verhältnis Foucaults zu Heidegger ist komplexer und vielleicht auch ambivalenter Art, in dem Sinn z.B. dass es sich auch durch eine teils strategische, teils aber auch möglicherweise ironisierende Distanz auszuzeichnen scheint. Vgl. z.B. Béatrice Han: *L'ontologie manquée de Michel Foucault – entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble 1998; Andrea Rüdiger: *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*, München 1997; Timothy Rayner: *Foucault, Heidegger, and the history of truth*, in: Timothy O'Leary / Christopher Falzon (Hg.): *Foucault and*

seiner Innovativität und Eigeninitiative im Denken natürlich bei weitem nicht als Heideggerianer bezeichnet werden. Er beginnt etwa Anfang der 50er Jahre erst Heidegger, dann wenig später Nietzsche zu lesen und zu studieren.<sup>136</sup> Diese beiden Denker haben Foucault, wie er selbst sagt, durchwegs am intensivsten und nachhaltigsten beeinflusst<sup>137</sup>, wenn auch früher und später andere Autoren wie z.B. Bataille<sup>138</sup> oder auch Blanchot mehr oder weniger kurzzeitig in den Vordergrund seines Denkens getreten sind, hintergründig aber stets mitbestimmend wirkten.

Von den ersten Veröffentlichungen Foucaults an<sup>139</sup> ist der Bezug zu Heideggers Denken da. Dieser initiale Bezug in Form der Beschäftigung mit der psychologischen Daseinsanalyse Ludwig Binswangers<sup>140</sup>, auch wenn Heidegger hier nicht erwähnt wird, entfaltet sich in der Folge in eine Vielzahl von Bezügen und Spuren des Denkens, deren Koordinaten von Beginn das Problemfeld einer Geschichte der Subjektivität<sup>141</sup> eröffnen. Dabei bleiben die Bezüge oft impliziter Art. Es lässt sich andererseits vom Ende her, von der kritischen Thematisierung des ethischen Subjekts und

---

*Philosophy*, Oxford 2010, S. 60-77. Auch ist die Äußerung Foucaults in seinem letzten Interview (DE IV, S. 859-873, hier S. 867ff.), Heidegger sei für ihn „der wesentliche Philosoph“ gewesen, nicht bloß einseitig wörtlich zu verstehen. Zudem sind seine Äußerungen zum Teil auch widersprüchlicher Art, wenn er z.B. einerseits sagt, sein „ganzes philosophisches Werden“ sei durch die „Lektüre Heideggers bestimmt“ (sowie er „habe Tonnen von Notizen“), andererseits gleich darauf sagt, er kenne „Heidegger nicht genügend“ und kenne „*Sein und Zeit* praktisch nicht, und auch nicht die jüngst herausgebrachten Sachen“ (vgl. ebd.). Darauf behauptet er, er „habe niemals etwas über Heidegger geschrieben“, und unterscheidet wenig später drei Kategorien von Philosophen, wobei Heidegger in die Kategorie fallen müsste, die er kennt und über die er nicht schreibt. Er unterscheidet noch die, die er nicht kennt, und die, die er kennt und über die er geschrieben hat, wozu Nietzsche zu zählen wäre, wenn man auch behaupten könnte, dass Foucault auch vielmehr mit Nietzsche denkt als über Nietzsche schreibt. Noch mehr verhält es sich in Bezug auf Heidegger so: Foucault denkt nicht über Heidegger und schreibt auch nicht über Heidegger, sondern er denkt mit Heidegger. Nur wo er mit Heidegger denkt und schreibt, könnte man vielleicht behaupten, schreibt und denkt er auch gewissermaßen über Heidegger. Dabei lassen sich thematische Bezüge verhältnismäßig gut rekonstruieren, während, was die Denkmethode angeht, die Divergenzen zu überwiegen scheinen, aber Anschlüsse ermöglichen.

<sup>136</sup> Maurice Pinguet: *Die Lehrjahre*, in: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991, S. 41-50; Michel Foucault: *Dits et Ecrits. Schriften Bd. IV*, Frankfurt a.M. 2005, S. 867ff.

<sup>137</sup> Kritisch dazu Luc Ferry / Alain Renaut: *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987; Tom Rockmore: *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, New York 1995; Jan Rehmann: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Foucault & Deleuze. Eine Dekonstruktion*, Hamburg 2004.

<sup>138</sup> Vgl. z.B. DE IV, S. 51-119; ders.: *Dits et Ecrits. Schriften Bd. I*, Frankfurt a.M. 2001 (zit. als DE I), S. 320-342. Der Bezug zu Bataille ist darüber hinaus auch mehr oder weniger direkt verbunden mit Foucaults Distanzierung von der Phänomenologie.

<sup>139</sup> Vgl. DE I, S. 107-174. Foucault erwähnt Heidegger nicht namentlich, doch sind dessen Begriffe des Daseins und der Existenz für den Text zentral. Doch schon in den frühesten Schriften wird auch eine zunehmende Distanz zur Phänomenologie und Existenzphilosophie deutlich. Vgl. Michel Foucault: *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt a.M. 1968 (die französische Ausgabe erscheint 1954 hintereinander in zwei variierenden Fassungen); Ulrich J. Schneider: *Phänomenologie und Existenzialismus*, in: Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich Johannes Schneider: *Michel Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 179-182.

<sup>140</sup> Binswanger entwickelt seine psychologische Daseinsanalyse auf der Grundlage von *Sein und Zeit*. Boss, der die Daseinsanalyse im Anschluss an Binswanger weiterentwickelte und dabei auch Einflüsse vom späteren Denken Heideggers zu integrieren versuchte, veranstaltete mit Heidegger die sogenannten Zollikoner Seminare. Vgl. Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz*, mit Einleitung von Michel Foucault, Bern/Berlin 1992 (erschien erstmals 1930; die französische Ausgabe mit der Einleitung Foucaults erschien 1954); Medard Boss: *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*, Wien 1979; Martin Heidegger: GA 89: *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, hrsg. v. Medard Boss, Frankfurt a.M. 1987.

<sup>141</sup> DE IV, S. 93ff. und S. 269ff.

dessen Selbstpraktiken aus, wie sie den späten Foucault der 80er Jahre beschäftigte, eine erstaunliche Kohärenz deutlich machen. Diese Kohärenz besteht zwischen den verschiedenen Phasen einer Archäologie der Wissensformen, einer Genealogie der Machttechniken und einer Kritik der ethischen Subjektivität, dessen philosophisches Leitmotiv es ist, „die Problematisierungen“ herauszuarbeiten, „in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß, sowie die Praktiken, von denen aus sie sich bilden.“<sup>142</sup> Diskurs, Macht und Subjektivität gehören somit in einer kritischen Ontologie zusammen, die sich aus einer ethischen Haltung heraus nur verstehen lässt und zur Gestaltung des Daseins beiträgt.

Fragen wir also, welche Bezüge zu Heideggers Denken sich bei Foucault hervorheben lassen, sehen wir, dass sich diese schon anfangs durchaus vielfältig und weitgehend durch sein Werk ziehen. Daher kommt es mir darauf an, diese komplexen Bezüge gleich auf die Frage nach der Möglichkeit ethischer Lebensführung und Sorge zu beziehen, die, wie noch zu zeigen sein wird, sich an beide Denker nicht ohne Schwierigkeiten, aber auch nicht ohne gute Aussichten richten lässt.

Zunächst wäre also auf die impliziten Bezüge in der Daseinsanalyse und Foucaults frühester psychologischer Phase hinzuweisen.<sup>143</sup> Schon dort begegnet man einer besonderen, für das weitere Denken Foucaults einschlägigen Problematik. Diese Problematik besteht in der kritischen Konfrontation einer bestimmten phänomenologischen Explikation des Daseins oder der Ontologie einerseits mit der anthropologisch-psychologischen Bestimmung des Menschen oder der Anthropologie andererseits.<sup>144</sup>

Diese in der denkerischen Entwicklung noch durchaus zunehmend kritischer sich gestaltenden Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von menschlichem Dasein in der Ontologie und dem Menschen als einem so und so zu bestimmenden Seienden in der philosophischen Anthropologie ist sowohl für wesentliche Aspekte von Foucaults Denken als ganz klar auch für Heideggers Denken<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> GdL, S. 9-21, hier S. 19.

<sup>143</sup> Foucault spricht in der schon erwähnten Einleitung zu *Traum und Existenz* sogar z.B. von einer „Ethik des Selbstmords“ (vgl. DE I, S. 166), einer radikalen Freiheit des menschlichen Subjekts (S. 138) oder vom Traum als „Enthüllung des ethischen Gehalts“ (S. 140) u.Ä.m. Nicht ohne Grund kann man dies mit späten Texten Foucaults in eine Verbindung setzen, so z.B. mit dem 1. Kapitel aus *Die Sorge um sich*, in dem sich Foucault mit dem Traumbuch des Artemidor im Zusammenhang mit der Sorgepraxis beschäftigt. Vgl. Michel Foucault: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit Bd. III*, Frankfurt a.M. 1989; DE IV, S. 561ff.; Walter Seitter: *Nachwort*, in: Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz*. Einleitung von Michel Foucault, Bern/Berlin 1991; ders.: *Traumanalysen*, in: ders. und Michel Foucault: *Das Spektrum der Genealogie*, Berlin / Wien 1996 (auch Bodenheim 1997), S. 61-83. Der Bezug zur Frage nach der Möglichkeit ethischer Subjektivität ist in gewisser Weise von Anfang an da, wenn auch zum Teil noch ungenau oder unter umgekehrten, kritischen Vorzeichen. So z.B. wenn es in *Wahnsinn und Gesellschaft* heißt: „Das Hôpital général hat einen ethischen Status.“ Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1973, S. 93.

<sup>144</sup> Vgl. DE I, S. 107-174; Rudi Visker: *From Foucault to Heidegger: a one-way ticket?*, in: *Research in Phenomenology* 21 (1991), S. 116-140, wieder abgedruckt in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 295-323; Neil Levy: *The Prehistory of Archeology. Heidegger and the early Foucault*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 27, S. 157-175.

<sup>145</sup> Jacques Derrida: *Fines hominis*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988; Luc Ferry / Alain Renaut: *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987; Tom Rockmore:

mitbestimmend, auch wenn dies über eine kritische Selbstüberschreitung und Revision geschieht. Foucault schreibt sich hier in einen philosophischen Diskurs der Humanismus- und Metaphysikkritik ein, der ohne Heidegger einfach undenkbar wäre. Von Foucault wird, wie zu explizieren sein wird, diesem kritischen Verhältnis von Dasein und menschlichem Subjekt zunächst durch spezifische Problematisierungen im Hinblick auf spezifische Wissensformen und Machttechniken nachgegangen<sup>146</sup>. Später wird es in seiner „Ethik der Existenz“<sup>147</sup> weiter entfaltet. Bei Heidegger, dessen Denken zum einen von der hermeneutischen Interpretation der Faktizität des konkret Gegebenen, zum anderen von der Seinsfrage getragen wird, wie noch deutlich zu machen ist, entwickelt sich die Auseinandersetzung zwischen einem Ansatz beim menschlichem Dasein und einem sich vom Sein selbst her verstehenden Denken. Dass diese Auseinandersetzung bei beiden Denkern selbst eine ethische Dimension hat<sup>148</sup>, ist im Verlauf der Abhandlung in einigen wichtigen Punkten genauer herauszuarbeiten.

Dabei wird auch etwas ausführlicher auf ein bestimmtes Verhältnis von Ontologie und Ethik einzugehen und zu zeigen sein, dass die ethische Beziehung des denkenden, sprechenden und handelnden „Selbst“ zu sich, zu anderen und zur Welt als solche jeder Ontologie und Ethik vorausgeht und umgekehrt in jeder Art von Ethik und jeder Art von Ontologie eine konkrete Formierung dieser ethischen Beziehungen zum Ausdruck kommt.<sup>149</sup> Heidegger hat ja sein der Frage nach dem Sein nachgehendes Denken selbst auch als „ursprüngliche Ethik“<sup>150</sup> bezeichnet und mit dem Topos der Gelassenheit diese weitergeführt, da es in den ethischen Beziehungen auch um ein Seinlassen geht. Ein diese grundlegende ethische Relationalität berücksichtigendes Reflektieren<sup>151</sup>, das seinerseits in der Seinsweise des Daseins, dem *ethos*, gründet, leitet sich nicht in erster Linie aus unverbindlichen Erkenntnissen her (wie etwas ist), wie es ebenso auch nicht in erster Linie zu solchen Erkenntnissen führt. Genauso leitet sich eine derartige praktische Reflexion und reflexive

---

*Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, New York 1995.

<sup>146</sup> Jonathan X. Inda (Hg.): *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Cornwall 2005.

<sup>147</sup> DE IV, S. 904.

<sup>148</sup> Vgl. z.B. Charles E. Scott: *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington 1990; Timothy Rayner: *Foucaults Heidegger: Philosophy and Transformative Experience*, London / New York 2007; Edith Wyschogrod: *Heidegger, Foucault and the Askeses of Self-Transformation*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003; zum Begriff „ethische Dimension“ vgl. vor allem Joanna Hodge: *Heidegger and Ethics*, London/New York 1995.

<sup>149</sup> Zum Zusammenhang und zur Unterscheidung von Ethik und Ontologie bei Heidegger vgl. Joanna Hodge: *Heidegger and Ethics*, London/New York 1995. Während die ethische Beziehung zu sich selbst, zum anderen und zur Welt sich auf der Grundlage der Freiheit vollzieht, macht die Ontologie alles an der Repräsentierbarkeit und der objektivierbaren Identität fest. Diesbezüglich ist auch die Unterscheidung von Sorgebeziehung und Erkenntnisbeziehung, wie sie Foucault in seiner *Hermeneutik des Subjekts* trifft, vergleichbar und von Interesse. Die Annahme eines feststehenden, moralisch-verbindlichen Gesetzes des Sollens ist als eine metaphysische, die Annahme eines zu gestaltenden Lebensentwurfs als eine ethische zu verstehen.

<sup>150</sup> GA 9, S. 356.

<sup>151</sup> Alexander Nehamas: *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Cambridge 1998 (dt. Übers. 2000).

Praxis auch nicht aus moralisch verbindlichen Vorschriften (wie etwas sein soll) ab und führt auch nicht in erster Linie zu solchen<sup>152</sup>, sondern ist Ausdruck des Vollzugs dessen, was bei Heidegger und modifiziert bei Foucault als Sorge bezeichnet wird.<sup>153</sup>

Wie aber entwickelt sich diese initiale Beschäftigung Foucaults mit dem menschlichen Dasein weiter? An die frühe phänomenologisch-psychologische Phase mit ihren spezifischen ethischen Aspekten, wie dem Befreiungspotential einer Explikation des Daseins gegenüber anderen psychologisch-anthropologischen Deutungsmustern, schließt sich programmatisch die Beschäftigung mit der Sprache an, die Foucault zu einer historischen Analyse der Diskurse weiterentwickelt, die menschliches Dasein bestimmen, aufteilen und beherrschen. Die Analytik der Endlichkeit und der diskursiven Produktion des Menschen in *Die Ordnung der Dinge*<sup>154</sup>, wo sich Foucault thematisch, sprachlich und zum ersten Mal auch explizit auf Heidegger bezieht<sup>155</sup>, sich aber zugleich auch zunehmend von seinen eigenen phänomenologischen Anfängen zu lösen versucht,<sup>156</sup> bildet den Höhepunkt dieser Entwicklungsphase Foucaults. Die wenn auch auf den ersten Blick epistemische Ausrichtung des Buches lässt es mit Heideggers Text *Die Zeit des Weltbildes* zusammen lesen, da in beiden epochale epistemische Bestimmungen des Daseins und vor allem deren zeitliche Bestimmtheit oder Endlichkeit thematisiert werden, wiewohl Foucault mehr als denkender Historiker, Heidegger mehr als historischer Denker vorgeht. Das Foucault

---

<sup>152</sup> Zur normativitätskritischen Positionierung und zum „philosophischen Ethos“ der Kritik Foucaults vgl. z.B. Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M. 1995; Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg 1997. Foucaults Position ist gewissermaßen moralkritisch. Moral bedeutet bei Foucault vor allem Ausdruck und Werkzeug gesetzmäßiger Normierungen und bezieht sich auf die Konstitution des moralischen Subjekts. Die Unterscheidung von *ethos*, Ethik und Moral in diesem, angedeuteten Sinn lässt sich bei und mit Foucault und Heidegger ausführlicher darstellen. Zur Unterscheidung von *ethos* und Ethik bei Heidegger vgl. *Brief über den „Humanismus“*, zur Unterscheidung von Moral und Ethik bei Foucault vgl. GdL, S. 36-45, zum *ethos* bei Foucault vgl. DE IV, S. 687-707.

<sup>153</sup> Vgl. GA 2, § 41, S. 194: „Sorge ist immer, wenn auch nur privativ, Besorgen und Fürsorge.“ Vgl. weiterhin z.B. DE IV, S. 875-902, S. 823-837; HdS, GdL und *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit Bd. III*, Frankfurt a.M. 1989 (zit. als Sus). Wenn es auch andere Möglichkeiten gäbe, eine Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Foucault zu entwickeln, so soll hier der Begriff der Sorge diese Auseinandersetzung strukturieren, da sich an diesem die ethische Dimension beider Denker m.E. besonders gut herausarbeiten lässt. So ist Heideggers Begriff der Sorge, wie er ihn von Anfang der 20er Jahre an bis zum *Brief über den „Humanismus“* entwickelt, vom Dasein aus gedacht und nicht wie später der Begriff der Gelassenheit vom Sein aus. Die Auseinandersetzung am Begriff der Sorge zu orientieren, erlaubt also Anschlüsse und gegenseitige Konturierungen klar werden lassen sowie sich auch Foucaults in einem Sinn über Heidegger hinausgehenden Konkretisierungen und Heideggers in einem anderen Sinn über Foucault hinausgehende Abstrahierungen anzeigen lassen.

<sup>154</sup> Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, S. 367-462.

<sup>155</sup> A.a.O., S. 402.

<sup>156</sup> Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1987, S. 513-535; Rudi Visker: *From Foucault to Heidegger: a one-way ticket?*, in: *Research in Phenomenology* 21 (1991), 116-140, wieder abgedruckt in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 295-323 und Neil Levy: *The Prehistory of Archeology. Heidegger and the early Foucault*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 27, 1996, S. 157-175 hingegen versuchen Foucault im Kontext der phänomenologischen Philosophie zu verorten.

diesen Text Heideggers und andere aus dem Umfeld kannte, kann vorausgesetzt werden.<sup>157</sup> Die Gemeinsamkeit ist in der Erkenntnis zu suchen, dass grundlegend praktisch sich installierende hegemoniale Deutungsweisen epistemische Denkrahmen und Weltbilder von epochaler, dennoch historisch bedingter Dauer bilden. Die Diskurs- und Machtgeschichte Foucaults kann daher vor dem Hintergrund der Seinsgeschichte Heideggers gelesen werden.

Die Herausarbeitung der Endlichkeitsstruktur des Menschen und des menschlichen Subjekts als der empirisch-transzendentalen Dublette moderner Subjektphilosophie, wie sie Foucault dort ausführt, ist nicht nur als kritische Archäologie der Humanwissenschaften mit Hilfe einer diskursanalytischen Methode zu lesen, sondern auch gewissermaßen als Metaphysik- und Humanismuskritik im Anschluss an Heidegger,<sup>158</sup> hatte doch Heidegger die Endlichkeit des Daseins in *Sein und Zeit* ausführlich bestimmt. Diese Metaphysikkritik oder dieser historisierende Abbau metaphysischer Bestimmungen menschlichen Daseins kann dabei als Kehrseite<sup>159</sup> oder Ausdruck des impliziten *Ethosbezugs* oder auch des *Ethosdenkens*<sup>160</sup> deutlich gemacht werden.<sup>161</sup>

Die Endlichkeit des Daseins ist bei Heidegger als Sein zum Tode auch der Ursprung der Sorge des Daseins und seiner jeweiligen Freiheit. Denn in seiner jeweiligen faktischen Sorge um sich kann sich letztlich die Möglichkeit der Freiheit<sup>162</sup> des eigenen Selbst im Dasein als Selbstsein-Können realisieren. Die im alltäglichen Daseinsvollzug sich artikulierende Sorge bezieht sich also letztlich eigentlich auf die Möglichkeit eines selbstbestimmten sorgenden Daseins. Foucault wird dieser Eigentlichkeit oder auch der Authentizität kritisch begegnen. Der Begriff der Sorge im ethischen

---

<sup>157</sup> Vgl. Anm. 87

<sup>158</sup> Vgl. BSH; zur Ambivalenz dieses Anschlusses vgl. Saar 2003; die Rede von der „empirisch-transzendentalen Dublette“ bezieht sich auf die philosophische Anthropologie Kants. Vgl. Han 2003. Heidegger beschäftigt sich mit dieser Frage nach dem menschlichen Dasein und in diesem Zusammenhang mit der Metaphysik- und Humanismuskritik im Anschluss an *Sein und Zeit* besonders in *Kant und das Problem der Metaphysik* und in *Brief über den „Humanismus“*.

<sup>159</sup> Die Historisierung des Seins des Menschen (bzw. des Daseins) hat einen befreienden Effekt. Es kommt dann auch darauf an, sich sein Sein nicht von woanders her als unveränderliches, natürlich Vorgegebenes vormachen zu lassen. Zunächst fällt auf, dass Foucault Heideggers Seinsbegriff ontisch positiviert. In der ontischen Positivierung der Heidegger'schen Begriffe liegt der grundlegende und charakteristische Unterschied beider Denker. Wobei auch Heideggers Denken vor *Sein und Zeit* von der Faktizität bestimmt wird. Da das durch Positivitäten bestimmte Sein des Menschen veränderlich ist, ist es auch veränderbar, insofern seine Positivitäten verändert werden. Diese Einsicht wird Foucault, in abstrakter Ähnlichkeit zu Heidegger, zu einem gesellschaftlichen Engagement und von dort aus in den Rückzug auf die Kunst bringen. Die „unüberwindliche Beziehung des Seins des Menschen zur Zeit“ (Foucault 1974, S. 404), wie Foucault in der Sprache Heideggers formuliert, ist in *Sein und Zeit* jedenfalls der Sinn der Sorge.

<sup>160</sup> Zum Begriff „Ethosdenken“ vgl. Diana Aurenque: *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg i.Br. 2011. Der Begriff kann auch auf Foucaults Denken angewandt werden.

<sup>161</sup> Die historisch kontingente Endlichkeit des menschlichen Daseins führt Foucault in seinem späten Denken zur Annahme „nichtnormative[r] Selbstverhältnisse“ aus, das als eine Weiterentwicklung im „Denken der [...] Unverfügbarkeit“ im Anschluss an Heidegger gedeutet werden kann. Vgl. Rainer Forst: *Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger*, in: Eva Erdmann / Rainer Forst / Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 146-186.

<sup>162</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 31, Frankfurt a.M. 1982, § 1.

Sinn wird allerdings erst frühestens zehn Jahre nach der Analytik der Endlichkeit in den sichtbaren Gesichtskreis von Foucaults Denken eintreten; und zwar zunächst im Rahmen seiner Machtanalytik als staatliche, strategische Fürsorge oder als Regierung.<sup>163</sup> Doch auch wenn die Machtgeschichte als nach dem Modell der Seinsgeschichte verfahren gelesen werden könnte<sup>164</sup> und damit eine bestimmte Verbindung im Denken dieser beiden geschichtlichen Großentwürfe nahe liegt, ist die macht-analytische Phase Foucaults für unsere Frage vor allem dahingehend und insofern von Wichtigkeit, als die Machtanalytik den Abstoßungs- sowie Bezugs- und Wendepunkt der Ethik der Selbstsorge bildet.

Was die Subjektivität in der archäologischen Phase betrifft, so erscheint sie im unmittelbaren Anschluss an das in *Die Ordnung der Dinge* verkündete Verschwinden des Menschen<sup>165</sup> lediglich in der diskursiven Praxis als diskursive Leerstelle, von der aus „Formen der sprechenden Subjektivität“ sich ereignen.<sup>166</sup> „Was liegt daran, wer spricht?“<sup>167</sup> Zunehmend wird Foucault, der mehr und mehr nicht mehr davon ausgeht, dass der Diskurs selbstreproduzierend und in sich abgeschlossen gedacht werden kann, sich seit Ende der 60er Jahre mehr für diskursive und soziale Praktiken und später für Machtbeziehungen interessieren, auf die sich die Diskurse beziehen lassen. Die genealogische Analytik der Macht ist aber, was den Bezug von Foucault zu Heidegger angeht, wenn, dann auch vielmehr Nietzsche<sup>168</sup> als Heidegger verbunden, wobei insbesondere Hubert Dreyfus<sup>169</sup> auf den Zusammenhang von Macht und Sein aufmerksam gemacht hat. Dennoch können

---

<sup>163</sup> Vgl. Michel Foucault: *Dits et Ecrits. Schriften Bd. III*, Frankfurt a.M. 2003 (zit. als DE III), S. 21, S. 487, S. 513, S. 692, S. 796-823.

<sup>164</sup> Die Geschichtskonzeption Foucaults ist im Allgemeinen, in ihren geschichtsphilosophischen Schematisierungen, der seinsgeschichtlichen Konzeption Heideggers verwandt. Das gilt für die Geschichte der Wissensformen sowie für diejenige der Machtbeziehungen und der Selbsttechniken. Ihre Gemeinsamkeit liegt vor allem in der Annahme epochaler Umbrüche. Die Umsetzung ist jedoch vollkommen unterschiedlich. Vgl. Hubert L. Dreyfus: *Being and Power: Heidegger and Foucault*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 4/1, 1996; Martin Saar: *Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 434-440; Bernhard Waldenfels: *Michel Foucault. Auskehr des Denkens*, in: Fleischer, Margot (Hg.): *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2004; Michael Schwartz: *Epistemes and the History of Being*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 163-186; Stuart Elden: *Reading Genealogy as Historical Ontology*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 187-205.

<sup>165</sup> Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. Foucault 1974, S. 414 und S. 462.

<sup>166</sup> Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1973 (gekürzte Fassung der französischen Ausgabe von 1961), S. 177. Doch auch in der schwerpunktmäßig archäologischen Phase behandelt Foucault schon verschiedene nicht-diskursive, soziale Praktiken der Normalisierung, wie z.B. die „Hospitalisierung“, sowie andererseits auch vom „ethischen Gehalt“ die Rede ist.

<sup>167</sup> DE I, S. 1003.

<sup>168</sup> Vgl. Martin Saar: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M. 2008; Hinrich Fink-Eitel: *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults „Sexualität und Wahrheit“ im Spiegel neuerer Sekundärliteratur*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 97, 1990, S. 367-390.

<sup>169</sup> Hubert L. Dreyfus: *Being and Power: Heidegger and Foucault*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 4/1, 1996.

durchaus Bezüge, z.B. von Disziplinierung und Man-selbst<sup>170</sup>, ferner auch von Technikkritik und Machtgeschichte hergestellt werden.<sup>171</sup> Darauf wird, wie erwähnt, zum besseren Verständnis des Begriffs ethischer Sorge, wie ihn der späte Foucault entwickelt, noch einzugehen sein. Der Subjektivierung innerhalb von diskursiven, praktischen und institutionalisierten Machtbeziehungen entspricht als deren effektives Produkt das normierte „Subjekt“ sozialer Disziplinierung.

Was ist nun aber mit Subjektivierung und ethischer Subjektivität gemeint? Welcher Art ist das ethische „Subjekt“ Foucaults? Worin besteht dessen Kritik? Im Zuge seiner Beschäftigung mit den Regierungstechniken Ende der 70er Jahre beginnt Foucault nach der Entwicklung seines produktiven Machtbegriffs und an dessen Grenzen geraten<sup>172</sup>, im Zusammenhang mit der Thematisierung von „Gegenbewegungen“<sup>173</sup>, eine ethische Dimension zu entdecken, die sich auch vorher schon andeutete, die aber durch die fokussierte Analyse von Wissensformen und Machttechniken allein nicht verständlich gemacht werden kann.

Diese „Öffnung der Machtanalyse für Formen der Subjektivität“<sup>174</sup> ist der Anfang einer vielfältigen, wenn auch fragment gebliebenen Beschäftigung mit historischen Formen ethischer Subjektivität. Foucault führt diese Beschäftigung zum einen im Rahmen seiner anfänglich noch im Zeichen der Machtanalytik begonnenen, nun aber an der Frage nach der Selbstkonstitution des ethischen und moralischen Subjekts orientierten *Geschichte der Sexualität* durch.<sup>175</sup> Zum anderen erweitert er den Horizont seiner Untersuchungen und beschäftigt sich mit philosophischen und spirituellen Selbstpraktiken.<sup>176</sup> Dabei geht Foucault in beiden, miteinander zusammenhängenden Richtungen

---

<sup>170</sup> In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln. Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als *Man-selbst* ist das jeweilige Dasein in das *Man zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst-begegnenden Welt kennen.“ GA 2, S. 129. Foucault hat die geschichtliche Konkretion des *Man-selbst* in der Disziplinierung vor allem in *Überwachen und Strafen*, *Der Wille zum Wissen* und anderen Texten als räumlich und zeitlich normierte Aufteilung des Selbst oder des Körpers beschrieben.

<sup>171</sup> Vgl. Timothy Rayner: *Biopower and Technology: Foucaults and Heideggers Way of Thinking*, in: *Contretemps* 2, 2001, S. 142-156; Hubert L. Dreyfus: *Being and Power: Heidegger and Foucault*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 4/1, 1996; Roberto Esposito: *Bios. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis/London 2008, S. 151-157; Ulrich J. Schneider: *Foucault und Heidegger*, in: Marcus S. Kleiner (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a.M. 2001; Jana Sawicki: *Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003.

<sup>172</sup> Vgl. Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg 1997, S. 251-261.

<sup>173</sup> Vgl. Michel Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt a.M. 2006, S. 508-514.

<sup>174</sup> Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg 1997, S. 261; DE IV, S. 258-269.

<sup>175</sup> Michel Foucault: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Bd. II* und *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit Bd. III*, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>176</sup> HdS; Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France (1982/83)*, Frankfurt a.M. 2009 (zit. als RdS); ders.: *Die Regierung des Selbst und der anderen II. Der Mut zur Wahrheit*.

seiner Untersuchung ethischer Subjektivität zurück auf die Kultur (bzw. die Texte) der griechischen und der griechisch-römischen Antike.<sup>177</sup>

Nicht nur der Rückbezug auf die griechische Antike, sondern darin auch ein performativer, anti-normativistischer und transformativer Denkgestus lässt deutlich einen maßgeblichen Einfluss Heideggers erkennen,<sup>178</sup> dessen Fundamentalontologie ein ihr zugrundeliegendes ethisches Projekt verdeckt<sup>179</sup> oder etwas vorsichtiger ausgedrückt zumindest eine ethische Lesart zulässt.<sup>180</sup> Durchgängig sind die Interpretationen antiker Texte durch Heidegger so provozierend für das eigene Nachdenken wie auch eigensinnig. So entwickelt Heidegger Interpretationen antiker Begriffe, wie der *cura* oder *phronesis*, die seine eigene Philosophie prägen. Die Sorge des Daseins um sein eigenes Sein ist in *Sein und Zeit* der Ausgangspunkt, der Sinn und das Fundament von Ontologie, selbst aber keine oder nicht nur eine ontologische Beziehung, sondern letztlich ein ethisches Verhältnis. Damit ist die ontologische Erkenntnis eingelassen in die ethische Sorge als praktische Lebensweise,<sup>181</sup> analog den Wahrheitsweisen bei Aristoteles. Diese Interpretationen der Sorgepraxis hat Heidegger in der Auseinandersetzung mit Aristoteles *Nikomachischer Ethik* und mit Augustinus Begriff der *cura* entwickelt, wie weiter unten gezeigt wird.

Ebenso bezieht sich Foucault auf antike Autoren und versucht seinem Konzept der Selbstsorge durch einen Rückgang auf Sokrates historische vielfältige Ausgestaltungen zu geben. Foucault hat allerdings seine historischen Untersuchungen der Sorge selbst nicht mehr systematisiert, hingegen ist bei Heidegger der Hinweis auf die historische Seite der Sorge eher sehr rudimentär<sup>182</sup>, da es in *Sein und Zeit* nicht so sehr um diachrone Geschichte als vielmehr um die synchrone Geschichtlichkeit des Daseins, also seine existenziale Struktur, geht.<sup>183</sup> Dennoch ist in früheren

---

*Vorlesungen am Collège de France (1983/84)*, Frankfurt a.M. 2010 (zit. als MzW); ders.: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin 1996; Christian Jambet: *Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik*, in: François Ewald / Bernhard Waldenfels (Hg.): *Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 229-248. Foucault erwähnt die Arbeit von Hadot. Vgl. z.B. Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981 (dt. Übers. 1991); GdL, S. 14.

<sup>177</sup> Wilhelm Schmid: *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt a.M. 1987; Wolfgang Detel: *Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen*, Frankfurt a.M. 1998. Dabei bleiben Foucaults Ausführungen aus dieser letzten Phase seines Denkens nicht nur auf die Antike bezogen. Es lassen sich auch wichtige Ausführungen zum christlichen Mittelalter, zur Neuzeit und zur Moderne bezüglich der ethisch-moralischen Subjektconstitution zusammentragen. Auch steht die „Geschichte der Ethik“ ganz im Dienst einer gegenwartsdiagnostischen Lagebestimmung und einer ethischen Kritik.

<sup>178</sup> Martin Saar: *Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 434-440, hier S. 439.

<sup>179</sup> Joanna Hodge: *Heidegger and Ethics*, London/New York 1995.

<sup>180</sup> Diana Aurenque: *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg i.Br. 2011.

<sup>181</sup> DE IV, S. 881; HdS, S. 16ff.

<sup>182</sup> GA 2, § 42.

<sup>183</sup> Diese beiden Achsen des Daseins, die synchrone und die diachrone, die ontologische und die ontische, gehören zusammen, da sie nur zusammen eine Betrachtungsweise und ein Feld der Betrachtung eröffnen. Nicht nur bei Heidegger, auch bei Foucault trägt diese Unterscheidung von ontischer und ontologischer Achse wesentlich zur Orientierung bei. So unterscheidet auch Foucault, beinahe heideggerianisch, z.B. auch Geschichte und Geschichtlichkeit, vgl. z.B. DE IV, S. 837-848, hier S. 847.

Texten Heideggers eine historische Interpretationsarbeit zu beobachten, die bei Foucault in den späten Texten begegnet. Foucaults Ausführungen zur *epimileia heautou* ergänzen damit die Geschichte des Sorgekonzeptes und tragen zu einem differenzierten Verständnis bei.

Foucault spricht, nicht ohne Anlehnung an eine seinsgeschichtlich schematisierende Vorgehensweise, in seinen Untersuchungen der klassisch-antiken und der römischen Formen der Sorge um sich, der *epimeleia heautou* und der *cura sui*, beinahe ganz heideggerianisch z.B. von einer „Verflachung“<sup>184</sup> und versucht unter anderem herauszuarbeiten, dass die antiken Griechen sich nicht auf Subjektivität, sondern auf eine bestimmte Lebensweise (*bios*) bezogen haben<sup>185</sup>. Es sei in der klassischen Antike darum gegangen, aus dem *bios* ein individuelles Kunstwerk zu machen<sup>186</sup>, während sich mit der zunehmenden sozialen Verbreitung der Selbstsorge in römischer Zeit eine regelrechte Selbstkultur entwickelte und gleichzeitig auch eine zunehmende naturrechtliche Universalisierung und moralkodifizierende Normierung einsetzte. Während Foucault also die antiken Selbsttechniken als eine Ethik der Selbstsorge bildend und in ihren konkreten, historischen Entwicklungsformen beschreibt, arbeitet er in Ansätzen<sup>187</sup> gewissermaßen auch einen praxeologischen Begriff der Sorge heraus. Man könnte vielleicht von einer „Existentialisierung“<sup>188</sup> oder einer ontischen Positivierung und Praxisorientierung der Sorge durch Foucault sprechen<sup>189</sup>, die Heidegger zum Teil vermieden und zum Teil vorbereitet hat.

Das Korrelat der Sorge als Seinsweise ist die sorgsame Gestaltung und Erfahrung der Beziehungen zu sich, zu anderen und zur Welt innerhalb dessen, was der späte Foucault in Anlehnung an Nietzsche und Heidegger, wie schon erwähnt, als „Wahrheitsspiele“<sup>190</sup> bezeichnet. Wenn die Konstitution ethischer Subjektivität in einem „Wahrheitsspiel“ situiert ist, welche Rolle spielt dann aber hier „Wahrheit“ und wie ist „Wahrheit“ in diesem Sinn zu verstehen? Was Foucault die

---

<sup>184</sup> HdS, S. 16.

<sup>185</sup> A.a.O., S. 38.

<sup>186</sup> Diese Möglichkeit, sich selbst zu einem Kunstwerk zu machen, hat Foucault besonders interessiert. Dieser Gedanke nun steht in besonderer Verbindung sowohl zu Heideggers als auch zu Nietzsches Philosophie der Kunst. Vgl. DE IV, S. 471; Timothy O’Leary: *Foucault and the Art of Ethics*, London/New York 2002; Charles E. Scott: *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington 1990.

<sup>187</sup> Auch der Begriff der Kritik, wie Foucault ihn 1984 entwickelt, kann m.E. als ein modernes konkretisiertes Pendant der Sorge betrachtet werden, indem diese „eine Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind“ (vgl. DE IV, S. 687-707, hier S. 704) umfasst.

<sup>188</sup> Rainer Forst: *Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger*, in: Eva Erdmann / Rainer Forst / Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 146-186, hier S. 169.

<sup>189</sup> Die Problematik der ontisch-ontologischen Differenz, die hier angesprochen ist, ist für ein Verständnis des Projekts von *Sein und Zeit* zentral. Vgl. Loy M.Vail: *Heidegger and Ontological Difference*, Philadelphia 1972. Auch für die Unterscheidung dessen, was Heidegger und Foucault jeweils als Sein bezeichnen, und insbesondere dessen, was sie jeweils als Sorge bezeichnen. Für eine Untersuchung, die sich wie unsere die Frage nach der ethischen Subjektivität vor allem im Hinblick auf *Sein und Zeit* stellt, ist dies, abgesehen davon, dass die ontisch-ontologische Differenz die Grunddifferenz von *Sein und Zeit* ausmacht, deshalb wichtig, weil Foucaults ethisches Projekt ganz am ontisch-faktischen Pol orientiert zu sein scheint, Heideggers Denken dagegen am ontologisch-existenzialen. Auch hier sind die Bezüge vielfältig.

<sup>190</sup> GdL, S. 13.

„Wahrheitsspiele“<sup>191</sup> nennt, ist für die Frage nach den Formen ethischer Subjektivität bzw. nach dem ethischen Selbst und seiner Sorge von kaum zu überschätzender Bedeutung, geht es doch Foucault in seinem späten Denken gerade darum, die Zusammenhänge von Wahrheit, Subjektivität und ethischem Selbstverhältnis innerhalb von Macht- und Diskursstrukturen zu behandeln.<sup>192</sup>

Diese Wahrheitsspiele gilt es zu verstehen und sich in ihnen zu positionieren verlangt eine kritische Haltung, ein *ethos*. Foucault versteht Wahrheit, grundlegend ganz ähnlich wie Heidegger, nicht oder nicht nur als festgestellte Aussagenwahrheit über objektivierbare Sachverhalte, sondern als ein vielfältiges Geschehen innerhalb dessen sich menschliches Dasein wiederfindet.<sup>193</sup> Während Foucault aber als historischer Analytiker und philosophierender Historiker Wahrheit in Zusammenhang mit Diskurs, Macht und Subjektivität untersucht, ist Heideggers Begriff der Wahrheit als Streit von Entbergung und Verbergung ein dynamisches Geschehen, welches beim späten Heidegger eher durch poetische und mystische Worte wie „Lichtung“ beschrieben wird. Schon der frühe Wahrheitsbegriff Heideggers in *Sein und Zeit*, der Wahrheit als die eigentliche „Erschlossenheit des Daseins“<sup>194</sup> in theoretischer, praktischer und existenzialer Weise entfaltet, ist durch die Betonung der „Faktizität“ und des „Verfallens“ als ein dynamischer Prozess bzw. ein Geschehen verstehbar, in dem Wahrheit nicht so sehr als Faktum eines Sachverhalts, sondern als Medium der Konstituierung des Daseins fungiert. Da die Wahrheit (als Unverborgenheit) des Selbst aber letztlich an nicht ergründbare Bedingungen geknüpft ist, ist eine Selbsteinholung unmöglich. Die Eingelassenheit in dieses Geschehen, hat nun seine ethische Dimension darin, dass es dem Dasein darum geht, sich sein Sein (oder seine Wahrheit) zu denken zu geben und praktisch zur Erfahrung zu bringen, d.h. sich darum zu sorgen. Die Sorge wird beim späten Heidegger aber durch die Gelassenheit zunehmend verwandelt und ersetzt, denn in gewissem Sinn geht die Gelassenheit über die Sorge hinaus. Die Sorge um verschiedene Angelegenheiten führt in die entschlossene Sorge ums Sein zurück, aus der sie entspringt und deren reife Frucht, wenn man so will, es ist, das Sein sein zu lassen, um es von ihm selbst her zu vernehmen. Ohne die Sorge jedoch ist die Gelassenheit wiederum nicht verständlich. Dies wird noch zu erläutern sein.

Sowohl Heidegger als auch Foucault wenden sich demzufolge von der Idee ab, dass es ein wahres Selbst gäbe. Wie in Heideggers Aufsatz zum Kunstwerk geht es auch beim späten Foucault praktisch um eine Ästhetisierung der Wahrheit, um eine Stilisierung des Bezuges von Selbst und Welt, um die sogenannte „etho-poetische Funktion“<sup>195</sup> der Wahrheit, also die Umwandlung von

---

<sup>191</sup> Ebd.; vgl. DE IV, S. 875-902, hier S. 895ff.

<sup>192</sup> Timothy O’Leary: *Foucault and the Art of Ethics*, London/New York 2002.

<sup>193</sup> Vgl. GA 2, § 44, S. 221: „Dasein ist ‚in der Wahrheit‘.“ Zu den Wahrheitsweisen bei Aristoteles vgl. S. 90f. Und S. 132f.

<sup>194</sup> A.a.O., S. 220f.

<sup>195</sup> GdL, S. 21; HdS, S. 297ff.

Wahrheit in *ethos*<sup>196</sup> bei der Hervorbringung und der Pflege einer Lebensweise. Das, was Foucault die „Ästhetik der Existenz“<sup>197</sup> oder besser die „Künste der Existenz“<sup>198</sup> nennt, bildet einen bedeutenden, nämlich den praktischen Teil der Ethik des Selbst. Dabei scheint er einerseits in seinen Ausführungen den Begriff des Daseins vermeiden zu wollen und gebraucht andererseits auch scheinbar den Begriff des „Subjekts“ nicht immer eindeutig. Wenn er aber z.B. schreibt, es gehe ihm um „das Studium der Wahrheitsspiele im Verhältnis seiner selbst zu sich und der Konstitution seiner selber als Subjekt“<sup>199</sup>, scheint er eine sehr wichtige Unterscheidung, nämlich die von Selbstverhältnis und Subjektkonstitution zu treffen. Auch rückt die „Ontologie“ und zugleich ein „philosophisches *ethos*“<sup>200</sup>, das zu entfalten sei, ausdrücklich ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Zuletzt hat Foucault sein Denken in dessen Zusammenhang beschrieben und als „historische Ontologie unserer selbst“ und als „kritische Ontologie unserer selbst“ bezeichnet<sup>201</sup>, in der es um das Verhältnis seiner selbst zu sich und die kritische Konstitution unserer selbst als wahrheitsfähige Subjekte in Wissens-, Macht- und Moralbeziehungen geht. Was Foucault als Kritik begreift, kann m.E. als ein in einem gewissen Sinn modernisiertes Pendant zur Sorge betrachtet werden, da es dieser Art der Kritik eben auch ganz ähnlich der antiken Selbstsorge um „eine Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind“<sup>202</sup> geht.

Man könnte die Meinung vertreten, Foucault hätte aufgrund seines frühen Todes diese historische und kritische Ontologie, mit der er sich zuletzt beschäftigte, nicht mehr zu Ende ausarbeiten, sondern nur noch andeuten können, doch gehört eben gerade das Fragmentarische auch zu diesem Diskurs. Die Interpretation und Weiterentwicklung, das Verstehen ohnehin sind jedem selbst aufgegeben. Der Grundgedanke der Konstituierung des Selbstbezugs durch Diskurs- und Machtbeziehungen kann durch weitere historische Untersuchungen auch nur weiter und genauer nachgezeichnet werden. Man könnte aber auch andererseits meinen, dass gerade diese Andeutungen und ansatzweisen Ausführungen zur Deutung seines Werkes, das gesamte Denken Foucaults in einen, im oben genannten Sinn kritischen und damit philosophisch-ethischen und historisch-praktischen Kontext rücken, der in vieler Hinsicht anschlussfähig ist. Klar ist, dass Foucault eine „offene Reihe von Fragen“ aufgeworfen hat, Arbeitsvorschläge und -werkzeuge entwickelt hat, und die ethische Dimension und das „philosophische *ethos*“ dieser Arbeit, als einer Arbeit an einem

---

<sup>196</sup> DE IV, S. 506.

<sup>197</sup> GdL, S. 18ff.; DE IV, S. 747-776 und S. 902-909.

<sup>198</sup> A.a.O., S. 18; vgl. auch Timothy O’Leary: *Foucault and the Art of Ethics*, London/New York 2002; Wilhelm Schmid: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998 und ders.: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik*, Frankfurt a.M. 2000.

<sup>199</sup> GdL, S. 13.

<sup>200</sup> Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992; DE IV, S. 687-707 und S. 837-848.

<sup>201</sup> DE IV, S. 703 und S. 705.

<sup>202</sup> A.a.O., S. 704.

selbst klar zur Sprache gebracht hat. Er hatte seine Arbeit, ganz ähnlich den Texten und Selbstübungen, die er zuletzt untersucht hat, selbst als „philosophische Übung“<sup>203</sup> betrachtet und Philosophie als „eine Askese, eine Übung seiner selber im Denken“<sup>204</sup> begriffen.

Dieses philosophische *ethos* lässt sich auch bei Heidegger vor allem als Sorge ums Sein, aber auch als Arbeit des Denkens an ihm selbst, die er auch als Selbstausslegung der Existenz bezeichnete, deutlich machen. In einer Zusammenführung lässt sich dieses *ethos* als ein Selbstverhältnis und als selbstbestimmte Veränderung oder transformative Praxis herausarbeiten.<sup>205</sup> Wie jedoch ist dieses Selbstverhältnis beschaffen und was genau ist unter transformativer Praxis zu verstehen? Welche Rolle spielt die transformative Praxis bei der praktischen Konstitution des Selbstverhältnisses oder ethischer Subjektivität? Inwiefern ist hier die Konzeption der Sorge in einem umfassenden Sinn, d.h. als Zusammenhang von Seinsweise (*ethos*) und Praxis (Ethik), zentral? Und inwiefern sind die Betonung der grundlegenden Endlichkeit und Geschichtlichkeit<sup>206</sup> der durch Diskurs- und Machtbeziehungen bestimmten Selbstentwürfe sowie die Unmöglichkeit einer vollständigen Selbsteinholung hier wichtige Bezugspunkte? Wir werden diese Fragen zunächst in ihrer Offenheit stehen lassen und den Begriff des *ethos* etwas genauer im Rückgang auf einen antiken Wahrheitsanspruch beleuchten, der ebenso eine konstitutive Offenheit der Interpretation deutlich werden lässt.

## 2.1 Zum Begriff *ethos*

Was also unter *ethos*, bei Heidegger und Foucault, verstanden werden kann, kann etwas ausführlicher durch eine etymologische Interpretation in einigen philosophisch relevanten Beispielen hervorgehoben werden. *Ethos* bedeutet in den ältesten griechischen Texten Weideplatz, Aufenthalt, Wohnort. Durch die Anklänge des Verweilens und Anwesens, die sich hier wortgeschichtlich mit andeuten, hat *ethos* zugleich eine bestimmte resonante Beziehung zu Grundbegriffen der Metaphysik wie dem griechischen *ousia* oder dem deutschen *Wesen*. Merkwürdigerweise bedeutet auch das deutsche Wort *Wesen* (von ahd. *wesan*) so viel wie Verweilen und Wohnen. Das griechische Wort *ousia*, das Grundwort der antiken Metaphysik, kann auch als das anwesend Verweilende frei übersetzt werden und ist damit in einem Bezug zum

---

<sup>203</sup> GdL, S. 16.

<sup>204</sup> Ebd.

<sup>205</sup> Timothy Rayner: *Foucaults Heidegger: Philosophy and Transformative Experience*, London / New York 2007.

<sup>206</sup> Vgl. z.B. Rainer Forst: *Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger*, in: Eva Erdmann / Rainer Forst / Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 146-186; DE IV, S. 847.

Aufenthaltort von etwas oder jemandem zu verstehen, der sich in der jeweiligen Konstellation von Selbst, Welt und Anderen aufspannt.

Wer sich die in antike Texte zurückführende Begriffsgeschichte des heutigen Begriffs von *ethos* einmal genauer anschaut, könnte sich zudem fragen, ob es nicht eine Beziehung zwischen den drei in den Wörterbüchern angegebenen Hauptbedeutungen gibt. Diese drei Hauptbedeutungen von ἦθος lassen sich angeben als 1.) Lebensort, gewohnter Aufenthaltsort, auch: Weideplatz,<sup>207</sup> 2.) Gewohnheit, Brauch, Sitte (ἔθος) und 3.) Charakter, Denkweise, Sinnes-, Gemüts-, Gesinnungsart.<sup>208</sup>

Diese Unterscheidung beruht wahrscheinlich auf Systematisierungsversuchen des 19. Jahrhunderts, weshalb in Frage gestellt werden könnte, ob das so stimmt oder ausreicht, aber diese Unterscheidung scheint eher drei Begriffsschichten anzudeuten: eine sehr umfassende und zugleich konkrete, nämlich den jeweiligen Lebensort, weiterhin eine gesellschaftlich-objektive, also den Zusammenhang gesellschaftlicher Gepflogenheiten, Bräuche, Sitten und Verhaltensweisen in einer jeweiligen Gesellschaft, und eine individuell-subjektive, also den jeweiligen Charakter betreffende Aneignung der Sitten in der Entwicklung der eigenen Denk- und Verhaltensart.

Das etymologisch jüngere Wort sei ἔθος, was aber scheinbar besonders die gesellschaftlich-objektive Ebene betont, wenn es als „Gewohnheit, Sitte, Brauch“ übersetzt wird. ἔθος ist ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. belegt, ἦθος hingegen älter und schon bei Homer belegbar. Durch diese Ergänzung schränkt sich die Bedeutung von ἦθος wohl zunehmend auf die individuelle Lebensweise ein, während ἔθος sich auf den gesellschaftlichen Aspekt bezieht. Es könnte sich somit um einen sprachgeschichtlich-semantischen Wandlungsprozess handeln, der dazu geführt hat, dass eine Bedeutung, die gesellschaftliche Ebene („Brauch, Gepflogenheit, Brauch, Sitte“), aus einer umfassenderen Grundform herausgelöst wird, während die Grundform zunehmend auf die individuelle Ebene verengt und die älteste Schicht weitgehend verdeckt wird und verlorengeht.<sup>209</sup>

<sup>207</sup> Als die markantesten, vor allem frühesten vorphilosophischen Belegstellen können insbesondere gelten: *Ilias* VI 511, *Odyssee* XIV 411, Herodot VII 125. Es fällt auf, dass es dort immer um den Aufenthaltsort von Tieren geht. Immerhin in Hesiod, *Werke* 167, 525 auch um den von Menschen. Platon verwendet den Begriff auch in dieser ersten Bedeutung in *Nomoi* 865e und in *Phaidros* 277a. Öfter jedoch in den beiden anderen Bedeutungen. Vgl. Henry George Liddell / Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996. Für die Verwendung bei den Vorsokratikern vgl. Hermann Diels / Walter Kranz (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 3, Hildesheim 2004 (unveränderte Neuauflage der 6. Auflage von 1951), S. 194f.

<sup>208</sup> Die zeitliche und regionale Verteilung der Bedeutungen ist ungleichmäßig, wobei die dritte Bedeutung weitaus am meisten zu finden ist im klassischen Griechisch.

<sup>209</sup> Die obige Einteilung von ἦθος in drei Bedeutungen, bei der ἦθος die ältere Form und ἔθος davon abgeleitet ist, kann nur hypothetisch für die Argumentation angenommen werden, da es nicht möglich ist, zu untersuchen, wie es zu dieser ableitenden Wortschöpfung kam. Dennoch ist sicher, dass die beiden Formen eine gemeinsame Wurzel haben, die Verbform ἔθω (sich gewöhnen, gewöhnt sein), *etho* „ich bin gewöhnt“, *ethizein* „gewöhnen“, *ethizesthai* „sich gewöhnen“ und weiterhin die Wortwurzel ζῆθ oder idg. *suedh* (Gewohnheit), vielleicht über eine ältere Form griech. *swetho* zu Sanskrit *svadhā* „Eigenart, Gewohnheit“, zu einem Reflexivstamm Sanskrit *swe-* „sich selbst“ und der Wurzel Sanskrit *dhe-* „machen, setzen“. Der Plural ἦθηα ist für die zweite und dritte Bedeutung schon früh vielfach belegbar. Es könnte sich auch um dialektale Varianten handeln, die sich später semantisch differenziert

Die den drei Bedeutungen zugrundeliegende Verbform ἔθω ist interessant, da es zwei Formen zu geben scheint, die eine bedeutet „sich gewöhnen“ und die andere „gewöhnnt sein“. Dieser Unterschied zwischen aktivisch reflexiver und passivisch faktischer Bedeutung ist signifikant. Schon Platon macht die Verbindung deutlich, dass allgemeine Gewohnheit und individuelle Gewohnheit oder Sitte und Charakter sich gegenseitig stützen und bedingen (ἦθη καὶ ἔθη) und eine Frage der Erziehung und Gewöhnung sind.<sup>210</sup> Dabei sind die Gewohnheiten gesetzesmäßiger Art und man wächst in ihnen auf oder wird in ihnen erzogen. Es ist in diesem Zusammenhang interessant festzustellen, dass vor Platon bei Homer *ethos* und *nomos* einem gemeinsamen Vorstellungskreis zuzugehören scheinen und in einer Wendung miteinander verbunden so etwas wie Weidegründe bedeuten, also den Ort, an dem Leben wächst und gedeiht, den Lebensraum oder die Lebenswelt.<sup>211</sup> Liegt dann nicht nahe, für den Menschen die Polis und deren Sitten und Gesetze als den Aufenthaltsort, an dem er lebt und sich gut und gerecht verhält, zu erkennen?

Dass das *ethos* als individueller Charakter oder als Disposition der Seele<sup>212</sup> ein Ergebnis von Gewohnheit und Erziehung ist, zeigt die Stelle aus den *Gesetzen*, wo es heißt, dass *ethos* von Kindheit an durch Gewohnheit gebildet wird. Danach kommt die Erziehung hinzu. Die Stelle ist zwar sehr problematisch, da sie die Bildung und Erziehung der Wächter von Platons idealem Staat betrifft, der als geschlossene Gesellschaft, als totalitär und antidemokratisch kritisiert wurde<sup>213</sup>, doch geht es hier zunächst um die Wortverwendung, aber auch um die sachliche Einsicht, dass ein neugeborenes Kind von früh auf sich eingewöhnt oder eingewöhnt wird in die zwischenmenschlichen und gemeinschaftlichen Gewohnheiten.<sup>214</sup> Es geht dabei um Sitten, Gebräuche, Traditionen als soziale Praktiken und derart findet noch heute der Begriff *ethos* im Neugriechischen Verwendung.

Aristoteles unterscheidet in Bezug auf den Menschen, das, was angeboren (*phusis* oder *physis*) und von Natur aus ist, und das, was angeeignet (*ethos*) ist. Dementsprechend differenziert er auch zwischen dianoetischen oder intellektuellen und ethischen Tugenden, und argumentiert, dass die intellektuellen Tugenden mehr Sache der Bildung und Erziehung sind, die ethischen hingegen mehr

---

haben. Sprachwandel ist jedoch schwer nachzuvollziehen im Falle des Altgriechischen, weil keine kontinuierlichen Quellen vorhanden sind. Etymologien sind daher eher noch als Anregung für eigene Begriffsinterpretationen aufzufassen, als die Bedeutung irgendeines Begriffs zu irgendeiner bestimmten Zeit bestimmen zu wollen. *Ethos* „Sitte, Brauch, Herkommen“, zu griech. *etho* „ich bin gewöhnt“, zu griech. *ethizein* „gewöhnnt“, griech. *ethizesthai* „sich gewöhnen“. Vgl. Liddell-Scott 1996 (Anm. 183); Robert Beekes: *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden 2010; Helmut Rix / Martin Joachim Kümmel (Hg.): *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, Wiesbaden, 2002.

<sup>210</sup> Platon: *Nomoi* 1.625a, vgl. auch *Nomoi* Buch 12, und *Politeia* Buch 2.

<sup>211</sup> Vgl. Homer: *Ilias* 6.511 und Platon: *Nomoi* 625a. Zu νόμος/nómos vom Verb νέμεν/némein gibt Liddell / Scott die Übersetzung „to pasture, allot“ und erläutert „probably originally an oxytone meaning ‘pasture’“.

<sup>212</sup> Z.B. Platon: *Nomoi* 650a.

<sup>213</sup> Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Teil 1: Der Zauber Platons*, Tübingen 2003.

<sup>214</sup> Platon: *Nomoi* 792e: „Denn dies ist die eigentlich entscheidende Zeit für die Bildung der ganzen Gemütsart durch die Macht der Gewohnheit.“

eine Frage der praktischen Gewöhnung und weniger der Erziehung oder Belehrung.<sup>215</sup> Diese Unterscheidung zwischen natürlich angeboren und ethisch angeeignet ist aber heute eine Unterscheidung, die als diskursiv aufgefasst wird und schon bei Aristoteles in eine durch Klugheit bestimmte Bewegung gerät, in der natürliche zu eigentlichen Tugenden sich verhalten und in Beziehung zueinander zu solchen werden. Dies ist der Ausgangspunkt der aristotelischen Argumentation, dass er verstandesmäßige Tugenden und ethische Tugenden unterscheidet und die einen mehr durch Erziehung, die anderen mehr durch Gewöhnung bestimmt sieht. Später in seiner Argumentation wird er dies aber nochmal differenzierter darstellen.<sup>216</sup> Darauf kann hier leider nicht eingegangen werden.

Dennoch ist es wichtig hervorzuheben, dass es auch hier um eine Auseinandersetzung geht, in der unterschieden wird zwischen natürlichen Tugenden (*phusike arete*) und eigentlichen Tugenden (*kuria arete*), zwischen intellektuellen (*dianoetike*) und ethischen Tugenden (*ethike arete*), Gewandtheit und Klugheit, Klugheit und Tugend etc., und dies korrespondiert mit der Auseinandersetzung von *ethos* und *daimon* bei Heraklit, zwischen *ethos* als individueller und *ethos* als gesellschaftlicher Seinsart bei Platon und letztlich auch mit derjenigen bei Foucault zwischen kritischem und gewohntem *ethos*, der Kritik vom Normensystem. Es geht darum das menschliche Verhalten im Leben durch das Denken zu kritisieren, zu bestimmen und praktisch zu führen. Eine genaue historische Aufarbeitung diesbezüglich wäre vielleicht interessant und würde vielseitige Bezüge und Erkenntnisse deutlich machen, so findet sich z.B. bei Hegel diese Unterscheidung als diejenige von „erster Natur“ und gesellschaftlich vermittelter „zweiter Natur“<sup>217</sup>, doch soll hier nur angedeutet werden, wie sich diese Problematik als Grundproblematik der Philosophie fortsetzt und verändert, im Kern aber immer wieder darauf führt, dass sich menschliches Dasein zu sich selbst verhält, sich zu seinem Verhalten verhält, im Denken, Sprechen und Handeln.

Besonders herauszustellen ist hier der überlieferte Leitspruch Heraklits *ethos anthropo daimon*<sup>218</sup>, da Heidegger auf ihn an zentraler Stelle hinweist und einen Interpretationsansatz entwickelt, der *ethos* als phänomenologischen Ort eines Verhaltens zu sich selbst und zur Welt als Entsprechung zu einer anderen Instanz deutlich macht, der inneren Stimme u.ä.m. Dadurch wird menschliches Dasein zum Ort der Auseinandersetzung mit sich selbst oder zum Ort der Entsprechung zum eigenen Sein, welche durch eine „innere Stimme“, gewissermaßen die Reflexion von sich auf sich konstituiert wird. Darauf wird im nächsten Kapitel genauer eingegangen.

In der Rhetorik und Dichtkunst hat Aristoteles den Zusammenhang des Guten, Wahren und

<sup>215</sup> Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1103 a14-26.

<sup>216</sup> Z.B. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1144 b1ff.

<sup>217</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Werke, Band 10*, Frankfurt a.M. 1979, S. 184.

<sup>218</sup> Hermann Diels / Walter Kranz (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 1, Hildesheim 2004 (unveränderte Neuauflage der 6. Auflage von 1951), S. 100 (zit. als DK); DK 22 B 119; GA 9, S. 356.

Schönen, der ja in den platonischen Dialogen in ideeller Art schon thematisiert wurde und auf frühere Vorstellungen zurückgeht, meisterhaft auf die Rede und das Handeln des Menschen bezogen. Es gibt, so Aristoteles, drei zusammenhängende Stufen der Überzeugung in der Rede- und Dichtkunst: das emotionale und gefühlsbetonende *pathos*, das autoritative und charakterbetonende *ethos* und den rational sachbezogenen *logos* der Rede. Aristoteles behandelt das *ethos* nicht sehr ausführlich, doch lässt sich der Argumentation entnehmen, dass das *ethos* oder der Charakter und die Haltung des Redners neben dem Argument (*enthymem*) ausschlaggebend für die Überzeugung des Hörers durch eine tugendhafte Intention ist.<sup>219</sup> Emotionalität, Autorität und Rationalität bilden allgemein betrachtet eine überzeugende Einheit der Rede, werden aber in ihrer Rolle für die jeweilige Redepraxis oder auch, wenn dies hier mal etwas grob übertragen wird, auf die jeweilige Lebenspraxis unterschiedlich interpretiert und praktisch umgesetzt. Im Grunde galt und gilt es, die Gefühle und Lüste zu mäßigen und durch die vernunftgeleiteten ethischen Tugenden zu gebrauchen. Für die Stoiker z.B. bestimmt der Charakter die Schicksalsbestimmung des menschlichen Lebens (ἡθός ἐστι πηγή βίου),<sup>220</sup> und es gilt diesem menschlichen Leben in der Ausbildung des Charakters eine ehrwürdige und tugendhafte, d.h. stoisch gesehen eine apathische oder affektlose Form zu verleihen. Die ganze Ethik der Stoiker, ja ihre ganze Philosophie als Zusammenhang von Ethik, Logik und Physik, ist darauf ausgerichtet, den Charakter dadurch zu veredeln, dass er in Übereinstimmung mit einer allgemein und alles bestimmenden Wahrheit gebracht wird und so zur Seelenruhe (*apathia*) gelangt. So wie sich die Ziele der verschiedenen ethischen Lebensphilosophien unterscheiden, so können sich auch ihre Praktiken, Problemstellungen und Modi der Bezugnahme auf Gegebenheiten unterscheiden, wobei gewisse Grundannahmen geteilt werden, die einen kulturell bedingten Hintergrund darstellen, während über konkret problematisierte Angelegenheiten aber unterschiedliche Meinungen vertreten werden. Auch hier sehen wir, wie sich ein Hintergrund gewohnter Überzeugungen und praktischer Bezüge von einem Vordergrund kritisch abheben lässt.

Der Begriff *ethos* wird im Deutschen als Fremdwort ab dem 19. Jahrhundert gebraucht.

<sup>219</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, 2. Buch 1395b: „Ethos haben aber Reden, aus denen die Intention des Sprechers klar wird.“

<sup>220</sup> Vgl. Stoic. ap. *Stob.2.7.1*, zitiert nach Lidell, Scott 1996 bezieht sich auf die Anthologie des Johannes Stobaios, eines antiken Doxographen aus dem 5. Jahrhundert, der wie vor ihm der bekanntere Diogenes Laertios Lehrmeinungen und Sprüche weiter überlieferte. Auch zit. in: Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Viertes Buch. Schopenhauer-ZA Bd. 2*, Zürich 1977, S. 369: „Die Griechen nannten den Charakter *êthos* und die Aeüßerungen desselben, d.i. die Sitten *êthê* dieses Wort kommt aber von *ethos*, Gewohnheit: sie hatten es gewählt, um die Konstanz des Charakters metaphorisch durch die Konstanz der Gewohnheit auszudrücken. *To gar êthos apo tou ethous echei tèn epônymian. êthikê gar kaleitai dia to ethizesthai (a vocce ethos, i.e. consuetudo, êthos est appellatum: ethica ergo dicta est apo tou ethizesthai, sive ab assuescendo)*, sagt Aristoteles (*Eth. magna*, I, 6, S. 1186, und *Eth. Eud.*, S. 1220, und *Eth. Nic.*, S. 1103, ed. Ber.). Stobäos führt an: *hoi de kata Zênôna tropikôs; êthos esti pégê biou, aph' hês hai kata meros praxeis reousi (Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones.) II, Kap.7“.*

Wahrscheinlich geht dies auf Schopenhauers Hauptwerk zurück und bezeichnet im Hinblick darauf, wie das Wort dort gebraucht und erklärt wird, eine konstante Haltung eines Einzelnen, einer Gemeinschaft oder einer abstrakten Entität, die geprägt durch ethische Tugendwerte das Leben ausrichtet. Nietzsche gebraucht *ethos* an einigen Stellen, aber immer gegen *pathos*, und gibt Letzterem den Vorzug, wobei wir auch bei ihm vielmehr das Zusammenspiel von apollinischem *ethos* und dionysischem *pathos* im Hinblick auf den *logos* am Werke sehen können. Im 20. Jahrhundert wird Scheler den Begriff prominent verwenden, wenn er versucht eine systematische Ordnungsstruktur der Werte phänomenologisch aufzuweisen. Er spricht dabei von „Variationen des Ethos“<sup>221</sup> und meint damit nicht, dass sich das *ethos* variabel einer je gegebenen kulturellen Welt und ihren bevorzugten Bewertungen im Wandel sittlicher Ideale anpasst, sondern dass ein jeweiliges *ethos* oder ein Wertezusammenhang im Bezug steht zu einer objektiven Struktur der Wertphänomene, die er aufweisen möchte. Auch hier unterscheidet sich das *ethos* in den Variationen von sich selbst und erlangt in der Aufzeigung der phänomenalen Wertestruktur dem Gehalt nach seine höhere Form. Das phänomenologische Einfühlen und Beschreiben zeigt, wie das *ethos* wesentlich strukturiert ist in seinen Variationen des Wertfühlers und -erkennens sowie in der Vorzugs- und Ordnungsstruktur der Werte als einer phänomenal gegebenen objektiven Werteordnung.<sup>222</sup> Dies wird kritisch sowohl den historischen Konstitutionsbedingungen nach bezweifelt als auch auf gehaltvolle Einsichten hin gelesen werden können. Denn auch wenn Werte und Normen im Leben unverzichtbar sind, ist die Frage nach ihrem Geltungsgrund höchst umstritten. Zusätzlich ist die Menschenwürde als oberstes normatives Prinzip moderner Gesellschaften und Garant individueller Freiheitsrechte und damit auch von Wertüberzeugungen selbst ein Wert, nämlich der innere Wert eines Menschen und damit nicht unabhängig von Wertüberzeugungen, wie manchmal die Problemlage verkürzend gemeint wird. Für Heidegger gehören Werte aber in die Dimension der Vorhandenheit und Zuhandenheit (von Dingen) und damit zum Besorgen und zur Fürsorge,<sup>223</sup> während sie bei Scheler gewissermaßen unabhängig davon gedacht sind<sup>224</sup> und damit ihr Ort, zumindest der bestimmter Werte, im nicht-dinglichen Sein zu suchen ist.

Festzuhalten bleibt, dass *ethos* als ein zusammenhängendes Phänomen sich darstellt, welches in den verschiedenen Normen und Werten vorausgesetzt ist und dessen Zusammenhang auch in den lexikographischen Unterscheidungen des Begriffes durchscheint. *Ethos* ergibt sich demnach aus der kritischen Reflexion gewohnter individueller und gemeinschaftlicher Denk- und Verhaltensweisen

---

<sup>221</sup> Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg 2014 (erstmal erschienen 1913-1916).

<sup>222</sup> Vgl. a.a.O., besonders S. 367-384.

<sup>223</sup> Vgl. GA 2, S. 85-93, 132-134, 199, 388ff.

<sup>224</sup> Vgl. Manfred S. Frings: *Person und Dasein: Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Dordrecht 1969, S. 3.

im Dasein als dem Ort reflektierter Beziehungen eines jeden zu sich, anderen und der Welt.

## 2.2 *Ethos* bei Heidegger

Im *Brief über den Humanismus* sagt Heidegger zur ursprünglichen Bedeutung von *ethos*: „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“<sup>225</sup> Die Wahrheit des Seins wird in unterschiedlicher Weise, und im Hinblick auf die Ethik besonders bei Heraklit, Sophokles, aber auch bei Aristoteles deutlich. Heidegger sieht, wie er sagt, mit Sophokles und insbesondere einem Merkspruch des Heraklit „das Wesen des *ethos* unmittelbar ans Licht“<sup>226</sup> kommen, „anfänglicher als die Vorlesungen des Aristoteles über ‚Ethik‘“<sup>227</sup>. Zunächst also ist Heraklits Leitspruch zum *ethos* zu bedenken, dann kurz auf Sophokles Rede von der Unheimlichkeit des Menschen einzugehen, um von dort aus auf Aristoteles zu sprechen zu kommen. Auch wenn Heideggers Äußerungen zu Heraklit recht knapp sind, müssen wir sie zu Anfang aufnehmen und von Heidegger aus etwas weiter interpretieren.

Der Begriff „ἦθος“ bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält.“<sup>228</sup> Eine interessante Erörterung zum ethischen „Ort“ als in der Offenheit einer Gegend befindlich, aus der alles Seiende kommt und zurückgeht, liegt in einer vergleichenden Untersuchung der anderen griechischen Worte für „Ort“, nämlich *topos* und *chora*, um zu zeigen, wie sie in Verbindung stehen und worin sie sich unterscheiden.

*Chora* bedeutet, für Heidegger, wie er sagt, „die Gegend“. Wir verstehen darunter den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet. [...] Weil die so verstandene Gegend jeweils die Orte umgibt und sie gibt und so erst die Ansetzung und Besetzung von Orten zuläßt, ist sie in gewisser Hinsicht das Wesenhafte eines Ortes, seine Ortschaft. Deshalb und nur deshalb kann *chora* auch Ort bedeuten im Sinne des eingenommenen Platzes und d.h. der an bestimmter Stelle in besonderer Ausmessung und

---

<sup>225</sup> GA 9, S. 356.

<sup>226</sup> A.a.O., S. 354.

<sup>227</sup> Ebd.

<sup>228</sup> A.a.O., S. 354.

Abgrenzung in Anspruch genommenen Gegend.“<sup>229</sup> Der Begriff der Gegend, auf den noch einzugehen sein wird, ist in der Spätphilosophie Heideggers, so z.B. in *Zur Erörterung der Gelassenheit*<sup>230</sup>, von besonderer Bedeutung.

Worauf es zunächst ankommt, ist, dass Dasein verstanden ist als Aufenthaltsort im Sein, in der offenen Gegend, der Offenheit des Seins aus der Seiendes begegnet. Aus der Offenheit des Seins, in dem das menschliche Dasein seinen Aufenthalt hat, begegnet und verschwindet Seiendes. Damit ist das Dasein der Ort, an dem sich die Differenz von Sein und Seiendem einschreibt und in den Bezügen zu sich, anderen und den Dingen entfaltet. „Allein das ethos betrifft den Menschen doch gerade so, daß er *im ethos* und durch es in dem Bezug zum Seienden im Ganzen steht, und so, daß umgekehrt dieses den Menschen eigens angeht.“<sup>231</sup>

*Ethos* ist also die Seinsweise des menschlichen Daseins, dessen „Aufenthalt“ oder „Wohnen“ im Offenen, aus dem heraus ihm sein zugehöriges Wesen zukommt. Als Aufenthalt oder Ort des Wohnens in der Offenheit verlangt das *ethos* gewissermaßen nach dem ihm zugehörigen Wesen, das ihm aus der Offenheit heraus zuzukommen hat oder ihm sich aus dieser zuspricht.

Dass der Mensch im Anspruch des Seins steht und sich um das Sein zu sorgen hat, wird in Heideggers späterem Denken deutlich, in dem menschliches Dasein als Lichtung der Ort ist, an dem Sein sich ereignet und übereignet. „Denken wir das Sein nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen. Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen angeht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen *übereignet*.“<sup>232</sup> Da das Anwesen auch als Aufenthalt und gewohnter Ort denkbar ist, also als *ethos*, ebenso das „Offene einer Lichtung“<sup>233</sup>, haben wir es hier mit ethischen Begriffen des Bezugs, des Verhältnisses, des Zusammengehörens und der Verbindlichkeit zu tun. Der Ort des Aufenthalts des Daseins, sein Da, hält sich offen für das Sein des Seienden. Heidegger bezeichnet dies als „offene(n) Bezirk“.

Der „offene Bezirk“<sup>234</sup> ist der Ort, an dem sich ein wesentlicher Zuspruch oder ein wesentliches Zukommen ereignet, das Da, wodurch dem menschlichen Dasein erst sein ihm eigenes Wesen oder Wohnen gegeben wird. Diese Instanz des Zuspruchs ist bei Heraklit der *daimon*, was Heidegger mit „Gott“ übersetzt und in Verbindung mit der *eudaimonia* zu sehen ist. So wohnt der Mensch in der

---

<sup>229</sup> GA 55, S. 335; vgl. Rolf Elberfeld: *Ort – Derrida und Nishitani*, in: ders. (Hg.): *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, München 1998, S. 107-118.

<sup>230</sup> GA 13, S. 37-74.

<sup>231</sup> GA 55, S. 216.

<sup>232</sup> GA 11, S. 39f.

<sup>233</sup> Ebd.

<sup>234</sup> Vgl. Anm. 227.

Offenheit, aus der ihm sein Gott als Welt sich zuspricht. Ob *daimon* hier Gott bedeutet, was gewöhnlich mit *theos* bezeichnet wird, ist eine Frage der Interpretation, die mit Sicherheit sehr weitläufig ist, da es vielfältige Verwendungsweisen des schwierig zu deutenden Terminus gibt. Alternativen wären das Göttliche, Übersinnliche, die göttliche Stimme, der Geist, die Vernunft, die Stimme der Vernunft, das höhere Selbst, das Gewissen, das Schicksal, das Leben, das Wesen, eine spirituelle Instanz u.v.m.

Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass der *daimon* des Heraklit-Fragmentes als *daimonion* auch in der Apologie des Sokrates eine wichtige Rolle spielt, da das Göttliche Sokrates Zeichen gab, die ihn auf den Weg der Selbstsorge und der Fürsorge für andere brachten.<sup>235</sup> Jedenfalls wird das, was den Menschen in der Offenheit ihm als sein Wesen sich zuspricht, bei Heidegger zum Sein oder zur Wahrheit des Seins, wie noch deutlich werden wird.

An dem Ort, an dem der Mensch je ist, ist er eigentlich als Mensch und sofern er Mensch ist in der Offenheit und im Verhältnis zu dem, was ihn aus oder in der Offenheit angeht und woraus sich ihm sein Wesen zuspricht. Damit steht der Mensch sowohl in einem Verhältnis zu dem, was ihn aus der Offenheit in dieser angeht, als auch in einem grundlegenden Verhältnis zur Offenheit selbst, da er als Mensch in der Offenheit „wohnt“ oder ist. Aus der Offenheit geht ihm verschiedenes Seiendes an, so auch möglicherweise das Seiende im Ganzen und überhaupt in seiner Seiendheit oder seinem Sein, das Heidegger als ein bestimmtes Sein des Seienden als Gott benennt oder bezeichnet. Heidegger unterscheidet hier leider nicht verschiedene Bedeutungen von *daimon* und auch nicht deutlich zwischen Gott, Göttlichem und den Göttern, wie in seiner Lesart einer bedeutenden und bekannten bei Aristoteles überlieferten Legende über Heraklit deutlich wird, die er in Verbindung zu dem Merkspruch, der uns noch beschäftigen wird, bringt.

In der Legende ist die Rede von Fremden, die nach Heraklit suchen und diesen am Herd oder Ofen sich wärmend vorfinden und sich daraufhin enttäuscht abwenden, woraufhin dieser sagt: „Auch hier nämlich wesen Götter an.“<sup>236</sup> Im Alltäglichen und in der Sorge ums Leben ist ein jeder beschäftigt, sich im Sein und zu diesem zu halten, wie es ihm sich zuspricht oder anspricht, und Heraklit sieht das Göttliche oder die Götter sich auch im Alltäglichen und hier besonders am Herd oder Ofen, um den sich das alltägliche gewohnte Leben als dessen Zentrum anordnet. „Dieses Wort stellt den

---

<sup>235</sup> Vgl. Platon: *Apologie*, 31 c-d, 40a; MzW, S. 124-127. Insbesondere Sokrates der Überlieferung nach letzte und sehr rätselhafte Worte: „Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig...“ (*Phaidon* 118a 7-8) finden in der 3. Vorlesung Foucaults (s.o.) eine großartige Interpretation, die ein Andenken und Danken dem Gott der Heilkunst gegenüber, welcher von falscher Meinung befreit, thematisiert. Das Heilende, Aufwartende, Pflgende ist aufs engste verknüpft, wenn nicht sogar wesentlich repräsentiert durch die eigentliche Sorge um sich selbst und die damit einhergehende Beziehung zur Wahrheit, die der bloßen Meinung entsagt und ermutigt, selbst sorgsam zu denken. Vgl. a.a.O., S. 130-155.

<sup>236</sup> GA 9, S. 355.

Aufenthalt (ἦθος) des Denkers in ein anderes Licht“,<sup>237</sup> so Heidegger. Dies ist so, da Heraklit auch im Alltäglichen das Ganze anweist, sich ihm Göttliches, d.h. ein höchstes Wesentliches zuspricht. Was dem alltäglichen Leben dient, ist als ein Zuspruch des Seins an das Dasein diesem zugekommen oder gegeben. Auch im Gewöhnlichen des alltäglichen Lebens ist das Ungewöhnliche und Außergewöhnliche anwesend. Die gewohnte Umgebung, der Ort des Wohnens, die Lebensumstände sind also zugleich der Ort, an dem sich dem Menschen sein Wesen aus der Offenheit, in die er hineingehalten ist, immer schon zuspricht. Dies ist nun in etwa die Bedeutung, die Heidegger dem Merkspruch des Heraklit über den ἦθος gibt.

„ἦθος ἀνθρώπη δαίμων“, sagt Heraklit selbst: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Un-geheuren).“<sup>238</sup> Darin wird der ins Offene hervorgebrachte Mensch in seiner gewohnten Umgebung selbst immer in der ungewohnten Offenheit sein und somit Gewöhnliches und Ungewöhnliches miteinander verbunden sein, für denjenigen, der die Wahrheit des Seins als Zusammenspiel von Unverborgenheit und Verbergung erfährt. Die Wahrheit des Seins ist hier als das Offene angesprochen, in dem der Mensch wohnt und aus dem sich ihm sein Wesen zuspricht, dem er verbunden ist und das ihm zugehört. Dabei ist die Offenheit selbst der Grund der Beziehung oder des Verhältnisses und damit der Verbindlichkeit des menschlichen Daseins zu seinem ihm gehörigen Wesen.

Worin aber dieses Wesen selbst besteht und als was es sich ihm zuspricht, bleibt offen. Bei Heraklit ist es *daimon* oder *theous*, worin eine Interpretation dessen erst zeigen müsste, was damit genauer gemeint sei oder sein könnte. Bei Plato im *Symposion* ist die Rede von *eros*.<sup>239</sup> So viel ist aber sicher, es ist etwas, das über den Menschen hinausgeht und ihn aus dem Offenen heraus zugleich gewissermaßen innerhalb seines Daseins anspricht und ihn also zur Sprache und damit zur Welt kommen lässt. Es ist nicht von ungefähr, dass wir hier das testamentarische „Am Anfang war das Wort ...“<sup>240</sup> hören, da hier durchaus onto-theologische Prämissen mitspielen, die sich auch in Heideggers Denken möglicherweise weiter fortsetzen, wenn er den Menschen als „Hirt des Seins“<sup>241</sup> bezeichnen wird. Doch das Wichtige und Wesentliche hier ist die Offenheit, denn was aus dieser Offenheit sich gibt und zuspricht, ist von der historischen Situierung abhängig. Heidegger bezeichnet die Offenheit auch als Lichtung, die in einem Zusammenspiel von Licht und Schatten, von Unverborgenheit und Verborgenheit sich je vollzieht, so dass die Offenheit durch verschiedene Licht- und Schattenverhältnisse zeitlich sich lichtet und verdunkelt und damit auf einen bestimmten

---

<sup>237</sup> A.a.O., S. 356.

<sup>238</sup> A.a.O., S. 356.

<sup>239</sup> Platon: *Symposion* 202d-203a; vgl.dazu David Farrell Krell: *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington 1992, S. xi.

<sup>240</sup> GA S. 55, 317ff.

<sup>241</sup> GA 9, S. 331.

Horizont (eine Schonung) hin freigegeben ist, die sich seinsgeschichtlich verändert.

Innerhalb dieser Offenheit oder Lichtung erscheinen die Dinge, das Seiende und dessen Seiendheit in unterschiedlicher Weise. Heidegger zufolge spricht sich aus dieser Offenheit, in die der Mensch gestellt ist, heutzutage ihm sich nicht mehr der Kosmos, die Natur, das Göttliche oder Ähnliches mehr zu, sondern das Gestell der Technik, innerhalb dessen der Mensch alles aus sich und von sich aus hergestellt und bestellt findet und alles auf seinen Nutzen hin orientiert. Ob aus der Offenheit und dem Bedenken der Offenheit als der Wahrheit des Seins im Zusammenspiel von Wahrheit und Falschheit ein anderer Zuspruch möglich ist, ist die ethische Frage, die sich mit Heideggers Denken des *ethos* als dem Aufenthalt im Sein letztlich stellt.

Was den Denker Heraklit in seinem *ethos* angehen oder anwesen mag, mag als das Göttliche bezeichnet werden, oder anders, was Platon angeht, als Idee des Guten, was Hegel angeht als absolutes Wissen, was Kant angeht als Vernunft, was Nietzsche angeht als Wille zur Macht, das Grundlegende ist das Verhältnis des Menschen zur Offenheit aus der sich der Zuspruch ereignet. Diese wird durch Traditionen, Gewohnheiten und Gepflogenheiten moralischer und epistemischer Art in Diskursen und sozialen Praktiken je historisch ausgelegt sein, so dass im Alltäglichen sich für gewöhnlich zunächst die verschiedenen tradierten Auslegungen ihrer Bestimmung nach dem menschlichen Dasein sich zusprechen. Für den Kontext des *Briefes über den Humanismus* ist dies der Humanismus, der sich dem Menschen zuzusprechen scheint, woraufhin Heidegger auf die Offenheit als Wahrheit des Seins selbst verweist, der der Mensch eigentlich zugehört. Was sich aus dieser Offenheit heraus ihm zuspricht, kann vieles sein, weshalb es darauf ankommt, sich auf die Offenheit hin durchzufragen und auszulegen.

Die Dinge, Beziehungen und Menschen sprechen uns an, nehmen uns in die Verantwortung. Die Offenheit oder Wahrheit des Seins gibt verschiedene Bestimmungen des Seins frei, wobei das, worin dieses je besteht oder anwest, zu befragen ist. Als den Aufenthalt im Sein und damit das menschliche *ethos* befragendes Denken, welches die Eksistenz oder das Hineingehaltensein in die Offenheit der Wahrheit des Seins bedenkt, ist dieses Denken keine Ethik oder Ontologie im gewöhnlichen Sinn, sondern selbst offen und nicht an Sachgebiete gebunden. Dennoch hat es für diese eine grundlegende Relevanz, da die Sachgebiete sich auf dem Denken der Offenheit und der Verortung in dieser gründen. „Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch Ontologie.“<sup>242</sup> Ethik und Ontologie (Metaphysik) sind daher aus der Offenheit zu denken, aus der heraus dem menschlichen Dasein sein Sein als ein zu Denkendes sich ihm zuspricht und deren

---

<sup>242</sup> GA 9, S. 357.

Grundbegriffe als ein Aufgehen ins Offene<sup>243</sup> zu lesen, das auch ein Zugehen oder Verschließen mitumfasst, wenn etwas als etwas im Offenen fokussiert wird und die Vermittlung mit den Menschen und Dingen eine Struktur oder Lebensform ausprägt.

Dabei ist eine sich gegenseitig bedingende Bezogenheit von Ontologie und Ethik auffällig, die sich kaum festlegen lässt und dennoch in einem gewissen Verweisspiel sich bemerkbar macht. Während die Ontologie sich auf das Was der Welt und des Selbstbezuges bezieht, ist die Ethik jedoch durch ein Wie dieser Bezüge ausgezeichnet und mithin auch ein Wer, wobei eine orientierende Verortung der Verhältnisse, Bezüge und Beziehungen beide zu verbinden scheint. Was als neutral erscheint, ist auch aus einer bestimmten wertnehmenden Auslegung und Interpretation heraus verständlich. Zudem scheint doch jede Ethik eine Ontologie oder Metaphysik vorauszusetzen, wie z.B. Kant das vernünftige Subjekt, das in der Vernunft und mit der Vernunft selbst die Gesetze entdeckt, die es *a priori* bestimmen, oder Aristoteles, dessen Ordnung der Tugenden in einer metaphysischen Betrachtung des menschlichen Daseins innerhalb der Ordnung des Seienden gründet. Selbst moderne und antimetaphysische Ansätze der Ethik, wie z.B. derjenige Wittgensteins oder eben Foucaults, müssen Annahmen und Voraussetzungen über die Welt und sich selbst machen, die, wenn sie auch in Handlungszusammenhänge zurückgenommen und dadurch veränderbar erscheinen, trotzdem eine bestimmte Interpretation ihres Daseins voraussetzen, die über faktische Bezüge hinausgeht, und das Dasein oder den Handelnden in der Welt insgesamt und überhaupt betreffen. Jede Praxis gründet auf einem vorhergehenden Seinsverständnis als Erfahrungsweise des Seins, in der und der gemäß alles Seiende, auf das sich praktisch bezogen werden kann, erscheint. Ein Wandel in der Erfahrungsweise des Seins bringt auch einen Wandel in den Überzeugungen und den praktischen Belangen mit sich, wie diese auch umgekehrt die Erfahrungsweise des eigenen Daseins mitbestimmen, da das Verstehen und Tun existenziale Möglichkeiten oder Eigenschaften des Daseins sind, durch die es sich weiß, gelebt und erfahren wird und sich darin sein Sein zu denken gibt.

In seinem Heraklit-Seminar, das wir hier zur Interpretation hinzuziehen, sagt Heidegger, dass die Logik, die nach dem *logos* fragt, die Physik, die nach der *physis* fragt, wie eben auch die Ethik, die nach dem *ethos* fragt, immer aufs Ganze hin fragt und somit die Sache des Denkens als die Bedeutung des Seins im Ganzen von verschiedenen Fragen aus anzugehen sein kann.<sup>244</sup> Dabei hat der *logos*, in einer bestimmten Interpretation, wie sie Heidegger entfaltet, die besondere Bedeutung, das sich zusprechende Ganze in einer ausholenden und einholenden Bewegung zu hören und

---

<sup>243</sup> Vgl. dazu z.B. GA 55, S. 314.

<sup>244</sup> GA 55, S. 213-217; „Die drei Titel ‚Logik‘, ‚Physik‘, ‚Ethik‘ nennen drei Weisen und Richtungen des Sichverstehens auf das Seiende im Ganzen.“ S. 225.

entsprechend angeeignet zu sagen, wie Heidegger in dem Text noch ausführt<sup>245</sup>. Als Aussage ist *logos* für eine Auslegung von *physis* und *ethos* notwendig, doch während Logik, Physik und Ethik in metaphysischen Kategorien denken, kommt es darauf an, im Fragen, Durchdenken und Durchsprechen erst durch „ein sorgfältiges Einholen“<sup>246</sup> und „Auflesen“ zu sammeln (*legein*), worum es darin eigentlich geht, „was es aufzubewahren gilt und wofür die Sorge getragen wird.“<sup>247</sup> Es „scheint nun aber die *episteme ethike* doch wiederum nur einen gesonderten oder jedenfalls einen besonderen Bereich des Seienden vor sich zu bringen. *Ethos* heißt Wohnung, Aufenthalt. Wir sagen: das Wohnen des Menschen, sein Aufenthalt inmitten des Seienden im Ganzen. Die *episteme ethike*, ‚die Ethik‘, das Wort hier wesentlich und weit gedacht, sucht zu verstehen, wie der Mensch in diesem Aufenthalt sich an das Seiende hält und so sich selbst behält und hält. *Ethos* ist die Haltung in allem Verhalten dieses Aufenthalts inmitten des Seienden. Die ‚Ethik‘ betrifft den Menschen nicht als abgesonderten Gegenstand unter anderen Gegenständen, sondern sie betrachtet den Menschen hinsichtlich des Bezugs des Seienden im Ganzen zum Menschen und des Menschen zum Seienden im Ganzen. Der Mensch ist so in gewisser Weise in der Mitte des Seienden im Ganzen und ist dennoch nicht die Mitte selbst für das Seiende in dem Sinne, daß er sein tragender Grund sein könnte. In jedem Fall geht aber auch die Ethik, obzwar sie nur vom Menschen handelt, doch wie die *episteme physike*, nur eben in anderer Hinsicht und Weise, auf das Ganze des Seienden.“<sup>248</sup>

Das würde dann aber auch bedeuten, dass der Merk- und Leitspruch des Heraklit, der das Wesen des *ethos*, so Heidegger, ausdrückt, auch an sich weder zur Ethik noch zur Ontologie gehört, sondern einem Denken der Offenheit zugehört, das der sachlichen Unterteilung vorausgeht und aufs Ganze hin gedacht ist. Jedenfalls ist dieser Merkspruch selbst eine Herausforderung an das Denken und es könnte versucht werden, seine wörtlichen Bestandteile und deren Zusammenhang zu bedenken, so wie im Verhältnis zu anderen Denkfragmenten des Heraklit und zu den verschiedenen Auffassungen vom *ethos* in der Geschichte der Ethik. So wird *daimon* bei Sokrates zur höheren Stimme der göttlichen Vernunft, bei Kant zur Stimme der Vernunft und bei Heidegger zum Ruf des Gewissens und zum Anspruch des Seins.

Schauen wir also nochmals auf die berühmte Stelle in den Fragmenten des Heraklit. „Dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon.“<sup>249</sup> Heidegger hat in diesem Fragment, das er nur im *Brief*

---

<sup>245</sup> Vgl. dazu z.B. GA 55, S. 317.

<sup>246</sup> GA 55, S. 268.

<sup>247</sup> Ebd.

<sup>248</sup> GA 55, S. 14.

<sup>249</sup> Heidegger bezeichnet dies als die moderne Übersetzung, der er seine „griechisch“ gedachte Übersetzung entgegensetzt. „Diese Übersetzung denkt modern, aber nicht griechisch“ (GA 9, 354). Dieses griechische Denken Heideggers ist aber eben in seiner historischen Situiertheit, erleuchtet durch den deutschen Idealismus und Nietzsche eben auch in seiner gegenmodernen Weise modern, wenn nicht postmodern, zumindest wäre eine solche Lesart

über den Humanismus etwas genauer erläutert, den „wesentlichsten“<sup>250</sup> der überlieferten Sprüche gesehen, der am Ende einer Heraklit-Auslegung zu interpretieren sei und in besonderer Verbindung mit dem Fragment 16<sup>251</sup> und 78<sup>252</sup> der Fragmentsammlung. Fragment 16 zeigt seiner durch Heidegger ausführlicher interpretierten Grundbedeutung nach die Differenz von Sein und dem in diesem unverborgenen menschlichen Dasein an, während das nur kurz angerissene Fragment 78 eine weitere Bestimmung des *ethos* gibt, die in etwa so viel besagt wie, dass dem menschlichen Aufenthalt inmitten des Seienden die Grundstimmung oder das Vernehmen nicht aus ihm selbst zukommt, sondern durch göttlichen Rat erschlossen ist. Heidegger hat außer im *Brief über den Humanismus* das Fragment 119 aber nicht mehr ausdrücklich erläutert, dennoch kann vieles in seinem Denken als eine Erläuterung dessen gelten, insbesondere deshalb, weil den Aufenthalt menschlichen Daseins im Sein zu bedenken Heidegger durchwegs beschäftigt.

In gewohnt ungewohnter Art also übersetzt Heidegger Heraklits Spruch folgendermaßen: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Ungeheuren).“<sup>253</sup> Heidegger macht später in seinem Heraklit-Seminar klar, dass das alltäglich begegnende Seiende das Gewöhnliche ist, dass es aber „ist“, im Sein, das eigentlich Ungewöhnliche und Ungeheuer<sup>254</sup>, das, was auch im Alltäglichen den Denkenden anwesen oder angehen kann, wie die genannte Heraklit-Anekdote des Aristoteles verdeutlicht.<sup>255</sup>

In seiner Interpretationsweite ist dieser Satz als ein Kernsatz der Ethik<sup>256</sup> verstehbar, sofern Ethik als Fragen nach dem *ethos* und damit nach dem Aufenthalt des menschlichen Daseins inmitten des Seienden begriffen ist. Es ist ein Satz, der am Anfang der abendländischen Philosophiegeschichte steht und im Wesentlichen etwas ausdrückt, was bis heute noch Bedeutung hat. Denn alle drei Begriffe sind problematisch, der Zusammenhang und die Intention ebenso. Den Begriff des *ethos* versuchen wir gerade etwas zu erläutern. Der Begriff des *anthropos* war schon in der Antike eine

---

möglich.

<sup>250</sup> GA 55, S. 350.

<sup>251</sup> A.a.O., S. 62ff., 75ff.; „Wie kann einer verborgen bleiben vor dem, was nimmer untergeht!“ (DK 1, S. 81).

<sup>252</sup> A.a.O., S. 350f.; „Denn des Menschen Sinn hat keine Einsichten, wohl aber der göttliche.“ (DK 1, S. 93).

<sup>253</sup> GA 9, S. 356.

<sup>254</sup> Vgl. z.B. GA 55, S. 8-12. Heidegger spricht im Hinblick auf Heraklit von „der denkerischen Sorge, nämlich denkend um das Ungeheuer in allem Geheueren besorgt zu sein.“ A.a.O., S. 12.

<sup>255</sup> GA 9, S. 354-356; GA 55, S. 23f.

<sup>256</sup> Die Bedeutung des Ethischen im Denken Heraklits wurde, wie Gigon schreibt, durch die ontologische Interpretation bei Platon und Aristoteles in den Hintergrund gestellt. Vgl. Olof Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1968, S. 242. Heute jedoch gilt mehr und mehr nicht nur ontologische und kosmologische Interpretation, sondern, wie Gadamer schreibt, „das Ganze des menschlich-politischen Lebens“ als Kern von Heraklits Philosophie. Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart 1999, S. 12f. Möglicherweise gehört beides zusammen, doch diese Zusammenhänge und auch das Ethische bei Heraklit sind noch der Erforschung vorbehalten. Einen Ansatz gibt z.B. Marcel van Ackeren: *Heraklit: Vielfalt und Einheit seiner Philosophie*, Bern 2006, S. 129-148. M.E. ist, wie etwas ist oder erscheint und wie wir uns dazu verhalten, also Ontologisches und Ethisches, aufeinander bezogen, wobei der Ort, von dem aus wir dieses Zusammenspiel oder Aufeinander-bezogen-Sein annehmen, beobachten und umsetzen, eben unser Verhältnis dazu ist. Diesen Ort des Verhältnisses nenne ich *ethos* (des Daseins).

Problematik legendärer Auseinandersetzungen, z.B. zwischen Platon und Diogenes<sup>257</sup>, und heute wird davon ausgegangen, dass der Mensch das ist, was er aus sich macht oder aus ihm gemacht wird<sup>258</sup>, was nicht weniger problematisch ist.

Derlei Grundfragen bringen das Philosophieren in Bewegung, finden jedoch keine Antworten, sondern führen in Auseinandersetzungen und damit in ein praktisches Verhalten ihnen gegenüber. Es geht also wiederum darum, wie ich mich als Fragender den Fragen und Antworten gegenüber verhalte. Es geht wiederum um ein *ethos* als Sinn und Zweck der Philosophie. Sich über sein und das Verhalten anderer klar werden und darüber, wie sich dies zur Welt verhält und umgekehrt, all dies ist Sache der Philosophie und des philosophischen *ethos*. Um aber über das eigene Verhalten sich klar zu werden, muss sich der Mensch wiederum zu sich verhalten und damit gewissermaßen nicht zu nah und nicht zu fern von sich stehen. Dies ist äußerst schwierig und bedarf der Führung durch ein höheres *ethos*, eine innere Stimme oder aber ein *daimon*, wie Heraklit es hier nennt und wie auch nach ihm besonders Sokrates, der Begründer ethischer Selbstbefragung und Dialogführung, es als *daimonion* bezeichnete.

In dem Satz Heraklits aber nun hören wir, dass das *ethos* selbst *daimon*, die höhere Stimme, ist. Damit könnte also gemeint sein, dass sich ein höheres *ethos* auf ein menschliches *ethos* bezieht, sich also kritisch von diesem abhebt oder unterscheidet, um es zu kritisieren oder zu führen. Dies ist es, was es bedeutet sich zu seinem Verhalten zu verhalten. Das Sich-Verhalten im Denken ist zum jeweiligen Verhalten die höhere Stimme und vermag es zu korrigieren oder auf es praktisch einzuwirken. Das *ethos* wird reflektiert und kritisiert durch ein höheres *ethos*, wie sich eine Denk- und Verhaltensart im kritischen Denken auf eine andere Denk- und Verhaltensart bezieht und die eine damit kritisch hinterfragt und eine andere dadurch konstituiert.<sup>259</sup> Was aber bedeutet *daimon*? Kann es dieses höhere *ethos* bedeuten? Nach antiker Auffassung möglicherweise durchaus, da *daimon* eine höhere göttliche Entität bedeutet, die auch als Stimme des Gewissens<sup>260</sup> den Menschen

---

<sup>257</sup> Vgl. dazu z.B. André Glucksmann: *Vom Eros des Westens. Eine Philosophie*, Berlin 1991; Otto Apelt (Hg.): *Diogenes Laertios: Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. 1, Leipzig 1921, S. 267-295.

<sup>258</sup> So gilt schon für den französischen Existenzialismus, dass die ethischen Werte relativ zur menschlichen Praxis, also pragmatisch und im Rahmen der Freiheit des menschlichen Tuns und Lassens sind, was sie sind und außerhalb keinen Sinn haben. Vgl. dazu Jean-Paul Sartre: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, in: ders.: *Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I*, Hamburg 1994, S. 117-155; zur Diskursivität und den Grenzen der Bestimmung des Menschlichen vgl. auch Judith Butler: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M. 2011.

<sup>259</sup> Auch für Klaus Held: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980, ist die Grundeinsicht Heraklits diejenige in eine kritische Auseinandersetzung im Denken selbst. Eine „kritische Selbstunterscheidung des Denkens von der vor- und außerphilosophischen Denk- und Verhaltensart“ ist, so Held, „der Grundgedanke Heraklits, von dem her sich alle seine weiteren Gedanken entfalten lassen“. Ebd., S. 130. Hier unterscheidet sich eine „Denk- und Verhaltensart“ von der anderen und somit quasi ein *Ethosdenken* vom anderen, indem es sich gegenseitig aufeinander in Auseinandersetzung begriffen bezieht.

<sup>260</sup> Foucault hat die Erforschung des eigenen Gewissens in der *Hermeneutik des Subjekts* als als eine grundlegende Selbsttechnik und als Ausdruck der Sorge um sich beschrieben, als „Modalität der Selbsterfahrung“, und Hegels

in seinem Verhalten zu führen vermag, sofern dieser in der Lage ist, sie zu vernehmen. Genau in dieser Bewegung des Verhältnisses sich zu seinem Verhalten zu verhalten, genau darin besteht das *ethos* als Seinsweise und Haltung und genau dies kritisch zu reflektieren, kann als Aufgabe der Ethik verstanden werden.

### 2.3 Aufenthalt im Sein

Doch was also *daimon* bedeutet und wie es zu übersetzen ist, ist eine schwierige, hier kaum zu lösende Frage. Wichtig ist aber vor allem den Bezug zu dem in der Antike angenommenen letzten Ziel der ethischen Lebensführung, der *eudaimonia*, zu sehen, was mit Glückseligkeit übersetzt wurde, jedoch möglicherweise weitere Bedeutungsschichten umfasst, die in der Übersetzung keine Beachtung finden, weshalb meist der Begriff aus dem Griechischen übernommen und angepasst wird. Eudämonie als gutes Schicksal oder Glück ist damit als Ziel des *ethos* angesprochen. Das *ethos* ist den Zuspruch des Lebens während auf das Glück des guten Gelingens des Lebens aus, wobei die Glückseligkeit letztlich auf die Gelassenheit der *theoria* oder Gesamtschau des Lebens zielt und somit ein Loslassen des Seienden meint. Es bedarf praktischer Erfahrung und Klugheit sowie des Wissens um das Wesentliche im Dasein, der Gemeinschaft und in den Dingen der Welt, um zur Gelassenheit zu kommen. Damit also bedarf es der Wahrheit, die Parmenides als Göttin *aletheia* und Aufenthaltsort des Denkens als *daimonos topos* bezeichnet.<sup>261</sup>

Das Verhalten zu sich, zu anderen und zur Welt, dieses Beziehungsverhältnis ist das *ethos*, der Ort, das Da oder genauer: das Dasein als Aufenthaltsort im Sein, und d.h. für den Menschen: die Existenz. Sich dazu zu verhalten und dies zu denken, sich darin praktisch einzuüben, ist Aufgabe der Ethik und damit auch der ethischen Lebensführung oder Lebenskunst. Dem Dasein geht es im Denken als ethisch reflexiver Praxis um seine Existenz, wobei die Existenz, auf die sich das Denken immer wieder an- und damit dieser sich aussetzend bezieht, selbst nicht denken lässt, Denken jedoch auf das Existieren angewiesen bleibt. Zwischen Denken und Existieren vermittelt die ethische Praxis und konstituiert das *ethos* des Daseins in der Beziehung zu sich, zu anderen und der Welt, in der es lebt. Dieses *ethos* nun ist in seiner Grundform beinahe universell menschlich zu nennen und findet sich vor Heraklit, der es in seinem philosophischen Kernsatz auf den Punkt bringt, nach ihm und in anderen Kulturen auch. Aber die Gestaltung dieses formalen Praxisgrundzugs, den ich als „Sich-zu-seinem-Verhalten-verhalten“ bezeichnen möchte, ist in

---

*Phänomenologie des Geistes* als Höhepunkt dieser Erforschung bezeichnet. Vgl. HdS, S. 594. Es kann m.E. auch *Sein und Zeit* als eine derartige Selbstausslegung des Daseins aufgefasst werden.

<sup>261</sup> Vgl. GA 54, S. 163-167, 188; GA 53, S. 134-143.

vielgestaltigen moralischen und ethischen Techniken und Künsten kulturell und individuell in den konkreten Ausprägungen variabel und vielgestaltig.

Gemeinsam ist und bleibt für die Ethik der Zusammenhang von Praxis und Reflexion, von Ethik als Reflexion der Praxis und als Praxis der Reflexion, von Gewohnheit und Vernunft als *ethos* der Kritik. Es geht, wie in dem Satz Heraklits, um Vermittlung. Es gibt eine Vielzahl anderer Deutungen dieses Satzes, die alle auch sehr interessant sind. Allgemein bekannt ist aber diejenige Deutung, die das *ethos*, als Lebensführung, Verhalten oder Eigenart des Menschen verstanden, vom Schicksal bestimmt sieht. Doch Schicksal und Lebensführung sind eben nicht bloß getrennt, sondern die beiden Seiten, die sich im Menschen und in der menschlichen Gemeinschaft verbinden. Der Mensch ist der Ort, an dem sich Lebensführung und Schicksal verbinden und vermittelt werden.<sup>262</sup> Weder die äußere Instanz des Schicksals noch diejenige der Lebensführung allein sind bestimmend, sondern der Mensch als Ort ihrer Verbindung, als Ort der Beziehungen, der Auseinandersetzung, wobei die individuelle Seite oder die gemeinschaftliche Seite mehr hervorgehoben werden können.<sup>263</sup> Wir sehen auch im Denken Foucaults während der Diskurs- und Machtanalysen mehr die soziale Seite und während der Ethik des Selbst mehr die individuelle Seite hervorgehoben, doch sind sie auch jeweils als vermittelt zu lesen.

Dem Menschen ist damit die Gestaltung seiner selbst und seiner Gemeinschaft aufgegeben. Diese gehören in der Sache zusammen, wie individuelle Lebensführung und Regierung, da sie eine Vermittlung von praktischer Erfahrung und Selbstkritik in Auseinandersetzung mit den jeweiligen situativen Gegebenheiten verlangen und sich gegenseitig beeinflussen. Das Gemeinwesen, die heutige Demokratie, so lässt sich mit Heraklit gegen Heraklit, der die Aristokratie verteidigte, heute sagen, ist die gesetzliche Grundordnung (*nomos*) der Gemeinschaft (*polis*), in der wir uns bewegen und praktisch unser Leben führen und dies auch kritisch reflektieren müssen können, denn *ethos* ist nicht *nomos*.

Es ließe sich von diesem Gedanken Heraklits viel Weiteres lernen im Denken und fürs Praktische, indem der Sinn der drei griechischen Grundbegriffe weiter entfaltet werden könnte, doch sei zuletzt, bevor die historischen Entwicklungen des Begriffs *ethos* in anderen Textstellen weiter betrachtet werden, noch vermerkt, dass wir es ja mit einer Behauptung zu tun haben, die sagt, dass *ethos* und *daimon* dasselbe seien<sup>264</sup>. Sie sind aber auch verschieden voneinander und möglicherweise sagt

---

<sup>262</sup> Diese Vermittlung der Gegensätze und ihr Zusammenspiel betont im Großen und Ganzen auch Jürgen-Eckardt Pleines: *Heraklit. Anfängliches Philosophieren*, Hildesheim 2002.

<sup>263</sup> Hans-Georg Gadamer: *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart 1999, sieht den Zusammenhang der individuellen und der gemeinschaftlichen Seite, wenn er schreibt, bei Heraklit gehe es um „das Ganze des menschlich-politischen Lebens“, vgl. S. 12f., auch S. 19.

<sup>264</sup> Vgl. Dieter Bremer: *Heraklit*, in: Friedo Ricken (Hg.): *Philosophen der Antike*, Band 1, Stuttgart 1996, S. 73-92, wo es unter anderem heißt: „Was traditionell als Gegensatz von Göttlichem und Menschlichem, Fremdem und Eigenem erscheint, wird von Heraklit – sprachlich und gedanklich – im Menschen als Mitte zusammengefügt: Daimon und

Heraklit mit dem zitierten Satz ja auch, nicht höhere Mächte oder Schicksal, sondern ein vernunftgeleitetes gemeinschaftliches *ethos* bestimme den Menschen und die menschliche Gemeinschaft. Für beide Lesarten gibt es gute Gründe und möglicherweise lassen sie sich in Beziehung setzen.<sup>265</sup>

Dass dieser Leitspruch in seiner interpretativen Vieldeutigkeit und Wandelbarkeit den Kern der Ethik trifft, kann auch durch die Rede von der „Stimme der Vernunft“<sup>266</sup> oder vom „Ruf des Gewissens“<sup>267</sup> deutlich werden. So unterscheidet Kant z.B. zwischen der Heteronomie und der Autonomie der Vernunft, was als Fremdbestimmung und Selbstbestimmung übersetzt oder aufgefasst werden kann. Die verschiedenen Bestimmungen und auch Stimmen der Vernunft sind, was als *daimon* bezeichnet wird. Dabei kann die Fremdbestimmung durch Zwecke, wie z.B. das Begehren von etwas, so weit führen, dass metaphorisch von einer Besessenheit durch eine fixe Idee oder Ähnliches die Rede sein kann. Die Stimme ist dabei die Stimme des eigenen Gewissens, aber auch diejenige der Anrufungen und Ansprüche des anderen. Aber Heidegger gibt zu bedenken, dass wenn der Mensch sich an Seiendes hält, er den eigentlich maßgeblichen Wesensort unbedacht und vergessen lässt und somit sich im Hinblick auf das Seiende im Wollen und Begehren verfehlt. Stattdessen geht es im Denken darum, sich im Aufenthalt auf den *logos* hin zu besinnen und zu sammeln, der das Sein als das „Zudenkende und Gedachte“ weiß,<sup>268</sup> als die Offenheit, in der Seiendes erst ist, was es in seinem Wesen ist. Dieses Sein ist damit der *logos* des Seienden, und „im Hinblick auf den *logos*, das Sein, ist das Seiende bei all seiner Aufdringlichkeit und Überstürzung und Gewöhnlichkeit, aber auch bei all seinem Nutzen und seiner Ergiebigkeit, aber auch bei seinem Zauber und seiner Gelassenheit dem Menschen fremd.“<sup>269</sup>

Durch den seinsverstehenden *logos* wird dem Dasein seine Welt erschlossen, mehr noch ist das Dasein selbst in der Wahrheit des *logos*, da es in und durch die Sprache ist, was es ist. „Der Wesensort des Menschen“, schreibt Heidegger, „ist in der Gegend des ‚Λόλος‘. Mit ‚Gegend‘ meinen wir zunächst den gelichteten Umkreis, aus dem und in dem überhaupt dem Menschen etwas entgegenkommt und sich entgegenbringt. Der gelichtete Umkreis, die Gegend, enthält, verwahrt und versammelt in sich den Wesensort des Menschen. ‚Der Λόλος‘ ist...die Gegend, in der der Mensch den zwiespältig zwiefältigen Aufenthalt hat, insofern der Mensch, dem Sein zugekehrt, zu Seiendem sich verhält, an das Seiende sich ausgehend, des Seins vergißt.“<sup>270</sup>

---

Ethos sind eins und dasselbe“, ebd., S. 76. Sie sind „eins und dasselbe“, aber auch verschieden, sonst könnten sie sich nicht verbinden im „menschlich-politischen Lebe[n]“ (Gadamer).

<sup>265</sup> Vgl. z.B. Klaus Held: *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt a.M. 2010, S. 106ff.

<sup>266</sup> Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a.M. 1977, Bd. 7, S. 146.

<sup>267</sup> GA 2, S. 362.

<sup>268</sup> GA 55, S. 326.

<sup>269</sup> A.a.O., S. 342.

<sup>270</sup> A.a.O., S. 325.

Der wesensgemäße Aufenthaltsort des Daseins liegt demnach in der Sprache (*logos*), in deren Sein sich Seiendes erschließt. Doch auch im Hinblick auf die Sprache hält sich das Verständnis an das Seiende und die Sprache als Seiendes, während ein seinsmäßiges Verständnis sich verbirgt.<sup>271</sup> So lässt sich auch verstehen, dass der Mensch seinem Dasein nach in der ontologischen Differenz oder, wie es nun heisst, in der „Zwiefalt“<sup>272</sup> ist, indem er sich zu Seiendem verhält und zugleich auf sein Sein hin ausgerichtet ist, worumwillen er existiert. Heidegger hat darauf hingewiesen, dass diese Gegend, von der hier die Rede ist, in der Gelassenheit sich erschließt, wie später noch deutlicher wird. „Darin liegt das Ungewöhnliche im gewohnten Ort des Wohnens in der Offenheit der Welt menschlichen Daseins. Ungewöhnlich, um nicht zu sagen unheimlich, ist zufolge der zwiespältigen Zwiefalt der Aufenthalt des Menschen im Seienden. Dieser Aufenthalt setzt einen Ort voraus, dessen Ortschaft der Mensch nicht ohne weiteres ausfindet. Darum muss der Mensch sich auf den Weg machen, diesen Ort seines Wesens zu suchen und zu erfragen.“<sup>273</sup>

In dieser „zwiespältigen Zwiefalt“, die im Hinblick auf die Vielfältigkeit des Seienden in verschiedenen Verhältnissen der Streuung und Sammlung zur Sprache kommt, ist auch das *ethos* in sich zum einen als Aufenthalt im Sein oder in der Offenheit, Wahrheit oder Lichtung des Seins und zum anderen in der Haltung oder möglichen Haltungen sowohl zu je Seiendem als auch zu diesem im Ganzen durch die Sammlung aufs Sein inmitten des Seienden eine Vielfältigkeit „zwiespältiger Zwiefalten“. Einfacher gesagt, in der Wahrheit des Seins sind vielfältige Auffassungen von der Wahrheit des Seienden möglich, so dass historisch und logisch verschiedene Wahrheiten formuliert und aufgehoben oder im Seienden aufgelesen sind, die jedoch die Gemeinsamkeit von einer Differenz von Sein und Seiendem, von Sammlung und Streuung, von Entbergung und Verbergung der Wahrheit haben. Die Wahrheit als dieses Zusammenspiel ist eine, die Wahrheiten, die in diesem Zusammenspiel zur Sprache kommen, viele.

Wenn aber die Offenheit der Wahrheit des Seins das zu denkende grundlegende *ethos* ist, bedeutet das auch, dass es inmitten des Seienden eine Vielfalt von verschiedenen Bedeutungen des *ethos* gibt, die sich historisch entfalten, jedoch auch gewisse grundlegende Strukturmomente erkennen lassen, die dem menschlichen Dasein korrespondieren. So ist eine Grundbedeutung von *ethos* als der Aufenthaltsort die Welt in ihrer Erschlossenheit oder das In-der-Welt-Sein. Die nächste Grundbedeutung als der gewohnte gemeinschaftliche Umgang mit anderen gemäß gewohnheitsmäßigen gemeinschaftlichen Denk- und Verhaltensarten, den Sitten, Konventionen und

---

<sup>271</sup> Heidegger hatte in *Sein und Zeit*, welches auch für sein späteres Denken als Referenzort gelten kann und vor dessen Hintergrund die späteren Entwicklungen zu verstehen sind, die Frage nach dem Wesen der Sprache aufgeworfen (vgl. GA 2, §34, S. 213-221), die er hier an diesem Ort (GA 55) und in GA 12 ausführlich aus der seinsmäßigen Hinsicht zum einen im Hinblick auf den *logos* der Sprache und zum anderen auf die Dichtung behandelt.

<sup>272</sup> GA 55, S. 343

<sup>273</sup> GA 55, S. 343.

Gepflogenheiten ist als Aufenthalt im Miteinandersein zugleich gegeben, wie auch das *ethos* als Selbstsein im Bezug zu sich selbst zu verstehen ist. Im Hinblick auf den Ort des Aufenthalts und Wohnens ist zu sagen, dass dieser sich aus den Bezügen zu sich selbst, anderen und der Welt des nicht daseinsmäßigen Seienden ergibt und in diesen Bezügen sich konstituiert. So ist eine Vielfalt an möglichen Prinzipien, Normen, Moralen und Ethiken sowie deren Begründungen denkbar, deren Vielfältigkeit jedoch zurückweist auf die grundlegende Zwiefältigkeit des Bezuges menschlichen Daseins zum Seienden und zum Sein, von dem her Seiendes ist, was es ist. So müssen wir in der heutigen Ethik zunächst von einer Vielfältigkeit ethischer Prinzipien, Normen, Werten und Begründungen ausgehen, um von dort aus deren gemeinsame Zwiefalt oder ontologische Differenz zu erfragen.

John D. Caputo hingegen argumentiert für eine „ethics of dissemination“, lässt aber damit die Möglichkeit einer Ethik der Sammlung oder einer „ethics of gathering“ unbefragt. Sein Argument ist, „that action today takes its point of departure not from fixed points of reference and steady principles (as in a metaphysical ethics) and not from the *nomos* issued by a primordial *ethos* (as in eschatological ethics) but precisely from the dissemination of principles and primordial epochs.“<sup>274</sup> Für Caputo bedeutet eine „ethics of dissemination“ auch eine „ethics of Gelassenheit“, weil sie einseitige metaphysische und eschatologische Ausrichtungen überwindet und von einer Dissemination der verschiedenen Ethiken zu einer Ethik der Dissemination gelangen möchte.<sup>275</sup> Ich denke aber, dass dies durch eine ethische Überlegung zur möglichen Sammlung auf das *ethos* als den Aufenthaltsort im Sein und als die diesem entsprechende Haltung zu Seiendem versuchsweise zu ergänzen sei, da die Dissemination als Interpretation auf die Zusammenlese oder die Sammlung des Zerstreuten verweist.<sup>276</sup> So spricht Heidegger auch in der Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* davon, dass die „phänomenale Vielgestaltigkeit“ den Blick auf das Strukturganze leicht verstellt. Worin aber ist dieses Strukturganze gegeben? In *Sein und Zeit* ist dies die Sorge und auch in der *Heraklit-Vorlesung* spricht Heidegger von der Sammlung durch „ein sorgfältiges Einholen. Dies aber wird möglich auf dem Grunde des vorauswaltenden Ausholens, welches Ausholen jeweils seine Weite und Enge hat aus dem, was es aufzubewahren gilt und wofür die Sorge getragen wird.“<sup>277</sup>

Es geht also darum, selbst denken und sorgen zu lernen, es kann nicht das Denken eines anderen Philosophen das eigene Nachdenken ersetzen, daher werden die Gedanken in der Betrachtung und

<sup>274</sup> John D. Caputo: *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana 1988, S. 238.

<sup>275</sup> A.a.O., S. 238-240.

<sup>276</sup> GA 55, S. 269.

<sup>277</sup> A.a.O., S. 268.

Erkundung im Selbstdenken angeeignet. Daher müssen auch nicht alle Gedanken eines Denkers als in der Sache überzeugend und wegweisend erfahren werden. Es können Denkanstöße auf dem Weg des Denkens aufgenommen werden, auch solche, die dazu führen, sich von dem Gedanken abzusetzen, weiterzugehen, selbst anders zu denken. Daher kommt es in der Auseinandersetzung mit einem Denken darauf an, herauszufinden, ob sich diesem Denken entsprechend leben lässt, ob es sich dem eigenen Verstehen erschließt und bewähren kann. Damit ist auch nicht ein Urteil über dasjenige Denken, über das nachgedacht wird, gefällt. Das Denken, mit dem und auch gegen das gedacht wird, auf welches zu und von welchem weg, dieses Denken ist selbst ein Weg, der unwiederholbar ist, einzigartig. Mit Heidegger und Foucault nachdenken bedeutet daher, deren Texte als eine Orientierung im Denken zu verstehen, eine Orientierung, die selbst immer wieder sich kritisch zu fragen hat: Kann ich das so denken? Macht das Sinn, kann das gerechtfertigt werden, kann ich das mir und anderen gegenüber rechtfertigen oder sinnvoll den Versuch dazu machen? Auch darin ist ein *ethos*, eine Haltung im Denken bezeichnet, die philosophische Gedanken daraufhin befragt und denkt, ob sie erfahrbar, nachvollziehbar sind, ob sich mit ihnen im Denken und im Leben etwas bewegen lässt, also ob sie einem selbst ein Weg sein können, das, was *ethos* bedeutet, seiner selbst wegen zu erkunden und zu fragen: Wo bin ich, wenn ich in der Welt bin eigentlich?

Diese Frage kann unheimlich anmuten, weil sie unbedacht ist und sich einfachen Definitionen der Lage entzieht, weshalb Heidegger sich oft der Dichtung oder einem dichterischen Denken zuwendet, wenn er den Aufenthalt des Menschen zu denken versucht. Zum Abschluss also noch einen kurzen Hinweis zu Sophokles, da ja Heidegger im *Brief über den Humanismus* sagt, dass sich bei Heraklit und Sophokles das Wesen des *ethos* anfänglicher gesagt finde als bei Aristoteles. Bei Heidegger ist der Begriff des *ethos* in der zentralen Bedeutung für sein Denken im *Brief über den Humanismus* mit der Problematik der Frage nach der *humanitas* des menschlichen Daseins verbunden. Was aber *humanitas* bedeutet, ist vielfach fraglich und Thema vieler Bestimmungsversuche. Es scheint jedoch zunächst die historisch zeitgemäße Weise zu sein, menschliches Dasein zu denken, wobei der Seinsbezug selbst ungedacht bleibt. Dies zu verdeutlichen bezieht sich Heidegger auf Sophokles.

Im ersten Ständlied der *Antigone* des Sophokles heißt es nun in der Übersetzung Hölderlins, dessen Dichten Heidegger ganz in diesem Vers gegründet sieht: „Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus unheimlicher waltet.“<sup>278</sup> Der Mensch ist überall unterwegs im Seienden, doch sein Heimischwerden, sein Wohnen in der Offenheit des Seins, mithin also sein *ethos*, steht in

---

<sup>278</sup> GA 53, S. 63ff., hier S. 65.

Frage, da ihm historisch seine ihm eigene „Ortschaft“<sup>279</sup> als in der „Wanderschaft“<sup>280</sup> gegeben ist, wie Heidegger in der Interpretation von Hölderlins *Der Ister* sagt, der Mensch somit immer unterwegs zu sich, in der Fremde, diese sich aneignend unterwegs und darin in der Heimkehr begriffen ist.<sup>281</sup> Die Unheimlichkeit und Fremdheit geht der offenen Möglichkeit von Heimischwerden und von Ankommen im Eigenen voraus. Bei Sophokles war dies eine Auseinandersetzung von göttlichem Geschick und menschlichem Schicksal. Sophokles beschreibt in seiner Tragödiendichtung, dem Drama *Antigone*, den Konflikt zwischen menschlicher sozialer Ordnung und einem höheren Gesetz der Selbstgesetzgebung nach höheren, göttlichen Maßgaben, denen somit verschiedene Auffassungen des Guten zugrunde liegen, die miteinander in eine Auseinandersetzung, einen Kampf geraten, in dem die beteiligten Charaktere scheitern und der außerhalb der Tragödie sich fortsetzt.<sup>282</sup> Bei Hölderlin ist der Versuch, im Weg durch die Fremde heimisch zu werden und zu sich zu kommen, ein *ethos* der Wanderschaft. Es wird darauf zurückzukommen sein.

Festzuhalten ist zunächst, dass *ethos* in Bewegung und kritischer Distanz zu Festlegungen begriffen ist und Heidegger bei Heraklit und den Dichtern Sophokles und Hölderlin ein grundlegendes *ethos* behandelt sieht, welches in der Sache durchaus mehr Aufmerksamkeit verlangt<sup>283</sup> und nicht durch politische Angelegenheiten, wie z.B. die Frage nach dem deutschen Wesen bei Hölderlin und Heidegger verdeckt, sondern aufgearbeitet werden sollte. Z.B. hat Charles Bambach gezeigt, dass Heideggers Denken im Anschluss an Hölderlin eine eschatologische Geschichtsauffassung zugrunde zu liegen scheint. So schreibt er: „Heidegger and Hölderlin both share this same Swabian pietist vision of history in terms of an eschatological Heilsgeschichte of Ausflug and Rückkehr, departure and return.“<sup>284</sup> Die Traditionslinien, die Bambach rekonstruiert und interpretiert, sind sicher von Bedeutung, doch kann auch gefragt werden, ob die „Rückkehr in die Nähe des Ursprungs“<sup>285</sup> und das dichterische Sagen und Stiften der Wahrheit zwischen Menschen und Göttern, zwischen Ausflug und Rückkehr, Nähe und Ferne, Europa und Asien, Anwesenheit und Abwesenheit, Hin- und Rückkehr, ob also der exzentrische Weg, wie ihn Hölderlin im *Hyperion* beschreibt, auch anders als eschatologisch interpretiert werden kann. Dort heißt es zu Beginn des „Fragments von Hyperion“: „Es gibt zwei Ideale unseres Daseins: einen Zustand der höchsten

<sup>279</sup> A.a.O., S. 23ff.; GA 4, S. 114, 128,

<sup>280</sup> A.a.O., S. 39ff.; GA 4, S. 141, 148ff.

<sup>281</sup> A.a.O., S. 39-54 und S. 60-69.

<sup>282</sup> Dazu die Erläuterung in *Der Ursprung des Kunstwerkes* in GA 5, S. 29: „In der Tragödie wird nichts auf- oder vorgeführt, sondern der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird gekämpft. Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes aufsteht, redet es nicht über diesen Kampf, sondern verwandelt das Sagen des Volkes dahin, daß jetzt jedes wesentliche Wort diesen Kampf führt und zur Entscheidung stellt.“

<sup>283</sup> Vgl. z.B. Charles Bambach: *Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin-Heidegger-Celan*, New York 2013.

<sup>284</sup> A.a.O., S. 36.

<sup>285</sup> GA 4, S. 23.

Einfalt, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, *durch die bloße Organisation der Natur*, ohne unser Zutun, gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, *durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind*. Die exzentrische Bahn, die der Mensch, im Allgemeinen und Einzelnen, von einem Punkte (der mehr oder weniger reinen Einfalt) zum andern (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) durchläuft, scheint sich, *nach ihren wesentlichen Richtungen*, immer gleich zu sein.“<sup>286</sup>

Diese exzentrische Bahn, diesen Weg oder Gang durch die Fremde zum Eigenen hat Heidegger in seinen Hölderlin-Interpretationen stets hervorgehoben. Die Wesensart des Aufenthaltes ist daher als ein Gang und im Unterwegssein aufgefasst und damit die Ortschaft inmitten des Seienden als Wanderschaft zum Eigenen, zum eigenen Dasein in seinem Sein begriffen. „Das Wesen des jetzigen Aufenthalts ist nicht einfach die Heimat als vorhandene Landschaft, sondern das Heimischwerden als Gang zum Eigenen.“<sup>287</sup>

Aber nicht nur bei Sophokles, Hölderlin und Heraklit sucht Heidegger das Wesen des *ethos* als Denken des Seins zu beschreiben. Auch in seinen Interpretationen zu Aristoteles und Platon denkt Heidegger dem ethischen Ort des Daseins nach. Abgesehen davon kann zudem ja durch die Gleichung von *ethos* und Sein des Daseins, wie es durch die oben angesprochene Stelle im *Brief über den Humanismus* deutlich geworden ist, das gesamte Denken Heideggers als ethisch und auf das *ethos* bezogen und zwar in einem besonderen, grundlegendem Sinn gelesen und betrachtet werden.

Doch schauen wir nun noch auf die diesbezüglich sehr komplexen Interpretationen Heideggers zum *Sophistes* und vor allem der *Nikomachischen Ethik*, so sehen wir, wie Heidegger seine Ontologie der menschlichen Existenz in Auseinandersetzung mit Aristoteles herausarbeitet. Auch dort schon hatte Heidegger Ethik als „mit dem *ethos*, dem Sein des Menschen, beschäftigt“<sup>288</sup> hervorgehoben und damit bereits eine Andeutung gegeben, wie er Ethik im eigentlichen Sinne versteht. *Ethos* ist als der menschliche Aufenthalt im Sein gedacht und das Denken des Seins damit auch ein Denken des *ethos*. Statt einer Ethik als Einzeldisziplin, die bloß objektivierend und damit subjektivierend sich mit dem Handeln des Menschen als einem Seienden beschäftigt, geht es darum, ihn in seinem Dasein und damit auf seine praktische Seinsweise selbst hin auszulegen. Diese praktische

---

<sup>286</sup> Friedrich Hölderlin: *Hyperion-Fragmente*, in: *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe*, 6 Bände, Band 3, (Hölderlin-KSA Bd. 3) herausgegeben von Friedrich Beissner, Stuttgart 1958, S. 169.

<sup>287</sup> GA 52, S. 168.

<sup>288</sup> GA 19, S. 130.

Seinsweise ist das „Sich-halten“<sup>289</sup> bei und Verhalten zu Seiendem in der Welt und damit auch zum Sein dieses Seienden und somit der Aufenthalt des Daseins inmitten oder bei Seiendem. Dieses „Verhalten zum eigentlich Seiendem in seinem Sein, den Aufenthalt bei diesem“<sup>290</sup> ist seinsmäßig verstanden praktischer Art als Vollzug des Daseins, was Heidegger in Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Begriff der *phronesis* herausarbeitet<sup>291</sup>. So kann Heideggers Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie des Aristoteles, vor allem der Ethik, als die Interpretation des Daseins in seiner praktischen Seinsweise aufgefasst werden, eine Interpretation, in der Ethik menschlicher Praxis und Ontologie der Existenz in ihrer Verbindung gedacht werden.<sup>292</sup> „Heidegger reads the *Nicomachean Ethics* as an ontology of human existence, centred on an interpretation of human existence (*Dasein*) as *práxis*.“<sup>293</sup>

Die Wahrheitsweisen in ihren Vollzugsformen, die Aristoteles im 6. Buch entfaltet, vor allem die *techne* (in der *poiesis*), die *phronesis* (in der *praxis*) und die *sophia* (in der *theoria*), entsprechen der konstitutiven Entschlossenheit des Daseins und damit dessen entdeckendem Seinkönnen im besorgenden Umgang (*techne*), der praktischen Sorge und fürsorgender Umsicht in der Zuhandenheit des praktischen Daseinsvollzugs (*praxis*) und der Vorstellung von den Dingen in der Vorhandenheit (*theoria*). *Phronesis* ist als die verständige praktische Klugheit des Besorgens und der Fürsorge auf die *praxis* des Daseins bezogen. Neben der theoretischen Entdeckung von Seiendem und dieser vorhergehend sind die praktische und auch die poetische Entdeckungsweise. Dasein vollzieht sich als Haltung im praktischen Verhalten zu sich, anderen und der Welt im praktischen entdeckenden Umgang oder Besorgen. Heidegger bezeichnet diesen Daseinsvollzug als „Sorge“,<sup>294</sup> die in der eigentlichen Entschlossenheit zu sich selbst das Dasein selbst betrifft, während sie in Form von vorhandenen Handlungsvorgaben an diesem „zunächst und zumeist“ vorbeigeht, da

<sup>289</sup> GA 2, S. 407.

<sup>290</sup> GA 19, S. 133.

<sup>291</sup> Vgl. Diana Aurenque: *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg 2011, S. 67-83; Günter Figal: *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg 2011, S. 53-60.

<sup>292</sup> In der Frage nach der Seinsweise des Menschen, seinem *bios* oder seiner Existenz, unterscheidet Heidegger mit Aristoteles die verschiedenen im 6. Buch der *Nikomachischen Ethik* angeführten Wahrheitsweisen als Seinsbestimmtheiten des Daseins in dessen Wissen und Handeln. Das Entbergen (*aletheaen*) oder das Sichvollziehen der Wahrheit umfasst nach Aristoteles im menschlichen Dasein die Unterscheidung (*krinein*) in die drei dianoetischen Grundvermögen der Wahrnehmung (*aisthesis*), der Vernunft (*logos*) und des Geistes (*nous*). Angesichts des Gebrauchs der Vernunft, die das menschliche Dasein als vernünftiges und sprachbegabtes Lebewesen (*ζῷον λόγον ἔχον*) auszeichnet, unterscheidet Aristoteles also fünf Weisen der Wahrheit oder des Wahrheitsvollzugs: die praktische Kunstfertigkeit (*τέχνη*), der die Handlungsart der Herstellung (*ποίησις*) eigen ist, das Wissen (*episteme*), die praktische Klugheit (*φρόνησις*), der die Handlungsart der (*praxis*) eigen ist, sowie die Weisheit (*sophia*) und das Vernehmen (*nous*). Die praktische Klugheit (*φρόνησις*) hat die Aufgabe, die Praxis auf das richtige Worumwillen (*ᾠρεξις*) zu beziehen, und ist daher der Ort der ethischen Tugenden, die durch richtige Entschlossenheit (*προαίρεσις*) und durch einübende Gewöhnung (*ἑθίζειν*) sich in der Haltung (*ἔξις*) und darüber im *ethos* ausprägen, welches Aristoteles als tugendhafte Mitte (*μεσότης*) zwischen Übertreibungen und Untertreibungen des affektiven Verhaltens begriff.

<sup>293</sup> Franco Volpi: *In Whose Name? Heidegger and 'Practical Philosophy'*, in: *European Journal of Political Theory*, 6 (1), S. 31-51, hier S. 31.

<sup>294</sup> GA 2, 6. Kapitel, S. 240ff.

sich menschliches Dasein, statt sich eigentlich als ein solches zu verstehen und entschlossen zu übernehmen, sich in uneigentlicher Weise an anderes als sich selbst hält, so also als ein bestimmtes Seiendes in seiner Vorhandenheit versteht und sich dementsprechend verhält.

Ist aber das Dasein als „Aufenthalt im Sein“<sup>295</sup> aufgezeigt, in seinem „Verhalten zu Seiendem“ als „Haltung [...], wie der Mensch da ist“<sup>296</sup> und zu Seiendem sich praktisch verhält, zu diesem steht in seinem Sprechen, Handeln und Fühlen, dann sind die seinsmäßigen Momente des Daseins zugleich die Momente seines Aufenthaltes, seiner Haltung und seines Verhaltens und damit Momente seines *ethos*. Dieses zeichnet sich aus durch die Sorge in der Praxis des Daseins in der Vorhandenheit und Zuhandenheit, die noch in Heideggers Spätphilosophie als Bauen (*poiesis*), Wohnen (*praxis*) und Denken (*theoria*) wiederkehren.<sup>297</sup> Heidegger wird das Leben, das faktische Dasein, die Existenz oder Eksistenz, die Offenbarkeit oder Wahrheit des Seienden, die Sprache und das „Wohnen“ als diesen seinsmäßigen Aufenthalt des Daseins in seinem Denken entfalten und damit sein gesamtes Denken als ein Sprechen von diesem Aufenthaltsort verstehen lassen.

Zumeist jedoch hält sich das Dasein in der theoretischen Vorhandenheit und praktischen Zuhandenheit von Seiendem auf, ohne auf das Existieren oder das Da-Sein selbst aufmerksam werden zu können. Daher kommt es Heidegger in seinem Denken darauf an, diese eigentliche Dimension des *ethos* erst einmal zugänglich werden zu lassen, in seinen Interpretationen zur Dichtung, zur vorsokratischen Philosophie und auch zu philosophischen Klassikern. Dies hat er in seinen Vorlesungen getan und dies tut er in den meisten seiner veröffentlichten Texten in einer Form des sich aufs Dasein in seinem Sein besinnenden und meditativen, erst phänomenologisch-hermeneutischen Weise des Denkens, später dann in einer mehr der Dichtung zugewandten Art.

Mit Heidegger lässt sich *ethos* als Wesen der Ethik bestimmen, als das, worum es in der Ethik letztlich geht. Als solches bezeichnet es den Aufenthaltsort des menschlichen Daseins im Sein, genauer in seinem Da, das es je selbst ist. Der Aufenthaltsort, sowohl die Denk- und Gesinnungsart als auch Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten, wie auch der eigene individuelle Charakter entwickeln sich eben aufgrund der Beziehungs- oder Verhältnismäßigkeit des Daseins in seinen Bezugsmomenten. Dasein ist in seinen grundlegenden Strukturen in „Bezug auf“ oder „Verhältnis zu“ sich selbst, anderen und seiner Umwelt erst es selbst. Das In-Beziehung-Sein, Sich-Halten und damit zu sich selbst verhalten wie sich zu seinem Verhalten verhalten bedeutet auch sich zu seiner Verhältnis- und Beziehungsmäßigkeit überhaupt verhalten. Dasein ist so gleichursprüngliche oder gleichzeitige Beziehung zu sich selbst, zu anderen und zu den Dingen in der Welt und damit zur

<sup>295</sup> GA 18, S. 381; vgl. GA 2, S. 580; vgl. auch Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 213.

<sup>296</sup> GA 18, S. 106.

<sup>297</sup> Franco Volpi: *In Whose Name? Heidegger and 'Practical Philosophy'*, in: *European Journal of Political Theory*, 6 (1), S. 31-51, hier S. 47.

Welt insgesamt.

Der Ort der Beziehungen ist phänomenologischer Art, denn er zeigt sich von sich aus, als der Ort der Verhältnisse und Beziehungen selbst. Das *ethos* ist als phänomenologischer Ort ontologisch also vor jeder Erfahrung und diese in der Raumzeitlichkeit erst ermöglichend und ontisch also in der Erfahrung gegeben beschreibbar, wobei die ontologische Differenz als ethisches Potential<sup>298</sup> habend gedacht werden muss, da im Verhältnis des Seins zu Seiendem, des seinsmäßig also existierenden Dasein zum Seienden ein Grundverhältnis waltet. Wie Derrida in *Gewalt und Metaphysik*<sup>299</sup> zeigt, ist die ontologische Differenz als Differenz für eine Ethik des Anderen, wie sie Levinas zu denken versucht, grundlegend und auch für Derridas Rede von der *differance*, die zu einer Ethik der Dekonstruktion<sup>300</sup> führt. Neben Derrida und Levinas ist auch insbesondere Irigaray als ethische Differenzdenkerin zu nennen,<sup>301</sup> und viele andere, insbesondere die neue Phänomenologie in Frankreich und Deutschland, haben durch Heideggers Differenzdenken wesentliche Impulse für ihr eigenes Denken insbesondere auch ethischer Art erhalten.<sup>302</sup> Sein und Seiendes, insbesondere Sein und Dasein stehen in einem dialogischen Verhältnis. Dasein steht im Anspruch des Seins und hat diesem zu entsprechen, sich zu verantworten. Sein aber braucht das Dasein, um wirklich sein zu können in der Sorge und der bezeugenden Stiftung. So erläutert Trawny: „Heidegger ist von Anfang an daran interessiert, die *Möglichkeit eines Verhältnisses* zwischen zweien als die eigentliche Sache des Denkens zu erörtern. Diese Möglichkeit lässt sich wohl als potentielle ‚Verbindlichkeit‘ charakterisieren.“<sup>303</sup> Verbindlichkeit und Verantwortung sind damit bei Heidegger als ethische Grundbegriffe des Daseins aufzufassen, die sich durch sein Denken ziehen, weil Dasein von sich selbst aus, wie von der Welt die es angeht in der Verbindlichkeit der Seinsverantwortung steht.

## 2.4 *Ethos* bei Foucault

---

<sup>298</sup> Vgl. Peter Trawny: *Martin Heidegger*, Frankfurt a.M. 2003, S. 77, 87f., 98, 166, 169-173.

<sup>299</sup> Jacques Derrida: *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 2000, S. 121-235.

<sup>300</sup> Vgl. z.B. Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh 1992; Christina Howells: *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Oxford 1998, S. 122-156.

<sup>301</sup> Luce Irigaray: *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt a.M. 1991.

<sup>302</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1983; Hans-Dieter Gondek / Laszlo Tengelyi: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011; Guido Rappe: *Interkulturelle Ethik, Bd. II: Ethische Anthropologie, 1. Teil: Der Leib als Fundament von Ethik*, Berlin 2005 und ders.: *Interkulturelle Ethik, Bd. II: Ethische Anthropologie, 2. Teil: Personale Ethik*, Berlin 2006; Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994. Zu denken ist auch insbesondere an die „Tiefenphänomenologie“ von José Sánchez de Murillo, der durch Heideggers Spätdenken bedeutend mitgeprägt zu sein scheint und einen Übergang der Phänomenologie ins dichterische Denken vollzieht. Vgl. Christoph Rinser / Renate M. Romor / Benedikt Maria Trappen (Hg.): *Abschied vom Gewohnten: Festschrift für José Sánchez de Murillo*, München 2013.

<sup>303</sup> Vgl. Peter Trawny: *Martin Heidegger*, Frankfurt a.M. 2003, S. 173.

Dem *ethos* als „Seinsweise“<sup>304</sup> gilt es, wie Foucault im Rückgriff auf die antike Sorgekonzeption von Platon bis zur späten Stoa herausarbeitet, eine Form und Ausdruck zu geben, in der Praxis der Freiheit als einer praktischen Veränderung, Aneignung und Ausübung von Selbstbestimmung innerhalb von Machtbeziehungen und dem Spiel oder den Spielen der Wahrheit, die wissenschaftlicher Art als auch sozial praktisch institutionalisiert sein können. Vor dem Hintergrund oder dem Horizont der Offenheit formen sich Beziehungen und Strukturen heraus, die im gesellschaftlichen Sein durch institutionalisierte Machtbeziehungen bestimmt sind, die im Hinblick zunächst auf einen selbst auch kritisch veränderbar sind. Innerhalb dieser praktisch institutionalisierten Machtbeziehungen, die mit einem diskursiven Wissen komplex verbunden sind, findet sich das Subjekt oder Selbst in der praktischen und diskursiven Auseinandersetzung, in der Formierung und Gestaltung seiner selbst in seinen Beziehungen, Reflexionen und Transformationen, als Ausdruck seiner Freiheit. Diese reflektierte Praxis der Freiheit des Selbst innerhalb der Diskurse des Wissens und der Beziehungen der Macht ist Ethik im Sinne Foucaults. Wenn Foucault vom Subjekt spricht, bedeutet das nicht, dass er eine grundlegende Substanz oder Instanz damit meint, sondern, so Foucault, „verschieden[e] Formen der Beziehung zu sich selbst“, und es sei „gerade die historische Konstitution dieser unterschiedlichen Formen des Subjekts und ihre Beziehung zu den Spielen der Wahrheit [...], die [ihn] interessiert.“<sup>305</sup> Das Subjekt als eine bestimmte Form der Beziehung zu sich selbst, als Form des Selbstverhältnisses innerhalb von durch Macht, Wissen und Subjektivität bedingten Spielen der Wahrheit, ist ein transformiertes vom praktisch sich konstituierenden Selbst her gedachtes Subjekt. Somit fällt es nicht hinter die Subjektkritik Heideggers und auch Foucaults zurück, der ja die Rede vom Subjekt nicht abschaffen, sondern transformieren wollte.

Grundlegend für die Rede vom Dasein und Selbstsein sowie vom ethischen Selbst und Subjekt ist die praktisch ausgelegte und reflektierte Freiheit als Grund der Sorge um sich in den verschiedenen Formen, die diese annehmen kann. „Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt.“<sup>306</sup> In der Antike – und von dort aus in unterschiedlichen Ausprägungen bis heute – ist die Sorge um sich der „fundamental[e] Imperativ“<sup>307</sup> der Ethik als einer reflektierten Praxis der Freiheit. Als praktische Sorge umfasst sie in der Antike eine Reihe von leiblichen und geistigen Übungen, wie eine bestimmte Ernährung, Gymnastik, Kontemplations- und Meditationsübungen, die zusammen als eine Art Lebenskunst oder Ästhetik

---

<sup>304</sup> DE IV, S. 720.

<sup>305</sup> GdL, S. 18.

<sup>306</sup> DE IV, S. 879.

<sup>307</sup> A.a.O., S. 880.

der Existenz praktiziert werden, da sie dem Leben selbst zu einer schönen Form und sinnvollen Gestaltung verhelfen sollen. Diese Lebenskunst als Sorge um die eigene Freiheit hatte seine Hochkonjunktur, wie Foucault in seinen Vorlesungen und Texten der 80er Jahre behandelt, während der großen acht Jahrhunderte der antiken Kultur, wobei sie auch dann nicht verschwand, sondern in jeweils anderer Form und Ausprägungen im Christentum, der Renaissance, Neuzeit und Moderne sich weiterentwickelte, was Foucault nur andeuten konnte. Foucault hat in der Sorgekonzeption der Antike vier Hauptbereiche, die Diätetik (gesunde Ernährungs- und Lebensweise), Ökonomik (erträgliche Hauswirtschaft), Erotik (vernünftiger Genuss) und Philosophie (wahres Wissen) selbst als große Gebiete der Sorge um sich innerhalb einer Lebensform herausgearbeitet.<sup>308</sup>

Hier soll uns von diesen zunächst nur die Philosophie beschäftigen, da sie die anderen Hauptbereiche reflexiv abfedert. Dabei werden in der Philosophie sich ein reflexives Wissen oder verschiedene Wahrheiten zu eigen gemacht und praktisch umgesetzt oder zumindest in der Praxis zur Anwendung gebracht. Die Wahrheiten von Sentenzen, Aussprüchen, Texten etc. werden zum Bestandteil der reflektierten Praxis der Freiheit. Foucault beschreibt die Wahrheiten dieser Sentenzen, Merksprüche und Prinzipien als praktische Mittel der Selbstsorge, welche mit der Selbsterkenntnis der Wahrheit aufs engste verknüpft ist. So ist die Selbstsorge mit den Wahrheitsspielen verknüpft und die Wahrheit eine Sache der Ethik als reflektierter Praxis der Freiheit. Es geht gewissermaßen in der antiken Ethik der Selbstsorge darum, im *ethos* der eigenen Seinsweise den *logos* sich aussprechen zu lassen und die Affekte des *pathos* damit kontrollieren, beherrschen und gebrauchen zu können. Der *logos* oder die *logoi*, die verschiedenen Wahrheiten, sind in Form der Prinzipien des Denkens und Handelns die Mittel oder die praktische Ausrüstung<sup>309</sup> zur Daseinsbewältigung und zur Formulierung der eigenen Seinsweise, die dazu verhelfen sollen in jeder Lage und Situation das Richtige und Gute zu tun, zu sagen oder zu denken und seinem Leben damit eine schöne Form zu geben oder eine ethisch anerkennungswürdige Seinsweise erscheinen zu lassen.

Die Selbstsorge ist somit an Selbsterkenntnis, an die Erkenntnis und damit eine verinnerlichende Aneignung bestimmter Wahrheiten in und durch einen selbst gebunden. „Die Selbstsorge ist selbstverständlich Selbsterkenntnis – dies ist die sokratisch-platonische Seite –, aber sie besteht auch in der Kenntnis einer bestimmten Anzahl an Verhaltensregeln oder von Prinzipien, die zugleich Wahrheiten und Vorschriften sind. Sich um sich selbst sorgen heißt, sich mit diesen Wahrheiten auszurüsten: Dies ist der Punkt, an dem die Ethik mit dem Spiel der Wahrheit verknüpft ist.“<sup>310</sup>

---

<sup>308</sup> So vor allem in GdL.

<sup>309</sup> A.a.O., S. 880.

<sup>310</sup> A.a.O., S. 881.

Das *ethos* als Seinsweise ist zugleich die reflektierte Haltung zu sich, zu anderen und zu den Dingen in der Welt, die sich in der Art und Weise des Handelns und allgemein den Verhaltensweisen des Sichbewegens, Denkens, Sprechens, Fühlens etc. kundtut. So wird die Seinsweise, das *ethos*, in der Sorge um sich ethisch reflektiert und zur praktisch umgesetzten Freiheit seiner selbst, sich so zu geben und zu sein, wie es den aus der Sache im Bezug zu sich, anderen und der Welt erkannten eigenen Ansprüchen im Bezug zur Wahrheit entspricht. Die einem *ethos* der Freiheit entsprechende Seins- und Handlungsweise äußert sich ganz konkret in den vielfachen praktischen Lebensbezügen, in denen es immer darauf ankommt sich zu üben und dem *ethos* eine möglichst schöne, gute und wahre Gestalt zu geben. „Das *ethos* von jemandem äußert sich in seiner Kleidung, seiner Bewegung, seiner Art zu gehen, in der Ruhe, mit der er auf alle Ereignisse reagiert usw.“<sup>311</sup>

Die Bezüge zu sich in der „Arbeit des Selbst an sich selbst“<sup>312</sup> werden ergänzt durch die Bezüge zu anderen in der Partnerschaft, Freundschaft, der ökonomischen und politischen Gemeinschaft oder der Unterweisung, wobei die Selbstsorge als Bedingung der angemessenen Fürsorge für andere erscheint. Die Fürsorge für andere läuft darauf hinaus, ähnlich wie bei Heideggers Begriff der Fürsorge, dass diese dazu ermutigt und befähigt werden sollen, sich um sich selbst sorgen zu können, da sie nur so im eigentlichen Sinne von ihrer ethischen Freiheit praktischen Gebrauch machen können. Auch wenn wir oft, insbesondere im Kindesalter und in schwierigen Situationen des Lebens der Fürsorge anderer bedürfen, ist diese letztlich darauf ausgerichtet uns zur Selbstsorge zu befähigen, weshalb der Selbstsorge in ihrer Verbundenheit zur Fürsorge im Bezug zu anderen sowie dem Besorgen von Dingen und Angelegenheiten im Bezug zu Seiendem eine besondere Vorrangigkeit zukommt. Dies macht Foucault immer wieder deutlich. „Die Sorge um die anderen ist nicht vor die Sorge um sich zu stellen; die Sorge um sich ist ethisch vorrangig, so wie die Beziehung zu sich ontologisch vorrangig ist.“<sup>313</sup>

Die Beziehungen sind zeitlich strukturiert, weshalb sich das sich um sich sorgende Selbst in seiner reflektierten Praxis der Freiheit immer auch zu seiner Endlichkeit verhält und somit auch zu seinem eigenen Tod, was von Platon bis Seneca für die antike Tradition der Selbstsorge und Lebenskunst deutlich ist. Dass in der Stilisierung des Lebens zugleich eine Einübung des Sterbens zu sehen ist, was auch in Heideggers Rede vom Sein-zum-Tode des Daseins sehr stark wieder mit anklingt, ist ein Grundzug der Sorge ums Selbst. Dass praktische Freiheit sich aus der Endlichkeit des Daseins und im Verhältnis zu dieser konstituiert, ist sowohl bei Heidegger als auch bei Foucault grundlegend thematisiert als Historizität und Endlichkeit des menschlichen Daseins. In der antiken Tradition der Selbstsorge und auch bei Heidegger äußert sich diese historische Ontologie der

---

<sup>311</sup> A.a.O., S. 882.

<sup>312</sup> Ebd.

<sup>313</sup> A.a.O., S. 884.

Endlichkeit und der Freiheit auch in einer Besinnung oder einer Meditation des Todes, in der Antike auch als *melete thanatou* bekannt. Das Sein-zum-Tode aus dem das Dasein bei Heidegger die Möglichkeit des eigentlichen Seinkönnens erfahren kann, ist eben als eine solche Meditation zu verstehen. Die „philosophische Meditation“ versteht Foucault als eine „imaginierte ethische Erfahrung“ und einen „in Gedanken geführten Dialog“.<sup>314</sup> Die Meditationen sind als „Selbstpraxis“ zu betrachten, die in der Philosophie bis in die Moderne von Descartes über Husserl bis heute von genuiner Bedeutung sind.<sup>315</sup>

In der Historizität und Endlichkeit des menschlichen Daseins ist dieses schon in bestimmter Weise ausgelegt, bevor es lernt sich selbst zu artikulieren, zu formen und zu entwerfen in der Auseinandersetzung und Aneignung vorgegebener diskursiver und allgemein sozialer Praktiken. Die Beziehung zum eigenen fiktiven Tod bringt in der Überschreitung alles Gegebenen eine Besinnung auf das eigene singuläre Leben in dessen Totalität mit sich und die Aufgabe dieses entsprechend zu gestalten. Die diskursiven und sozialen Praktiken sind dabei im Zusammenhang von Machtbeziehungen und Wahrheitsspielen die Bedingung der Möglichkeit, die eigene Freiheit praktisch in Anspruch zu nehmen und umzusetzen. Innerhalb der diskursiven und sozialen Praktiken sind also mit Foucault die Selbstpraktiken der Sorge um sich hervorzuheben, mit denen innerhalb der Macht- und Wissensbeziehungen der eigene Spielraum der Freiheit praktisch entworfen und gestaltet wird.

Foucault macht deutlich, dass die Sorge um sich insbesondere heutzutage prinzipiell jeden betrifft, betreffen kann und sollte, da jeder sich im Leben um seine Angelegenheiten, um sich selbst und andere zu kümmern hat, es aber auch unterschiedliche „Grade der Hingabe“<sup>316</sup> in der Sorge gibt und der Philosoph sich oft in besonderer und intensivierter Art und Weise in der Sorge um sich konstituiert. In der heutigen Philosophie wird die Sorge um sich mit besonderer Aufmerksamkeit in der Ausprägung eines Kanons des Wissens praktiziert, was zur zunehmenden und teils auch einseitigen Wissenschaftlichkeit der Philosophie führen wird, die die praktische Seite der Selbstsorge mit der Zeit verdeckt. Doch als das Streben nach der Erkenntnis der Wahrheit bleibt die Philosophie einer Seinsweise verpflichtet, die in der Sorge um die Erkenntnis und die Wissenschaftlichkeit dieser an eine Stilisierung der Existenz erinnert und auf diese zurück verweist. Denn es geht in der Suche nach Wissen immer auch um eine Seinsweise, die sich auf dieses Wissen bezieht und mit diesem sich ausdrücklich begründet und rechtfertigt.

So kann, wie gesagt, nicht nur die antike Philosophie der Selbstsorge, sondern auch die moderne Subjektphilosophie von Descartes über Kant bis Husserl als Versuch betrachtet werden, eine durch

---

<sup>314</sup> A.a.O., 986.

<sup>315</sup> A.a.O., S. 496, 986.

<sup>316</sup> A.a.O., S. 891.

Erkenntnis aufgeklärte und geläuterte Seinsweise zu verwirklichen. „Wenn man Descartes liest,“ so Foucault, „ist man erstaunt in den *Meditationen* genau dieselbe spirituelle Sorge um den Zugang zu einer Seinsweise zu finden, in der der Zweifel nicht mehr erlaubt ist und wo man schließlich zur Erkenntnis gelangen wird; wenn man aber die Seinsweise, zu der die Philosophie Zugang verschafft, auf diese Weise definiert, dann stellt man fest, dass diese Seinsweise ganz und gar durch Erkenntnis bestimmt ist, und die Philosophie sich als Zugang zum erkennenden Subjekt oder zu dem, was das Subjekt als solches ausmacht, definiert.“<sup>317</sup>

Diese Orientierung an der Wissenschaftlichkeit der Wahrheit wird erst durch Nietzsches Selbstüberwindung der Wahrheit aus Gründen der Wahrhaftigkeit wieder kritisch in die Grenzen gewiesen, was als ein neues Wahrheitsspiel in der Philosophie und darüber hinaus in den modernen Gesellschaften angesehen werden kann. Für gewöhnlich sind die Veränderungen in den Wahrheitsspielen jedoch lang dauernde Prozesse, mit zum Teil auch relativ abrupten Brüchen und wechselnden Paradigmen, wobei die Individuen innerhalb der jeweiligen Wahrheitsspiele oder Paradigmen auch jede Menge Spielraum für Entdeckungen und Entfaltungen ihrer selbst finden. In der antiken Selbstsorge hingegen war eine transformative Praxis der Lebensbezüge die Voraussetzung der Erkenntnis seiner selbst, vielmehr jedoch galt es sich Zugang zu einer dieser entsprechenden bestimmten Seinsweise zu bahnen, während sich in der Neuzeit die Erkenntnis von praktischen Lebensbezügen abzuheben und das erkennende Subjekt sich von einer umfassenderen Sorge um eine der Erkenntnis entsprechende Seins- und Lebensweise loszusagen scheint. Es handelt sich um unterschiedliche Spiele der Wahrheit und damit verbunden der Selbstkonstituierung oder Subjektivierung, und Foucault geht es in seinen historischen Analysen auch nicht darum, das eine dem anderen vorzuziehen, wohl aber darum, ob wir in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen von Philosophie, also mit verschiedenen Philosophien, etwas für uns in unserer gegenwärtigen Situation Neues und Wichtiges lernen können, das uns dazu verhilft, zu werden und zu sein, wer wir sind und sein können. Es geht also auch in der historischen Analyse der Wahrheitsspiele und Subjektivierungsformen um die eigenen Spielräume der Freiheit und die Möglichkeiten praktischer transformativer Gestaltungen und Veränderungen, wozu mit Heidegger gedacht m.E. auch das Seinlassen und die Gelassenheit als besondere Formen ethischer Praxis zu bedenken sind. Doch dazu später mehr.

Das grundlegende Problem gegenwärtiger Gesellschaften und deren durch Machtbeziehungen, Wissensformationen und Selbstpraktiken strukturierten Wahrheitsspiele ist nicht, wie Foucault gegen Habermas deutlich macht, eine anzustrebende konsensuelle Kommunikationsgemeinschaft,

---

<sup>317</sup> A.a.O., S. 893. Beispielhaft hat Foucault die *Meditationes* des Descartes als einen Versuch ethischer Selbstkonstituierung lesen können. Vgl. dazu: Timothy Rayner: *Foucault's Heidegger: Philosophy and Transformative Experience*, New York 2007, S. 10-12; vgl. DE II, S. 300-331; DE IV, 893f.

sondern das Problem, „sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen.“<sup>318</sup> Es geht dabei um die Möglichkeit und damit die Freiheit, sein *ethos* als Seinsweise innerhalb von Wahrheitsspielen gestalten zu können. Wahrheitsspiele, deren ermöglichende Regeln und gerechten Gesetzmäßigkeiten sich in Machtbeziehungen, Institutionen und Regierungsweisen ausprägen, müssen praktisch individuell in der Beziehung zu sich und darüber hinaus in den Beziehungen zu anderen sozial gestaltbar sein, was heute gewissermaßen erreicht zu sein scheint.

Umso freier eine Gesellschaft ist und durch gewisse Freiheit schaffende Regierungstechniken regiert wird, desto vielseitiger, produktiver und flexibler sind, so Foucault, die Machtbeziehungen und Wahrheitsspiele sowie die mit diesen verbundenen Lüste der Übung und Ausübung dieser. Daher ist die Kritik der Regierungstechniken gewissermaßen mit der Selbstsorge verbunden, wie sich bei Foucault zeigt, der von der Analyse der Machtbeziehungen und Regierungsweisen sich der Selbstsorge als dem Ort der Transformation und der Praxis der Freiheit zuwendet.

Im Hinblick auf Nietzsches Diktum vom zweihundert Jahre währenden Verschwinden oder von der Selbstaufhebung der einen Moral<sup>319</sup> hat Foucault in seiner Genealogie der Ethik, die er in kleineren Texten, Vorlesungen und seinen letzten beiden Büchern entfaltet hat, einen grundlegenden Unterschied von kodifizierter Moral und ästhetischer Ethik des Existenz herausgearbeitet, wobei die verschiedenen Ethiken oder Moralphilosophien, die heute bekannt sind, meist Aspekte beider zu beinhalten scheinen. Den grundlegenden Unterschied jedoch macht Foucault für sein eigenes Denken programmatisch deutlich, wenn er es dem Topos einer „Suche [...] nach einer Ästhetik der Existenz“ zuordnet. „Von der Antike zum Christentum geht man von einer Moral, die im Wesentlichen Suche nach einer persönlichen Ethik war, zu einer Moral als Gehorsam gegenüber einem System von Regeln über. Und für die Antike interessiere ich mich, weil aus einer ganzen

---

<sup>318</sup> A.a.O., S. 899.

<sup>319</sup> Vgl. Claus Zittel: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995, S. 83-96. In der *Genealogie der Moral* schreibt Nietzsche beispielhaft in § 27: „Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen »Selbstüberwindung« im Wesen des Lebens - immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: »pater legem, quam ipse tulisti.« Dergestalt ging das Christentum als Dogma zugrunde, an seiner eignen Moral; dergestalt muß nun auch das Christentum als Moral noch zugrunde gehn - wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt »was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?«. Und hier rühre ich wieder an mein Problem, an unser Problem, meine unbekanntten Freunde (- denn noch weiß ich von keinem Freunde): welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, daß in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewußtsein gekommen wäre?.. An diesem Sich-bewußt-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an - daran ist kein Zweifel - die Moral zugrunde: jenes große Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele...“ Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta*, München, 1954, Bd. 2, S. 898-899.

Reihe von Gründen die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Kodex von Regeln jetzt dabei ist zu verschwinden, bereits verschwunden ist. Und diesem Fehlen einer Moral entspricht eine Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz.<sup>320</sup>

Diese Ästhetik der Existenz beruht auf einer kritischen Ontologie, dessen wer oder was wir heute sind und sein können, einer Ontologie, die kein fester Bestand theoretischen Wissens ist, sondern vielmehr eine praktische Anwendung in der kritischen und historischen Analyse vorgegebener Wahrheiten und deren Bedingungen und Grenzen, um diese dahingehend zu verändern, dass sie den Spielraum für eine Ästhetik der Existenz freigeben und gestalten lassen und damit einem grundlegenden *ethos* der praktischen Freiheit und Selbstsorge Ausdruck und Form zu geben. Mit Foucaults klarer Bestimmung des *ethos* als Seinsweise, also „dass die Ethik eine Praxis und das *ethos* eine Seinsweise ist“<sup>321</sup>, und im Hinblick auf *ethos* als dem Ort des Daseins bei Heidegger, können wir eine Lektüre ansetzen, die auf die ethische Verortung unserer selbst in der Gegenwart hinausläuft. Ethik hat Foucault als eine Praxis begriffen, die sich auf das *ethos* als Seinsweise bezieht und eine freie reflektierte Form der Subjektivierung oder der Selbstsorge meint.

Foucault sieht Erfahrungen unserer selbst – er behandelt die Sexualität als eine solche<sup>322</sup> – in ihrem „Feld“ historischer Konstituierung, innerhalb dessen die Erfahrung sich herausbildet im Bezug auf „drei Achsen [...]: die Formierung der Wissen, die sich auf sie beziehen; die Machtsysteme, die ihre Ausübung regeln; und die Formen, in denen sich die Individuen als Subjekte [...] (an)erkennen können und müssen.“<sup>323</sup> Es geht Foucault dabei wesentlich um eine „Analyse der Praktiken, durch die die Individuen dazu verhalten worden sind, auf sich selber zu achten“<sup>324</sup> und in der „Verschiebung“ seines Vorhabens sich mit der „Sexualität“ zu beschäftigen, darum, „die ganze Untersuchung um die langsame Formierung einer Selbstthermeneutik in der Antike herum neu an[zu]setzen“, die als Element einer „Geschichte der Wahrheit“ eine „Analyse der ‚Wahrheitsspiele‘, der Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein historisch als Erfahrung konstituiert, das heißt als eines, das gedacht werden kann und muß.“<sup>325</sup> Er stellt damit die Frage oder Doppelfrage, die sowohl an Nietzsche als auch an Heidegger denken lässt und die ihn in seinen letzten großen Büchern beschäftigt hat, so: „Anhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken [...]? Anhand welcher Wahrheitsspiele hat sich das

---

<sup>320</sup> DE IV, S. 905

<sup>321</sup> A.a.O., S. 720. Schon der Begriff „Seinsweise“ legt eine intertextuelle Beziehung zu Heidegger nahe.

<sup>322</sup> Heidegger hat es weitgehend vermieden vom Körper, dem Leib oder der Sexualität zu sprechen, da er diese zunächst als anthropologisch konkrete ontische Situierung auffasst, dennoch später aber eingeräumt, dass der Leib zum In-der-Welt-sein gehört. Vgl. GA 2, S. 108; GA 26, S. 173; GA 89, S. 126. Somit ergänzt auch hier Foucault die ontologische Perspektive Heideggers.

<sup>323</sup> GdL, S. 10.

<sup>324</sup> A.a.O., S. 11f.

<sup>325</sup> A.a.O., S. 13.

Menschenwesen als Begehrensmensch erkannt und anerkannt?“<sup>326</sup> Mit „Wahrheitsspiel“ meint Foucault, wie schon einleitend angedeutet, dass es ihm nicht darum geht Wahres und Falsches im Denken dieser Erfahrung des menschlichen Seins festzustellen, sondern das Spiel der Verhältnisse, Beziehungen, Verschiebungen, der Bewegungen, Strategien und Praktiken, der Entdeckungen und Verdeckungen innerhalb der drei Achsen der Wissensformation, der Machtausübung und der Selbstpraxis in denen dieses, Wahres und Falsches, erst zum Vorschein kommt. Dabei geht es darum kritisch und genealogisch die jeweiligen Voraussetzungen, Bedingungen und Grenzen in der Erfahrung des Seins, das sich innerhalb eines bestimmten „Feldes“ konstituiert und gedacht wird, freizulegen und hervorzuheben, um im Denken kritisch sich dazu zu verhalten, um darüber hinaus gehen zu können und die Möglichkeiten von Veränderungen im Denken und Sein zu erfragen und womöglich auszutesten. Daher ist das philosophische *ethos* für Foucault auch eine Haltung oder „die permanente Reaktivierung einer Haltung [...], das heißt eines philosophischen *ethos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte.“<sup>327</sup> Diese Haltung ist mit Heidegger gesprochen eine Haltung im Sein wie eine Haltung zum Sein.

Foucault befürwortete das *ethos* der Kritik als einer „Grenzhaltung“, in der es um die Kritik historischer Grenzen und die Erprobung von deren Überschreitung im Denken und in der Praxis geht. Eine Überschreitung im Denken ist auch Heideggers Seinsdenken. Die Praxis, zudem auch diejenige des Denkens, bezieht sich auf das *ethos* als Seinsweise und ist daher in der Ethik der Sorge die Praxis des Selbstbezugs, der das selbstreflexive Dasein in permanenten Übungen, gestaltenden Formungen und Transformationen begreift, in der es um das Dasein in seinen verschiedenen und zusammengehörigen Bezügen und Verhältnissen geht. Durch verschiedene Praktiken der Selbstsorge wie das Wahr-sprechen (*parrhesia*), das Lesen, das Schreiben, das Hören, das Sich-Rechenschaft-Geben und das Meditieren, um nur einige zu nennen, bringt sich das selbstreflexive Dasein jenseits des Allzugewöhnlichen als einzigartig und umfassend zugleich hervor.

Diese Praktiken der Selbstsorge oder Selbstübungen haben für Foucault eine „ethopoetische Funktion“ indem sie „ein Operator, der Wahrheit in Ethos umwandelt“<sup>328</sup> sind. Auch ging es ihm darum Formen und Weisen des *ethos* zu entwickeln, die scheinbar weitgehend vergessen wurden, und auch neue Formen zu erproben. Besonders hervorzuheben verdient das „Ethos des Schweigens“, einerseits weil es meist übersehen wird und andererseits weil es einen indirekten möglichen Bezug zur Siletik Heideggers erahnen lässt und im Zusammenhang mit der Gelassenheit uns später noch interessieren wird. Foucault sagt, „dass das Schweigen eines von den Dingen ist,

---

<sup>326</sup> Ebd.

<sup>327</sup> DE IV, S. 699.

<sup>328</sup> A.a.O., S. 506.

von denen unsere Gesellschaft unglücklicherweise Abschied genommen hat. Wir haben keine Kultur des Schweigens [...]. Man lehrte den jungen Römern und den jungen Griechen, verschiedene Weisen des Schweigens zu verwenden, je nachdem, mit wem sie zusammentrafen. Das Schweigen stellte in jener Zeit eine ganz besondere Weise des Verhältnisses zu anderen dar. Das Schweigen ist, glaube ich, etwas, das es verdient, gepflegt zu werden. Ich befürworte es, dass man dieses Ethos des Schweigens entwickelt.<sup>329</sup> Ähnlich diesem *ethos* des Schweigens kann auch im Hinblick auf andere besinnende Praktiken, so des Hörens, Schreibens, Lesens, Denkens etc., von deren *ethos* gesprochen werden.

Bei Foucault<sup>330</sup> bedeutet *ethos* auch ein Verhältnis zur Wahrheit, also neben der Seinsweise auch so etwas wie Denk- und Verhaltensweise, und steht im Zusammenhang mit der „Ästhetik des Daseins“<sup>331</sup>, was im Anschluss an Heidegger eine gewisse künstlerische Freiheit und Offenheit der Gestaltung deutlich macht. Diese Ästhetik des Daseins umfasst die „Künste des Selbst“ oder auch Selbsttechniken, wie das Meditieren, Hören, Lesen, Schreiben, Schweigen u.a.m., die meist zusammengehörend geübt werden und ein ästhetisches Daseinsverhältnis zum Ausdruck bringen, einen künstlerisch aufgefassten Selbst(er)findungsprozess, dessen Ziel nicht festgelegt sein muss, zumindest aber frei wählbar zu sein scheint. Im Hinblick auf das Schreiben sagt Foucault, was gewissermaßen auch auf die anderen Selbsttechniken zutrifft: „Als Element der Selbstübung besitzt das Schreiben eine ethopoetische Funktion, um es mit einem bei Plutarch zu findenden Ausdruck zu sagen. Es ist ein Operator, der Wahrheit in Ethos umwandelt.“<sup>332</sup> Foucault hat seine Schreibarbeit selbst als Askese aufgefasst, als eine Übung im Denken. Er schreibt im berühmten Vorwort von *Der Gebrauch der Lüste*: „Der ‚Versuch‘ – zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber und nicht als vereinfachende Aneignung des andern zu Zwecken der Kommunikation – ist der lebende Körper der Philosophie, sofern diese jetzt noch das ist, was sie einst war: eine Askese, eine Übung seiner selber im Denken.“<sup>333</sup> Es geht dabei im Denken, so Foucault, darum, sich von sich zu lösen, sich neu zu erfinden und von sich selbst zu befreien. Dabei liegt in der Übung des Denkens auch im Kern eine gewisse Sorge um sich, die darauf abzielt die eigene Existenz durch das Denken zu formen, zu stilisieren und zu verwandeln und damit neue Möglichkeiten des Existierens zu erproben. Auch das Sicheinlassen auf eine verändernde Erfahrung oder das Sichloslassen in der Meditation sind praktische Formen der Sorge, die sowohl Tun als auch Lassen umfasst. So wird versucht, das Gewöhnliche, die alltäglichen Verhältnisse, Gegebenheiten und Angelegenheiten unter anderer Perspektive, aus ihrer historischen Gewordenheit, zu betrachten und zu hinterfragen. Dabei

---

<sup>329</sup> A.a.O., S. 642.

<sup>330</sup> Die Schreibweise von *ethos* ist bei Foucault in den verschiedenen Texten nicht einheitlich. Vgl. Anm. 1.

<sup>331</sup> A.a.O., S. 503.

<sup>332</sup> A.a.O., S. 506.

<sup>333</sup> GdL, S. 16.

kommt es darauf an die eigenen Ansichten und die Haltung zu den Dingen zu überarbeiten und sich darin zu üben, diese im Sinne von profunder Erfahrung und Kenntnis des jeweiligen erkenntnis- und praxisbezogenen Problemfeldes zu gestalten.

Die Fraglichkeit des menschlichen Daseins ist dabei als Ausgangspunkt ethischer Reflexion und Praxis sowie das Philosophieren als grundlegende und im Kern jeden betreffende Tätigkeit zu verstehen, auch wenn sie meist nur von Philosophen in elaborierter Art und Weise praktiziert wird. Was für das menschliche Dasein in der Alltäglichkeit immer in Frage und sozusagen auf dem Spiel steht, es selbst angeht und betrifft, wird in der philosophischen Reflexion mit besonderer Aufmerksamkeit und mit entsprechenden begrifflichen Mitteln entfaltet. Was Heidegger mit dem Begriff „Auseinandersetzung“<sup>334</sup> bezeichnet, ist bei Foucault die „Problematisierung“<sup>335</sup> und meint einen näher zu bestimmenden diskursiven Prozess oder eine diskursive Praxis der Hervorbringung und Befragung eines bestimmten zeitweiligen Zusammenhangs von Wissen und Handeln in gewissermaßen dialogischer und letztlich elenktischer Art.

Darum setzt auch das Denken oder Nachdenken immer wieder neu an und wird permanent weitergeführt und als Ausdruck kritischer Haltung angewendet bis es im Schweigen und Verweilen seine Aufhebung findet und von neuem ansetzt. Der Begriff *meditatio* hat als Nachdenken und -sinnen einerseits sowie als Bewegung des Zur-Besinnung-Kommens über das Denken gewissermaßen eine Selbstaufhebungstendenz in sich eingeschrieben. Heidegger hat in seiner Spätphilosophie auch den Begriff des „besinnliche[n] Denken[s]“<sup>336</sup> und Foucault den der „[p]hilosophischen Meditation“<sup>337</sup> geprägt und damit den therapeutischen und emanzipatorischen Aspekt des Denkens zum Ausdruck gebracht. Dabei kann ein grundlegendes In-Frage-Stehen, dass jedem seiner Existenz nach ohnehin zukommt, von einem Fragen-Stellen (oder Infragestellen) als philosophischer Praxis unterschieden und ansatzweise ausbuchstabiert werden.

Die Haltung zu sich selbst wird durch permanente Kritik und die Praxis der Sorge, die bei Foucault insbesondere verschiedene Selbstübungen oder Selbsttechniken umfasst, hervorgebracht und zielt auf Veränderung ab, letztlich darauf, „sich von sich selber zu lösen“ und frei sein zu können für ein anderes Denken. Grundlegend für eine erprobende Erkundung des eigenen Denkens und der Haltung zu sich ist es, sich in Frage stellen zu können und damit auch in der Frage seinem Leben und Dasein nach selbst inbegriffen sich zu erfahren. Foucault schrieb: „Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen

---

<sup>334</sup> GA 40, S. 47; vgl. auch GA 2, S. 33, 36f., GA 3, S. 268; GA 6.1, S. 3, 246; GA 6.2, S. 97, 262; GA 7, S. 36, GA 29/30, S. 33, 43f., GA 65, S. 187, 205.

<sup>335</sup> Vgl. DE IV, S. 706, 724-734, 825f.; GdL, S. 17-23.

<sup>336</sup> G, S. 15.

<sup>337</sup> DE IV, S. 986.

kann, als man sieht, zum Weiterschauen und Weiterdenken unentbehrlich ist.“<sup>338</sup> Und dieses Weiterschauen und Weiterdenken ereignet sich in der „kritische[n] Arbeit des Denkens an sich selbst“<sup>339</sup>, welches für Foucault die eigentliche Aufgabe und Praxis der Philosophie als „eine Askese, eine Übung seiner selber, im Denken“<sup>340</sup> ist.

### 3. Ethik der Sorge mit Heidegger und Foucault?

Der Begriff der Sorge hat unübersehbar ethische Prägnanz und ist bei Heidegger seit seinen ersten Vorlesungen<sup>341</sup> bis ins Spätwerk unter verschiedenen thematischen Schwerpunktsetzungen seines Denkens durchwegs präsent als wesentliche Bestimmung menschlichen Daseins. Es lässt sich daher eine phasenweise Entwicklung des Begriffes der Sorge annehmen, der mit Heideggers Denkentwicklung sich entfaltet, was genauer zu untersuchen wäre. Bei Foucault ist der Begriff der Sorge in der letzten Phase seines Denkens in seiner „Ethik der Sorge um sich“<sup>342</sup> thematisch, damit vor allem in den Vorlesungen der 80er Jahre wie insbesondere in der *Hermeneutik des Subjekts* und in den letzten beiden Bänden seines späten Hauptwerks *Sexualität und Wahrheit* Band II und III als Leitgedanke präsent, sowie in vielen kleineren Schriften dieser Zeit<sup>343</sup> verteilt angesprochen. Beide Auffassungen von Sorge, diejenige Heideggers und diejenige Foucaults haben ihre Herkunft in der Interpretation der antiken Philosophie. Gemeinsam ist den Auffassungen von Sorge grundlegend, dass sie den Grund der Sorge in der Zeitlichkeit menschlichen Seins entdecken, genauer in den damit einhergehenden Aspekten der Endlichkeit und der Geschichtlichkeit, denn schon der antike Sorgebegriff steht im Bezug zur Endlichkeit irdischen Daseins.

Sorge als philosophischer Topos des Umgangs des Daseins mit seinem Sein selbst, als das ethische Sich-zu-sich-selbst-Verhalten ist seit der antiken *epimileia heautou* und dem *gnothi seauton*, welche in der römisch-hellenistischen *cura sui* ihre Fortsetzung finden, Teil der Philosophie, wie Foucault und Hadot gezeigt haben<sup>344</sup> und wie davor kaum ausführlicher thematisiert wurde, da bei Heidegger der ausdrückliche Anschluß weitgehend verdeckt ist, es jedoch allgemein um „Selbstausslegung“<sup>345</sup>

---

<sup>338</sup> A.a.O., S. 15.

<sup>339</sup> A.a.O., S. 15f.

<sup>340</sup> A.a.O., S. 16.

<sup>341</sup> Vgl. z.B. GA 61, S. 93-98.

<sup>342</sup> Vgl. DE IV, S. 875-902. Es wird auch von einer „Ethik des Selbst“ gesprochen. Vgl. Michael Ruoff: *Foucault Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, Paderborn 2009, S. 52-60, 111-114.

<sup>343</sup> Die kleineren Schriften sind, mit wenigen Ausnahmen wie z.B. *Was ist Kritik?*, in DE IV zu finden.

<sup>344</sup> Vgl. dazu HdS; Pierre Hadot: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt a.M. 2011.

<sup>345</sup> GA 2, S. 261ff., vgl. auch S. 68.

geht und auch insbesondere die „Bedeutungsgeschichte des ontischen Begriffes ‚cura‘“<sup>346</sup> thematisiert wird. Heidegger nennt in *Sein und Zeit* jedoch lediglich einige Bezugspunkte, wie z.B. eine antike Fabel<sup>347</sup>, Seneca und insbesondere Augustinus<sup>348</sup> in dieser Hinsicht, da ein philologisch historisierendes Philosophieren dem Anspruch dieses Werkes nicht angemessen ist. Aber andernorts, z.B. in der Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles sind historische Bemerkungen zur Sorge zu finden, wenn auch zunächst ohne eine klar erkennbare systematische Ausrichtung. Dennoch kann von einer zunehmend grundlegenden Rolle dieses Begriffs der Sorge ausgegangen werden, wie dann Heideggers fundamentalontologische Interpretation dieses Begriffes zeigt, die sich ihrerseits an die Spitze der historischen Thematisierungen der Sorge stellt, in die sich zuletzt auch Foucaults genealogisch-ethische Interpretation einreihen lässt.

Dies ist deshalb nochmal in Erinnerung zu rufen, da die Sorge mit Heidegger und Foucault als Seinsweise und als Praxis verstanden m.E. letztlich zur Selbstreflexion, zur Besinnung, zum kontemplativen oder meditativen Denken führt, von wo es zugleich auch ausgeht, und damit zum Seinlassen und zur Gelassenheit. Ohne die Sorge ist die Gelassenheit nicht zu verstehen. Beide stehen in Beziehung zueinander, doch als Grund des Denkens, Tuns und Lassens ist das Seinlassen in diesen zwar vorausgesetzt, zunächst aber durch Geschäftigkeit oder Verfallenheit an verschiedenste Angelegenheiten verdeckt. Auf dem Wege der Untersuchungen zur antiken philosophischen Sorge und zum anfänglichen Denken sowie im Dialog mit dem ostasiatischen Denken, wie er bei Heidegger und Foucault deutlich wird, kann aber die Gelassenheit in ihrem Zusammenhang mit der Sorge sich erschließen lassen und somit als ethisches Phänomen hervorgehoben werden.<sup>349</sup>

Von Ethik in einem herkömmlichen Sinn von Normenbegründung ist bei Heidegger und Foucault also nicht oder kaum die Rede. Es scheint jedoch ein metaethischer Impetus ihr Denken zu bestimmen. Das ist auch der Grund, warum ihre Art ethischen Denkens in Lehrbüchern und Handbüchern zur Ethik nicht oder kaum berücksichtigt wird. Dennoch ist gerade ihre Art des ethischen Denkens vielleicht, was der Ethik heute auch ein Stück weit fehlt, da sie die freie Eigenverantwortlichkeit innerhalb einer gegebenen Lebensform betonen. Foucault versteht „Ethik [...] als die Praxis der Freiheit, die reflektierte Praxis der Freiheit“<sup>350</sup> und das Grundproblem der

---

<sup>346</sup> A.a.O., S. 263.

<sup>347</sup> A.a.O., S. 262-265.

<sup>348</sup>

Vgl. GA 60, S. 52-54, 205ff.

<sup>349</sup> Vgl. dazu z.B. Wilhelm Schmid: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik*, Frankfurt a.M., 1991; ders.: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998. Schmid ist mit diesen und anderen seiner Veröffentlichungen exemplarisch für eine Reihe m.E. durchaus gelungener Bemühungen die Philosophie als eine Praxis der Lebenskunst wieder denkbar und gesellschaftsfähig zu machen.

<sup>350</sup> DE IV, S. 877.

Ethik ist für ihn „das ethische Problem der Definition der Praktiken der Freiheit“ oder „das ethische Problem einer Praxis der Freiheit: Wie kann man Freiheit praktizieren?“<sup>351</sup> Dabei bringt Foucault die Freiheit als ontologische Bedingung der Ethik ins Spiel. Die Freiheit aber ist bei Heidegger das Wesen der Wahrheit, so dass Dasein sich in der Wahrheit befindend, dazu angehalten ist, sich frei zu sich selbst zu verhalten und sich damit entschlossen auf seine Möglichkeiten hin praktisch zu entwerfen. Die praktische Freiheit ethischer Selbstbestimmung gründet in der ontologischen Freiheit als der Offenheit oder Wahrheit des Seins, innerhalb derer sich das Selbst in der Sorge um sich praktisch konstituiert. „Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt.“<sup>352</sup> Die Freiheit ist als ontologische Bedingung der praktischen Selbstkonstituierung gedacht, während die Ethik als reflexive Praxis der Freiheit in der Sorge um sich oder ums Dasein selbst gründet. Freiheit als ontologische Bedingung und reflexive Praxis der Freiheit oder Ethik sind aufeinander bezogen. Die Sorge um sich oder die „Sorge um die Freiheit“<sup>353</sup> bei Foucault entsprechen der ontischen Auszeichnung der Sorge des Daseins um sein ihm eigenes Sein<sup>354</sup>, also ums Ontologische, welches der Ausgangspunkt von *Sein und Zeit* ist und durch die Bezogenheit des Daseins auf sein Sein als ethisches Selbstverhältnis ethisch lesbar ist.

Dieses Verhältnis zeichnet sich aus durch drei ethische Dimensionen, da das Selbstverhältnis zugleich Verhältnis zu anderen und zur Welt ist, also Dasein durch Selbstsein, Mitsein und In-der-Welt-Sein konstituiert wird. Bei Heidegger umfasst die Sorge daher auch alle existenzialen Momente. Sie umfasst die Existenzialität, also die Seinsbezogenheit des Daseins, umfasst die Faktizität, also die konkrete Situiertheit, und umfasst die Verfallenheit an das Seiende in der Welt. Das Verstehen, die Befindlichkeit und die Rede, sowie sowohl die Zuhandenheit und deren derivativer Modus der Vorhandenheit von Seiendem sind durch die Sorge geprägt und werden im umsichtigen Umgang oder Besorgen als auch in der Fürsorge für das Mitdasein praktisch verwirklicht.<sup>355</sup>

Wo Foucault die Praxis der Freiheit betont, ist bei Heidegger das Dasein durch die „Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen“<sup>356</sup> ausgezeichnet. Mit Foucault lässt sich Heideggers Philosophie der Sorge als moderne Antwort auf die antike Selbstsorge verstehen, deren Imperativ, so Foucault, „Sorge dich um dich selbst“ lautete. Die Selbstsorge ist eine Form der Praxis der Freiheit, die in der Antike maßgeblich war und über Montaigne bis zu Baudelaire, Nietzsche, den künstlerischen Avantgarden und den modernen und postmodernen Stilisten der Existenz ihre

---

<sup>351</sup> A.a.O., S. 879.

<sup>352</sup> Ebd.

<sup>353</sup> A.a.O., S. 880.

<sup>354</sup> GA 2, S. 12.

<sup>355</sup> A.a.O., S. 193, vgl. auch S. 366.

<sup>356</sup> A.a.O., S. 191.

Nachfolger und Neubegründer fand. „Ich sage nicht“, so Foucault, „dass die Ethik in der Sorge um sich besteht, sondern dass sich in der Antike die Ethik als reflektierte Praxis der Freiheit ganz um diesen fundamentalen Imperativ drehte: ‚Sorge dich um dich selbst.‘ Sich um sich selbst sorgen bedeutet auch Selbsterkenntnis, sich mit Kenntnissen und Wissen ‚auszurüsten‘.“<sup>357</sup> Es lassen sich zwar unterschiedliche Imperative in den Ethiken untersuchen, die Frage ist jedoch zunächst wie Heideggers Begriff der Sorge einerseits und auch Foucaults historische Untersuchungen als darauf ausgerichtet gelesen werden können, in der Gegenwart eine Ethik der Sorge zu aktualisieren.

Es geht also sowohl in der Sorge um ein Können als auch ein Wissen, in welche es sich praktisch einzuüben gilt, um so von seiner Freiheit Gebrauch machen zu können, um die Aneignung des Wissens und die Einübung des Könnens für das, was Foucault als Spiel der Wahrheit bezeichnet. Die Philosophie und die Ethik werden somit als besondere und grundlegende Sprachspiele oder als Zusammenhang von Sprachspielen deutlich, die die Lebensform implizit und explizit bestimmen können. Dabei werden die philosophischen Zugangsweisen zur eigenen Freiheit oder Wahrheit der Existenz historisch ganz unterschiedlich bestimmt, so z.B. bei Platon durch die Wiedererinnerung, in der Stoa durch die Einübung der Wahrheiten, Prinzipien und Regeln oder z.B. bei Nietzsche durch die dichterische Selbstüberwindung und -perfektionierung des eigenen Daseins. Jeder Interpretation des grundlegenden Problems der Praxis der Freiheit und jeder Zugangsweise kommt daher ein spezifisches ihr eigenes *ethos* zu, also „die Weise zu sein und sich zu verhalten“<sup>358</sup>, die der Interpretation des Seins oder dem jeweiligen Seinsverstehen entspricht. Im jeweiligen *ethos* der Freiheit sind Sorge um sich, um andere und die Welt verschränkt miteinander, aber je in unterschiedlichen Graden ausgearbeitet und ausgestaltet, wobei jedoch die Sorge um sich selbst ontologisch primär ist, da sie der Ort ist, von dem das Mitsein und In-der-Welt-Sein, welche dem Selbstsein zugleich zugehörig sind, erst im eigentlichen Sinne erschlossen werden kann. Foucault macht den Vorrang der Selbstsorge deutlich. „Die Sorge um die anderen ist nicht vor die Sorge um sich zu stellen; die Sorge um sich ist ethisch vorrangig, so wie die Beziehung zu sich ontologisch vorrangig ist.“<sup>359</sup>

Für Heidegger ist die Sorge die Grundbewegtheit des Daseins, die sich immer im Besorgen und in der Fürsorge praktisch äußert, so dass die Selbstsorge gewissermaßen als eine Tautologie erscheint, da eben im Besorgen und in der Fürsorge das Selbst sich sorgt oder aber selbst in der oder eben wesentlich Sorge ist. Es ist Sorge, da es sich im Besorgen und der Fürsorge auf seine Möglichkeiten entwerfend voraus ist und aus einem Mangel an Sein nach diesem strebt, welches sich als der Horizont oder die Gegend des Daseins selbst stets entzieht. Letztlich ist ihm seine eigene

---

<sup>357</sup> DE IV, S. 880.

<sup>358</sup> A.a.O., S. 882.

<sup>359</sup> A.a.O., S. 884.

Endlichkeit oder sein Sein-zum-Tode, die wesentliche Seinsmöglichkeit, die es frei zu übernehmen statt zu fliehen gilt, um das eigene Leben oder das Dasein zugleich in seiner eigentlichen Freiheit und ontologischen Bedingtheit zu übernehmen.

Schon im *Phaidon*<sup>360</sup> und dann in der Stoa waren das Einüben ins Sterbenkönnen und das Akzeptieren des Todes der Weg des Philosophierens, der noch in der „Freiheit zum Tode“<sup>361</sup> in *Sein und Zeit* sein modernes Pendant findet. Und auch Foucault lässt sich in diese horizontale Fluchtlinie und den Versuch einer philosophischen Überschreitung eingeschrieben verstehen, da auch er die Sorge mit der Erfahrung der Überwindung der Angst vor dem Tod verbindet, wenn er die Sorge um das ontologische Wissen und die ethische Einübung in dieses zugleich als ethisch gut und richtig, d.h. nicht missbräuchlich und schlecht beschreibt. So ist die rechte Sorge zugleich Garant einer rechten Lebensweise. „Aber wenn sie in rechter Weise um sich selbst sorgen, d.h. wenn sie ontologisch wissen, was sie sind, wenn sie zugleich wissen, wozu sie im Stande sind [...], wenn sie schließlich wissen, dass sie vor dem Tod nicht Angst haben dürfen, dann können sie in diesem Augenblick nicht ihre Macht über die anderen mißbrauchen.“<sup>362</sup>

In der Sorge als Freiheitspraxis geht es nicht um Amoralismus, der zudem bloß eine Umkehrung von moralischen Normen bedeutet. In einem gewissen nichtnormativistischen, also selbstkritischen Sinne, der es möglich machen soll, Werte, Normen und Verhaltensmaximen nach ihrer Tauglichkeit für ein gutes und gerechtes Leben und nicht als Selbstzweck zu betrachten, geht es in der Sorgepraxis, so Foucault, um „die ethische Suche nach dem, was die individuelle Freiheit zu begründen gestattet.“<sup>363</sup> Die Machtbeziehungen und Wissensformen, die Foucault analysiert, sind daher auch nicht auf sich gestellt, sondern relativ zu den Konstituierungsweisen der moralischen Subjekte oder ethischen Selbste. Es geht somit um die Machtbeziehungen, Wissensformen und Selbstkonstituierungspraxen als „strategisch[e] Spiel[e] zwischen Freiheiten“, denn letztlich beruhen die strategischen Beziehungen, die Techniken der Regierung seiner selbst und möglicherweise auch anderer sowie die Herrschaftszustände, die Verfestigungen der fließenden Machtbeziehungen darstellen, „auf der Freiheit, auf der Beziehung des Selbst auf sich selbst und auf der Beziehung zu anderen.“<sup>364</sup> Auch heute noch gibt es zwei Positionen in der Sorge um sich, einerseits die des Philosophen, der sich dieser Zusammenhänge bewusst ist und versucht sich dieser mehr und mehr gewahr zu werden, sich in sie einzuüben, und andererseits die des freien Menschen, der gewissermaßen selbst in seinem Dasein, sofern er existiert, auch eben nach Sinn und Bedeutung seines Daseins sucht, also philosophiert, ohne dies explizit zu seiner Aufgabe zu machen und sich

---

<sup>360</sup> Platon: *Phaidon* 67d.

<sup>361</sup> GA 2, S. 266.

<sup>362</sup> DE IV, S. 885.

<sup>363</sup> A.a.O., S. 900.

<sup>364</sup> A.a.O., S. 901.

darin stetig weiterzuentwickeln.<sup>365</sup>

Dies führt auf den Begriff der Gouvernamentalität, der in der praktischen Philosophie Foucaults im Zusammenhang mit der Ethik der Selbstsorge steht und quasi deren politische Ergänzung bildet.<sup>366</sup>

Die Problematik der Gouvernamentalität kann hier nicht weiter erläutert werden, aber sie zielt ab auf das gewissermaßen systematisch übergeordnete, aber ontologisch-ethisch sekundäre Problem, „sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit einem Minimum an Herrschaft zu spielen.“<sup>367</sup> Ontologisch und ethisch sekundär ist dieses Problem, da jede Gouvernamentalität den zugleich ontologischen und ethisch-moralischen Selbstbezug und dessen je bedingte Freiheit voraussetzt, wobei die gouvernementale oder gesellschaftliche Ebene des Politischen von einer besonderen und eigenen Komplexität ist. Max Weber hatte diese Ebenen des politisch Öffentlichen und gesinnungsethisch Privaten unterschieden und auseinandergesetzt, andererseits wurden auch z.B. in der Kritischen Theorie die Bezüge des Ethischen und Politischen, genauer der politischen Ökonomie stark hervorgehoben. Dass die Gouvernamentalität, von der ausgehend Foucault seine Ethik der Selbstsorge als Freiheitspraxis entwickelte, für diese von kaum zu überschätzender Bedeutung ist, dass sie die Bedingungen und Möglichkeiten von ethischer Sorge- und Freiheitspraxis betrifft, bringt Foucault deutlich zum Ausdruck. So „gestattet [...] der Begriff der Gouvernamentalität, die Freiheit des Subjekts und die Beziehungen zu anderen geltend zu machen, was doch gerade den Gegenstandsbereich der Ethik konstituiert.“ Die Gouvernamentalität kann wie gesagt hier nicht weiter behandelt werden, aber es ist im Folgenden auch im Hinterkopf zu behalten, dass sie der politische Zugang zur praktischen Philosophie und insbesondere zur Ethik des Selbst ist, während die individuelle Sorgepraxis bei der ethischen Selbstsorge ansetzt. Deren Zusammenhang fasst Foucault auch folgendermaßen auf. „Ich sage, dass das Regierungsdenken, die Gouvernamentalität den Selbstbezug auf sich impliziert, was gerade besagt, dass ich mit diesem Begriff der Gouvernamentalität auf die Gesamtheit der Praktiken ziele, mit denen man die Strategien konstituieren, definieren, organisieren und instrumentalisieren kann, die die Einzelnen in ihrer Freiheit wechselseitig verfolgen können.“<sup>368</sup>

Die ethische Selbstkonstitution geht dabei hinaus auf die Beziehung von Subjektivität und Wahrheit und die Grundfrage nach dem Status der Wahrheit zwischen universellem und partikularem Wahrheitsanspruch.<sup>369</sup> Sie ist somit mit der Sorge um Wahrheit, mit Aneignung von Wissen und

---

<sup>365</sup> A.a.O., S. 891.

<sup>366</sup> Vgl. Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität*, Hamburg 1997; auch ders.: *Biopolitik und Gouvernamentalität*, Wiesbaden 2007.

<sup>367</sup> DE IV, S. 899.

<sup>368</sup> A.a.O., S. 902.

<sup>369</sup> Vgl. dazu a.a.O., S. 213 und S. 668-678.

Übung des Zugangs zu dieser verbunden. Dabei ist kritische Besonnenheit gefragt. Das „Subjekt“ wie auch die „Sexualität“ oder die „Wahrheit“ stellen aus Foucaults kritischer Perspektive diskursiv und macht-technisch erzeugte, strategische Größen dar, die aus einer Vielheit heterogener, diskursiver und nicht-diskursiver Elemente zusammengesetzt sind.<sup>370</sup> Dabei soll der Diskurs nicht auf wahre und falsche Urteile hin überprüft werden, sondern der diesen zugrundeliegende Wille zum Wissen, der ein Wille zur Wahrheit ist, aufgezeigt werden. Denn was als wahr gilt, ist davon abhängig, welche Regel zur Erzeugung der Wahrheit anerkannt wird. Wahrheit wird innerhalb von Macht/Wissen-Komplexen konstituiert und ist das Ergebnis von Ausschließungssystemen und Erkenntnispraktiken. Was Wahrheit genannt wird, ist von einer jeweiligen spezifisch bedingten Erkenntnisperspektive und -prozedur abhängig, die jeweils verschiedene Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet. Damit ist kein erkenntnistheoretischer Relativismus gemeint, da ein solcher den Glauben etwas absolut Gültiges, an eine universale Wahrheit impliziert, was gerade abgelehnt wird. Der Relativismusvorwurf stützt sich implizit auf einen absoluten Wahrheitsbegriff,<sup>371</sup> irgendeine Wahrheitskonstante jedenfalls, ohne diesen Wahrheitsbegriff selbst überzeugend und allgemeingültig aufweisen zu können. So lässt sich eine absolute bzw. eine universale Wahrheit nicht beweisen, weil sich diese aus unseren Erfahrungen nicht herleiten lässt und jegliche Prämissen hinterfragt werden können. Im Gegenteil verweist uns unsere Erfahrung und Wahrnehmung auf die grundlegende Perspektivität von Erkenntnis und einen pragmatischen Prozess der Wahrheitsfindung in denen Kategorien als Werkzeuge der Erkenntnis dienen. Gegen das Kantische transzendente Subjekt und den mit diesem verbundenen kritischen, doch universale Gültigkeit beanspruchendem Wahrheitsbegriff synthetischer Urteile a priori setzt Foucault gewissermaßen im Anschluss an Überlegungen David Humes und Friedrich Nietzsches eine empirische, historisch kontingente Subjektivität und einen mit dieser verbundenen Begriff historischer Wahrheitsspiele. Schon in seiner Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* zeigt Foucault, wie die Diskurspraktiken – die Ausschließungsformen – den Diskurs bestimmen, d.h. begrenzen, kanalisieren und kontrollieren.

Foucault hat dies im Hinblick auf verschiedene Thematiken wie einer Geschichte der Regierung, des Gefängnisses, des Wahnsinns etc. gezeigt. In seiner Geschichte der „Sexualität“ zeigt er, dass das, was wir heute „Sexualität“ nennen, ein wissenschaftliches Produkt des 19. Jahrhunderts an der Schnitt- und Schaltstelle von lebendigem Körper und Gesellschaft ist. Die Unterwerfung des modernen Subjekts unter die verschiedenen herrschenden Machtverhältnisse lässt sich als ein sich durch andere Führen, Regieren, Bestimmtwerden erkennen. Das Subjekt als wissenschaftliches

---

<sup>370</sup> Wie der Wahrheitsbegriff der machtanalytischen Phase zu verstehen ist, zeigt Foucault in *Dispositive der Macht und Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, wo er eine (Mikro)Physik der Macht entwirft.

<sup>371</sup> Vgl. Hans Herbert Kögler: *Michel Foucault*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 64f.

Objekt der Bestimmung und die wissenschaftliche Objektivierung der Subjektivität sind Produkt der Macht der objektiven Wahrheit über die Subjekte. Die Subjektivität als Unterwerfung unter eine allgemeine vorherrschende Wahrheit, wie sie sich auch durch die Pastormacht konstituiert und in der Disziplinar- und Biomacht weiter fortsetzt, ist der Ort, an dem die Wahrheit eingeschrieben und installiert wird.

Mit Foucault soll Wahrheit als eine Funktion innerhalb des Diskurses und keine feststehende zugrundeliegende Wahrheit außerhalb des Diskurses behauptet werden und damit eine historische und pluralistische Wahrheitsauffassung entwickelt werden. Es gibt keine zugrundeliegende geheime Wahrheit<sup>372</sup>, sondern nur die Wahrheit als Funktion des Diskurses einerseits und die Wahrheit des Diskurses mit seinen Machtbeziehungen, also deren historische Formationen andererseits. Herkömmlich versteht man unter Wahrheit meist eine bestimmte mögliche Eigenschaft von Aussagen innerhalb eines Diskurses. Foucault hingegen versteht unter Wahrheit „ein Ensemble von geregelten Verfahren für Produktion, Gesetz, Verteilung, Zirkulation und Wirkungsweise der Aussagen“<sup>373</sup>. Dabei gibt es in jeder Gesellschaft bestimmte Mechanismen und Prozeduren, die wahre und falsche Diskurse bzw. Aussagen voneinander trennen, kontrollieren und sanktionieren. Wahrheit ist demnach einerseits als Produkt dieser Mechanismen und Prozeduren zu verstehen, andererseits aber auch als diese Mechanismen und Prozeduren selbst. Daher ist Wahrheit auch als die Materialität, Ereignishaftigkeit und Performanz des Diskurses zu betrachten. Die Sorge um die Wahrheit ist bei Foucault einerseits historisch in der Untersuchung der verschiedenen Zugangs- und Erkenntnisweisen und andererseits kritisch in Distanzierung und Aneignung dieser, weshalb Foucault seine philosophische Arbeit als „Kritische Geschichte des Denkens“<sup>374</sup> versteht.

Denken umfasst, wie Foucault ausführt, verschiedene, aufeinander bezogenen Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse. Die kritische Geschichte des Denkens interessiert sich für die verschiedenen historischen Bedingungen, unter denen ein Subjekt und ein Objekt der Erkenntnis im Akt des Denkens konstituiert werden. Es sind die historischen Bedingungen der Subjektivierung, der Subjekt-Konstitution, und der Objektivierung, der Objekt-Konstitution. Foucault geht der Frage nach, welche Bedingungen oder Regeln ein Subjekt der Erkenntnis und dessen Objekt des Wissens bestimmen. Es sind dies die historisch sich entwickelnden Bedingungen und Begrenzungen, die festlegen, wie aus einem Individuum ein Subjekt der Erkenntnis und aus einer Sache ein Objekt des Wissens konstituiert wird. Diese Bedingungen und Begrenzungen, die sich in sozialen Praxen, Diskursen und Institutionen ausprägen und historisch verändern, fasst Foucault zusammen in dem Begriff des historischen Apriori von Erfahrungen.

---

<sup>372</sup> Vgl. Michel Foucault: *Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 50-55.

<sup>373</sup> A.a.o., S. 53.

<sup>374</sup> DE IV, S. 776f.

Das historische Apriori und das kantianische Apriori unterscheiden sich darin, dass Foucault es für einen Fehler hält spezifische historisch und kulturell bedingte Erkenntnisse und Begrenzungen des Wissens als allgemeingültige und intrinsische Wahrheiten zu formulieren. Die Wahrheitsansprüche der transzendentalen Vernunft Kants sind daher im Hinblick auf die Geschichte des Denkens diskursive Episoden, Ereignisse und strategische Prozeduren und Wahrheit ist im eigentlichen Sinne das Spiel der Verschiebungen innerhalb der Macht-Wissen-Beziehungen, die Foucault archäologisch-genealogisch aufweisen möchte. Während Kant den Bruch mit der Tradition, wie er für die Moderne grundlegend ist, mit einem Reifungsprozess und dem kritischen Vernunftgebrauch in Bezug setzt, ist für den anderen Gewährsmann der Moderne Baudelaire der unaufhörliche Wechsel von kontingenten Neuheiten, und mit Nietzsche gesagt der Metaphern, prinzipiell unhintergebar. Das transzendente Subjekt als Ursprung von Wissen und Wahrheit ist selbst eine historisch bedingte Neubeschreibung des Verhältnisses von Wissen, Wahrheit und Subjektivität, in dem die Grenzen des Erfahrungswissens beschrieben werden, die in erneuten Beschreibungen und Analysen der Grenzen des Wissens und der Erfahrung überschritten werden könnten.

Kant, Nietzsche, Heidegger und Foucault sind Namen solcher Neubeschreibungen und ihrer subjektivierenden und objektivierenden Effekte. „Diese Objektivierung und diese Subjektivierung sind nicht unabhängig voneinander; aus ihrer wechselseitigen Entwicklung und ihrer reziproken Verbindung entsteht das, was man die ‚Wahrheitsspiele‘ nennen könnte: das heißt, nicht die Entdeckung wahrer Sachverhalte, sondern die Regeln, mit denen in Bezug auf bestimmte Dinge das, was ein Subjekt sagen kann, der Frage des Wahren und Falschen untersteht.“<sup>375</sup> Dabei interessierten Foucault zunächst diejenigen „Wahrheitsspiele“, die das Subjekt zum Objekt ihrer Erkenntnisbemühungen machen. Die Objektivierung des Subjekts – sprechendes, arbeitendes, lebendes menschliches Subjekt – ist auch im humanwissenschaftlichen Denken strategischer Natur und die Objektivierung des Subjekts mithilfe der „normativen Teilung“<sup>376</sup> Ausdruck eines Willens zum Wissen und der Macht über das lebendige, menschliche Subjekt.

Auch moral- und normativitätskritische Genealogien können und wollen Moral und Ethik jedoch nicht abschaffen, sondern verändern den Blick auf diese. Als Ausdruck des sozialen und individuellen Verhaltens und dessen Reflexion, der Haltung im und zum Dasein in seiner Historizität geht es dabei um die jeweilige gegenwärtigen Lage mit deren Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten. Fragen diesbezüglich sind Thema kritischer Erörterungen zur Ethik in post-postmoderner Zeit, deren antitotalitärer und mithin auch anti-normativer Gestus eine Tendenz von juristisch-deontologischen Argumentationsmodellen hin zu ästhetisch-teleologischen erkennen

---

<sup>375</sup> DE IV, S. 777.

<sup>376</sup> DE IV, S. 778.

lässt, was die individuelle Orientierung angeht.<sup>377</sup> Was ist, so wäre zu fragen, nach Nietzsches Proklamation der Auflösung der Moral bis zu Foucaults Zwischenbilanz dieses Prozesses aus der Moral geworden?<sup>378</sup> Inwiefern kann heute noch von der Moral und den Moralien gesprochen werden, inwiefern ist eine solche Rede obsolet? Inwiefern haben wir es neben den Moralvorstellungen zunehmend vielmehr mit einer ethischen Ästhetik der Existenz zu tun, die auch per se vielmehr moralkritisch geprägt ist?

Wenn wir Heidegger von Foucault aus oder mit Foucault lesen und Foucault von oder mit Heidegger und beide auf Nietzsche als Portalfigur zur Moderne betrachten, können wir uns auf eine Erörterung dieser Fragen einlassen, die auf die Verantwortung für ein eigens zu gestaltendes Leben in Freiheit abhebt. Dass Heidegger und Foucault dahingehend parallel gelesen werden können, haben Untersuchungen von Dreyfus bis O’Leary und der Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung gezeigt.<sup>379</sup> So lassen sich auch die Parallelpunkte der ethischen Ontologien der Endlichkeit, des Seins-zum-Tode, der Geschichtlichkeit des eigenen Selbstentwurfs sowie der Betonung der Praxis und der Sprache im Bezug zueinander verstehen. Diese Parallelisierung lässt sich m.E. aus einem Zusammenhang der Grundformen ethischer Praxis, nämlich der Kritik, der Sorge und der Gelassenheit, verdeutlichen. Kurz gesagt stellt sich dieser Zusammenhang folgendermaßen dar: Kritik lässt sich als Praxis der Unterscheidung begreifen. Sie differenziert und entfaltet ein in der Praxis implizites Wissen, um die Bedingungen und Grenzen dieses Wissens selbst zu problematisieren. Damit wird deutlich, dass Kritik als Praxis der Unterscheidung und Beurteilung verstanden auf ein weiteres grundlegendes praktisches Verhältnis zurückführt, nämlich auf den praktischen Umgang mit den eigenen Grenzen und Bedingungen oder eben dem, was einem begegnet und sich zeigt. Diesen praktischen Umgang nennt Heidegger im Anschluss an eine lange Tradition und trotzdem durchaus eigenwillig Sorge. Die Sorge ist der praktisch verstehende Umgang eines jeden mit sich, anderen, den Dingen sowie der Welt als deren Zusammenhang. Mit Heidegger lässt sich die Sorge in Befindlichkeit, Verstehen und Rede differenzieren<sup>380</sup>, welche jede Praxis grundlegend bestimmen. Mit Foucault kann die Bestimmung der Sorge bei Heidegger als Teil einer historischen Hermeneutik des Selbst verstanden werden, wie sie Foucault skizziert und zum Teil ausgearbeitet hat. Diese Hermeneutik des Selbst, in der Selbstinterpretationen und Selbstpraktiken innerhalb von Diskursen, Machtbeziehungen und Selbstverhältnissen befragt werden, umfasst dann wiederum auch die Kritik gegenwärtiger Verhältnisse. Foucault spricht diesbezüglich von einer „kritischen Ontologie unserer selbst“, die in ihrer ethischen Relevanz einen

---

<sup>377</sup> Zygmunt Bauman: *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995.

<sup>378</sup> Vgl. KGA, VI 2, S. 428f.; DE IV, S. 905.

<sup>379</sup> Vgl. Anm.: 35.

<sup>380</sup> GA 2, §§ 28-44.

Teil der Ethik der Selbstsorge und der Praxis der Freiheit ist, welche sich auf eine Kultivierung verschiedener Lebensstile oder eine „Ästhetik der Existenz“ bezieht. „As there are different forms of care, there are different forms of self.“<sup>381</sup>

In der Sorge formt sich das Selbst in seinen praktischen Beziehungen. Da das zeitlich strukturierte ethische Selbst der Sorge als veränderliches Beziehungsgefüge und nicht als vorhandenes Ding existiert, kann es als Zeitort<sup>382</sup> (Da) des Vollzugs (Sein) der Sorge und als Ort des Ereignisses des eigenen Lebens in der Welt mit anderen beschrieben werden. In der Selbstsorge rückt aber auch, quasi ex negativo, das in den Blick, was als Unveränderbares und Unverfügbares das Dasein bestimmt. Demgegenüber gilt es Gelassenheit zu kultivieren.<sup>383</sup> Was sich allerdings in der Praxis der Kritik differenzieren und in der Praxis der Sorge verändern lässt und was als unveränderbar sein zu lassen ist, wie es ist, ist selbst wiederum eine Frage der kritischen Auseinandersetzung innerhalb einer im angedeuteten Sinn verstandenen Sorge, womit deutlich wird, dass es sich um einen praktisch verstandenen hermeneutischen Zirkel handelt.

Sich das selbst erfahrene Sein zu denken zu geben, ist in historische Wahrheitsspiele und Auseinandersetzungen mit historisch entwickelten vorgegebenen Diskursen und sozialen Praxen eingebunden. Die Geschichte des Zusammenhangs von Selbstsorgepraxis und Selbsterkenntnis ist daher sehr weitreichend und betrifft das menschliche Dasein im Ganzen. Eine Verengung der Problematik des menschlichen Daseins und seiner Voraussetzungen auf diejenige des Subjekts (oder auf bestimmte Interpretationen der antiken Seele) ist daher von Heidegger und Foucault sehr kritisch behandelt worden. Beide haben sich mit den Subjektphilosophien von Descartes, Kant und Husserl beschäftigt und diese in ihren Interpretationen kritisch in einen weiteren Kontext zurückgebracht und innerhalb von diesem beurteilt. Die Subjektkritik und Wissenschaftskritik Heideggers und Foucaults richtet sich gegen die Subjekt-Objekt-Spaltung und die Behandlung des Subjekts oder des Bewusstseins als etwas Vorhandenes, das zugleich objektiv beschrieben und subjektiv beschreibend sein soll und sich somit selbst der transzendente Horizont ist, in dem es sich empirisch befindet. Diese empirisch-transzendente Dublette, wie es Foucault nennt,<sup>384</sup> hat ihre historisch diskursiven, praktischen und leiblichen oder mit Heidegger gesagt seine existenzialen Bedingungen vergessen.

---

<sup>381</sup> Michel Foucault: *Technologies of Self*, Massachusetts 1988, S. 22.

<sup>382</sup> Vgl. Rolf Elberfeld: *Das Ich ist kein Ding, sondern ein Ort. Identität im Zwischen*, in: Marion Demuth / Jörn Peter Hiekel: *Kulturelle Identität(en) in der Musik der Gegenwart*, Saarbrücken 2010, S. 43-52. In Texten der Zen-Literatur lässt sich eine Interpretation des Selbst als Ort finden. Damit könnte auch die Diskussion um den Begriff der *chora* bei Heidegger, Derrida, Nishitani und Caputo aufgenommen und in einen Zusammenhang zum Begriff des *ethos* als dem gewohnten Ort und dem Da des Daseins gebracht werden.

<sup>383</sup> Hilge Landweer: *Freiheit, Widerfahrnis und Unverfügbarkeit. Der Wille zum Entgrenzen des Verfügbaren*, in: Christoph Wulff (Hg.): *Paragrana: Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, Band 21, Heft 2, S. 179-198.

<sup>384</sup> OdD, S. 384, vgl. 384-389.

Auch sei ein transzendentes Subjekt, wahres Selbst oder wahres menschliches Wesen, wie es in der Subjektphilosophie, den Humanwissenschaften und der Anthropologie angenommen wird, eine bloße diskursive sowie sozial-praktische Vorstellung, da vor der Existenz selbst kein essentielles Wesen oder keine wesentliche Natur des Menschen anzunehmen sei. Foucaults Kritik der Humanwissenschaften<sup>385</sup> kann in diesem Sinne als eine Antwort auf den *Humanismus-Brief* Heideggers gelesen werden. Der Humanismus hat gewisse metaphysische Voraussetzungen bezüglich der Natur des Menschen und gründet letztlich, wie auch die Subjektphilosophie, in einem bestimmten Willen zur Macht, dem Willen eine Ordnung des Seienden zu etablieren und zur Verfügung zu stellen und somit Seiendes begrifflich zu erfassen, einzuordnen und praktisch zu vermitteln, was der Fall ist und zu sein hat.

Eine kritische Praxis des Denkens aber legt die metaphysischen Voraussetzungen und Machtbeziehungen der jeweiligen Ordnung des Wissens und der Dinge frei, um eine Möglichkeit des Anders-Denkens zu eröffnen und umzusetzen. Als Ethik des Anders-Denkens fordert dies eine Einübung in die praktisch-positive Freiheit des Denkens und damit zunächst eine Beurteilung und Freilegung herkömmlicher Denk- und Handlungsweisen. Das In-der-Welt-Sein kann nicht im Modus der Vorhandenheit oder der theoretischen Anschauung verstanden werden, da es nicht etwas Seiendes ist, sondern die Art und Weise des Daseins als eines besonderen Seienden eben da zu sein betrifft. Es geht darin darum, die sich zeitlich vollziehende Existenz, wie sie selbst je erfahren wird, zu bedenken.

Heideggers historische Denkmethode unterscheidet sich von derjenigen Foucaults insbesondere dadurch, dass Heidegger eine zwar epochal eingeteilte, jedoch von ihm aus betrachtet auch einheitliche Seinsgeschichte annimmt, während Foucaults genealogische Methode es vielmehr mit der Aufdröselung eines komplizierten Netzes zu tun hat, das nicht wieder in eine Einheit zurückgenommen werden kann, denn jede Epoche hat ihre eigenen Bewertungsmaßstäbe. Beide gehen allerdings eben von epochalen Umbrüchen und Umwertungen in der Geschichte aus, die als Geschick des Seins oder der Macht bestimmen, was überhaupt gedacht zu werden vermocht wird und gedacht werden darf. Foucault wendet sich aber aufgrund seines pluralen Ansatzes noch konsequenter gegen metaphysische und vermeintlich post-metaphysische Anthropologie und

---

<sup>385</sup> Vgl. OdD, S. 413-462. Die Problematik des Humanismus wurde im 20. Jahrhundert auf breiter Linie kritisch aufgearbeitet, sei es durch die Kritische Theorie (Adorno, Horkheimer u.a.) oder den Postmodernismus (Althusser, Lyotard u.a.). Von Heidegger ausgehend haben sich zum einen Foucault, zum anderen Derrida dieser Problematik angenommen. Vgl. Jacques Derrida: *Fines hominis*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 133-157. Zuletzt hat Peter Sloterdijk: *Regeln für den Menschenpark*, in: ders.: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M. 2001, S. 302-337 eine zusammenfassende Betrachtung dazu angestellt. Vgl. allgemein und kritisch dazu Luc Ferry / Alain Renaut: *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987 und Tom Rockmore: *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, New York 1995.

Humanismus, da diese das Ethische auf abstrakte Generalisierungen und technische Funktionalitäten reduzieren. Das individuelle und gesellschaftliche Leben wird in technologischen Operationalisierungen erfasst. Dabei wird die Verantwortung des Individuums für sich selbst aufgegeben, da es in systematische Funktionszusammenhänge integriert erscheint. Die Frage nach dem Humanen ist nicht durch eine kalkulierende Definition zu beschließen, sondern der Erfahrung nach möglichst für Veränderungen offen zu halten, womit die Behauptungen, Definitionen und Theorien einerseits zu strategischen Operatoren und andererseits zu Hypothesen, Metaphern, Ratschlägen des Erkennens werden.

Was kann dies für die Gegenwart bedeuten? Das Menschliche ist, so betrachtet, nichts Feststehendes, sondern in stetiger Transformation begriffen, da es von historischen und kulturellen Faktoren – Geschichte und Zeitgeschehen, Religion, Politik, Wissenschaft, Kunst etc. – konstituiert wird. Ethik oder Selbsttransformation hat sich auch historisch betrachtet von theologischen und moralischen Kontexten weitgehend emanzipiert, doch wird sie nun von technisch-ökonomischer Rationalität und Kalkulation nach biopolitischen Maßstäben bestimmt. Die Frage, die sich heute stellt, ist diejenige, ob und wie heutzutage ethische Selbsttransformation außerhalb des Modells oder Gestells technisch-ökonomischer Rationalität überhaupt möglich sein kann oder zumindest wie Spielräume der Freiheit (von technisch-ökonomischen Sachzwängen) erweitert werden können. Foucault und Heidegger geben diesbezüglich wesentliche Denkanstöße.

Was zunächst nötig ist, ist eine distanzierende Kritik der technisch-ökonomischen Verhältnisse und deren politischer Rechtfertigungen, wiewohl wir uns aus diesen nicht heraus-isolieren können und intendierte Veränderungen sofern überhaupt erreichbar lange Zeiträume beanspruchen. Zudem bedarf es einer schrittweisen Einübung in eine alternative Lebensgestaltung in der Entwicklung eines neuen Geschmacks, neuen Sehens, neuen Empfindens, neuen Hörens, letztlich eines neuen Denkens. Dabei handelt es sich aber auch um ein Weiterentwickeln und Weiterdenken, das ein kritisch selbst-reflexives Umdenken umfasst. So hat Foucault eine transformative Denkpraxis entwickelt, die die historische Herkunft und die Möglichkeit gegenwärtiger ethischer Gestaltung des eigenen Daseins problematisiert und Heidegger ein „meditatives Denken“<sup>386</sup> des Seins auf den Weg gebracht, welches sich selbst als „ursprüngliche Ethik“ verstehen lässt, da es in ihm um die Verantwortung des menschlichen Daseins fürs Sein geht.

---

<sup>386</sup> Heidegger spricht vom „besinnlichen Denken“, vgl. G, S. 15ff., meist jedoch von „Besinnung“, Sichbesinnen und „besinnen“, z.B. GA 17, S. 115; GA 2, S. 21, 220, 298, 411ff.; GA 29/30, S. 42, 46, 284, 416; GA 65, S. 5, 11, 13 etc. Die englische Übersetzung lautet „meditative thinking“. Auch wenn Heidegger den lateinischen Begriff der *meditatio*, der seinerseits auf das griechische *medomai* und *melete* zurückgeht zu meiden scheint, halte ich ihn dennoch für passend, da er m.E. der Ausrichtung von Heideggers Denken auf das Sein und damit auf die Transzendenz des Subjekt/Objektverhältnisses Ausdruck gibt, so dass ich den Begriff „meditatives Denken“ verwende. Zudem weist er auf die Konvergenz mit dem antiken und ostasiatischen Denken, wie noch zu zeigen sein wird. Vgl. DE IV, S. 986-988.

### 3.1 Seinsdenken als „ursprüngliche Ethik“

Zur Ergründung einer oder der „ursprüngliche(n) Ethik“ kann es als aussichtsreich gelten zu den Anfängen von Heideggers Seinsdenken zurück zu gehen. Schauen wir also nochmals auf Heideggers Äußerung und gehen dann schrittweise zurück. Im *Brief über den Humanismus*, dem grundlegenden Text Heideggers zu seinem expliziten Verständnis von Ethik, heißt es: „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes *ethos* der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“<sup>387</sup> Dieser vielsagende und komplizierte Satz sowie der gesamte Text Heideggers verlangen eine besondere Auseinandersetzung, wie sie ansatzweise schon oben ausgeführt wurde. Es fällt sogleich auf, dass Heidegger, wie schon gesehen auch Foucault, menschliches Dasein (bei Foucault auch Subjektivität) im Zusammenhang mit einer bestimmten Auffassung von Wahrheit thematisiert. Das „Wahrheitsspiel“ Foucaults, welches sich aus diskursiven und macht-technischen Aspekten konstituiert ist ebenso der Ort der Gestaltung des eigenen Lebens, wie Heideggers „Wahrheit des Seins“ den Horizont darstellt, innerhalb dessen Dasein sich befindet und seine Existenz zu verantworten hat.

Um zu untersuchen, was Heidegger mit der „ursprünglichen Ethik“ als einem Denken, das die Wahrheit des Seins bedenkt, werden wir nun, nachdem wir schon einige Bereiche der Spätphilosophie Heideggers dahingehend angedeutet haben, schrittweise zunächst auf die früheren Texte Heideggers zurückgehen, um ansatzweise zu sehen, wie sich dieses Leitmotiv entwickelt, das sich folgendermaßen fassen lässt. Heidegger begreift die Existenz des menschlichen Daseins sehr eigen als „Existenz“<sup>388</sup>, als „Hinausstehen“ in die Wahrheit des Seins und damit sozusagen als Inne-stehen in dessen Wahrheit, wobei dieser Stand den Aufenthaltsort des Menschen, sein *ethos*, grundlegend bezeichnet. Damit ist also die Existenz als Name für das *ethos*, als Ort des Verhältnisses zum Sein in seinen strukturellen seinsmäßigen Momenten genannt. Das „Hinausstehen“ weist auf eine Gegend von der aus es sich vollzieht, es ist topologisch zu verstehen. Denken wir an Heideggers Erörterung der Wahrheit als Auseinandersetzung von grundlegenden

---

<sup>387</sup> GA 9, S. 356.

<sup>388</sup> Das lateinische Wort *existentia*, vom Verb *existere* (erscheinen, hervorkommen) wird auch oft mit Dasein übersetzt. Heideggers eigene Schreibweise scheint aber auch eine Verschiebung oder Mitandeutung zum griechischen ἔκστασις nahezulegen.

Kräften des Verbergens und Entbergens so ist dieses Hinausstehen eines von der Erde in die Welt. Insofern sich die ursprüngliche Ethik also auf die Eksistenz als ihr *ethos* bezieht, kann sie möglicherweise als sich das eigene Sein zu denken gebende „Ethik“ der Eksistenz verstanden werden. Doch Heidegger hebt auch daraufhin besonders hervor, dass dieses Denken, das die Eksistenz aus der Wahrheit des Seins denkt, andererseits „weder Ethik noch Ontologie“<sup>389</sup> ist, weil es in ihm nicht um eine vernünftige Subjektivität oder um Seiendes geht, sondern um die „Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden“<sup>390</sup>. Dennoch setzt jede Ethik eine vor-ontologische oder ontologische Auslegung der Welt voraus. Heidegger versucht vielmehr zu denken, was Ethiken und Ontologien voraussetzen müssen, ihren Aufenthaltsort (Da) in der Wahrheit des Seins mit dessen perspektivischen und zeitlichen Abschattungen und Erleuchtungen.

Wie ist aber „Wahrheit des Seins“ zu verstehen? Eine schrittweise zurückgehende Lektüre kann hier hilfreich sein, weshalb zunächst auf *Sein und Zeit*, dann auch auf die früheren Texte Heideggers rekuriert werden soll. Heidegger verweist in seinen späteren Texten oft auf *Sein und Zeit* als Ansatzpunkt des Verstehens, weshalb ein Exkurs zu *Sein und Zeit* die Lektüre des Humanismus-Briefes erhellt, wie auch umgekehrt. Liest man also *Sein und Zeit* somit von den Ausführungen und Erläuterungen des *Brief über den Humanismus* aus, so wird dessen topologische Perspektive auch vielleicht deutlicher erkennbar, die nicht zuletzt durch die Wortkonstruktionen mit Lokaladverbien wie *da, in, bei* etc., eine *ethos*-bezogene Lesart nahelegt. Dies wurde in der Forschung bisher wenig beachtet. Dasein, Eksistenz und Aufenthaltsort bekommen so eine gewisse Kongruenz und die auslegende Erörterung des In-seins in *Sein und Zeit*, kann als ethische Ontologie des Daseins gelesen werden, eine Lesart, deren ethische Ausrichtung sich daraus ergibt, dass es um die Grundlagen des verständigen Handelns und den Bezug des Daseins zu seinem Sein in der Sorge geht. Die Erörterung des Aufenthaltsortes oder der Verortung des Daseins ist die Analytik der Eksistenz, die selbst Ausdruck der Sorge um das Sein des Daseins und dessen Auslegung ist.

Die Analytik der Eksistenz ist somit als eine Analyse des Aufenthaltsortes des Daseins zu verstehen, wie sich in der unter diesem Gesichtspunkt wiederholten Lektüre von *Sein und Zeit* zeigen, hier jedoch nur andeuten, lässt. Das existenzial-topologisch verstandene *ethos* des Daseins ist durchwegs das Leitmotiv von *Sein und Zeit*. Es zeichnet sich nämlich zunächst durch das In-Sein aus. Dieses In-Sein des Daseins ist sein In-der-Welt-Sein (§ 12)<sup>391</sup>. Die Welt ist als Umwelt der Ort, an dem Seiendes zuhanden und vorhanden ist (§ 15), ein Bewandtnis- und Bedeutungszusammenhang (§

---

<sup>389</sup> A.a.O., S. 357.

<sup>390</sup> A.a.O., S. 356.

<sup>391</sup> Die Paragraphen beziehen sich auf die Abschnitte von *Sein und Zeit*.

18), in dem sich Dasein bewegt und verhält. Sie ist aber zugleich auch Mitwelt und Selbstwelt also Ort des Mit- und Selbstseins (§§ 25-27). Das Da ist der Ort des In-Seins und durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede als ein solcher seinsmäßig oder existenzial erschlossen (§§ 29-34). Allerdings verfällt Dasein auch existenzial verstanden an das Seiende und dessen Ausgelegtheit durch das „man“ (§ 27) und ist daher nicht eigentlich bei sich selbst oder es selbst, sondern bei Seiendem (§ 38). In der Sorge ist Dasein auf sein Sein-können bezogen und der Bezug zum Sein in der Sorge ist das Sein des Daseins selbst. Sorge also ist das Sein des Daseins (§ 41). Die Sorge ist erschließend, entwerfend, entdeckend und vollzieht sich daher in der Wahrheit (§ 44). „Dasein ist ‚in der Wahrheit‘.“<sup>392</sup> Der zweite Teil von Sein und Zeit entwirft das eigentliche Sein-können als den Sinn der Sorge im Kontext der Zeitlichkeit, wobei die Endlichkeit des Daseins aus dem Sein-zum-Tode zum eigentlichen Sein-können des Daseins durch die existenzial verstandenen Phänomene von Tod, Schuld und Gewissen führt. Die Momente der Sorge, die als Befindlichkeit, Verstehen und Rede das Dasein erschließen, sind zeitlich als Gewesenheit, Zukünftigkei und Gegenwärtigkeit miteinander verbunden und damit auf die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge bezogen (§§ 65, 68).

Die rein ontologisch-existenziale Bedeutung der Sorge, die die ontisch-existenziellen Bedeutungen zugleich fundieren und aus der Beschreibung halten möchte, ist aber auch deshalb ethisch interessant, da die „Existenzialität [...] wesenhaft durch Faktizität bestimmt“<sup>393</sup> ist und dadurch die ontologisch-existenziale Bedeutung der Sorge einer ontisch-existenziellen oder faktischen Bestimmung bedarf. Daher ist der ontologisch-existenziale Sorgebegriff Heideggers durch den ontisch-existenziellen Foucaults zu ergänzen, wobei beide Bedeutungen gegenseitig aufeinander verweisen und auch schon jeweils in sich zusammengehörend angelegt sind, da Ontologisches ontisch und Ontisches ontologisch bestimmt ist und die Differenz z.B. in Bezug auf die Sorge in ein Wechselspiel von Sorge als Seinsweise und dessen Seinsmöglichkeiten umschlägt, eine Ontologie des Daseins einer phänomenologischen Beschreibung des ontisch-existenziellen Wirkungskreises bedarf, um nicht einseitig zu bleiben. Dasein ist in der Sorge und geht im Besorgen und Fürsorgen auf. Zudem sagt Heidegger ausdrücklich, dass der ontologischen Interpretation „eine ontische Auffassung von eigentlicher Existenz“ zugrunde liegt. „Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenerweise zugestanden, es muß in seiner positiven Notwendigkeit aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden.“<sup>394</sup> Um zur eigentlichen Existenz zu gelangen, ist es nötig, das eigene Leben zu untersuchen und sich

---

<sup>392</sup> GA 2, S. 221.

<sup>393</sup> A.a.O., S. 192.

<sup>394</sup> A.a.O., S. 310.

selbst seines Daseins in dessen strukturellen Momenten gewahr zu werden. Das In-Sein ist struktureller Grundzug des Aufenthalts des Daseins, den Heidegger zuerst verdeutlicht. In Sein und Zeit ist das Dasein von seinem In-Sein und damit ortsbestimmt gedacht, jedoch in existenzieller Weise also seinsmäßig als „ek-sistieren“, „sich aufhalten“ oder „wohnen“, nicht primär im Sinne eines Seienden im Verhältnis zu anderem Seienden. In-Sein meint daher nicht bloß ein räumliches Enthalten-Sein, sondern ein sich vollziehendes Bezogen-Sein auf sich, andere und Seiendes in jeweiliger Seinsweise. „In-Sein [...] meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial. [...] ‚in‘ stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; ‚an‘ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kenn-zeichnen wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Aus-druck ‚bin‘ hängt zusammen mit ‚bei‘; ‚ich bin‘ besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei [...] der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des ‚ich bin‘, d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei [...], vertraut sein mit [...]. In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Da-seins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.

Das ‚Sein bei‘ der Welt, in dem noch näher auszulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt, ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial.“<sup>395</sup> Das In-Sein gründet alle faktischen Handlungen, Tätigkeiten und Verhaltensweisen in gewissen Bedeutungs- und Bewandtniszusammenhängen, die Heidegger als „Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins“ bezeichnet und in denen das Dasein in der Welt sich zerstreut aufgeht. In der Sorge als dem Sein des Daseins und deren Momenten, dem Besorgen und Fürsorgen, haben diese Weisen des In-Seins wiederum ihren gemeinsamen Grund.<sup>396</sup> Als ein Ortsadverbium sind „in“ und „da“ u.a.m. nicht in ihrer kategorialen Weise als Stellen im Raum verstanden, sondern existenzial-ontologisch, d.h. zum Dasein selbst gehörig. Erst im Dasein sind Adverbien und Pronomina ihrer Bedeutung nach an ihrem eigentlichen Ort. Sie beziehen sich jeweilig auf bestimmte Strukturmomente des Daseins. „Das ‚hier‘, ‚dort‘ und ‚da‘ sind primär keine reinen Ortsbestimmungen des innerweltlichen an Raumstellen vorhandenen Seienden, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins. Die vermutlichen Ortsadverbien sind Daseinsbestimmungen, sie haben primär existenziale und nicht kategoriale Bedeutung.“<sup>397</sup>

Die existenziale Bedeutung des In-Seins besagt also nicht, dass das Seiende von der Art des Daseins in einem es enthaltenen Seienden von der Art der Welt, also in dieser wie in einem Behälter enthalten wäre, sondern die Existenz vollzieht sich selbst in der Welt, denn Dasein ist „In-der-Welt-Sein“. Das Da ist der phänomenologische und ethische Ort des Daseins als einem In-der-Welt-Sein.

<sup>395</sup> A.a.O., S. 54.

<sup>396</sup> A.a.O., S. 57.

<sup>397</sup> A.a.O., S. 119.

„Das Seiende, das wesentlich durch das In-der-Welt-Sein konstituiert wird, ist selbst je sein ‚Da‘. Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das ‚Da‘ auf ‚hier‘ und ‚dort‘. Das ‚Hier‘ eines ‚Ich-Hier‘ versteht sich immer aus einem zuhandenen ‚Dort‘ im Sinne des entfernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem. Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen ‚Ort‘ bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein. Das Dort ist die Bestimmtheit eines innerweltlich Begegnenden. ‚Hier‘ und ‚Dort‘ sind nur möglich in einem ‚Da‘, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des ‚Da‘ Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck ‚Da‘ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da‘.“<sup>398</sup> Die Wahrheit ist relativ zum Sein des Daseins<sup>399</sup>, dessen Situiertheit in einem geschichtlichen Gesamtkontext, da Dasein selbst geschichtlich ist.

Der Ort des Verstehens, welches das Seinkönnen des Daseins selbst ist, ist durch einen hermeneutischen Zirkel im Dasein gekennzeichnet, da sich dies durch eine zeitliche Vorstruktur auszeichnet. So ist das Sein des Daseins als solches immer schon vor- und mitverstanden, ohne aber selbst zur Sprache gebracht zu sein. Deshalb geht das explizierende Seinsverstehen auf das implizite Seinsverständnis in den alltäglichen Besorgungen und Sorgebezügen zurück, wobei die Vorausgesetztheit zum einen das im Voraus aus der Gewesenheit Gegebene bezeichnet, zum anderen aber auch das aus der Zukünftigkeit erst zukommende Sich-voraus-Sein. „Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vor-struktur des Daseins selbst. [...]

Der ‚Zirkel‘ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“<sup>400</sup>

Der Ort der Wahrheit ist dabei nicht primär die Aussage, sondern Dasein in der Unverborgenheit inmitten des Seienden. Das In-der-Welt-Sein ist als ontologische Bestimmtheit des Daseins der Ort, an dem das Dasein für seine Erschlossenheit sich entschließen kann. Der Ort der Wahrheit als Auseinandersetzung ist das Dasein selbst. Die Aussage oder das Subjekt werden nur zu einem Ort der Wahrheit als sie sich aus der Rede und der Vorhandenheit mit ihrer Subjekt/Objekt-Trennung als bestimmte Modi des Daseins herleiten. Das jeweilige Dasein in einer jeweiligen historisch konstituierten Wahrheit erst gibt der Aussage und dem vorgestellten Subjekt seine Verortung innerhalb der Auseinandersetzung. Wahrheit gehört zum Dasein, denn Dasein selbst ist als Sein des

---

<sup>398</sup> A.a.O., S. 132.

<sup>399</sup> A.a.O., S. 227.

<sup>400</sup> A.a.O., S. 153.

Da in sich erschlossen in der Befindlichkeit, dem Verstehen und der Rede,<sup>401</sup> die sein ihm eigenes Da in existenzialer und alltäglicher Art (in der Rede, in Zuhandenheit und Vorhandenheit) konstituieren.<sup>402</sup> „Weil für das Sein des Da, das heißt Befindlichkeit und Verstehen, die Rede konstitutiv ist, Dasein aber besagt: In-der-Welt-Sein, hat das Dasein als redendes In-Sein sich schon ausgesprochen. Das Dasein hat Sprache.“<sup>403</sup>

Damit ist die Sprache in besonderer Weise hervorgehoben für die Erschlossenheit des Da. In der Wahrheit zu sein bedeutet daher für das Dasein auch in der Sprache zu sein. Es kann sich in der Sprache an diese verlieren oder zu sich kommen. Die Ontologie des Daseins ist der sprachliche Entwurf der existenzialen Räumlichkeit oder der Befindlichkeit und die Sprache der Ort des Zur-Welt-Kommens. Der ontologische Ort der Sprache ist das In-der-Welt-Sein des Daseins in seiner Erschlossenheit selbst, das in Befindlichkeit und Verstehen konstituiert ist, die ihrerseits von der Auslegung oder der Sprache konstituiert werden. Sprache gehört zum Dasein selbst und ist die Bedingung der Möglichkeit von Erschlossenheit. Der Ort der Erörterung der Sprache ist in der Ontologie des Daseins, da Sprache zur Erschlossenheit des Daseins gehört. Zur Verortung des Daseins und damit zu dessen Erschlossenheit gehört auch die von Heidegger beschriebene existenziale Räumlichkeit des Daseins, deren Grundzug das In-Sein inmitten von Seiendem ist. „Zum In-der-Welt-sein gehört eine eigene Räumlichkeit, die durch die Phänomene der Ent-fernung und Ausrichtung charakterisiert ist. Das Dasein ‚räumt ein‘, sofern es faktisch existiert. Die daseinsmäßige Räumlichkeit aber, auf Grund deren sich die Existenz je ihren ‚Ort‘ bestimmt, gründet in der Verfassung des In-der-Welt-seins. Das primäre Konstitutivum dieser Verfassung ist die Erschlossenheit. So wie die Räumlichkeit des Da in der Erschlossenheit gründet, so hat die Situation ihre Fundamente in der Entschlossenheit. Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist. Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in den es sich auch nur selbst brächte.“<sup>404</sup> Als die Ganzheit momentaner Umstände ist die Situation nicht nur Moment sondern darin zugleich der Ort des entschlossenen Handelns des Daseins.

Die späteren Begriffe Heideggers, wie derjenige einer „Wahrheit des Seins“ oder der „Lichtung“ sind von dieser topologischen also ethos-bezogenen Lesart von *Sein und Zeit* her zu betrachten. Kommen wir also nach diesem Exkurs zu *Sein und Zeit* zurück auf den *Brief über den Humanismus*, der vor diesem Hintergrund nun besser verständlich ist. Wie also ist nun Heideggers Rede von der „Wahrheit des Seins“ zu verstehen? Heidegger entwirft den metaphorischen und somit auch

---

<sup>401</sup> A.a.O., S. 160f.

<sup>402</sup> A.a.O., S. 134ff. und 167ff.

<sup>403</sup> A.a.O., S. 165.

<sup>404</sup> A.a.O., S. 299.

dichterischen Begriff der „Lichtung“, die unverkennbar topologisch anmutet und die „Wahrheit des Seins“ in ihrer existenzialen Räumlichkeit, später als „Gegend“ bezeichnet, hervorhebt. Als „Lichtung“<sup>405</sup> ist sie der Ort, an dem die Eksistenz zwischen Erhellung und Verdunklung aufbricht oder dämmt, erhellt oder verdunkelt wird, der Ort einer Auseinandersetzung der metaphorischen Kräfte von Licht und Schatten, von Himmel und Erde, von Wahrheit und Unwahrheit, von Wissen und Unwissen in ihren unauflösbaren Verhältnissen. Damit sind auch zunächst keine Wertungen verbunden, wie all zu leicht angenommen werden könnte. So hat Heidegger auch um diesem Missverständnis zu begegnen ausdrücklich auch die Unwahrheit als Wesen der Wahrheit bezeichnet, wie Foucault ganz ähnlich das Wissen als Unwissen. Das Eksistieren bedeutet jedenfalls also das Hinaus- oder Hineinstehen in diese „Lichtung“ und damit in diese Auseinandersetzung, in der es sich zu verantworten und ein kritisches *ethos* zu entwickeln gilt.

Es geht somit, wie nun deutlicher werden sollte, nicht wie in der Ethik sonst um die Begründung von Handlungsanweisungen, Imperativen, Normen, Prinzipien, Werten und Tugenden, sondern grundlegender um das Verhältnis zwischen dem „eksistierenden“ Menschen und der „Wahrheit des Seins“, bevor es sich in verschiedenen diskursiven „Wahrheiten“ und moralischen Prinzipien, Normen und Werten objektiviert. Wahrheit wird als dynamische Auseinandersetzung von Entdecktheit und Verdecktheit dessen, was ist, verstanden. Wahrheitsverhältnisse sind wie Lichtverhältnisse auch eine Frage der räumlichen Positionierung, aber auch der gegebenen Zeit.

Was also versetzt in die Lage, sich überhaupt nach Prinzipien, Ideen und Werten im Denken, Handeln und Sprechen zu richten oder zu orientieren? Der eksistierende Mensch steht in seinem Eksistieren in der Wahrheit des Seins, womit diese seinen eigentlichen Aufenthaltsort benennt, an dem sich verschiedenes Seiendes zeigt, auf das er sich bezieht und um das er sich sorgt. Zugleich ist Dasein in seiner Endlichkeit auch immer schon in der Unwahrheit<sup>406</sup> oder eben im Spiel der Auseinandersetzung von Wahrheit und Unwahrheit. Es geht Heidegger in seinem „ursprünglich ethischen Denken“ um das grundlegende Verhältnis des Eksistierens in der Wahrheit des Seins, was als die ethische Dimension des In-Seins überhaupt bezeichnet werden kann. In der Wahrheit eksistierend verhält sich der eksistierende Mensch oder das Dasein zu dieser und bezieht sich auf innerhalb dieser begegnendes Seiendes. Es kann schwer sein, den Gedanken Heideggers zur ursprünglichen Ethik zu folgen, da die Aufmerksamkeit des Blicks für gewöhnlich bei

---

<sup>405</sup> A.a.O., S. 323, 325-327.

<sup>406</sup> GA 3, S. 281: „Wahrheit selbst ist auf das Innigste einig mit der Struktur der Transzendenz, damit, daß das Dasein ein Seiendes ist, das offen ist zu anderen und zu sich selbst. Wir sind ein Seiendes, das sich in der Unverborgenheit von Seiendem hält. Sich so in der Offenbarkeit des Seienden zu halten, das bezeichne ich als In-der-Wahrheit-sein, und ich gehe weiter und sage: Auf Grund der Endlichkeit des In-der-Wahrheit-seins des Menschen besteht zugleich ein In-der-Unwahrheit-sein. Die Unwahrheit gehört zum innersten Kern der Struktur des Daseins.“ Dieser Gedanke, der sich schon in *Sein und Zeit* findet, wird in der Spätphilosophie weiter entfaltet, so in *Das Wesen der Wahrheit* und vor allem *Der Ursprung des Kunstwerkes*.

Vorstellungen von Seiendem verbleibt und es schwierig ist, sich auf die Dimension der Existenz einzulassen, doch darin kann auch eine besondere Aufgabe des Denkens gesehen werden.

Um also Heideggers Sätze im Hinblick auf die Ethik als einem Wissen vom *ethos* verstehen zu lernen, sei vorzuschlagen einen Schritt zurück zu gehen und zunächst verstehen zu lernen, wie sich das Denken des *ethos* als „Aufenthalt im Sein“ entwickelt hat, um dann wieder darauf zurückzukommen und den Text Heideggers weiter zu interpretieren. Wie also verläuft, wie entwickelt sich das „Seinsdenken“ bei Heidegger ethisch gedacht? Oder worin sind das Seinsdenken und die „ursprüngliche Ethik“ eins, aber nicht das Gleiche? Worin ist es „in sich schon“ die „ursprüngliche Ethik“? Diesen Weg einer Annäherung und kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger hat bezüglich der Ethik auch Jean-Luc Nancy vorgeschlagen, was durchaus als eine Ermunterung zu einer Beschäftigung damit verstanden werden kann. „In fact,” so Nancy, „we will have to show the extent to which the ‘thinking of Being’ - which is, after all, the principal, even exclusive title of this thinking - is nothing other than a thinking of what Heidegger called ‘original ethics’, and that it is this throughout, in all of its developments.“<sup>407</sup>

Es wird dieser Weg der Andeutungen und Hinweise „throughout, in all its developments“ nur andeuten und ansatzweise markieren können, welche ethischen Bezüge Heideggers auf eine ethische Dimension seines Denkens insgesamt hinweisen können. Um diese Bezüge wirklich zu erschließen, bedarf es einer weiter in die Tiefe gehenden Auslegung, die durch die Andeutungen hier erst einmal nur vorbereitet wird. Dabei gehe ich nun einen anderen Weg als Nancy, der vorschlägt, wie hier zunächst auch getan wurde, von den späteren Texten auszugehen, indem ich zurück zu den ersten Vorlesungen Heideggers gehe und von dort den Faden aufnehme, wo sich das „Seinsdenken“ und die „ursprüngliche Ethik“ herausbildet.

Von Anfang an kommt es Heidegger nämlich darauf an, einen Ort des Philosophierens zu erreichen, der der theoretischen Subjekt-Objekt-Trennung voraus liegt. So kritisiert er in seinen ersten Vorlesungen die Verobjektivierung des Seienden und die damit immer auch einhergehende Subjektivierung, die allen Werten und Ideen gemeinsam ist.<sup>408</sup> Im Zusammenhang damit weist er auch die Trennung philosophischer Disziplinen anhand der diesen zugrundeliegenden Ideen und Werten des Schönen, Guten und Wahren in Ästhetik, Ethik und Logik als bloß „theoretisch“ und der „Objektivierung“ verfallen zurück. Das Grundproblem der Phänomenologie<sup>409</sup> sieht Heidegger

---

<sup>407</sup> Jean-Luc Nancy: *Heidegger's "Original Ethics"*, in: Francois Raffoul / David Pettigrew: *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002, S. 65-85, hier S. 66: Nancy vertritt darin die These, „[o]nly those who have read Heidegger blindly, or not at all, have been able to think of him as a stranger to ethical preoccupations“, ebd., S. 65.

<sup>408</sup> GA 58, S. 21.

<sup>409</sup> Vgl. GA 58, S. 21; GA 56/57, S. 9, 105; GA 59, S. 172. Diese Kritik der zusammenhängenden Probleme theoretischer Einstellung, Einteilung der Philosophie in Disziplinen sowie der Subjektivierung/Objektivierung wird Heidegger in seinen Schriften und Vorlesungen auch später oft wiederholen. Vgl. z.B. GA 2, S. 388f.; GA 9, S. 316f., 349; GA 29/30, S. 53. Damit verbunden sind die spätere Kritik der Metaphysik und das Sprachdenken des

daher darin, diese Trennungen von Subjekt und Objekt sowie der philosophischen Disziplinen durch eine fundamental-phänomenologische Haltung in Frage zu stellen und zu durchbrechen, um zu dem, was eigentlich ist, in anzeigenden Beschreibungen vorzudringen.

Dazu musste sich Heidegger allerdings in der kritischen Trennung von Philosophie und Weltanschauung sowie in Abgrenzung von der neukantianischen Wertphilosophie erst durcharbeiten, denn in seinen frühen Vorlesungen (GA 56/57) hat er noch die Philosophie als „kritische Wertwissenschaft“<sup>410</sup> und „transzendente Wertphilosophie“<sup>411</sup> (unter dem Eindruck des Neukantianismus sowie Nietzsches und Schellers) beschrieben und verstanden, um sich davon aber abzusetzen und im zweiten Teil der Vorlesung von seinem eigenen besonderen phänomenologischen Standpunkt<sup>412</sup> aus sich der Sache der phänomenologischen Philosophie anzunehmen. Diese Sache kann, wie Heidegger zeigt, grundlegend nur von einer vorthoretischen Haltung im Philosophieren angegangen werden, einem Philosophieren, das nicht als theoretische Objektivierung von Ideen und Werten, sondern als Erleben und Anzeigen von Erlebnisstrukturen begriffen wird und daher vor die Objekte theoretischer Betrachtungen zurückfragt, auf das hin, was sie möglich macht. Die Frage ist dabei nicht nach den Kategorien Kants, sondern nach der konkret erlebten Gegebenheit von Etwas als Etwas oder eines genuin bedeutsamen „Ausdrucks“<sup>413</sup> von Etwas in einem erlebten Zusammenhang.

Die Frage nach der Erlebnis- oder Ereignisdimension kann als Versuch einer grundlegenden Verortung des Daseins im Horizont des Ereignisses, der konkret erlebten Zeitlichkeit, verstanden werden. Dasein vollzieht sich in Bewegungen und Zusammenhängen und die „Grundbewegtheit“<sup>414</sup> des Daseins ist letztlich die Sorge, die noch grundlegender als Verlangen und Willen menschliches Dasein bewegt. So bezeichnet Heidegger die theoretische Einstellung, die von den Bewegungen und Zusammenhängen abstrahiert, und deren Erkenntnisse, auch in kritischer Absicht als „Ent-lebnis“<sup>415</sup> und nimmt eine vorgängige Bedeutungsdimension des Sich-in-der-Welt-Bewegens an, die er schon früh mit einer besonderen sprachlichen Wendung beschreibt, die in ähnlicher Weise durchwegs bis in sein Spätdenken variiert wird, folgendermaßen als „Umwelterlebnis“: „In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ‚es weltet‘.“<sup>416</sup> Dieses „es weltet“ zeigt den bedeutsamen Erlebnis- und Vollzugscharakter des umweltlichen Erlebens an, auf das es Heidegger ankommt, und zwar in einer denkerischen Eigenart der Sprache, die als dichterisch charakterisiert

---

späten Heidegger.

<sup>410</sup> GA 56/57, S. 12.

<sup>411</sup> Ebd., S. 118ff.

<sup>412</sup> Ebd., S. 63-117.

<sup>413</sup> GA 58, S. 257.

<sup>414</sup> GA 62, S. 351.

<sup>415</sup> GA 56/57, S. 84.

<sup>416</sup> Ebd., S. 73.

werden kann. Und er fügt hinzu, „was nicht zusammenfällt mit dem ‚es wertet‘.“

Die Werte sind Ausdruck einer bestimmten Haltung zur Welt und können variieren. Trotzdem sieht Heidegger aber einen Zusammenhang, den er als schwieriges Problem einer „eidetischen Genealogie“<sup>417</sup> bezeichnet, womit wir uns hier leider nicht weiter aufhalten oder beschäftigen können. Jedenfalls ist das Werten und Wertnehmen in den frühen Vorlesungen als ein gewissermaßen abgeleitetes Phänomen behandelt und darin zugleich kritisch distanziert und zugleich durchaus in seiner Wichtigkeit anerkannt. Das „Welten“ der Welt ist daher die grundlegende Voraussetzung, ein Ereignis, welches in den handelnden und betrachtenden Vorgängen des vermittelten und vermittelnden Wertens schon vorausgesetzt ist. Diese Voraussetzung bleibt aber, wie Heidegger geltend macht, bisher unbedacht.

Es sei also darauf hingewiesen, dass Heidegger in diesem Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der Wertphilosophie, schon in dieser frühen Vorlesung vom „Ereignis“<sup>418</sup> spricht und es von einem Vorgang der Vorstellung objektiver Tatsachen unterscheidet. Sogar die für das Erleben des Ereignisses beispielhafte Erwähnung antiker Dichtung<sup>419</sup> ist hier schon dem Philosophieren Heideggers eigen, so dass vielleicht behauptet werden kann, dass wer sich mit der Spätphilosophie Heideggers auseinandersetzen möchte, gut daran tut, von Anfang an zu beginnen, da hier beinahe alle Themen der Heidegger'schen Philosophie schon anklingen<sup>420</sup> und in einer gegenüber der dichterischen Sprache der Spätphilosophie eher klaren phänomenologischen Prosa studiert werden können. Von Anfang an geht es darin um den Versuch einer philosophischen Überwindung der Objektivierungen und Subjektivierungen der theoretischen Einstellung<sup>421</sup> und damit um die Erreichung eines existenzialen Ortes der Beziehungen und Zusammenhänge, den Heidegger als Dasein bezeichnet.

Weiterhin deutet sich in der *Bestimmung der Philosophie* und den *Grundproblemen*<sup>422</sup> auch schon an, was in der *Hermeneutik der Faktizität* und in der Folge zum zentralen Topos werden wird und was als *ethos* schlechthin gelten kann: eben das Dasein. „Jedes Dasein persönlichen Lebens hat in jedem seiner Momente innerhalb seiner bestimmten, vorherrschenden Lebenswelt ein Verhältnis zur Welt, zu den Motivationswerten der Umwelt, der Dinge seines Lebenshorizontes, der Mitmenschen, der Gesellschaft.“<sup>423</sup> Und in den *Grundproblemen* spricht er vom „lebendigen Zusammenhang, daß sich im Selbstleben eine Lebenswelt und ein eigenstes Weltbild erbaut, eine bestimmte, vielleicht

---

<sup>417</sup> Ebd.

<sup>418</sup> Vgl. GA 56/57, S. 73-76, hier S. 75: „Die Erlebnisse sind Ereignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt. (Ereignischarakter hiermit noch nicht voll bestimmt.)“

<sup>419</sup> A.a.O., S. 74-76.

<sup>420</sup> A.a.O., S. 83: „Alles Sein ist nur in und durch ein Denken, und alles Denken ist Denken des Seins.“

<sup>421</sup> A.a.O., S. 105.

<sup>422</sup> Gemeint sind die Texte der beiden frühesten als GA 56/57 und GA 58 veröffentlichten Vorlesungen Heideggers.

<sup>423</sup> A.a.O., S. 13.

einzigartige Typik des Daseins“<sup>424</sup> sich entfaltet. „Ein konkreter Erfahrungsboden, der dem faktischen Leben ständig zuwächst, ist da. ‚Ist da‘, d.h. das faktische Leben konstatiert nicht erst das Dasein, sondern es selbst ist und lebt erfahrend in einer Welt.“<sup>425</sup> Dasein wird dann ab der „Hermeneutik“ ein zentraler Terminus. Dass das Dasein als grundlegende Dimension der Erfahrungen der Lebenswelt als Selbst-, Mit- und Umwelt keine ethische Relevanz haben sollte, wie missverständlich oft behauptet wird, ist daher gewissermaßen kontraintuitiv. Dabei ist die Sorge um sich von besonderer Bedeutung, da sie den möglichen Ort der Besinnung anspricht. So wird insbesondere die „Selbstwelt“<sup>426</sup> in den *Grundproblemen* durchwegs thematisiert. Wollte man eine ganzheitliche Ethik entwerfen, sollten die Mit- und Umwelt im Lichte gegenwärtiger Erfahrungen auch besonnen bedacht sein. Interessant scheint, dass die „Selbstbesinnung“ durch Formen des Schreibens<sup>427</sup>, die von Heidegger kurz thematisiert wird, an Foucaults Äußerungen zu diesem Thema<sup>428</sup> denken lässt und so Lesen, Schreiben und Denken als Techniken der Selbstbesinnung deutlich werden.

Kommen wir aber zu einigen weiteren wichtigen Topoi in Heideggers Seinsdenken, die eine ethische Dimension haben oder ein *ethos* anzeigen. Dazu gehören in der Weiterentwicklung von Heideggers Denken einerseits die „formale Anzeige“<sup>429</sup> und andererseits „das faktische Leben“<sup>430</sup>, die Heidegger in seinen religionsphänomenologischen Vorlesungen und in dem Schlüsseltext „Anzeige der hermeneutischen Situation“ bis hin zur „Ontologie“-Vorlesung ausarbeitet. Die formale Anzeige bezieht sich auf die Seinsweisen des Daseins, die als solche nicht als Seiendes vorzustellen sind und daher auch sich einer Aussage zunächst entziehen, jedoch als faktisches und existenzielles Vollzugswissen des Daseins angedeutet oder eben formal angezeigt werden können. Schon in den *Grundproblemen* spricht Heidegger vom „Primat der Faktizität“<sup>431</sup>. Diese Faktizität oder genauer „faktische Lebenserfahrung“<sup>432</sup> wird in den *Freiburger Vorlesungen*<sup>433</sup> über Religionsphänomenologie als primordialer, zeitlich gegebener Selbst- und Weltbezug vor der theoretischen Subjekt-Objekt-Spaltung weiter ausgeführt. Heideggers Denken zeichnet mit den frühen *Freiburger Vorlesungen* die deutliche Handschrift eines wesentlich eigenen Denkens des

---

<sup>424</sup> GA 58, S. 59.

<sup>425</sup> A.a.O., S. 66.

<sup>426</sup> A.a.O., S. 43-46, 33f.

<sup>427</sup> A.a.O., S. 56-59.

<sup>428</sup> Vgl. DE IV, S. 503-521.

<sup>429</sup> GA 60, S. 55-66; GA 62.

<sup>430</sup> GA 58, S. 79, 96, 65ff.; GA 60; GA 63.

<sup>431</sup> GA 58, S. 173: „Das faktische Leben in seiner Faktizität, sein Reichtum der Bezüge, ist uns das Nächste: wir sind es selbst.“

<sup>432</sup> GA 60, S. 11.

<sup>433</sup> Die Freiburger Vorlesungen von 1919 bis 1924, die Bände 56 bis 63 und die unveröffentlichte Abhandlung zum Zeitbegriff GA 64 der Gesamtausgabe zeigen den Werdegang des Denkens Heideggers, der in *Sein und Zeit* kulminierte.

nicht-objektivierenden Selbst- und Mitweltbezugs, das sich im religionsphänomenologischen Rückgriff auf die Erfahrung des *kairos* eines kommenden Augenblicks der Wahrheit, der *parousia*, als eine freizulegende Grundform gelebter Religiosität in der paulinischen urchristlichen Gemeinschaft und das augustinische *curare* der *Confessiones* als existenzielle Bekümmernung oder Sorge weiter ausprägt.<sup>434</sup>

Hier haben wir die Keimzellen der späteren Begriffe der Zeitlichkeit und der Sorge, hier allerdings noch im Gewand der religiösen mithin auch gnostischen Glaubenserfahrung, also in Bezug auf theologische Referenzen – insbesondere aber Paulus, Augustinus, Luther, Kierkegaard – in der Entgegensetzung zum griechischen metaphysischen Denken, welches die genuine Erfahrung im Lebensvollzug mit metaphysischen Konzepten und Objektivierungen zunehmend überformt und verdeckt hat. Die frühen Vorlesungen Heideggers lassen hier gewisse Ähnlichkeiten und Bezüge im Denken zu Foucaults späten Vorlesungen sichtbar werden, in denen er die geschichtlichen Veränderungen der Selbsterkenntnis (*gnothi sauton*) und der Sorge um sich (*epimileai heautou*) thematisiert und die Sorge als grundlegend, die Erkenntnis als abgeleitete und vereinseitigte Sorgebeziehung kenntlich macht<sup>435</sup>. Die Auseinandersetzungen mit der antiken Geisteswelt haben bei Heidegger und Foucault dazu geführt, trotz oder gerade wegen der historischen Entfernung signifikante strukturelle Ähnlichkeiten deutlich werden zu lassen und die historisch konstituierte Existenz des Einzelnen in der Gegenwart neu zu denken.<sup>436</sup>

Die existenzielle Faktizität lebendiger Erfahrung und der nicht-objektivierbare Selbst- und Weltbezug sind ethisch fruchtbar zu machen, in dessen spannungsreichem Zusammenhang der Sorge im Horizont der Zeitlichkeit, wie sie sich in der Ausrichtung der urchristlichen Lebenserfahrung am *kairos*, der Zeitlichkeit, zeigt. Dabei ist auch klar, dass eine aktualisierende Revitalisierung der Zeitlichkeit von Lebenserfahrungen in unserer technisch-digitalen Epoche sich von der griechisch-christlichen Erfahrung inhaltlich natürlich grundlegend unterscheidet. Gemeinsam bleibt aber zunächst die formale Historizität, die Zeitlichkeit als strukturelle Bedingung der generativen Bezüge von Selbst und Welt.

In der Zeit von 1919 bis 1923 bildet sich, wie angedeutet, also die eigene Art und Weise von Heideggers Denken heraus. Als die prägnantesten philosophischen Einflüsse auf Heideggers Entwicklung kann dabei zum einen Husserls transzendente Phänomenologie, zum anderen Diltheys Lebensphilosophie gelten, sowie im Hintergrund der starke Einfluss Kierkegaards spürbar

---

<sup>434</sup> Zum *kairos* z.B. GA 61, S. 137-140; dazu Golfo Maggini: *Historical and Practical Kairos in the Early Heidegger*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2001, 32:1, S. 81-92; zum *curare* vgl. GA 60, S. 52-54, 205ff.

<sup>435</sup> Vgl. HdS, S. 15-88.

<sup>436</sup> Vgl. dazu Hans Jonas: *Gnosis, Existentialism and Nihilism*, in: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, S. 5-25; Pierre Hadot / Arnold Davidson: *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995.

ist, dessen Unterscheidung von begrifflichem System und lebendiger Existenz Heidegger weiterdenkt, wobei er auch insbesondere die Themen der Angst, der Langeweile sowie des Zusammenhangs von Wahrheit und Existenz aufgreift. Die scharfe Unterscheidung Husserls von Weltanschauung und Philosophie nimmt Heidegger auf, lehnt aber dessen überzeitliche Charakterisierung der Philosophie als strenger Wissenschaft ab. Dagegen schließt er an Diltheys Historisierung der Vernunft an, zielt aber auf einen tieferliegenden Zusammenhang als den der sich aus dem faktischen Leben ergebenden weltanschaulichen Überzeugungen.

Dass das Selbst als Bezug zu denken ist, sich in seinen Beziehungen zur Welt und darüber zu sich selbst zeitlich-historisch „konstituiert“, bildet auch ein Hauptthema bei Foucault, der allerdings von einer „Geschichte der Subjektivität“ spricht und damit gewissermaßen auf einer anderen Ebene als Heidegger denkt. Dennoch zeigt sich ein weiterer Bezugspunkt darin, dass wie es auch Foucault nicht darum ging Theorien aufzustellen, sondern darum Denken praktisch als Auseinandersetzung mit dessen Bedingungen und Grenzen zu vollziehen, so ist auch Heideggers Denken keine Theorie, wie er schon früh explizit machte<sup>437</sup>. Wohl aber ist es „Selbstausslegung“<sup>438</sup>, um die es Heidegger und Foucault, wenn er von seinem Denken als „Ontologie unserer selbst“<sup>439</sup> spricht, gleichermaßen zentral geht. Worauf es Heidegger jedoch besonders ankommt, ist, die „Selbstausslegung“ hermeneutisch als in der Bedeutsamkeit der Welt sich verstehenden situierten Lebensvollzug zu denken.

Die Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* ist also der Ort, an dem die Entwicklung des Denkens Heideggers in eine seiner entscheidenden Phasen eintritt und der Begriff des Daseins erstmals in seiner sehr besonderen sprachlichen Prägung durch Heidegger umfassend zur Sprache kommt. Dasein geht es faktisch darum, es selbst zu sein. Die Faktizität wird als „Seinscharakter unseres eigenen Daseins“<sup>440</sup> seiner Jeweiligkeit oder Einzigkeit nach bezeichnet. Der Faktizität wird Heidegger in *Sein und Zeit* dann ausdrücklich die Seinsweisen der Existenzialität, also der Bezogenheit zum Sein, und der Verfallenheit, also der Bezogenheit zu Seiendem, noch hinzufügen und alle drei Seinsweisen als „gleichursprünglich“ im jeweiligen menschlichen Dasein verankert erweisen. Die Jeweiligkeit steht schon hier von Beginn an in Verbindung mit der Faktizität und rückt die theoretisch anmutenden Beschreibungen zurück in den Kontext einer sich weder nur theoretisch noch nur praktisch, sondern existenziell zu vollziehenden Selbstausslegung. „Genauer bedeutet der Ausdruck: jeweilig dieses Dasein (Phänomen der ‚Jeweiligkeit‘; Verweilen, Nichtweglaufen, Da-bei-, Da-sein), sofern es seinsmäßig in seinem Seinscharakter ‚da‘ ist.“<sup>441</sup> Der

<sup>437</sup> GA 60, S. 13.

<sup>438</sup> GA 63, S. 14ff.

<sup>439</sup> DE IV, S. 703.

<sup>440</sup> GA 63, S. 7.

<sup>441</sup> Ebd.

weisende Bezug zum „Verweilen“ bringt dabei auf sehr interessante Weise schon sprachlich den Bezug zur Zeitlichkeit, der Weile, in der Jeweiligkeit und dem Da sowie auch die Gelassenheit mit zum Anklingen.

Heidegger beginnt die Vorlesung zunächst mit einer Erklärung dessen, was „Hermeneutik“ ist. Als Auslegung der Bedeutsamkeit des jeweilig eigenen Daseins ist sie „Selbstausslegung“, nicht im Sinne objektivierbarer Bedeutungen, sondern grundlegender als Aufmerksamkeit oder „Wach-sein“ für das „Wie“ des eigenen faktischen Daseins selbst als „Existenz“.<sup>442</sup> Dieses Wach-Sein des sich selbst auslegenden eigenen Daseins wird von historischen Kategorien und Begriffen, wie des *zoon logon echon*, des *animal rational*, des Geschöpfs oder des Menschen, wie von einer durchschnittlichen allgemeinen Ausgelegtheit, einem „Was“ im Voraus verstellt. So geht es darum eine „Durchsichtigkeit auszubilden“<sup>443</sup>. Die Weisen uneigentlichen Verstehens des Geredes, der Öffentlichkeit und der Durchschnittlichkeit und deren Charakterisierung als das „man“ hat hier schon eine Form gefunden, die Heidegger in *Sein und Zeit* nur noch präzisiert hat. Es geht also nicht darum, eine Auslegung des eigenen Daseins anhand historischer Kategorien wie der des „Menschen“ in seinen verschiedenen Variationen nachvollziehend durchzuführen, sondern vielmehr darum „wach“ zu sein für das „Wie“ des Bedeutens im jeweiligen faktischen Daseinsvollzug, was Heidegger am Ende der Vorlesung ein „Grundphänomen des Daseins“<sup>444</sup> nennt und als Kern der Sorge begreift. „Sein im Wie eines solchen Sorgens ist die Besorgnis. [...] Sorgen ist Sein-in-einer-Welt.“<sup>445</sup> Dabei ist das „Wie“ oder die Besorgnis nicht als ein objektiver Vorgang, sondern seinsmäßig als ein Ereignis gedacht, so dass das philosophisch-hermeneutische Fragen je selbst von Einem selbst angegangen werden muss.<sup>446</sup> „Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter.“<sup>447</sup> Dieser Seinscharakter hat verschiedene auszulegende Elemente oder Momente und ist als die jeweilige Faktizität des sich sorgenden menschlichen Daseins in seiner Welt bestimmbar. Dasein ist also jeder selbst, Sorge um sich jedem selbst überlassen.

Schon der „Faktizitätshermeneutik“ ist die Sorge das zentrale Moment der Selbstausslegung, welches verschiedene zusammengehörige „Sorgensrichtungen“ aufweist, die, wie gesagt, als „Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt“ hervorgehoben werden.<sup>448</sup> „Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen (*curare*).“<sup>449</sup> Sofern das Sorgen statt auf praktisch besorgenden

---

<sup>442</sup> A.a.O., S. 14ff.

<sup>443</sup> GA 62, S. 347.

<sup>444</sup> GA 63, S. 103.

<sup>445</sup> A.a.O., S. 102.

<sup>446</sup> GA 62, S. 348.

<sup>447</sup> Ebd.

<sup>448</sup> A.a.O., S. 352.

<sup>449</sup> Ebd.

Umgang auf eine bloße Umsicht, auf Vorstellungen, sich richtet, wird es zum theoretischen Erkennen. Das Erkennen gründet sich somit in der Sorge und ist als umsichtig auslegendes Erkennen im praktischen Umgang des faktischen Daseins mit seiner Welt, in der Sorge fundiert und eine besondere Form dieser.<sup>450</sup> Auch Foucault behandelt eben diese Unterscheidung von Sorge und Erkenntnis in seiner *Hermeneutik des Subjekts*. Den Unterschied von praktischer Sorge und theoretischem Erkennen, also dass es verschiedene Weisen der Bedeutung, somit auch des Verstehens und der Wahrheit gibt, hatte Heidegger in seinen phänomenologischen Auseinandersetzungen mit Aristoteles und den Wahrheitsweisen, Weisen, durch die Wahrheit u.a. entdeckt, erzeugt oder verwirklicht wird, entwickelt, wie schon angemerkt wurde<sup>451</sup> und an dieser Stelle auch nicht weiter ausgeführt werden kann.

Die Sorge um die Wahrheit des Seins des Daseins, so viel ist zunächst festzuhalten, ist jedenfalls wie nun gesehen wurde von Anfang an mit dem frühen Seinsdenken und damit mit der „ursprünglichen Ethik“ verbunden. In seiner Vorlesung *Einleitung in die Philosophie*<sup>452</sup> hat Heidegger sogar das höchste Gut oder *agathon* in einer Interpretation des *bios theoretikos*, wie ihn Aristoteles bekanntlich in der *Nikomachischen Ethik* beschreibt, als *theorein* und darüber hinaus als *alethein* hervorgehoben und damit das Worumwillen in der Unverborgenheit oder dem Entbergen als Wesenszug des Daseins aufgewiesen. Die *theoria* sei als *alethein* verstanden, man könnte hinzufügen als Selbstausslegung des Daseins, höchste Praxis und höchstes Gut.<sup>453</sup> Heidegger geht es jedenfalls in der Analyse der Wahrheitsweisen, wie sie Aristoteles in der Ethik unterscheidet und auf ein höchstes Gut bezieht, um die seinsmäßigen Horizonte, in denen das existenziell-ontische menschliche Wesen als ein Seiendes unter Seiendem sich erst praktisch und theoretisch verortet, also um das sich selbst auslegende, sich um sich sorgende Dasein in dessen jeweiliger ihm immanenten „Transzendenz“ der „Eksistenz“.

### 3.2 Die Suche nach dem ethischen Ort des Daseins

Auch wenn das Dasein eigentlich in jeder Situation in einem ethischen Zusammenhang zu verantwortender „Selbstausslegung“ seiner Existenz sich schon befindet und damit sich sein Da immer auch schon auf die ein oder andere Art zu denken zu geben hat, muss es dennoch, sofern es

---

<sup>450</sup> GA 62, S. 353, auch S. 365 und S. 376f.

<sup>451</sup> Vgl. hier S. 82f.

<sup>452</sup> GA 27.

<sup>453</sup> GA 27, S. 184-188.

sich irgendwann letzte Fragen stellt und nicht mehr gänzlich in den alltäglichen Angelegenheiten und Zusammenhängen aufgeht, versuchen „wach“ oder „durchsehend“ zu werden für seine „Eksistenz“ als solche. Die Frage, wo ich eigentlich bin, wenn ich in der Welt bin, verlangt danach den Ort eines Außens, eines Außer-sich-Seins zu suchen von dem aus sich Einsicht, in das was ist, ereignen kann. Foucaults Denken des „Außen“ und Heideggers Denken der „Eksistenz“ als „Hinausstehen“ versuchen auf verschiedene Art von diesem Ort aus „das Ungedachte“ zu denken, doch bei Heidegger ist dieses „Außen“ von besonderer Art, die es gilt genauer zu bedenken. Ob aber die „Eksistenz“ aus sich heraus derart „durchsichtig“ werden kann ist zumeist mehr als fraglich und wenn ja, dann fragt sich auch wie dies zu beschreiben oder anzuzeigen wäre. Heideggers Wortprägungen, zumal seine Sprache im Ganzen, weisen vielerorts darauf hin, weshalb dieses Idiom als Denk(werk)zeug zu gebrauchen ist, da die Aufgabe der Entwicklung eines eigenen Idioms weitaus schwieriger ist und die Alltags- oder auch die Fachsprachen das gesuchte Verständnis verfehlen würden. Die Frage im Hinblick auf die auszubildende „Durchsichtigkeit“<sup>454</sup> ist dabei eigentlich die, ob neben der alltäglichen Haltung und dem alltäglichen Weltbezug und dessen Angelegenheiten, sowie neben der wissenschaftlichen Haltung an Seiendes und dem kalkulierendem theoretischen Bezug zu diesem, noch eine andere Haltung, ein anderer Bezug als Grund des Denkens, Tuns und Lassens möglich ist. Dies bedeutet aber auch, zu fragen, ob für das menschliche Dasein der Aufenthaltsort inmitten des Seienden der einzige und grundlegende Aufenthalt ist, von dem es sich zu Seiendem verhält oder nicht. Ist also, so ließe sich fragen, über den Bezug und die Haltung zu Seiendem noch ein anderer Bezug darüber hinaus denkbar, der dem Seiendem erst eine Offenheit und Freiheit gewährt?

Das, worin das Seiende als Ganzes dem menschlichen Dasein erst sich erschließt, ist selbst nichts Seiendes. Somit kann demnach nach dem, was kein Seiendes ist, sondern nichts, auch nicht einfach gefragt werden, als wäre es ein solches Seiendes. Die metaphysische Frage, was etwas ist, so die Frage: „Was ist das Nichts?“ kann mit den Mitteln des Verstandes und der Logik, die sich auf Seiendes beziehen, nicht beantwortet werden, da das „Nichts“ kein Seiendes ist, wiewohl es in der Geschichte philosophischen Denkens einen signifikanten Topos darstellt.<sup>455</sup> Die Frage muss aber anders gestellt, gewissermaßen therapeutisch reformuliert werden, um die eventuell bestehende Hürde der Vorurteile zu überwinden. Wie also sich dem „Nichts“ nähern? Heidegger zufolge ist dies

---

<sup>454</sup> GA 62, S. 347.

<sup>455</sup> Vgl. Ludger Lütkehaus: *Nichts. Abschied vom Sein Ende der Angst*, Zürich 1999. In dieser Hinsicht verfehlt eben Carnaps Kritik auch das, worum es Heidegger geht, bzw. „reden“ Carnap und Heidegger auch auf nicht uninteressante Weise aneinander vorbei. Vgl. Rudolf Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2, 1931/32, S. 219-241; GA 9, S. 103-122; vgl. dazu: Manfred Geier: *Das Endspiel der Metaphysik*, in: Ders.: *Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors*, Hamburg 2006, S. 243-259.

nur durch eine „Grunderfahrung des Nichts“<sup>456</sup> möglich, da sich alle Verneinung des Verstandes an Seiendes hält und damit über dieses hinaus verweist auf den Grund der Verneinung, den Heidegger im „Nichts“ anzuzeigen gedenkt. Es bedarf einer profunden, das Dasein im Ganzen ansprechenden Erfahrung, um über diese Grunderfahrung erst wirklich sich denken und erschließen zu können, da eine bloß verstandesmäßige Verneinung des Seienden im Ganzen die Verneinung einer Idee und damit eines Seienden inmitten von Seiendem bleibt. So ist eine Verneinung oder ein Erfassen des Seienden im Ganzen, wie Heidegger sagt, mit den Mitteln des Verstandes eigentlich „grundsätzlich unmöglich“, zugleich aber vollzieht sich dennoch immer schon das „Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen.“<sup>457</sup> Der Rückgang auf die Befindlichkeit des Daseins, so Heidegger, ist der Schlüssel zum Verstehen. Im „Sichbefinden“ ist dem menschlichen Dasein immer schon in seinen alltäglichen und anderen Bezügen zu Seiendem dieses als ein Ganzes gegeben, wie eng oder weit dessen Horizont auch sein mag. In der Befindlichkeit versteht das menschliche Dasein sich und das Seiende im Ganzen, weshalb die Grundbefindlichkeiten, wie Heidegger schon in *Sein und Zeit* deutlich gemacht hat, ein seinsmäßiges Verstehen oder eine gewisse Wahrheit (Entbergung) des Ganzen erschließen, was Heidegger, wie gesagt, als „das Grundgeschehen unseres Da-seins“<sup>458</sup> hervorhebt. Heidegger betont damit die grundlegende Wichtigkeit des „Sichbefindens“, der Befindlichkeiten, Stimmungen und Gefühle für das Verstehen des Daseins und hebt zwei Grundbefindlichkeiten besonders hervor, die der Langeweile, die das Seiende im Ganzen offenbar werden lässt, dabei aber gerade eben in diesem Offenbar-werden-Lassen das Nichts noch verbirgt. Daher wird eine andere Grundstimmung der Befindlichkeit gesucht, die schon im Zusammenhang mit der Analytik der Existenz von Bedeutung war. Die Grundbefindlichkeit, die schon in *Sein und Zeit* das Dasein im Bezug zum Nichts des Todes eigentlich zu sich selbst kommen lässt und die „ihrem eigensten Enthüllungssinn nach das Nichts offenbart“, ist die Angst. Aber auch diese Angst ist wie die Langeweile nicht ohne weiteres aus dem herkömmlichen Verständnis abzuleiten, sondern meint etwas anderes, das bewusst erfahren oder erschlossen werden muss und daher möglicherweise eine Einübung oder Einfühlung meditativer oder kontemplativer Art verlangt. Ebenso wie der Begriff des sich erschließenden Daseins sind die Begriffe der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit, die diesem seinsmäßig eigen sind, bei Heidegger an die Grunderfahrung der Angst gebunden. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind Seinsmodi der Erschlossenheit des jemeinigen Daseins. Wenn das Erschließen zunächst und zumeist im Modus des Man oder alltäglicher Durchschnittlichkeit geschieht, redet Heidegger von uneigentlicher Erschlossenheit in der sich der Einfluß des Mitseins und der Verfallenheit an die Welt deutlich macht, während das eigene Selbst

---

<sup>456</sup> GA 9, S. 109.

<sup>457</sup> A.a.O., S. 110.

<sup>458</sup> Ebd.

des Daseins verdeckt oder weitgehend unerschlossen bleibt oder vermeidet sich seiner eigenen Verantwortung in entschlossener Weise zu stellen. Die eigentliche Erschlossenheit oder Entschlossenheit des Daseins nun aber besteht im Sich-zu-eignen des Selbstseins durch das Vorlaufen in den Tod durch Angst, das Sich-entwerfen auf den eigenen Tod und die Verschwiegenheit. Heidegger kennzeichnet dies als existenziale „Nichtigkeit“<sup>459</sup> des Daseins und der Sorge, die existenzial die Möglichkeit eigentlichen Daseins, aber „existenziell eine phantastische Zumutung“<sup>460</sup> bedeutet. Hervorzuheben wird noch sein, dass dies eine Nähe zur negativen Theologie der Gnosis und Mystik und zum buddhistischen Nirvana<sup>461</sup> und anderen ostasiatischen Konzepten aufweist, was nicht übergangen werden sollte und was schon die japanischen im Buddhismus und europäischer Philosophie geschulten Gelehrten, die bei Heidegger studierten und ihn in einigen Fragen auch belehrten, sich mit ihm austauschten, seit den 20er und 30er Jahren anzog.

Was außerhalb dieser eigentlichen Erschlossenheit liegt ist für Heidegger in seiner diesbezüglichen Radikalität durch die Uneigentlichkeit des Man-selbst und das Verfallen gekennzeichnet. Sofern also ein eigentliches Mitsein oder Sein-bei bei Heidegger in Frage kommen kann, muss es sich auf die eigentliche Erschlossenheit gründen, die die Grundzüge Angst, Entwerfen und Verschwiegenheit trägt. Das kann u.U. hart und schwer verständlich erscheinen, aber die Philosophen reden uns nicht nur nach dem Munde und erdenken Weltbilder, sondern wollen zum Nachdenken anregen. Ich möchte nur noch daran erinnern, dass Platon im *Phaidon* quasi von Beginn an daran erinnert, dass Philosophie eine Einübung ins Sterbenkönnen meint, sowie andererseits Nietzsche die Wahrheit über das Leben ebenso als Zumutung bezeichnet und den Irrtum als lebensnotwendig, weshalb er auch das Leben und die Kunst letztlich über die Wahrheit stellt. Die Existenz betreffende praktisch ethische Konzepte, sowohl diejenigen die die Kunst und das Leben betonen und die Wahrheit in deren Dienst stellen, wie bei Foucault, als auch jene, die die Wahrheit der „Selbstaufhebung“ als „Selbstaufhebung“ auslegen, wie bei Heidegger, erfordern daher eine Einübung nicht nur philologischer Art.

Heideggers umfassende Beschreibungen<sup>462</sup> können eine solche Einübung und Einfühlung durchaus ermöglichen. Hier nur einige kurze Hinweise. Die Angst, die hier gemeint ist, ist zunächst eine

---

<sup>459</sup> Vgl. z.B. GA 2, S. 285.

<sup>460</sup> A.a.O., S. 266.

<sup>461</sup> Vgl. Wolfgang Steiner: *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*, Marburg 2010. Auch die Nähe zum ostasiatischen Denken, die in der deutschen Philosophie und Kultur nicht übersehen werden sollte, ist mittlerweile bekannt geworden. Vgl. Ludger Lütkehaus: *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, München 2004; Volker Zotz: *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin 2000.

<sup>462</sup> Zur Grundbefindlichkeit der Langeweile vgl. GA 29/30, S. 117-249 und zur Grundbefindlichkeit der Angst GA 2, S. 244-253.

metaphysische Angst, eine das Dasein insgesamt betreffende Erfahrung und nicht mit der Furcht vor diesem und jenem zu verwechseln. Sie kann dem Dasein geschehen und zwar „nur für Augenblicke“<sup>463</sup> und zeichnet sich durch „eine eigentümliche Ruhe“<sup>464</sup> aus, die sie von allen herkömmlichen Arten der Angst unterscheiden lassen.<sup>465</sup> Die Sorge kommt zur Ruhe. Eine Gleichgültigkeit und Haltlosigkeit überkommt das Seiende im Ganzen und entrückt es in ein eigentümliches, unheimliches und wortloses „Schweben“ des Daseins im Nichts. „Nur das reine Dasein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da. [...] In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da.“

Auch wenn Heideggers ans Poetische grenzende Wortwahl die Vorstellung einem mit vollziehendem Erleben näherbringen kann, so ist doch die Erfahrung als solche, um die es geht, damit nur angezeigt. Dadurch, dass das Sein im Ganzen in der Grunderfahrung der Angst entgleitet, so Heidegger, offenbart sich das Nichts und das Dasein wird dem Seienden als Ganzem gewahrt. Das überhaupt Seiendes ist und Dasein sich als ein Seiendes zu anderem Seienden verhalten kann, kommt, so Heidegger weiter, aus der „Offenbarkeit des Nichts“, d.h. der letztlich unhintergehbaren Möglichkeit nicht (mehr) zu sein. Es ist diese Möglichkeit, die damit das Dasein und alles andere erst eigentlich es selbst sein lässt. Damit ist das „Nichts“ als Grund des Selbstsein-Könnens, der Freiheit des Tuns und Lassens im Bezug zu Seiendem und in der Haltung zu diesem hervorgehoben, was es in diesem Sinn auch für eine jede mögliche Ethik besonders auszeichnet, die sich auf die Freiheit und das Selbstsein-Können des menschlichen Daseins gründen muss. Das „Nichts“ ist damit gewissermaßen das utopische Potenzial der „ursprünglichen Ethik“. „Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.“<sup>466</sup>

Seiendes von der Art des Daseins kann sich nur zu anderem Seienden, zu dessen Zusammenhang und zu sich selbst verhalten, weil es über sich ins Nichts hinausweist (oder hinaus „west“). Das Sein des Daseins ist letztlich in nichts gegründet, erscheint und verschwindet. Es ist hier daran zu erinnern, wie schon angedeutet wurde, dass der Begriff „Wesen“, Verbform „wesen“, gewissermaßen transitiv, also in der Bewegung begriffen werden muss und so das in der Bewegung Verweilende bezeichnet oder eben die (ver)weilende also stetige Bewegung selbst, die Heidegger als „Zeitigung“ begreift, meinen kann. Anwesen ist daher ein dialogisches dynamisches Angehen und Ansprechen, ein Erscheinen, Verweilen und Verschwinden. Der Gebrauch des Begriffs „das Wesen“ für eine Instanz oder Identität ist demjenigen für einen Vorgang gegenüber sekundär. Heidegger zeigt die Zusammengehörigkeit von Endlichkeit des Seins und Transzendenz des Daseins auf Nichts, „weil

<sup>463</sup> GA 9, S. 111

<sup>464</sup> Ebd.

<sup>465</sup> Für eine argumentative Beschreibung vgl. Leszek Kolakowski: *Horror metaphysicus: das Sein und das Nichts*, München 1988

<sup>466</sup> A.a.O., S. 115.

das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“<sup>467</sup> Dasein ist damit von Heidegger als „Hineingehaltenheit in das Nichts“<sup>468</sup> und als „Platzhalter des Nichts“<sup>469</sup> in seiner Grundhaltung und im Bezug zum Nichts gefasst, aus dem erst ein Sein des Seienden im Ganzen offenbar werden kann. Als „Platzhalter des Nichts“ hat das menschliche Dasein eine wahrende Aufgabe gegenüber allem anderen Seienden und im Gebrauch der aus dem Nichts gegebenen Freiheit zum Selbstsein seine ethische Bestimmung und Verantwortung, die den schonenden Umgang mit sich und Seiendem sowie die perspektivische Sicht von der Grunderfahrung des Daseins her denkt und angeht. Als „Hineingehaltenheit“ ins Nichts hat das Dasein seine Grundhaltung zu sich selbst und zu Seiendem je als solchem und im Ganzen offengelegt und erfahren und ist damit in der Lage, sich zum Wesen des Seienden entsprechend zu verhalten, indem es Seiendes sein lässt und ihm seinen Raum gewährt, das „Sichloslassen in das Nichts“<sup>470</sup> „praktiziert“ oder geschehen lässt als „Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt“<sup>471</sup>. Man kann hier, wenn man so will, Anklänge an Stirner und Nietzsche heraushören, aber auch zu östlichen Meditationstechniken. Das „Sichloslassen in das Nichts“, das hier nahe gelegt wird, klingt doch schon relativ deutlich und nicht von ungefähr nach einer auch östlich inspirierten meditativen Philosophie, deren ethisches Potential darin besteht, sich von allerlei Beschwerden und Beschränkungen der Sorge und der Erkenntnis von ersten und letzten Dingen frei zu machen, und damit auch Seiendem seinen Freiraum zu geben und im Anspruch dieser Freiheit selbst als „Platzhalter des Nichts“ zu sein. Diesem Anspruch zu entsprechen, bedeutet im „Ausschwingenlassen dieses Schwebens“ zwischen Sein und Nichts, das jedem Seienden es gewährt, sein Wesen sich in seinem „Ausschwingenlassen“ zeigen zu lassen und sich darin verortet zu wissen. Im für die Spätphilosophie Heideggers programmatischen *Kunstwerk-Aufsatz*<sup>472</sup> heißt es in zum Teil auch mysteriös und einer an östliche Mystik erinnernd anmutender Weise passend: „Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende.“<sup>473</sup> Damit ist wahrscheinlich auch das menschliche Dasein als „Platzhalter des Nichts“ gemeint, das inmitten des Seienden die offene Stelle oder die Lichtung im Da seines Seins offen hält und dadurch sich Seiendem gewahr wird und dieses

---

<sup>467</sup> A.a.O., S. 120.

<sup>468</sup> A.a.O., S. 115.

<sup>469</sup> A.a.O., S. 118.

<sup>470</sup> A.a.O., S. 122.

<sup>471</sup> Ebd.

<sup>472</sup> Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks*, in: GA 5, S. 1-74.

<sup>473</sup> GA 5, S. 39f.

bewahrt, indem es dieses aus seiner Offenheit sein lässt und in seine Mitte oder sein Umkreisen einlässt. Ins Nichts hineingehalten, so lässt sich mit Heidegger denken, wahr es selbst dem Nichts seinen Platz in der offenen Mitte oder dem sich „durchsichtig“ gewordenem Da als dem Aufenthaltsort des Daseins.

Dieses Hineingehaltensein in das Nichts ist der Grund oder das Grundgeschehen des Daseins, welches es einerseits bewusst zu machen oder einzuüben gelte, welches sich aber andererseits auch ständig und unbemerkt vollzieht, z.B. in der Langeweile, im Schlaf, in der Meditation, in der Geburt und im Tod. Dies sich bewusst zu machen ist Aufgabe der Philosophie, als eine Einübung in das Denken der Metaphysik, wobei in diesem Sinne auch das *ethos* als Haltung gleichsam „metaphysischer“ Art wäre und jede Ethik metaphysische Annahmen macht. „Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur ‚Natur des Menschen‘. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie, noch ein Feld willkürlicher Einfälle – sie ist das Grundgeschehen im und als Dasein selbst.“<sup>474</sup>

In den *Grundbegriffen* hat Heidegger seine formal anzeigende Art des Philosophierens konsequent weitergeführt und im Bezug zur Grundstimmung der Langeweile, wie sie in *Was ist Metaphysik?* schon genannt wurde, genauer beschrieben. Diese Grundstimmung des Daseins, seine Befindlichkeit ist eine Art und Weise, wie es es selbst ist und auf die eine kurative „Selbstausslegung“ zurückfragt. Dass die *Grundbegriffe* ethisch lesbar sind, liegt daran, dass es auch in ihnen um einen Bezug des Daseins zu sich selbst geht, der in Form eines phänomenologischen meditativen Hineindenkens in eine Stimmung oder ein Wachwerden für diese Stimmung, die auch als unsere „heutige Lage“ bezeichnet wird, klar werden lassen soll, worum es im Dasein geht. Zudem wird dieses Wecken der Grundstimmung als eine „Handlung“<sup>475</sup> angesprochen, die dann eigentlich in ihrer Besonderheit wiederum auch als ein „Seinlassen“<sup>476</sup> beschrieben wird. Dies scheint vielleicht etwas widersprüchlich zu sein, ist es jedoch nicht mehr, wenn es einmal wirklich versucht wird nachzuvollziehen. Es geht jedenfalls um eine praktische Methode der Sorge des Daseins um sich und darum, sich in seinem Dasein zu erfahren und sein zu lassen.

„Stimmungen wecken ist eine Art und Weise, das Da-sein hinsichtlich seiner jeweiligen ‚Weise‘, in der es ist, das Da-sein als Da-sein zu ergreifen, besser, das Da-sein sein zu lassen, wie es ist oder sein kann als Da-sein.“<sup>477</sup> Durch die Schreibweise des Wortes „Da-sein“ mit einem Hyphen wird das

---

<sup>474</sup> GA 9, S. 121f.

<sup>475</sup> GA 29/30, S. 103.

<sup>476</sup> A.a.O., S. 98, 117ff., 199, 397ff.

<sup>477</sup> A.a.O., S. 103.

Da als Aufenthaltsort im Sein besonders hervorgehoben. Auch die Frage nach der Lage, in der wir uns befinden, hat eine ethische Blickrichtung, da sie zum einen eine Selbstreflexion in Bewegung bringt, die auf das *ethos* oder den Aufenthaltsort des Daseins als dessen Lage anspricht, und da sie in der Weckung der Grundstimmung, nämlich in einer angeleiteten Meditation über die philosophisch, phänomenologisch ausführlichst ausgelegte Langeweile, das menschliche Dasein als ein solches zu sich selbst finden lässt.

Heidegger spricht hier von einem „Tun“ und „Handeln“ und sogar einem quasi imperativischen „Müssen“. „Wenn wir unsere Aufgabe begriffen haben, dann müssen wir [...] handeln“<sup>478</sup>, heißt es bezüglich des Weckens einer Stimmung, die das Dasein selbst betrifft. Es geht darum, das Dasein in der Grundstimmung zu finden und als „das einzig Verbindliche“ zu erfahren. „[Wir] müssen uns finden, so, daß wir uns an unser Dasein binden und dieses, das Da-sein, für uns das einzig Verbindliche wird.“<sup>479</sup> Diese einzige Verbindlichkeit des Daseins ist der existenziale Imperativ der *Grundbegriffe*. Jeder Entwurf des Daseins ist aus dieser Verbindlichkeit heraus, was er ist. Ein Bezug zu Seiendem verschiedener Art ist erst aufgrund der Freiheit des „Sich-Binden(s)“<sup>480</sup> ans Dasein oder auch in der „Bezeugung des eigenen Daseins“<sup>481</sup>. Sich auf das Sein des Daseins im Denken einzulassen ist die ethische Aufgabe dieses und anderer Texte Heideggers, die das Dasein als den verbindlichen Aufenthaltsort im Sein (*ethos*), als In-Sein oder In-der-Welt-Sein, betreffen oder ansprechen und damit dieses in seinen Verhältnissen zu sich selbst, zu anderen und zur Welt sich verantworten lassen.

„Indem es das Wort Sinn von Sein zugunsten von Wahrheit des Seins aufgibt, betont das aus ‚Sein und Zeit‘ hervorgegangene Denken künftig mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins [...]. Das bedeutet die ‚Kehre‘, in der das Denken sich immer entschiedener dem Sein als Sein zuwendet.“<sup>482</sup> Dieser Weg führt von einer Befragung des Wesens der Metaphysik über die Metaphysik hinaus in die Erprobung eines neuen Denkens des Da-seins und damit des *ethos* als des Aufenthaltsortes. Heidegger stellt also zunächst noch die Frage nach dem Wesen der Metaphysik, um damit aber etwas anderes offen zu legen. *Was ist Metaphysik?* ist daher der erste Schritt zur

<sup>478</sup> Ebd.

<sup>479</sup> GA 29/30, S. 116.

<sup>480</sup> GA 34, S. 64.

<sup>481</sup> GA 4, S. 36.

<sup>482</sup> GA 15, S. 345. Vgl. dazu auch GA 9, S. 330f.: „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt ‚Sein und Zeit‘ hinaus, wenn die ekstatische Existenz als ‚die Sorge‘ erfahren ist (vgl. §44a, S. 226ff.).“ Hier deutet sich dann auch eine „Ethik“ der Entsprechung (oder Inanspruchnahme) und Verantwortung an, die im Begriff der Sorge deutlich mit anklingt und entfaltet wird.

Überwindung oder „Verwindung“ der Metaphysik hin zu einer konkreten Verortung des Denkens, welches nicht so sehr über etwas nachdenkt, sondern „in“ etwas denkt, um darüber hinaus zu gelangen. „Überall noch in ‚Sein und Zeit‘ bis an die Schwelle der Abhandlung ‚Vom Wesen des Grundes‘ wird metaphysisch gesprochen und dargestellt und doch *anders gedacht*. Aber dieses Denken bringt sich nicht ins Freie des eigenen Abgrundes.“<sup>483</sup> Dieses Freie des eigenen Abgrundes, dieses Sich-Loslassen in ein neues Denken, wird Heidegger in den 30er Jahren zu entfalten versuchen, in Auseinandersetzung mit der Dichtung Hölderlins, aber auch mit Nietzsche als letztem metaphysischem Denker, um von dort aus den Sprung in den eigenen Abgrund und in das Denken als Ereignis zu wagen, wie er es in den *Beiträgen*<sup>484</sup>, die sowohl vom Sils-Maria-Wind Nietzsches als auch von Hölderlins Sehnsucht nach einer Heimkunft getragen werden.

Nach *Sein und Zeit* und den sich von diesem aus entwickelnden metaphysischen Holzwegen sowie seinem verirrten politischen Engagement als Rektor im Jahre 1933/34 wendet sich Heidegger sehr intensiv der Kunst zu. Dies zeigt sich in seinen Arbeiten zu Nietzsche und Hölderlin sowie in *Beiträge zur Philosophie* und *Das Wesen des Kunstwerks*. Die *Beiträge* erproben das andersanfängliche Denken der „Wahrheit des Seyns als Ereignis“<sup>485</sup>, welches Heidegger in seinem *Kunstwerk-Aufsatz* schon vorbereitet hatte. So wurde Heidegger zufolge zwar in der Metaphysik das Sein des Seienden als ein Seiendes unterschiedlich je nach der historischen oder seinsgeschichtlichen Wahrheit gedacht, nicht jedoch die „Wahrheit des Seins“ selbst, als Ereignis oder Geschick, dessen Unverfügbarkeit nur bezeugt werden kann, bedacht. Heidegger selbst sieht seinen Denkweg von seinem Text *Vom Wesen der Wahrheit* aus dem Jahr 1930 an in der Kehre begriffen, die über die Auseinandersetzung mit Hölderlin, Nietzsche und dem Wesen der Kunst zum Denken der *Beiträge* führt und darüber hinaus zum *Brief über den Humanismus*, mit dem wir uns schon beschäftigt haben, da er den zentralen Angelpunkt für eine Erläuterung des ethischen oder *ethos*-bezogenen Denkens bei Heidegger darstellt.

In vom *Vom Wesen der Wahrheit* vollzieht Heidegger eine Wandlung seines Denkens, die zwar schon in *Sein und Zeit* sich hier und da andeutet, jedoch erst seit und insbesondere in dem genannten Vortrag vollzogen wird. Diese Wandlung vollzieht sich von der Wahrheit als Erschlossenheit des Daseins zur Wahrheit des Seins selbst. Heideggers Kehre nicht als eine vom Dasein zum Sein, sondern zum Da selbst, zur Lichtung als Öffnung des Raumes in dem Sinne, dass die Lichtung oder das Offene erst das Anwesen des Seienden ermöglicht, also das Lichtung der Ort

---

<sup>483</sup> GA 66, S. 321f.

<sup>484</sup> Gemeint ist *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA 65). Es kann als ein „geheimes“ Hauptwerk Heideggers betrachtet werden, zumindest der Periode der dreißiger Jahre, zum einen weil es erst sehr spät posthum veröffentlicht wurde und zum anderen weil es seinem Inhalt nach als schwer verständlich und sprachlich eigenwillig gilt.

<sup>485</sup> GA 65, S. 183, 318 etc., einleitend z.B. S. 3-25.

des Anwesens, der Aufenthaltsort ist.<sup>486</sup> In den das Denken der Kehre gewissermaßen resümierend abschließenden Ausführungen zur Sache des Denkens von 1962, dem bedeutenden Vortrag *Zeit und Sein*, gibt Heidegger ausdrücklich zu verstehen, dass es nicht das Sein ist, das die Sache des Denkens selbst gibt, sondern etwas anderes, das zeitlich sich ereignende „Es gibt“<sup>487</sup> und der sich ereignende Zusammenhang von Zeit und Sein. Darin wird dem Missverständnis von Sein als einer Instanz begegnet und dessen dynamisches Wesen der Zeitigung, Transitivität zum Ausdruck gebracht. Dieses Sein ist der ständig sich entfernende und nähernde, sich lichtende und verdunkelnde Horizont, von dem aus und in dem sich das Denken ereignet. In dieser Lichtung wird Sein dem Seienden gegeben, scheint Seiendes in seinem Sein auf und vergeht in einem Zusammenspiel von Entbergung und Verbergung, wie Heidegger immer im Hinblick auf den griechischen Begriff der *aletheia* formuliert.

Das Da-sein ist als Offenheit für die Wahrheit des Nichts und der Erscheinungen zu verstehen, als Offen-sein, als Leerstelle. Dies ist keine Erfahrung, die als solche angestrebt werden kann, nichts, was erst zu erreichen wäre, sondern einen im Innersten angeht. Diese Offenheit kommt in der menschlichen Freiheit zum Ausdruck, doch das Dasein besitzt diese Erfahrung der Offenheit des Da nicht, sofern sie sich überhaupt ereignet, sondern diese Offenheit besitzt paradox gesprochen das Dasein oder nimmt in ihm seinen Raum, indem es diesen freigibt. Die Metaphysik des Daseins sieht das Wesen der Wahrheit im Dasein, während nach der „Kehre“ Heidegger die Wahrheit des Wesens der Wahrheit in der Offenheit des Zusammenspiels von Unverborgenheit und Verborgenheit entdeckt, was sich in einer Pluralisierung der Ausdrucksformen der Wahrheit als Lichtung, Offenheit, Streit, Bezug und als sprachliche Aussage zeigt. Heidegger wendet sich vom fundamentalontologischen Ansatz und dessen quasi-anthropologischer, quasi-metaphysischer Fokussierung auf das menschliche Dasein sowie auf den transzendentalen Horizont der Zeitlichkeit ab und entwickelt ein seinsgeschichtliches Denken der Wahrheit als Unverborgenheit oder Entbergung (*aletheia*).

Es handelt sich, ähnlich wie bei Foucault, dabei um eine Schwerpunktverschiebung, die neue Aspekte des Denkens weiter entwickelt, wobei sich jedoch das Denken vor und nach der Kehre vielfach ineinander spiegelt und eine Vielzahl von Referenzlinien und Beziehungsgeflechte beide Phasen unauflöslich zu einem Denkweg in einem intertextuellen Netz verbinden. Was „Kehre“ genannt wird ist ebenso eine zeitliche wie auch räumliche Beziehungsstruktur, nämlich diejenige eines zusammengehörigen Vorher, Jetzt und Nachher sowie eines Hier und Dort, eines Hin und Zurück. Beide Hauptwerke Heideggers, die zusammen den Horizont der „Kehre“ aufspannen,

---

<sup>486</sup> Vgl. z.B. GA 7, S. 285: „Die Lichtung beleuchtet Anwesendes nicht nur, sondern sie versammelt und birgt es zuvor ins Anwesen.“

<sup>487</sup> Vgl. GA 14, S. 7-30.

beschreiben zudem eine ethische Relationsstruktur, das erste eine Struktur des Daseins, dessen Seinshorizont die Zeit ist, das darauffolgende eine Struktur des Da-seins, in dem sich in dessen Offenheit seine Wahrheit ereignet und zuschickt. Mehr als in *Sein und Zeit* geht es in den *Beiträgen* um eine Offenheit des Daseins, welches weniger in der entschiedenen Entschlossenheit als vielmehr im vernehmenden Empfangen oder ausharrenden Erwarten des Ereignisses oder des Sich-Ereignens gewissermaßen meditativ und gelassen erfahren wird.

Da-sein ist im Grunde Zeitigung und Einräumung oder Ausrichtung und damit auch, wie Heidegger weiter konkretisiert, ein Wohnen, was an den gewohnten Aufenthaltsort denken lässt. Im Denken nach der Kehre beziehen sich Einräumen und Zeitigen aber nicht mehr primär auf die Zeit des Daseins, welches das Seiende auf sein Sein hin transzendiert, sondern auf die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Seins selbst, wobei beide, wie gesagt, in Beziehung zu denken sind. Insofern überwindet aber auch erst der späte Heidegger letztlich ein Stück weit eindeutiger ein gewissermaßen daseins-metaphysisches und damit oft missverständlich als subjektivitäts-theoretisch betrachtetes Denken auf die Offenheit der Leere des Seins hin. An die Stelle des Daseins tritt das Ereignis in Heideggers Spätphilosophie, wobei man auch somit rückwirkend Dasein selbst mehr noch als zuvor als Ereignis des Erscheinens, Verweilens und Verschwindens verstehen kann. Dennoch bleibt es die Kehre eine Ergänzung im Denken, eine entscheidende Phase auf dem Denkweg. Es handelt sich daher um zwei Weisen der Annäherung an das worin denken und existieren stattfindet, einerseits von der Seite des Daseins und dessen existenzialer Zeitlichkeit und andererseits von der Seite des Seins selbst und seiner Geschichte. Heideggers Denken ist daher von einer zweifachen Annäherungsbewegung gekennzeichnet und ebenso entscheidet sich die Wahrheit des Da-seins zwischen Verborgenheit und Unverborgenheit, Entrückung und Berückung, Gabe und Entzug, Streit und Entgegnung, nämlich als Erscheinung.

Heidegger fasst daher die Kunst, wie er sie deutet, als ein besonderes Wahrheitsgeschehen<sup>488</sup>, in dem sich das Sein des Seienden, oder die Wahrheit des Seienden in die Erscheinung freigibt und zum Vorschein kommt. Im Kunstwerk, so Heidegger, sei „ein Geschehen der Wahrheit am Werk“<sup>489</sup>, wobei das Scheinende oder Schöne der Kunst bei Heidegger, hier ganz ähnlich wie bei Hegel, das Zum-Vorschein-Kommen oder Scheinen der Wahrheit bezeichnet. Bei Heidegger ist das Scheinen von der Lichtung des sich verbergenden Seins gedacht, des Seins, das als gelichtet oder entborgen zum Scheinen kommt. In der Kunst, im Kunstwerk „ist das sichverbergende Sein gelichtet. Das so geartete Licht fügt sein Scheinen ins Werk. Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.“<sup>490</sup> Auch oder insbesondere das

---

<sup>488</sup> A.a.O., S. 24.

<sup>489</sup> A.a.O., S. 25.

<sup>490</sup> A.a.O., S. 43.

Scheinen sei eine Weise der Wahrheit. „Das Kunstwerk“ so Heidegger, „eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden. Im Werk geschieht diese Öffnung, d.h. das Entbergen, d.h. die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit.“<sup>491</sup> Es ist der Ort einer Auseinandersetzung von Entbergen und Verbergen, der Ort des Streites zweier antagonistischer Prinzipien, der Ort eines Wahrheitsgeschehens und zur Wahrheit gehört wesensmäßig die Unwahrheit, zur Entbergung die Verbergung, aus dem Grund, da Wahrheit ein dynamisches Geschehen ist. Dieser Gedanke geht auf Heraklits *polemos* zurück und lässt sich zu Nietzsches Diktum, sich zum Dichter des eigenen Lebens zu machen sowie zu Foucaults Ziel aus dem Leben selbst ein Kunstwerk zu machen setzen. Dieses künstlerische Hervorbringen der Wahrheit sieht Heidegger auch in der folgenden Entwicklung seines Denkens in der Philosophie Nietzsches, in der die Wahrheit des Seienden als solchem als Wille zur Macht und zur Gestaltung sich enthüllt und als Metaphysik an ihr Ende kommt, aus dem sie sich zum einen in die Kunst und zum anderen in die Technik aufhebt.

Im Zusammenhang mit der Kunst interessiert Heidegger aber vor allem die Dichtung Hölderlins, da sie ihm zufolge die Wahrheit der Dichtung und damit der Kunst selbst auf wesentliche Weise zur Sprache bringt oder eben dichtet. „Das Wesen der Kunst“, so Heidegger, „ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit.“<sup>492</sup> Das Sprechen, Dichten und Denken sind als Wahrheitsgeschehen, als Zur-Sprache-Kommen und „Selbstausslegung“ verstanden der ethische Ort zwischen Sein und Nichts, das Schweben in der grundlosen Auseinandersetzung permanenter künstlerischer Gestaltung.

### 3.3 Dichterworte denken

Heideggers *Hölderlin-Interpretationen* sind als „Gespräch eines Denkens mit einem Dichten“<sup>493</sup> Ort der Verständigung und der Inspiration. Sie entfalten darin wesentliche Züge seines Spätwerkes.<sup>494</sup> Das „dichterische Wohnen“, wie Heidegger es interpretiert<sup>495</sup>, und das Hören auf die Sprache hat seine ausgesprochen ethische Dimension als Sorge um die Eksistenz einerseits als „Hinausstehen in das Nichts“ und damit andererseits um den sprachlich auszulegenden Aufenthalt in der Welt. „Ek-

---

<sup>491</sup> A.a.O., S. 25.

<sup>492</sup> A.a.O., S. 63.

<sup>493</sup> GA 4, S. 7.

<sup>494</sup> Heideggers *Hölderlin-Interpretationen* finden sich in GA 4; GA 7, S. 189-208; GA 39; GA 52; GA 53.

<sup>495</sup> GA 7, S. 189-208; weiterhin ferner: GA 7, S. 145-164; GA 13, S. 213-220.

sistenz ist das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins. Sie ist die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein.<sup>496</sup> Durch immer wieder neu zu schaffende Kunstwerke und zu entwerfende Interpretationen des Daseins oder bestimmter Daseinsmomente und -zusammenhänge kommt eine Sorge für das jeweilig historisch konstituierte Sein zum Ausdruck, die sich ihrerseits in einem Kontext anderer Werke und Interpretationen des Daseins und damit vor allem aber in einem Wahrheitsgeschehen befinden. So wird in der Auseinandersetzung mit dem Dasein, darin also, dass menschliches Dasein sich sein Sein zu denken gibt, ein Spielraum der Möglichkeiten und Begrenzungen eröffnet, die eine ethische Maßgabe zu denken geben. In der Kunst, der Dichtung und dem Denken geht es so verstanden, um Aspekte und Momente, die den Aufenthaltsort des menschlichen Daseins in seiner Beschaffenheit und jeweils gegenwärtigen Lage betreffen. Der hermeneutische Zirkel von Vorverstehen und Weiterverstehen bringt immer weiter neue und gewissermaßen auch reformulierte Interpretationen hervor und damit neue Möglichkeiten auch das eigene Dasein zu verstehen.<sup>497</sup>

Doch wo die Sprache meist oder nur als bloßes Kommunikationsmittel zu bestimmten Zwecken gebraucht wird, ist es unmöglich „dichterisches Wohnen“ und dessen ethische Dimension zu verstehen, da es um ein aufmerksames Einleben in die Sprachlichkeit der Sprache, ihre Welt bildende Kraft und Beziehung geht. „Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschseins verfügt.“<sup>498</sup> Zunächst gibt Heidegger daher eine Kritik gegenwärtiger Verhältnisse zur Sprache.<sup>499</sup> Dichtung ist nicht durch und für den Literaturbetrieb zu verstehen, sondern es geht darum, Dichtung zu erfahren, nicht als wissenschaftlichen Gegenstand, nicht als bloß ablenkende Unterhaltung vom Alltag, sondern als Einkehr und Welt eröffnende Erfahrung der Sprache. Ebenso ist das Wohnen bisher nicht existenzial begriffen, denn Wohnen ist, wie Heidegger es versteht, die Seinsweise des Daseins in der Welt, dass zu existieren für das menschliche Dasein Wohnen bedeutet. Wohnen ist als Daseinsvollzug und -gestaltung, wie Heidegger sagt, wesentlicher Grundzug menschlichen Daseins.

In *Bauen Wohnen Denken* geht Heidegger genauer auf das „Wohnen“ ein, das die Ek-sistenz des Menschen selbst umschreibt, der in der Offenheit des Seins ist und von diesem her die Sprache, die er spricht, die Erde, auf der er geht, die ihn nährt und ins Offene lässt, und den Himmel des Lichtes, der seine Ek-sistenz eröffnet, empfängt und schonend zu pflegen hat, da er diese nicht herstellen kann, sondern ihnen einwohnt und zugehört. In diesem Gedanken Heideggers steckt eine umfassende ethische Vision, die die Erde, die Umwelt und Natur des Menschen, sowie den

---

<sup>496</sup> GA 9, S. 343.

<sup>497</sup> GA 2, S. 10, 202-204.

<sup>498</sup> GA 4, S. 38.

<sup>499</sup> GA 7, S. 101.

gestirnten Himmel, die Atmosphäre und die Offenheit, in der er sich befindet, in allem Denken, Tun und Lassen wahrt, schont und pflegt. Bauen, Denken und Wohnen sind in diesem Sinne bei Heidegger als zur Ek-sistenz selbst gehörig gedacht, als Grundgeschehen des Daseins und können in Bezug zur *poiesis*, *theoria* und *praxis*, den Wahrheitsweisen wie Aristoteles sie dachte,<sup>500</sup> gebracht werden.

Heidegger zeigt in seinem Aufsatz in einer poetisch anmutenden Weise einer Auseinandersetzung mit der Sprache, dass und wie die sprachlich unterschiedlichen Zeitworte vor allem Bauen, Wohnen, Denken, Dichten<sup>501</sup> und Sein sich ineinander spiegeln, miteinander zusammengehören und im Grunde aus der Sorge heraus als Seinsweisen zu verstehen sind. „Bauen heißt ursprünglich wohnen. Wo das Wort bauen noch ursprünglich spricht, sagt es zugleich, *wie weit* das Wesen des Wohnens reicht. *Bauen, buan, bhu, beo* ist nämlich unser Wort ‚bin‘ in den Wendungen: ich bin, du bist, die Imperativform bis, sei. Was heißt dann: ich bin? Das alte Wort bauen, zu dem das ‚bin‘ gehört, antwortet: ‚ich bin‘, ‚du bist‘ besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen. Das alte Wort bauen, das sagt, der Mensch *sei*, insofern er wohne, dieses Wort bauen bedeutet nun aber *zugleich*: hegen und pflegen, nämlich den Acker bauen, Reben bauen. Solches Bauen hütet nur, nämlich das Wachstum, das von sich aus seine Früchte zeitigt. Bauen im Sinne von hegen und pflegen ist kein Herstellen.“<sup>502</sup> Dabei stehen die sprachgeschichtlichen Ausführungen ganz im Zeichen, ein neues Denken auf den Weg zu bringen, auf die Sprache sich einzustimmen, in ihr sich Aussprechendes herauszuhören und sind nicht sprachwissenschaftlich zu verstehen. Es ist die Art und Weise des menschlichen Aufenthalts (*ethos*), den Heidegger in seinem Spätdenken seit dem *Kunstwerk-Aufsatz* und insbesondere den *Hölderlin-Interpretationen*, aus denen dieses Denken hervorgeht, dichterisch als einen Zusammenhang der Daseinsbereiche von Erde, Himmel, Sterblichen und Göttern und zwar als eine „Einfalt der Vier“ oder als „Geviert“ denkt<sup>503</sup>, innerhalb dessen sich ein Zusammenspiel dieser frei entfalten kann, und im Seinlassen von Seiendem, das Heidegger nun als „Schonen“, den angemessenen Freiraum gewähren, begreift, gewahrt und bewahrt wird.<sup>504</sup>

Dass darin eine ethische Dimension des Spät Denkens Heideggers deutlich gemacht ist, kann kaum übersehen werden. „Das eigentliche Schonen ist etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesens zurückbergen,

---

<sup>500</sup> Vgl. oben S. 83.

<sup>501</sup> GA 7, S. 193.

<sup>502</sup> GA 7, S. 149. In ähnlicher Weise hat Heidegger schon in *Sein und Zeit* Sein und Wohnen zusammen gedacht. Vgl. GA 2, S. 54.

<sup>503</sup> GA 7, S. 151, 152: „Diese Einfalt nennen wir *das Geviert*.“

<sup>504</sup> Auf das „Geviert“ komme ich weiter unten noch zu sprechen. s. S. 142.

es entsprechend dem Wort freien: einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt: eingefriedet bleiben in das Freie, d.h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. Der *Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen*. Er durchzieht das Wohnen in seiner ganzen Weite. Sie zeigt sich uns, sobald wir daran denken, daß im Wohnen das Menschsein beruht und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde.<sup>505</sup>

Das Dichten und Wohnen bei Heidegger zusammengehören, dass sie sich gegenseitig erhellend gedacht sind, ist damit zunächst angedeutet. Dies gilt allerdings auch für das Denken und Bauen, denn es handelt sich um durch die Sorge geprägte Daseinsvollzüge, die als Praktiken angeeignet zum Verständnis des Daseins, als ein zu Gestaltendes führen. Die Begriffe beziehen sich aufeinander und bilden einen Zusammenhang. So können verschiedene Beziehungen zwischen ihnen ausgemacht werden, da sie der Gedanke einer sorgsam Daseinsgestaltung verbindet. Das Bauen ist dem Denken verbunden in seiner weltbildenden Kraft, wohingegen Wohnen mehr dem Dichten verbunden zu sein scheint. Doch bestehen hier vielfache Verbindungen und die Begriffe erhellen sich, wie gesagt, gegenseitig. Der ethische Gehalt des Wohnens ist aber allgemein darin zu sehen, dass es die poetische Gestaltung von verschiedenen Beziehungsräumen, Atmosphären und Gemeinschaften zwischen einem Selbst und Seiendem daseinsmäßiger und nicht-daseinsmäßiger Art bezeichnet.

Praktisch wird die Sorge somit als eine die Daseinsvollzüge bewusst gestaltende Einübung ins Denken, Bauen und Wohnen, wie Heidegger es versteht. Und man könnte hier das Dichten ergänzen, welches jedoch auch eine besondere Rolle in der Daseinsgestaltung spielt, da es das künstlerische Moment und die sprachliche Erschaffung von Wirklichkeit hervorhebt. So begreift Heidegger das sprachliche Verorten und Einräumen im Dichten und Denken, wie das Bauen zum Wohnen gehörig. Dazu zunächst ein längeres Zitat Heideggers: „Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind. Vielleicht kommt durch diesen Versuch, dem Wohnen und Bauen nachzudenken, um einiges deutlicher ans Licht, daß das Bauen in das Wohnen gehört und wie es von ihm sein Wesen empfängt. Genug wäre gewonnen, wenn Wohnen und Bauen in das Fragwürdige gelangten und so etwas Denkwürdiges blieben.

Daß jedoch das Denken selbst in demselben Sinn wie das Bauen, nur auf eine andere Weise, in das Wohnen gehört, mag der hier versuchte Denkweg bezeugen. Bauen und Denken sind jeweils nach ihrer Art für das Wohnen unumgänglich. Beide sind aber auch unzulänglich für das Wohnen, solange sie abgesondert das Ihre betreiben, statt aufeinander zu hören. Dies vermögen sie, wenn beide, Bauen und Denken, dem Wohnen gehören, in ihren Grenzen bleiben und wissen, daß eines

---

<sup>505</sup> GA 7, S. 151.

wie das andere aus der Werkstatt einer langen Erfahrung und unablässigen Übung kommt.“<sup>506</sup>

Das Dichten des menschlichen Daseins, wenn wir es als ein besonderes sprachliches Gestalten auffassen, so können wir nun frei nach Heidegger weiterdenken, kann auch ein Bauen sein, ein Weltentwurf, sowie daraufhin ein Wohnen-lassen. Dichtung kann auch als Herausarbeitung, Verdichtung und Veredelung von Erfahrungen gelten. Dasein wird so, in diesem Kontext verstanden, zum Wohnen selbst, es ist selbst das Wohnen, der Aufenthalt, das Anwesen (*ethos*). Das Entwerfen aus *Sein und Zeit* wird somit beim späten Heidegger als Bauen weitergedacht. Wir haben es mit Weiterentwicklungen in der Terminologie Heideggers zu tun. Nicht nur das Dichten, sondern auch das Wohnen ist dabei gewissermaßen existenzial oder eben aufs Sein bezogen gedacht, d.h. die Existenz des Menschen direkt betreffend. Wohnen ist eine Seinsweise, mehr noch ist es die Art und Weise des Aufenthalts des Daseins in seinem Sein, dieses seinen Möglichkeiten nach einrichtend, einräumend, gestaltend. Die so verstandene Daseinsgestaltung in ihren Ausprägungen als Bauen, Wohnen, Denken und Dichten ist also wesentlich mit der Sprache verknüpft. Die Sprache, so Heidegger, spricht sich dem Menschen zu, und nur sofern er der Sprache entspricht, kann er sprechen und zur Sprache kommen lassen, was ihn bewegt und sich so sein Dasein innerhalb sprachlich bedingter Begrenzungen verschiedener Art frei auslegen und gestalten. Der Dichter, insbesondere in seiner elaborierten Form eines genialen Sprachgenies, hört auf den Zuspruch des Seins und bringt ihn im Medium der Dichtkunst zur Sprache, die sich wiederum Andere aneignen und darin ähnlich, doch gleichsam prosaischer kreativ sein können. Wenn wir hier die Figur des Dichters auf das Dasein als ein dichterisch zu Gestaltendes zu übertragen versuchen, so lesen wir eben Heidegger mit Foucault und Nietzsche und verschieben den Akzent, wie bei Heidegger angelegt, vom besonderen genialen Dichter auf das Dasein im Allgemeinen. Um dies nachvollziehen zu können, müssen wir selbst versuchen „dichterisch“ zu denken und die weltbildende Kraft der Sprache erfahren.

Zwei sehr bedeutende Metaphern des dichterischen Denkens, die eventuell beim Nachvollziehen helfen können, gibt Heidegger am Ende des *Humanismus-Briefes*, wo er auf dieses neue Denken explizit hinweist. Die erste Metapher geht auf eine Symbolik des Himmels zurück, die zweite auf eine Symbolik der Erde, wobei beide zwischen Himmel und Erde dem Denken einen Spielraum der Interpretation eröffnen. Es sei daran erinnert, dass Heidegger in den Vorträgen zum Kunstwerk in den 30er Jahren diese Symbolik entwickelt hat, um seine Wahrheitsauffassung im Zusammenhang mit der Kunst auszuarbeiten. Die Wahrheit hat er dort im Rückgriff auf den griechischen Begriff der *aletheia* als Geschehen einer Auseinandersetzung entbergender und verbergender Kräfte gedeutet,

---

<sup>506</sup> GA 7, S. 163.

die er dichterisch anmutend auch mit den Worten Himmel und Erde bezeichnet.<sup>507</sup> Der Himmel steht dabei, wie Heidegger dort deutlich macht, für den Entwurf und das Entbergen von Welt, während die Erde die Geworfenheit und die Verborgenheit betrifft. Wir sehen auch hier, wie Heideggers Terminologie durchgehend zusammenhängt und von einem dichterischen Charakter durchzogen ist. Die Metapher des Himmels lautet: „Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind.“<sup>508</sup> Die Zusammenhänge von Sein und Sprache lassen sich im dichterischen Denken über die Metaphern von Himmel und Wolken nachvollziehen und wenn es an anderer Stelle heißt, „Die Wolke dichtet.“<sup>509</sup>, so ist der textuelle Verweisungszusammenhang und die metaphorische und allegorische Übertragung, hier eines natürlichen Geschehens auf eine kulturelle Praxis, dazu da, um in einfacher doch vielsinniger Sprache ein poetisches Bild dem Denken zu geben und es dadurch weiter und auch über sich hinaus zu bringen. Auch hier, so kann interpretierend somit ausgelegt werden, spielt allerdings die Erde verborgen doch wesentlich mit, da sie erst aus sich verdunsten lässt, was sich am Himmel sammelt und so in einen ewigen Kreislauf gebracht ist. Die zugehörige Metapher der Erde lautet: „Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht.“<sup>510</sup> In diesen unscheinbaren Furchen wachsen die Worte unter der Einstrahlung der Sonne der Welt oder dem Himmel zu. Wobei Heidegger aber der eigenwilligen Auffassung ist, dass sein denkendes Sagen und auch das dichterische Sagen nicht metaphorisch sind, sondern wesentliche, also seinsmäßige Bezüge ausdrücken, was sich beides aber nicht ausschließen muss. Er scheint sich gegen eine voreilige Deutung seines Denkens als bloß metaphorisch auszusprechen. Es kommt aber darauf an, eine Metapher eben nicht bloß poetologisch aufzufassen, sondern sie in einem Übertragungsgeschehen zwischen sprachlich codierten Ebenen am Werk zu sehen. Es geht dabei durchwegs um ein Geschehen, welches zwar den Menschen braucht, jedoch über diesen hinausgeht, da es immer auch mehr bedarf, als bloß menschlicher Anstrengungen, denn auch und gerade da, wo der Mensch Schöpfer seines Daseins zu sein scheint, generieren und akkumulieren sich Kräfte, die über ihn hinausgehen, so dass ein Zusammenspiel umfassenderer Art gemeint ist, wo von Dasein die Rede sein soll.

Heidegger hat den Anspruch nicht bloß metaphorisch zu sprechen, sondern an einen Kern der Dinge und Verhältnisse zu rühren. Es kommt aber darauf an, wie man eine Metapher versteht, als rhetorische Figur oder aber als dichterische Perspektivierung oder als künstlerischen Aufschein von

---

<sup>507</sup> GA 5, S. 35. „Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt.“

<sup>508</sup> GA 9, S. 364.

<sup>509</sup> GA 4, S. 15.

<sup>510</sup> GA 9, S. 364.

irgendwie Wesentlichem. „Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom ‚Haus‘ auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was ‚Haus‘ und ‚wohnen‘ sind.“<sup>511</sup> Dichten als Hören auf den Zuspruch des Seins und ein entsprechendes Sagen des Unvermuteten, soll gewissermaßen wesensgemäß<sup>512</sup> sein, wobei das Wesen eben nicht nur im Denken, sondern auch Sache der Dichtung ist. Dem Denken und der Dichtung gehe es um Wesentliches: das Dasein des Menschen. Diese also wesensgemäße Denk- und Sprechweise ist allerdings zugleich in ihrer Besonderheit zunächst ungewöhnlich und befremdend und es bedarf andererseits wohl der Annahme des Metaphorischen, um, wenn möglich, sich auf diese einlassen und hinüberführen lassen zu können, so das über das Metaphorische auf ein wie auch immer gestaltetes wesentliches Verstehen hinübergeführt wird.

Dass Heideggers Stil des Denkens, Philosophierens und Auslegens insgesamt dichterischer und wortschaffender Art ist,<sup>513</sup> wird jedem, der Heidegger gelesen hat, gewissermaßen vertraut und darin wahrscheinlich auch ein Stück weit unvertraut sein. Bisher liegt in Heideggers Sprache nach wie vor das Rätsel seines Denkens, das sich wohl kaum anders als ein zeigen-lassendes Zur-Sprache-Bringen des Unsagbaren andeuten lässt, welches als Sein, Dasein, Existenz, Aufenthalt, Wohnen etc. seine Sprache heimsucht. Darin ist Heideggers Denken selbst das Fremde, durch das es gilt in der randgängerischen Erkundung der Gegend in ein eigenes zu kommen, da die Welt, die es eröffnet, wahrscheinlich weil welthaft damit auch undurchquerbar ist. Es kann aber, um es sich nicht zu schwer zu machen, einerseits angenommen werden, es handele sich um einen deutschtümlich manieristischen Jargon<sup>514</sup>, was eine durchaus berechtigte Perspektive sein kann, doch ebenso in der Sache an diesem Denken auch vorbei geht, da eine voreilige Festlegung auf die Oberfläche des Mediums Sprache und deren Erscheinungsweise komplexere Schichten verbirgt. In einiger Hinsicht jedoch, kann es auch eine kritische Auseinandersetzung einleiten, wiewohl das heutzutage befremdliche Germanophile der Dichtung Hölderlins und auch des Denkens Heideggers heute nur noch historisch von Interesse ist und gewissermaßen eine bestimmte Utopie sprachgemeinschaftlichen mythischen Zusammenhalts bezeichnet. Doch auch dies wäre letztlich eine Interpretationsfrage, denn auch scheint es daseinspsychologische Gründe zu geben, dem Dasein einen fiktiven tieferen Grund zu geben, um sich einen fiktiven Halt im Wahrheitsgeschehen zu geben. Andererseits kann aber eben auch angenommen werden, es handele sich um ein

---

<sup>511</sup> A.a.O., S. 358

<sup>512</sup> GA 4, S. 41: „Der Dichter nennt [...] alle Dinge in dem, was sie sind. [...] So wird es bekannt als Seiendes. Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.“

<sup>513</sup> Vgl. Bäbel Frischmann: *Heidegger über die Verwandtschaft von Denken und Dichten*, in: Alfred Denker / Holger Zaborowski / Jens Zimmermann (Hg.): *Heidegger-Jahrbuch 8: Heidegger und die Dichtung*, Freiburg/ München 2014, S. 9-19; auch dazu Babette E. Babich: *Heideggers Stil. Philosophie und Dichtung*, in: ebd., S. 54-73.

<sup>514</sup> Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, in: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M. 2003, S. 413-526

sprachliches Kunstwerk philosophischer Dichtkunst<sup>515</sup>, welches seine Besonderheit und Eigenart eben in einem vielseitigen Kontext historisch konstituierter Lebenszusammenhänge erhält und in der jeweils gegenwärtigen Interpretationspraxis weiter ausgelegt wird. Dichten und Denken sind ein Zur-Sprache-Bringen des Daseins. Ihre Gemeinsamkeit liegt in einer besonderen Sorgfalt, einer Sorge für die Sprache oder genauer das lebendige Wesen der Sprache, während der Unterschied, der sich in der Sprache zeigt, so Heidegger, damit zu tun hat, dass es dem Denker um das Sein geht und dem Dichter dagegen um das Heilige oder die Heilung gehe. Vom philosophischen Denken aus gesehen, geht es darum, die grundlegende Differenz, den Riss der durch das Dasein geht aufzuheben.<sup>516</sup> Ob dies im Medium der Sprache geschehen kann hängt davon ab, wie grundlegend Sprache verstanden wird. Denn die Sprache ist als Beziehungsgewebe und –gefüge der Ort der Auseinandersetzung und der Zwiesprache mit anderen, aber auch mit der Welt, mit den Dingen, mit sich. Erinnern wir uns an die innere Stimme als *ethos*, denken wir auch an den Anspruch des Anderen und den Anspruch der Dinge und der Welt, so haben wir es, wenn man so will, durchaus auch mit einer Vielzahl verschiedener Stimmen zu tun. Damit verliert allerdings der Grundgedanke Heideggers zur Sprache nicht seine Bedeutung, der lautet: „Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentliches Geschehen der Sprache.“<sup>517</sup> Oder kurz: „wir sind e i n Gespräch“.<sup>518</sup> Vielmehr ist das Gespräch eben als ein raumzeitlich aufgespannter Polylog und mehr noch als Gesamtheit sprachlicher Beziehungen und Bezugnahmen zu beschreiben innerhalb derer sich menschliches Dasein konstituiert. Foucault spricht dahingehend von diskursiven Ordnungen als auch von der Funktion der Literatur und dem Wahrsprechen im Zusammenhang mit einer ethischen Sorge ums eigene Sein, um die Existenz, welche es zu denken und ästhetisch zu formen gelte. Auch wenn aus beiden Denkern unterschiedliche Temperamente sprechen, so lässt sich auch im Bezug auf die Sprachauffassung beider die Gemeinsamkeit herausarbeiten

„[D]ichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde“<sup>519</sup>, dichtet Hölderlin und eröffnet darin eine Welt, in der das menschliche Dasein in der Sprache unterwegs ist und zu sich findet zwischen Erde und Himmel, denn „auf dieser Erde“, bedeutet auch „unter dem Himmel“. Der „eigentliche Aufenthalt“ des menschlichen Daseins ist daher die Sprache<sup>520</sup>, und das weist hin auf die Sprache der Dichtung. Dies in der denkenden Besinnung auf die Sprache zu erfahren<sup>521</sup>, dem gewahr zu werden und es zu verwahren, ist Aufgabe eines jeden,<sup>522</sup> zumindest aber eines jeden der mit

---

<sup>515</sup> Vgl. Anm. 419.

<sup>516</sup> GA 81, S. 327.

<sup>517</sup> GA 4, S. 43.

<sup>518</sup> A.a.O., S. 39.

<sup>519</sup> GA 7, S. 194.

<sup>520</sup> GA 12, S. 159.

<sup>521</sup> A.a.O., S. 175, 159.

<sup>522</sup> A.a.O., S. 12.

Heidegger über *ethos* nachdenkt. Heidegger zeigt in seinen Interpretationen der Dichtung Hölderlins, dass das Dichten und darüber auch das Denken des Daseins versucht unterwegs in der Sprache in die Nähe zum Sein vorzudringen, um dort verwandelt zu werden durch die Erfahrung des eigenen Seins im Nichts. Die Sorge um die Nähe des Seins ist in der Dichtung Hölderlins von Beginn an gegeben als die „Sorge des Sängers“<sup>523</sup> oder Dichters, als Sorge um das wesentliche Sagen und Stiften der Wahrheit als Nähe des Seins oder als „Heimkunft“. Die Grundstimmung, die dem entspricht, ist die „lichtende“ Freude oder die Heiterkeit<sup>524</sup> der „Rückkehr in das eigene Wesen.“<sup>525</sup> Hier findet sich damit ein besonderes Pendant zur Grundstimmung der fundamentalontologischen Angst und es sollte nicht übersehen werden, dass Heidegger eine Reihe verschiedener Grundstimmungen annimmt.

Das Wohnen, ob aus dem dichterischen Denken oder der denkenden Dichtung verstanden, ist also eingedenk dem Wahrheitsgeschehen zwischen Entzug und Nähe des Seins. Es ist zwar ein Grundzug menschlichen Daseins schlechthin, doch zugleich auch eine mögliche Praxis der Daseinsgestaltung und daher etwas was einer bewussten Einübung zugänglich ist. Dazu ist es zunächst wichtig, sich von Begriffen und Ideen freizumachen, die uns zu bestimmen scheinen, wie z.B. dem des Menschen als dem *animal rational*, um sich jeweilig neu zu erfahren als Sterblicher, auf der Erde unter dem Himmel wohnend, möglicherweise unter dem Blick von Göttern. Dies führt dazu, sich in den Entwurf zu bringen und die Abhängigkeit des Daseins vom jeweiligen Entwurf zu erfahren. Dieses Freimachen von Begriffen geschieht nicht durch ein Vergessen, sondern im Gegenteil werden die Leitworte und großen Erzählungen vom menschlichen Dasein in verwandelter Form aufgehoben in die Offenheit des Blicks auf das Dasein.

So bringt Heidegger eine Denkgeschichte integrierend auf den Punkt, wenn er Himmel, Erde, Sterbliche und Götter zusammen als das Geviert beschreibt. Was genau darunter zu verstehen ist, ist zwar fraglich und gerade darin eben vielsagend, dass es sich nicht ohne weiteres, ohne ein Umdenken erschließt. Es ist Heideggers Versuch eines poetischen Gegenentwurfs zur Seinsverlassenheit oder Heimatlosigkeit, die auch von Lukacs zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf den Begriff der „transzendente(n) Obdachlosigkeit“<sup>526</sup> gebracht wurde und damit der Beginn eines neuen, vielleicht dichterischen Wohnens. Um es anzudeuten, kann gesagt werden, dass es beim Geviert um ein Beziehungsgefüge, um Wesensspiegelungen geht, in der jeder Bereich als Sinn des anderen betrachtet werden kann. Der Himmel beschreibt das Sein des Seienden in seiner offenen Ganzheit, die Erde das Seiende seiner Seiendheit nach in seiner Ganzheit. Die Götter beschreiben

---

<sup>523</sup> GA 4, S. 12, 13, 25-31, 41.

<sup>524</sup> A.a.O., S. 15-31, ferner auch S. 84.

<sup>525</sup> A.a.O., S. 105.

<sup>526</sup> Georg Lukacs: *Die Theorie des Romans*, Berlin 1971, insbesondere S. 32, 52.

das Sein des Seienden in seiner Seiendheit schlechthin, das höchste Wesentliche in seinen verschiedenen Formen oder die höchsten Wesenheiten und das sterbliche menschliche Dasein das ausgezeichnete Seiende schlechthin, da in ihm das Sein zur Sprache kommt. Das Geviert beschreibt die zusammengehörigen Seinsbereiche, wie Heidegger sie versteht. Sie bilden ein Kreuz, dessen Bereiche aufeinander verweisen, sich ineinander spiegeln und miteinander vermitteln. Himmel und Erde wurden schon im Zusammenhang mit dem Wahrheitsspiel, der Auseinandersetzung von Entbergung und Verbergung angesprochen. Die Menschen sind als Sterbliche, diejenigen die den Tod und damit ihr Sein historisch unterwegs zwischen Erinnern und Vergessen erfahren können, während sich die Götter ihren Blicken stets entziehen, sie aber ihrerseits in den Blick genommen zu haben scheinen, indem ein Anspruch aus allem Seienden das Dasein angeht. So lassen sich auch Welt bildende Ideen, Visionen, Erfindungen als aus dem Außen in den Weltinnenraum eingehende Inspirationen oder göttliche Einblicke auffassen, wie dies auch nicht allzu selten geschieht.

In seiner poetischen und archaischen Ausdruckskraft befremdet dieses Bild des Gevierts zunächst natürlich die meisten, weil dessen Bedeutung zunächst im Unklaren bleibt und auch durch weitere Erklärungen meist nicht deutlicher wird, solange man sich nicht meditativ auf dessen poetische Wahrheit einlässt, da es der zumeist gewohnten alltäglichen Erfahrung prosaischer Realität zunächst nicht entspricht. Dies hat darin seinen Grund, dass die alltägliche Erfahrung und die dichterische Erfahrung einerseits, wie auch die Erfahrung des Denkens andererseits sehr unterschiedlich sein können. Sie betreffen den Unterschied von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Doch auch dem alltäglichen Leben liegt letztlich ein Narrativ, ein prosaischer Grundriss zu Grunde, wie banal dieser auch sei. Dieses Narrativ ist der Entwurf, das Maß, der Grundriss eines Lebens mit seinen Geschehnissen, Phasen und Wendungen. „Die Vermessung des menschlichen Wesens auf die ihm zugemessene Dimension bringt das Wohnen in seinen Grundriß.“<sup>527</sup> Das menschliche Leben ist, so kann hier mit Nietzsche und Foucault behauptet werden, gewissermaßen eine Erfahrungstatsachen interpretierende fiktive Konstruktion, ein Entwurf, so Heidegger. Dieser Entwurf ist allerdings nur bedingt in den Händen des Daseins, denn vielmehr nimmt dieser seine Bewegung aus der Geworfenheit. Foucault hat diese diskursive Konstitution und deren mögliche Aneignung in seinen archäologischen, genealogischen und ethischen Geschichtsanalysen herausgearbeitet und damit einen kritischen, heterotopischen Gegenentwurf zur gewohnten normativen Ordnung hervorgebracht. Dabei handelt es sich nicht um bloße intellektuelle Geschichtsschreibung, sondern der Entwurf geht aufs Ganze des Daseins. Das Dichten, so Heidegger in Bezug zu Hölderlin, nimmt Maß zwischen Himmel und Erde, Göttern und Sterblichen und entwirft so das Wohnen im gelichteten Zwischenraum von Welt und Erde. Das poetische, wie auch das ethische Maß im

---

<sup>527</sup> GA 7, S. 199.

Dichten und Denken ist kein rein rechnerisches Maß, wohl aber ist es sprachlicher Natur und hat gewissermaßen Rhythmus, Melodie und evozierende Bildkraft, wenn man so will.

Dass der Mensch zwischen Himmel und Erde „wohnt“, kann auf den ersten durch technisch-instrumentelle Rationalität bedingten Blick unglaublich banal oder einfältig wirken, doch hat es diese symbolische Einfachheit in sich, wenn es heutzutage darum geht, anders denken, anders sehen zu lernen. Dort, in diesem Zwischen, findet der denkende Mensch sein Maß in der Art und Weise der Wahrung eines Sein manifestierenden unbekannt bleibenden, abwesenden „Gottes“ oder kollektiven Archetypus des Außer-sich-Seiendem. Genau diese mythisch-poetische Metapher, so könnte man sagen, dieses Geviert, diese Rede von Himmel (zu verstehen als Welt) und Erde (zu verstehen als Natur), Göttern (zu verstehen als höchste Wesenheiten) und Sterblichen (zu verstehen als (menschliches Dasein) macht Heideggers Denkwurf möglicherweise zwar einerseits im Sinne einer großen Erzählung vom Ganzen unzeitgemäß, andererseits aber in gutem Sinne post-metaphysisch, da diese Suche nach der Sprache und dem Namen, der die Götter „wiederkehren“ ließe, den metaphorischen Resonanzraum für deren Ankunft öffnet, da diese ohnehin, wenn überhaupt, in der Sprache oder im Sprachraum den Ort ihrer Wesenheit haben würden. Doch unzeitgemäß in welchem Sinne? Ist eine Erneuerung des Denkens von einer Wiederkehr der Mythologie, der Religion oder eher von einer sich über sich selbst aufklärenden Aufklärung zu erwarten? Inwiefern ist eine Erneuerung des Denkens denn überhaupt notwendig, ja wünschenswert? Dies muss heute jeder selbst entscheiden. Heideggers mythisch-poetische Anverwandlungen können jedenfalls durchaus auch suspekt anmuten, wo es um eine Erneuerung des Denkens und unserer Beziehung zur Welt und zu uns selbst gehen mag, doch diese symbolische Aufgespanntheit zwischen Himmel und Erde, Geburt und Tod, Selbst und Welt, Unheimlichkeit und Heim, Abwesenheit und Anwesenheit etc. weist jedoch auf die ausgespannte, zeitliche Existenz des Daseins, die für jeden auf dem Spiel steht.

Dieses Zwischen hatte Heidegger auch als ein Sein des Menschen inmitten des Seienden gefasst, an einen Ort, an dem das Dasein des Menschen stattfindet, der aber zugleich ihn auch an seine Unheimlichkeit erinnert. Aufgrund der Abwesenheit der Götter, der Abwesenheit höchster Wesenheiten also im Besonderen und der Seinsverlassenheit im Allgemeinen fragt Heidegger mit Hölderlin: „und wozu Dichter in dürftiger Zeit?“<sup>528</sup>. Sie, die Dichter, bleiben, so Heidegger, auf der Spur der entflohenen Götter, quasi bei ihrem Abgesang und auf dem Weg in die offene Weite des Raumes, ins Nichts. „Der Dichter denkt in die Ortschaft, die sich aus derjenigen Lichtung des Seins bestimmt, die als der Bereich der sich vollendenden abendländischen Metaphysik in ihr Gepräge gelangt ist. Sein Denken wohnt in dieser Ortschaft so vertraut wie kein anderes Dichtertum zu

---

<sup>528</sup> GA 5, S. 269-320.

seiner Zeit. Die Ortschaft, in die Hölderlin gekommen ist, ist eine Offenbarkeit des Seins, die selbst in das Geschick des Seins gehört und aus diesem her dem Dichter zugedacht wird. Aber vielleicht ist diese Offenbarkeit des Seins innerhalb der vollendeten Metaphysik zugleich schon die äußerste Vergessenheit des Seins.“<sup>529</sup> Während Nietzsche das historische oder seinsgeschichtliche Symptom oder eben der symptomatische Denker des Abgrundes, des Nihilismus ist, ist Hölderlins und ist auch Rilkes Dichtung der Weg in die Ortschaft der Offenheit, aus der sich, wenn es Zeit ist, ein Zuspruch ereignen kann. „Wir nehmen“, so Heidegger konkret, „das Gedicht als eine Einübung des dichterischen Sichbesinnens.“<sup>530</sup>

Diesem dichterischen Sichbesinnen also entspricht aber andererseits ein denkerisches Besinnen auf das Wesen der vollendeten Metaphysik in der Philosophie Nietzsches. Die Götter sind entflohen, schlafend, „Gott ist tot“, in der Abwesenheit, die die Spur der, ihrer oder seiner, Anwesenheit noch markiert und Teil des Stückes oder des Spieles ist, in dem seine Wiederkunft ewig zu erwarten bleibt, es sei denn die Spur zur eigenen Aufhebung in höhere Sphären führt in die „Eksistenz“ selbst zurück. Doch statt poetischer Daseinsgestaltung beherrscht das Gestell der Technik den Planeten, die Sterblichen sind gewissermaßen todlos oder untot, bloß verendend, damit ohne eigenes Wesen und die Natur ohne poetischen Zauber eine bloße Ressource. Die letzten Geheimnisse, die Liebe, das Leben, der Tod, Lust und Schmerz verhüllen sich ins Dunkel der Vergessenheit und weiter und weiter entfernt sich die Spur zur Spur des Heiligen, als Spur zum Göttlichen und zur Gottheit. Wir können zwar heute kaum noch etwas mit solchen Worten anfangen, haben so gut wie keinerlei Erfahrungen, was es damit auf sich hat, abgesehen von gelehrten psychologischen, literaturwissenschaftlichen und anthropologischen Deutungen, aber eine vage Ahnung bleibt stets erhalten und spricht sich in seltenen Momenten zu. Die Natur, das Leben oder den Willen als ein Wagnis erfahren, in das wir losgelassen und aufs Spiel gesetzt sind, vermögen wir kaum, das Offene des Abgrundes, obwohl es uns immerwährend angeht, ist uns fremd. Sich ins Offene loslassen als ein sich „versammelnde[s] Loslassen“<sup>531</sup> in den Bezug zum Sein oder ins Offene vermögen wir nicht, wagen wir nicht.

Das „Offene“ ist ein dichterisches Grundwort Rilkes,<sup>532</sup> das Heidegger aufnimmt und in seinem Denken, z.B. auch in den *Erörterungen zur Gelassenheit*, weiter bedenkt, das er sozusagen als Wegmarke, Leitwort oder Merkpfehl aufließt und weiterträgt. Die Wegmarken und „Merkpfähle“<sup>533</sup> auf diesen Spuren sind die Worte der Dichter und Denker, die es zu bedenken gilt. Heidegger

---

<sup>529</sup> A.a.O., S. 273.

<sup>530</sup> A.a.O., S. 277.

<sup>531</sup> A.a.O., S. 281

<sup>532</sup> A.a.O., S. 277-320: „Es ist [...] ‚das Offene‘ [...] ein Grundwort, weil das in ihm Gesagte das Ganze des Seienden aus dem Sein denkt.“ S. 312

<sup>533</sup> GA 5, S. 275

kommt in seiner Interpretation Rilkes dahin, Dasein als Gesang als Dichtung in einer angelischen oder übermenschlichen Sphäre des unsichtbaren Weltinnenraums oder „Herzraums“ zu verorten. Ob ein Sich-Loslassen in den Weltinnenraum oder „das Ganze des Offenen“, das „als die heile Kugel des Seins alle reinen Kräfte des Seienden, indem sie alle Wesen, sie unendlich ent-schränkend, durchkreist“,<sup>534</sup> ist mit Heideggers Interpretation Rilkes davon abhängig, ob wir es vermögen dieses Wagnis von der kaufmännischen und rechnerischen Perspektive auf die angelische Perspektive, die die Einheit aller Bezüge als die unsichtbare Kugelgestalt des Seins wahr, übergehen zu lassen. Es ist sehr schwierig, die Metapher der Kugel als die Einheit des Seins, die alles „durchkreist“, welche Heidegger hier scheinbar ganz unvermittelt ins Spiel bringt, zu deuten, doch wahrscheinlich ist damit die unsichtbare Mitte der Schwerkraft gemeint, der alles anheimfällt, die alles anzieht<sup>535</sup>. Dies kann nicht weiterverfolgt werden, angedeutet werden sollte nur, dass wenn wir uns auf Heideggers Denken und Deuten einlassen, so viel sollte deutlich geworden sein, wir aus der Perspektive allzu menschlicher Gemeinplätze in ein anderes Denken uns einlassen. Der dichtende Denker Nietzsche, auf dessen Zarathustra Heidegger im Hinblick auf den Engel Rilkes beinah unvermittelt hinweist,<sup>536</sup> hat die Kreis- und Kugelgestalt des Seins in seinem unerreichbaren Gedanken der ewigen Wiederkehr gedacht, worauf sich Heidegger hier wahrscheinlich bezieht. Doch seit Parmenides und Platons *Timaios* bis zu Peter Sloterdijks Sphärologie<sup>537</sup> und der gegenwärtigen Problematik der Globalisierung ist die Kugel oder Sphäre die archaische Denkfigur des Seins und ein beliebter Topos der Philosophiegeschichte. Zirkel, Kreise, Zyklen, Räder und Sphären können visionären Aufschluss über den Aufenthalt im Dasein gewähren, sind eigens zu bedenken, wie Nietzsches „ewige Wiederkehr“<sup>538</sup> und vieles mehr. Besonders hervorzuheben ist damit das Kapitel „Der Genesende“ aus Nietzsches Zarathustra, in dem von neuen Gesängen und Liedern Zarathustras die Rede ist und auf das sich Rilkes „Gesang ist Dasein“<sup>539</sup> aus seinem dritten Sonett höchstwahrscheinlich auch bezieht.

Dort heißt es von der rätselhaften Kreis- oder Kugelgestalt des Seins: „Oh Zarathustra, sagten darauf die Thiere, Solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber: das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht – und kommt zurück. Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles

---

<sup>534</sup> GA 5, S. 315

<sup>535</sup> GA 5, S. 274: „Das Lied aus den Sonetten an Orpheus sagt es (I. Teil. XIX): Wandelt sich rasch auch die Welt wie Wolkengestalten, alles Vollendete fällt heim zum Uralten.“

<sup>536</sup> GA 5, S. 312f.

<sup>537</sup> Peter Sloterdijk: *Sphären I – Blasen, Sphären II – Globen, Sphären III – Schäume*, Frankfurt a.M. 1998-2004.

<sup>538</sup> Auch die „ewige Wiederkehr“, von vielen Interpreten als Nietzsches originellster Gedanke gefeiert, hat natürlich seine verschiedenen Vorläufer, z.B. auch insbesondere in *Prediger* 1.9-11.

<sup>539</sup> Rainer Maria Rilke: *Ausgewählte Gedichte einschließlich der Duineser Elegien und der Sonette an Orpheus*, Frankfurt a.M. 1966, S. 137.

wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“<sup>540</sup> Diese Dichter- und Denker-Worte sind kaum angemessen zu erläutern, ohne sie dadurch auch wieder zu verstellen oder zu verflachen, weshalb dies mit dem Hinweis auf die Besinnung, die einzuüben ist, auf sich beruhen gelassen wird. Der Idee nach stiften sie also, so viel sollte angezeigt werden, die über das Alltägliche hinausgehende Vision letzter Dinge und des Seins des Seienden aus dem „Hinausstehen in das Nichts“. Sie sind Inspirationen transzendenter Art, erschließen sich aber daher nicht im bloßen Lesen, sondern verlangen langwierige Einübung im sorgfältig einholenden Lesen und Bedenken der Gedanken, die durch plötzliche Einsicht, durch Einfall, erhellt werden mögen oder nicht. Der Dichterworte und Wegmarken sind viele in Heideggers Denken, wobei insbesondere von Nietzsche und Hölderlin wesentliche Inspirationen ausgehen, wie auch in dem programmatischen Text *Was heißt Denken?* deutlich wird. Der Bezug von Nietzsche und Hölderlin ist dabei aber bei Heidegger derart, das Nietzsche für das Ende der Metaphysik steht, der selbst noch der Gedanke der ewigen Wiederkehr als Willen zum Willen zugehört, während Hölderlin den entscheidenden Schritt über die Metaphysik hinaus wagt, indem er statt von der Anwesenheit auszugehen, die Abwesenheit und damit das Zeitliche nicht als Anwesenheit, sondern als ein Zusammenspiel des Unverfügbaren und Unverhofften der Wahrheit mit zur Sprache bringt. Doch auch in der Interpretation Nietzsches sind Kunst und Technik als Wille zur Gestaltung thematisch. Für Heidegger ist es daher nicht der Wille als das Sein des Seienden, was vor allem zu bedenken ist, sondern die Geschichte der Wahrheit des Seins in seinen unterschiedlichen Prägungen und Gestalten selbst, in der Weise, wie es sich geschichtlich gibt und entzieht und in verschiedenen metaphysischen, onto-theologischen Weisen geschichtlich zum Ausdruck kommt und in Form gebracht wurde.

Inwiefern Heideggers Denken selbst auch noch der Metaphysik zugehört, ist hier nicht weiter zu erörtern, vielmehr ist die formende Kraft des Denkens und der Sprache selbst das sich anzeigende gemeinsame Grundmoment im menschlichen Dasein, welches Metaphysik, Technik und Kunst als historische Ausgestaltungen der Wahrheitsweisen des menschlichen Daseins erkennen lässt. Möglicherweise ist das Metaphysische wie die kategoriale und mithin existenziale Formung menschlichen Daseins in der syntaktischen und semantischen Struktur der Sprache so tief verankert, dass statt von einer Überwindung nur von einer Verwindung zu sprechen ist, da einerseits die Grundunterscheidung von sinnlicher und übersinnlicher Welt doch wohl in Heideggers ontisch-ontologischer Differenz nachzuhallen scheint,<sup>541</sup> andererseits ihre Verwindung darin bestehen

---

<sup>540</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, München 1954, S. 463.

<sup>541</sup> GA 5, S. 221: „Der Bereich für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst, immer gesetzt, daß wir bei diesem Namen nicht eine Lehre oder gar eine Sonderdisziplin der Philosophie meinen, sondern an das

könnte sie als Formungs- und Orientierungsprinzip anzuerkennen, dessen konkrete Gestaltungen, wie diejenigen der Technik und der Kunst stets fortzuschreiben und weiter zu entwickeln sind.

Die Dichter und Denker in dürftiger Zeit geben visionäre Einblicke im Hinblick auf die Gestaltung des Daseins, ermessen Grund und Abgrund der heutigen Welt in ihrer dürftigen Zeit und geben einen Ausblick auf welche Art sich darin einzurichten dennoch möglich sein soll. Doch sind die Zeiten wirklich so dürftig heutzutage? Sind sie nicht vielmehr durch eine weit verstreute Fülle historischer lebendiger und toter Götter- und Weltanschauungen geprägt? Liegt die Schwierigkeit im Denken nicht vielmehr darin begründet, dass es so viele Perspektiven und Weltbilder gibt, welche die Leere oder Neutralität des Daseins nur noch dürftig verhüllen?

Heidegger interpretiert Hölderlins Dichtung als den Deutschen zugesprochenes Schicksal, dem es zu entsprechen gilt. Dies hat wie vieles von Bedeutung seine Schattenseiten und ist kontrovers, doch geht es darum die Interpretationsmöglichkeiten des Kunstwerkes offen zu halten. In seiner Dichtung jedenfalls betone Hölderlin die Krise und wende sich der antiken Geschichte zu, um zu einer neuen Perspektive für die Zukunft zu kommen. Die Hymne *Andenken* aus dem Wintersemester 1941/42<sup>542</sup> und *Der Ister*<sup>543</sup> aus dem darauffolgenden Semester behandeln beide den Rückgang auf die Griechen, auf das Unheimische und Fremde sowie die Suche nach einem neuen Anfang im Denken. Hölderlin eröffnet in seiner Dichtung einen atmosphärischen Raum, in dessen Offenheit eine Wahrheit sich ereignet, die, so Heidegger, ihrer Zeit voraus ist. Zudem ist Hölderlin für Heidegger der Erste unter den Dichtern und Denkern, der die Seinsgeschichte und -verlassenheit denkt, wenn er von einer nach-metaphysischen „Nähe und Ferne der gewesenen und zukünftigen Götter spricht“<sup>544</sup>. Hierbei ist zu bedenken, dass die Rede von der Seinsverlassenheit, auch wenn sie sich auf die Diesseitigkeit des In-der-Welt-Seins bezieht und zunächst scheinbar ohne ein Jenseitiges auskommt, sich doch von einem Außen abhängig weiß, von dem aus sich das Sein oder das Göttliche zuschickt. Andererseits jedoch steht das Göttliche hier für die umfassende Vielfalt und Fülle der Weltbezüge schlechthin, gewissermaßen den „gründenden Grund“ der Bezüge, Verhältnisse und Beziehungen, ein Name für das entweder archetypisch oder abstrakt betrachtete Sein des Seienden im Ganzen. Sein ist vermittelt in der Kunst, in der Dichtung, im Denken und in der Technik gestiftetes und als solches historisch, zeigt sich aber gerade darin in unserer Zeit in der Verlassenheit und im Entzug eines übergeordneten Daseinssinnes, welcher darüber hinaus als Leere des Daseins sich ankündigt und damit die Ankunft des letzten namenlosen Gottes sein könnte. Die

---

Grundgefüge des Seienden im Ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene von dieser getragen und bestimmt wird.“ Lässt sich also Heideggers Denken von dieser Bestimmung der Metaphysik aus de(kon)struieren oder besser gesagt, d.h. gefragt, de(kon)struiert es sich von dort aus selbst?

<sup>542</sup> GA 52.

<sup>543</sup> GA 53.

<sup>544</sup> GA 65, S. 463

Seinsverlassenheit ist, Heidegger zufolge, so weit fortgeschritten, dass es heutzutage keine Namen des Seins mehr gibt, dass das Sein namenlos geworden ist und eine Beziehung zum Sein unerreichbar geworden ist. Auch „Technologie“, „Mensch“, „Menschheit“ oder „Humanismus“ sind nicht als solche Namen, als Bezeichnungen des Seins, zu verstehen.

Fassen wir dies zusammen. In dem Hölderlin-Vortrag *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* und in Texten aus dem Umfeld spricht Heidegger über das Wesen des Menschen, das ohne Sprache undenkbar wäre<sup>545</sup>, sich dennoch entzieht. In der Sprache und durch die Sprache kommt der Mensch zu sich selbst und zur Welt in einer nicht abschließbaren Artikulation und vorübergehenden Repräsentation seines Seins unter spezifischen historischen Umständen. Diese Artikulation ist ein ständiger Aufschub. Eine Sprache ist nicht bloß ein Werk- und Gebrauchszeug der Verständigung, sondern eine Seinsweise, eine Existenz- oder Lebensform. Oftmals wird Sprache einseitig als Werkzeug der Information und Kommunikation aufgefasst und dabei der konstitutive und konstruktive Status der Sprache verdeckt. Alles läuft letztlich auf die Frage zu, ob und wie sich Sein unter gegenwärtigen Voraussetzungen denken und sagen lassen könnte, also ob es überhaupt neu zur Sprache kommen kann. Dabei ist die Frage zunächst jeder Antwort vorzuziehen.

### 3.4 Die unheimliche Sammlung

Es bedarf diese Frage statt einer Antwort vielmehr zunächst einer Sammlung, denn all zu viele Stimmen machen sich im Gespräch bemerkbar mit ihren Anliegen, so dass die Abwesenheit einer Antwort durch zu viele Antworten, die nicht die eigene sind, hervorgerufen werden kann. Es geht damit auch darum, eine eigene Stimme, eine eigene Handschrift, einen Stil der Gestaltung auszuprägen, der einem seinem Dasein nach entspricht. Es scheint jedenfalls das *ethos* als Wohnen und Aufenthaltsort verstanden eine Sammlung auf das Da-sein zu sein, was weiterer Erörterung bedarf. Was eine Erörterung ist oder worin sie besteht, hat Heidegger in einer besinnenden meditativen Erörterung eines Gedichtes von Georg Trakl deutlich gemacht. Eine Erörterung fragt nach dem Ort und der Ortschaft von etwas und eine Erörterung eines Gedichtes nach dessen Ort in der Sprache als dessen Ortschaft. Dabei geht es exemplarisch um eine Topologie des Seins, die Orte des Seins „ins Höchste und Äußerste“ sammelt, „die Ortschaft seines Wesens“<sup>546</sup>.

So schreibt Heidegger in einem Spruch in *Aus der Erfahrung des Denkens*: „Aber das denkende

---

<sup>545</sup> GA 4, S. 33-48

<sup>546</sup> GA 12, S. 33.

Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seins. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.<sup>547</sup> Eine Topologie des Seins als Erörterung der Orte und deren Ortschaft führt weiter in die Richtung, das *ethos* als den Aufenthaltsort im Sein zu bedenken. Heidegger zufolge ist unter „Erörtern“ ein Denken zu verstehen, das den Ort bedenkt und zunächst ein „Weisen in den Ort und das Beachten des Ortes“ meint, um die „Frage [...] nach der Ortschaft des Ortes“ zu stellen. Der Ort zentriert und „versammelt zu sich [...] so, dass er das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen entläßt.“ Das Versammeln ist also darin zugleich ein sich lichtendes Aufscheinen- und Seinlassen, so dass der Ort dieses Versammelns als die Lichtung, in der Seiendes zum Vorschein kommt, sich bündelt, streut und ins Scheinen gebracht wird. Im Gedicht sind dieses Aufscheinende die genannten Dinge, die durch die Worte einer Sprache in den Ort gerufen und versammelt werden und damit in der Welt zum Scheinen kommen. Im Sprechen kommen die Dinge zu ihrem Ort und ihrer Ordnung in der Sprache, die darüber hinaus auch dem menschlichen Dasein erst seinen Aufenthaltsort in der Welt gewährt.

Auch Foucault zeigt in *Die Ordnung der Dinge*, wie sich alles in eine diskursive Ordnung oder *episteme* einfügt und ordnet, indem es im Diskurs seinen Platz in einer diskursiven Ordnung erhält. Dabei werden verschiedene Bereiche menschlichen Daseins diskursiv geordnet, z.B. die Sprache in der Grammatik, die Arbeit in der Ökonomik, das Leben in der Biologie. Die Poesie hingegen scheint jedoch darüber hinauszugehen und statt einer Ordnung einer Gestaltung, einer Freiheit und Selbstbezüglichkeit Wort zu geben. Foucault hat sich in *Wahnsinn und Gesellschaft* und in seinen literaturkritischen Schriften aus dieser Zeit mit der Literatur und der künstlerischen Sprache, auch mit deren fiktionalem und utopischen Potential intensiv und konstruktiv auseinandergesetzt.<sup>548</sup> Leider kann ich hier nicht weiter darauf eingehen.

Auch wenn Heidegger nicht von Utopien oder Fiktionen spricht, da es seinem Denkstil nicht entspricht, geht es doch ausdrücklich um eine dichterische Topologie. Dasein ist im Bezug zu Welt, Wahrheit und Sprache bei Heidegger bezogen auf den existenzialen Ort topologisch bestimmt und als In-Sein gedacht. Dasein ist in der Welt, in der Wahrheit, in der Sprache, selbst der Ort (*ethos*) oder das Da in der Ortschaft, der Gegend, der immanenten Nähe zum Sein oder zur Transzendenz, da Sein Transzendenz ist, welche im Nichts auf sich zurückkommt. Die in die Welt hinaus projizierten Orte der Daseinsentwürfe seien es Gedichte, Dinge, Gespräche oder Seiendes von der Art des Daseins bilden sprachlich zusammenhängende Ortschaften und, wie Heidegger sagt, eine Gegend, in der „Wege, Gänge und Pfade“<sup>549</sup> sind und auf denen dem menschlichen *ethos* das

---

<sup>547</sup> GA 13, S. 84.

<sup>548</sup> Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1993, S. 51-67; DE I, S. 342-356, S.533-550, 670-697.

<sup>549</sup> GA 54, S. 174.

Außergewöhnliche begegnen oder anwesen kann, wie Heraklits Fragment 119 schon zeigte und wie Heidegger im Hinblick auf eine Erläuterung des Ortes, der Ortschaft oder des Feldes von Unverborgenheit und Verborgenheit auch bei Platon, wo von *chora* die Rede ist deutlich macht.

Dieses Außergewöhnliche und Unheimliche, gewissermaßen auch Utopische, ist aber in gegenwärtiger Zeit auch (noch immer) die Wüste des Nihilismus, der den Menschen im Innersten und von Überall in verschiedenen Formen angeht. Das topologische Denken ist daher nicht nur im Zusammenhang mit der Dichtung, und auch in der Auseinandersetzung mit der vorsokratischen und metaphysischen Philosophie, wie sie auch den späten Heidegger beschäftigen, deutlich, sondern auch in der Auseinandersetzung mit dem spät- bis postmodernen Denken Nietzsches und Ernst Jüngers zum Nihilismus, die unter dem Titel *Zur Seinsfrage* veröffentlicht wurde und eine Topologie des Nichts – Heidegger schreibt auch Sein durch X gestrichen – enthält, gegeben. Heidegger bezieht sich dort auf *Was ist Metaphysik?*, wo er Da-sein als „Hineingehaltenheit in das Nichts“<sup>550</sup> und als „Platzhalter des Nichts“<sup>551</sup> beschreibt, was bedeute, „der Mensch hält dem ganz Anderen zum Seienden den Ort frei, so daß es in dessen Offenheit dergleichen wie An-wesen (Sein) geben kann.“<sup>552</sup>

In Nietzsche sieht Heidegger den Vollender und weniger den Überwinder der Metaphysik und des Nihilismus, da er den Willen zur Macht als das Wertsetzen ganz in den Willen des Menschen als Übermenschen verlegt und damit dem aus dem Zentrum hinaus gerollten Menschen ein Zentrum in ihm selbst gibt, von dem aus alles und woraufhin alles sich zu ordnen hat.<sup>553</sup> Dieses Zentrum jedoch beruht auf einer positiven und ästhetischen Umwertung des Nihilismus, in der es darum geht, das Nichts im Außen durch schöpferische, künstlerische und technische Gestaltung des In-seins zu begegnen. Ebenso ist Jüngers „Arbeiter“ wie auch Nietzsches „Übermensch“, Heidegger zufolge, eine jeweilige Gestalt des sich in der Technik vollendenden und aufhebenden Nihilismus und des Machtwillens, der die Gestaltung des Daseins selbst aktiv in der Flucht nach vorn übernimmt. Ob Heidegger damit den „Übermenschen“ oder auch den „kommenden Menschen“, wie Nietzsche ihn sich vorstellt, trifft, ist fraglich. Heideggers Nietzsche-Interpretation ist eigenwillig und wurde oft kritisiert,<sup>554</sup> denn einerseits finden sich bei Nietzsche durchwegs anti-metaphysische und damit vielmehr ästhetische Belange ausgedrückt, aber andererseits sind die metaphysischen Grundlagen von Technik und Kunst bezüglich der Daseinsgestaltung<sup>555</sup> kaum zu leugnen und erst Heideggers

---

<sup>550</sup> GA 9, S. 115.

<sup>551</sup> A.a.O., S. 118.

<sup>552</sup> A.a.O., S. 419.

<sup>553</sup> GA 55, S. 66f.

<sup>554</sup> Vgl. z.B. Wilhelm Weischedel: *Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung Wolfgang Müller-Lauters mit Martin Heidegger*, in: *Zeitschrift philosophische Forschung*, 27/1 (1973), S. 71-76.

<sup>555</sup> Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe: *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, in: *Dichtung als Erfahrung / Die Fiktion des Politischen / Musica ficta (Figuren Wagners)*, Basel 2009, S. 119-244.

eigene Kunstphilosophie scheint den Willen eines Künstlers zugunsten eines Sich-ins-Werk-Setzens der Wahrheit aufzuheben. Doch die ewige Wiederkehr ist m.E. mehr als ein Gedankenexperiment oder eine Meditation zu verstehen, als dass damit letztgültig ein metaphysisches Konzept der Seiendheit im Ganzen bezeichnet wäre, wie auch der „Wille zur Macht“ nicht nur als ein Name für das menschliche Sein des Seienden im Sinne eines Subjekts und somit als eine Form von Subjektphilosophie begriffen werden kann, sondern auch als eine neue fiktive Wahrheit, die Nietzsche experimentell durchdenkt. Vielleicht ist Nietzsches Philosophie daher auch als Ausdruck einer spielerischen Lebenskunst ohne metaphysische Dogmen zu verstehen, wie auch die drei Verwandlungen aus dem *Zarathustra* zeigen<sup>556</sup>.

Eine Erörterung des Ortes menschlichen Daseins, seines *ethos* als seinem Aufenthaltsort hat jedenfalls auch den Nihilismus als historisches Ereignis zu bedenken, sollte aber darin und darüber hinaus in der Sprache sich auf das hin sammeln und das zu denken versuchen, was das Nichts des Seienden denn eigentlich freigibt. Das Denken und Dichten sind, so Heidegger, auf das Bauen und Wohnen in der Ortschaft des Seins und d.h. zunächst der Seinsvergessenheit, wie sie in der Metaphysik, dem Nihilismus und der Technik obwaltet, bezogen. Im dichterischen Denken, wie es Heidegger im Denken des Gevierts und des „dichterischen Wohnens“ als mögliche zukünftige Aufenthaltsorte des Daseins denkt, denkt er über die Metaphysik hinaus schon auf eine andere poetische Ortschaft hin. Letztlich aber führe der Denkweg stets auch in eine „Ortschaft der Verwindung der Metaphysik“<sup>557</sup> zurück, weshalb ein neues Denken und die Verwindung der Metaphysik immer noch aneinander gebunden sind und das Denken in der Verwindung unterwegs an den Grenze, an den Rändern bleibt und nur selten schon einen Blick in die neue Ortschaft des Denkens wirft.

In dem im Jahre 1969 gehaltenen Seminar in Le Thor stellt Heidegger sogar sein ganzes Denken dahingehend dar, dass es in diesem darum ging zunächst den Sinn von Sein, dann die Wahrheit des Seins und letztlich den Ort oder die Ortschaft des Seins, also eine Topologie des Seins, zu denken.<sup>558</sup> Heidegger sagt hier ausdrücklich, von wo aus er spätestens seit *Was ist Metaphysik?* denkt und woraufhin, auf welchen Ort sich sein Denken sammelt und von wo aus es dieses durchscheint. Hegel habe seinerzeit den Ort im seiner selbst bewussten Sein, also im absoluten Selbstbewusstsein gesucht, und man könnte ergänzen, darin die Geschichtlichkeit letztlich aufgehoben. Heidegger denkt vom Da-sein und dessen Geschichtlichkeit aus, die auch und insbesondere in der Sprache sich ausdrücken. Deshalb ist es für Heidegger in seinem Spätdenken so wichtig zu einer Einfachheit der

---

<sup>556</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden, Band 2*, München 1954, S. 293f.

<sup>557</sup> GA 9, S. 423.

<sup>558</sup> GA 15, S. 334f., 344-348; vgl. dazu: Otto Pöggeler: *Heideggers Topologie des Seins*, in: *Continental Philosophy Review* 2, 3: *Man and World* (1969), S. 331-357.

Sprache zu finden und metaphysische Begriffe mehr und mehr auf sich beruhen zu lassen, da jede sprachliche Auslegung oder Interpretation eine Veränderung der Welt bedeutet, da die Grenzen der Sprache die Grenzen der Welt bedeuten, ebenso aber die Offenheit der Grenzen in der Sprache und deren Bewegungen über diese hinaus für die Bedeutsamkeit konstitutiv ist, wie das Ereignis eines ständigen Aufschubs und Unterwegsseins in Sprachzusammenhängen, in denen wir uns aufhalten und unseren Aufenthaltsort haben. Um im Sprechen der Sprache seinen Aufenthalt zu nehmen, ist es wichtig die Sprache in ihren konstitutiven Momenten zu pflegen und zu erörtern, worin wir sind, wenn wir in der Sprache sind, was ebenso eine Übung des Hörens und des Schweigens ist, die zur Sprache gehören. „Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis.“<sup>559</sup>

Heidegger hat versucht in einfacher und dichterischer Sprache, dabei zugleich höchst verdichtet und ineinander reflektiert in seinen späten Texten einen anderen Aufenthalt in der Welt zur Sprache zu bringen, den er, wie schon gesagt, als Geviert bezeichnet und als Gegenentwurf zum Gestell der heutigen Technik versteht. Diese Sprache ist Ausdruck einer ausgedehnten Sammlung des Denkens auf das Nichts, als welches Sein heute erfahrbar werden kann, woraus sich dem Dasein die Aufgabe ergibt, darüber hinaus sich sein ihm eigenes Sein zu denken zu geben, sich zu sammeln und zu gestalten. Worin aber besteht nun die Sammlung einer „ursprüngliche(n) Ethik“?

Zunächst ist für Heidegger die Frage nach der Ethik im Angesicht der Technik von besonderer Bedeutung, denn er sagt, „der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik, nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verlässlichen Beständigkeit gebracht werden kann.“<sup>560</sup> Den Techniken des Machens und der Macht wird damit mit einer Technik des Lassens und der Gelassenheit geantwortet. Die Sorge um die Bindung durch die Ethik denkt Heidegger als Sorge um die offene Verbindlichkeit des Bezugs des Daseins zum Sein, denn in der Offenheit der Sprache hat Dasein seinen ihm gemäßen Ort des Bezuges und seiner Verbindlichkeit. Die „entsprechende Sammlung“ ist daher die Sammlung auf die Sprache des Denkens und Dichtens, und dass diese Sammlung „eine der Technik entsprechende Sammlung“<sup>561</sup> zu sein hat, bedeutet einerseits, dass sie in der Kunst des Sagens, im Denken und Dichten sich vollzieht, zum anderen, wie aus Heideggers Auseinandersetzungen mit der Frage nach der Technik weiterhin hervorgeht, eine Sammlung in die Gelassenheit ist. Denn durch Aktivismus und durch Handlungsanweisungen, die am Wesen des Handelns, wie Heidegger es möglicherweise im unausgesprochenen Bezug zur östlichen Philosophie des Daoismus als ein Lassen, Sein-Lassen oder

---

<sup>559</sup> GA 12, S. 10.

<sup>560</sup> A.a.O., S. 353.

<sup>561</sup> Ebd.

Sich-in-den-Anspruch-nehmen-Lassen versteht, kann die „offenkundige Ratlosigkeit“<sup>562</sup> nicht aufgehoben sondern nur verfehlt werden. So besteht also der Hinweis zur Ethik darin, dass in ihr eine „entsprechende Sammlung“, genauer: „eine der Technik entsprechende Sammlung“ auf die Leere des Seins sich zu vollziehen hat. Es wird also darauf ankommen, diese „Sammlung“ weiter zu erläutern, die nur eine Sammlung im Denken des „Ungedachten“ oder eine Aufgabe des Denkens sein kann, damit also eine Art kontemplativer Besinnung auf die Sprache oder sich sammelnde Meditation auf nichts.

### 3.5 Das Ungedachte bedenken

Die Aufgabe der Sprache scheint neben der Verständigung über Seiendes es zu sein, das Ungedachte zu bedenken und zur Sprache kommen zu lassen. Vielleicht aber ist auch gerade dies bisher noch kaum bedacht worden. Ähnlich der Subjekt- und Humanismuskritik Heideggers, die in seinem *Brief über den Humanismus* eine neue Ebene der Reflexion erreicht, ist für Foucault in *Die Ordnung der Dinge*<sup>563</sup> das vorausgesetzte „Ungedachte“ des vormodernen Denkens der Mensch, zum einen weil er als das Ungedachte das Zentrum oder den Ausgangs- und Bezugspunkt des Denkens bildet, da auch im Zeitalter der Humanwissenschaften alles auf und vom Menschen her gedacht wird, zum anderen aber weil das Wesen des Menschen trotz alledem darin unbedacht bleibt. Für das moderne Denken wird das Leben, die Arbeit und die Sprache oder der Diskurs zunehmend zu bedenken sein, wie Foucault zeigt, da sie die Hauptbereiche menschlichen Daseins sind. Letztlich wird das Wesen des Menschen, wie Foucault im 9. Kapitel von *Die Ordnung der Dinge*, dem, man könnte sagen, einschlägigsten Kapitel des Buches, in dem auch Foucaults Auseinandersetzung mit Heidegger zur Sprache kommt, nur als „Leerstelle“<sup>564</sup> oder Spielraum des neuen Denkens noch eine Bedeutung haben. Der Mensch, so Foucault, hat sich durch verschiedene historische Verhältnisse, Bedingungen und Neuverteilungen innerhalb der *episteme* der Moderne seit etwa dem 18. Jahrhundert als denkender und zugleich zu bedenkender Mensch konstituiert, dessen Sein und Grenzen von da an Aufgabe des Denkens waren.

---

<sup>562</sup> Ebd.: „Der Wunsch nach einer Ethik drängt umso eifriger in Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unermeßbare steigert.“

<sup>563</sup> Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974 (zitiert als OdD).

<sup>564</sup> So sei das Subjekt, wie Christian Lavagno: *Rekonstruktion der Moderne: eine Studie zu Habermas und Foucault*, Münster 2003 zeigt, für Foucault bekanntlich eine „Leerstelle im Diskurs [...], die beliebig ersetzt werden kann“, S. 185.

So schreibt Foucault auch in Bezug zu Heidegger: „Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken“<sup>565</sup> und genau darin, so Foucault, besteht die Ethik des modernen Denkens. Das moderne Denken hat im Versuch, das Ungedachte im Bezug auf den Menschen zu denken, selbst seine ethische Dimension, da der Versuch, das Ungedachte des Menschen zu denken, selbst Reflexion und Transformation seiner Seinsweise und damit „eine bestimmte Handlungsweise“<sup>566</sup> oder Praxis der Modifikation eines bestimmten Seinsbereiches gegebenenfalls im Hinblick auf Perfektionierung (oder Zielführung) ist. „Das Wesentliche ist, daß das Denken für sich und in der Mächtigkeit seiner Arbeit gleichzeitig Wissen und Modifizierung dessen, was es weiß, und Reflexion und Transformation der Seinsweise dessen, worüber es reflektiert, ist.“<sup>567</sup> Foucault unterscheidet daher drei Formen möglicher Ethik: eine religiöse, die sich nach dem göttlichen Gesetz richtet, eine alte, die sich wie der Stoizismus und andere antike Schulen nach dem Ordnungsgesetz der Welt orientiert und Weisheit sowie staatliche Ordnung in der Entsprechung zu dieser anstrebt und eine moderne. Mit der Rede vom Naturgesetz ist die alte Form quasi juridischer Art noch bis ins 18. Jahrhundert aktualisiert worden, während in Kant, so Foucault, der „Angelpunkt“<sup>568</sup> der Entwicklung zu sehen ist, da sich das vernünftige Subjekt als gesetzgebendes selbst entdeckt. „Die moderne [Form der Ethik] dagegen formuliert keine Moral, insofern jeder Imperativ innerhalb des Denkens und seiner Bewegung zur Erfassung des Ungedachten ruht. Es ist die Reflexion, es ist die Bewußtwerdung [...] das An-den-Tag-kommen jenes schattigen Teiles, der den Menschen sich selbst entzieht, [...] es ist alles, was für sich allein den Inhalt und die Form der Ethik bildet.“<sup>569</sup> Das moderne Denken dessen, was sich als das Unsagbare dem Menschen entzieht, ist in sich selbst schon eine bestimmte Handlungsweise und damit eine Form der Ethik, indem es die Seinsweise des menschlichen Daseins selbst betrifft. Auch wenn „[a]n der Oberfläche [...] die Erkenntnis des Menschen [...] mit ethischen Theorien oder politischen Theorien verbunden ist“<sup>570</sup>, ist das moderne Denken des Ungedachten, der Bezug und die Annäherung dessen, des anderen an das Eigene, selbst grundlegender. Noch geht das moderne Denken, wie Foucault zeigt, davon aus, das Ungedachte dem Menschen anzunähern und ihm anzugleichen. Darin jedoch hat sich der Mensch selbst noch nicht als das Ungedachte erkannt, sodass sich möglicherweise das Verhältnis von Mensch und Ungedachtem umkehren könnte und der Mensch sozusagen vom Ungedachten her erscheint oder auch in diesem möglicherweise verschwindet. Dabei sind sein Erscheinen und Verschwinden sprachlich bedingt, so dass die

---

<sup>565</sup> OdD, S. 394.

<sup>566</sup> A.a.O., S. 395.

<sup>567</sup> Ebd.

<sup>568</sup> Ebd.

<sup>569</sup> Ebd.

<sup>570</sup> A.a.O., S. 396.

Sprache als solche zu denken gibt.

Foucault sieht das moderne Denken durch vier grundlegende Dimensionen geprägt, die er herausgearbeitet hat in *Die Ordnung der Dinge* als die „Verbindung der Positivitäten mit der Endlichkeit, die Reduplizierung des Empirischen im Transzendentalen, die ständige Beziehung des Cogito zum Ungedachten, der Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs“<sup>571</sup>. Sie „definieren für uns die Seinsweise des Menschen. Auf die Analyse dieser Seinsweise [...] versucht die Reflexion seit dem neunzehnten Jahrhundert die Möglichkeit des Wissens philosophisch zu gründen.“<sup>572</sup> Die Endlichkeit und die sich auf ihr gründende Historizität entziehen dem Menschen sein ihm eigenes Sein und zeichnen einen abgrundtiefen Riss und darüber hinaus ein Zusammenspiel zwischen den Antagonismen der Wahrheit der Dinge oder des Wissens. Zwischen historischen Positivitäten und deren Kontingenz, zwischen Erfahrung und deren Horizont, zwischen Denken und Ungedachtem, zwischen Wiederkehr der Anwesenheit und Entzug in der Abwesenheit des Ursprung vollzieht sich das moderne Denken als „getrennte Identität“<sup>573</sup>, welches Foucault auch und insbesondere in der Auseinandersetzung mit Heidegger herausarbeitet. „Weil der Mensch nicht zeitgenössisch mit seinem Sein ist, geben die Dinge sich mit einer ihnen eigenen Zeit.“<sup>574</sup> Die Endlichkeit ist „die unüberwindliche Beziehung des Seins des Menschen zur Zeit.“<sup>575</sup> Erst im Bezug zum anderen seines Denkens, zu dessen historischer Seinsweise denkt der Mensch sein Ungedachtes und wird dadurch aus sich selbst entrückt, hin auf etwas, das ihn trägt und übersteigt und von woanders her in Bezug setzt und was im modernen Denken als Zeit die Sache des Denkens bezeichnet. Foucault nennt hier auch zum einzigen Mal Heidegger ausdrücklich und verrät darin auch in einem Satz, wie auch im letzten Abschnitt zum modernen Denken überhaupt seine profunde Kenntnis vor allem auch Heideggers. Moderne Philosophen wie Hegel, Marx und Spengler denken die je zu erneuernde Wiederholung der Totalität, während die „Erfahrung Hölderlins, Nietzsches und Heideggers [...], wo die Wiederkehr sich nur im extremen Zurückweichen des Ursprungs gibt, dort wo die Götter sich abgewandt haben und die Wüste wächst, wo die *ταχυνή* die Beherrschung des Willens errichtet hat. Infolgedessen handelt es sich nicht um eine Beendung oder um eine Kurve, sondern um jenen unaufhörlichen Riß, der den Ursprung in dem Maße seines Rückzugs freisetzt.“<sup>576</sup> Dabei sind beide Formen des modernen Denkens, diejenige, die die Wiederkehr denkt, und diejenige, die den Entzug denkt, in sich, so Foucault, darin gleich, dass sie letztlich versuchen das Sein des Menschen in dessen Wiederkehr oder Entzug zu denken und wiederzufinden, dabei aber entdecken, dass sich

---

<sup>571</sup> A.a.O., S. 404.

<sup>572</sup> Ebd.

<sup>573</sup> A.a.O., S. 409.

<sup>574</sup> A.a.O., S. 404.

<sup>575</sup> Ebd.

<sup>576</sup> A.a.O., S. 402f.

durch die Zeit des Seins selbst die Differenz, der Riss und die Nicht-Identität, weiter fortschreibt, die den Menschen in seinem Sein mit dem verbindet, was ihn außerhalb von ihm selbst als zu denkendes Ungedachtes bestimmt und was als Sein der Sprache zur Disposition steht.

Die „Sorge um den Menschen“<sup>577</sup> führt, so Foucault, zu einer empirisch-transzendentalen Reduplizierung, der gemäß der Mensch in seiner Endlichkeit sich als deren Grund selbst versichern möchte. Alles, also die Endlichkeit von allem auf den Menschen gründen zu wollen, wie es durch Kant geschieht, darin bestehe der „anthropologische Schlaf“<sup>578</sup> des modernen Denkens, demgegenüber es mit Foucault darauf ankomme, „das anthropologische ‚Viereck‘ bis in seine Grundlagen hin zu zerstören.“<sup>579</sup> Foucault zufolge bleibt das moderne Denken bei dem Versuch, die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Vernunft oder die Grenzen des Denkens zu befragen, innerhalb des anthropologischen Vierecks und im Bannkreis der Philosophie Kants, da Kant die vier bekannten Hauptfragen der Philosophie für die Moderne formulierte und festlegte. Dazu gehört auch der Versuch eines „radikalen Denkens des Seins“<sup>580</sup>, wie Foucault im Hinblick auf Heidegger sagt.

Für Foucault sind Nietzsche und dessen Proklamation des Todes Gottes auf dem Weg zum Übermenschen der seine Eigenschaften in der ewigen Wiederkehr spielerisch setzt und aufhebt auch der Anfang des Verschwindens des Menschen, von wo aus ein neues Denken möglich werden soll. „Wenn die Entdeckung der Wiederkehr das Ende der Philosophie ist, ist das Ende des Menschen dagegen die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie. In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Mensch denken.“<sup>581</sup> Die Leere des verschwundenen Menschen sei der Spielraum des neuen Denkens und aller Reflexionen, die sich nicht vom Menschen lossagen können oder wollen, und denen, so Foucault, „kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen – das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.“<sup>582</sup>

Foucault geht es daher darum, aus den Wissenschaften vom Menschen die *episteme* Mensch als deren Grundlage in Frage zu stellen und herauszulösen, um ein anderes, künftiges Denken vorzubereiten, was sich wahrscheinlich im Horizont der Sprache auch irgendwann wieder neu ordnen wird. Von der Sprache der Repräsentation über die Sprache des Menschen als einer Zwischenstation verläuft die Entwicklung, möglicherweise, wie Foucault zumindest m.E. auf den letzten Seiten von *Die Ordnung der Dinge* anzudeuten scheint, zu einer Sprache der Konstitution oder einer Sprache, die konstituiert, was ist, sicher aber verläuft sie über die Frage nach dem Sein

---

<sup>577</sup> A.a.O., S. 410.

<sup>578</sup> Ebd.

<sup>579</sup> A.a.O., S. 411.

<sup>580</sup> Ebd.

<sup>581</sup> A.a.O., S. 412.

<sup>582</sup> Ebd.

der Sprache. In der kritischen Auseinandersetzung mit der Sprache oder, wie es bei Foucault ausdrücklich heißt, dem „Sein der Sprache“<sup>583</sup>, insbesondere der Literatur und Dichtung, liegt ein weiterer Bezugspunkt von Foucault zu Heidegger, der erst erforscht werden müsste und worauf hier auch nur hingewiesen werden kann<sup>584</sup>. Insbesondere in seinen früheren Auseinandersetzungen mit Literatur und Sprache im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen des Wahnsinns ist Foucault das „Sein der Sprache“ als solches fraglich geworden. In Zusammenhang damit hat Foucault den „eigentliche[n] Gegenstand jedes kritischen Diskurses“ auch hervorgehoben als den Bezug „eines sprechenden Subjekts auf dieses einzigartige, schwierige, komplexe, zutiefst zwiespältige Sein (zweispältig, denn es bezeichnet und gibt allen anderen Seienden, sich selbst eingeschlossen, ihr Sein), das den Namen Sprache trägt.“<sup>585</sup> Im Grunde kann Foucaults Diskurstheorie, wenn wir zusammenfassend seine Bemühungen um die Analyse des Diskurses insbesondere der Literatur und der Wissenschaften einmal so nennen wollen, als Untersuchung des materiellen Seins der Sprache aufgefasst werden.<sup>586</sup> Wir sehen also, nicht nur beim späten Foucault lassen sich ethische Gedanken finden, sondern auch die früheren Texte regen zum Nachdenken über das kritische *ethos* an und gehören in den Denkweg den Foucault zur Ethik der Sorge als einer Praxis der Freiheit gegangen ist.

Der Weg, den Heidegger im Brief über den Humanismus“ andeutet, verläuft im Denken, als einem Handeln selbst über die Sprache, da die Sprache der Bezugsort oder der Wohn- und Aufenthaltsort des menschlichen Denkens ist. Die Sprache als das Haus des Seins ist der Ort des Seinsverhältnisses des Daseins. Heideggers „Sprachethik“, um es einmal so zu sagen, besteht in der Verhältnisse, Bezüge und Beziehungen eröffnenden Weise der Sprache als Ort, an dem Sein sich gibt und Zugang gewährt. „Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen. Nur wo Sprache, da ist Welt, das heißt: der stets sich wandelnde Umkreis von Entscheidung und Werk, von Tat und Verantwortung, aber auch von Willkür und Lärm, Verfall und Verwirrung.“<sup>587</sup> Darin ist die Sprache auch, nach Heidegger, als ein höchstes Gut zu betrachten, was erst das Streben nach dem Guten in den Werken und Handlungen, den Praktiken und Künsten ermöglicht. „Die Sprache ist ein Gut in einem ursprünglicheren Sinne. Sie steht dafür gut, das heißt:

---

<sup>583</sup> Vgl. z.B. DE, I, S. 549: „Es ist an der Zeit zu erkennen, dass die Sprache der Literatur sich weder durch das definiert, was sie sagt, noch durch die Strukturen, die sie mit Bedeutung versehen. Sondern, dass sie ein Sein hat und das man sie auf dieses Sein hin befragen muss. Was tatsächlich ist dieses Sein?“ Weiterhin heißt es in DE I, S. 571: „Es war jener Bezug auf das Sein der Sprache, das die Werke sichtbar machen, das aber jeweils die Werke in ihrer schimmernden Sichtbarkeit möglich machte.“

<sup>584</sup> Vgl. Dirk Quadflieg: *Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der Sprache*, Berlin 2006; Christopher Fynsk: *Language and Relation*, Stanford 1996.

<sup>585</sup> DE I, S. 571, vgl. Anm. oben.

<sup>586</sup> Vgl. z.B. DE II, S. 692.

<sup>587</sup> GA 4, S. 38.

sie leistet Gewähr, das der Mensch als geschichtlicher sein kann.“<sup>588</sup> Auch hier ist das Gute mit dem Seinkönnen, dem Ermöglichen und Gewähren des Daseins in Verbindung gebracht und thematisiert. „Die Sprache ist [...] dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschseins verfügt.“<sup>589</sup>

Die Sprache hat im Reden, Hören und Stiften die ethische Aufgabe, das Sein des Daseins zur Sprache kommen zu lassen, das Seiende zu nennen und ins Dasein als dem Ort der Sammlung aus der Verstreutheit ins Seiende zu sammeln. Die Sprache ist der Ort, an dem das Dasein artikuliert zur Auslegung kommt, und die Möglichkeit zur Sammlung, wie auch zur Zerstreung. Die Sprache spricht sich dem Menschen zu und nicht die Sprache gehört dem Menschen, sondern umgekehrt. Foucault hatte am Ende von *Die Ordnung der Dinge* diese Sammlung auf die Sprache im Ausgang des modernen Denkens als eines Denkens des Menschen hin zu einem Denken der Sprache schon im Hinblick auf die verschiedenen *episteme* der Repräsentation und des Menschen hin beschrieben und zur weiteren Aufgabe gemacht. „Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache [am Ende des Zeitalters der Repräsentation] zur Verstreung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt.“<sup>590</sup> Wo in den Humanwissenschaften von der Sprache gehandelt wird, wird sie zumeist noch vom Menschen her repräsentiert gedacht, also als menschliche Repräsentation der Sprache und nicht als Sprache selbst. Als in der Auseinandersetzung von Sagbarem und Unsagbarem ist die Sprache der Ort der Wahrheit, der Auseinandersetzung von Entdeckung und Verdeckung, von Erinnern und Vergessen, von Erfindung und Verfehlung, von zur Sprache gebrachtem Seiendem in dessen bestimmender Macht und sich entziehendem Sein als dessen Grund der Reflexion und Transformation in der Auseinandersetzung. Das historisch zur Sprache kommende Sein des Seienden in seinem Licht und seinen Abschattungen perspektivischer Wahrheit versucht Heidegger auf das Sein des Daseins hin zu sammeln, welches sich dies zu denken gibt, während Foucault eine positive Streuung der Wahrheitseffekte in die Techniken ihrer Erzeugung und in die Historizität des Sprechens zu befürworten scheint, um der Sammlung auf einen Ursprung als einem anthropologischen Topos einerseits zu entgehen, andererseits aber um diesen selbst in den Diskurs aufzuheben. Wohl aber sieht Foucault eine Sammlung der Sprache am Werk, wo der Mensch aus dem Zentrum rückt und als eine Leerstelle den Spielraum des Denkens neu freigibt.

Diese Leerstelle denkt Heidegger als die Offenheit oder die Lichtung und hebt dieses Denken von den systemisch-technischen Gehäusen der Metaphysik und auch des Humanismus in seinen totalitären Spielarten gleichermaßen ab. Er denkt dabei nicht vom Menschen mehr aus, sondern

---

<sup>588</sup> Ebd.

<sup>589</sup> Ebd.

<sup>590</sup> OdD, S. 461.

vom Sein, mehr noch sogar vom Sein der Sprache aus, denn menschliches Dasein hat nicht bloß Sprache, sondern geht in dieser auf oder „wohnt“ quasi in der Sprache, da sich sein Dasein in ihr als Lebensform vollzieht und die Grenzen der Sprache, die Grenzen seiner Welt bedeuten. Weil Heidegger derart an den Grenzen der Sprache denkt, klingt seine Sprache auch oft eigen und wie eine Hybridisierung von Metaphysik und Dichtung des offenen Anspruchs. „Die Metaphysik“, so Heidegger, „verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch ‚hat‘ er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen ‚hat‘ er ‚Sprache‘ als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahr. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Eksistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr.“<sup>591</sup>

Heidegger versucht sich in seinem Denken, wie er im *Brief über den Humanismus* sagt, durch das Sein in den Anspruch nehmen zu lassen, und somit also von der Wahrheit des Seins, wie sie sich in der Sprache ausspricht, zu denken und so die Sprache am Werk im Zur-Sprache-Kommen oder Zur-Sprache-Bringen zu denken. Dabei geht es nicht darum, in der Sprache festgehaltene Begriffe, wie den des Humanismus, zu wiederholen, sondern einen neuen Anfang zur Sprache kommen zu lassen, einen Anfang, der nicht beim Menschen, sondern bei der Sprache ansetzt, die den Menschen erst zu dem macht, was er ist. „Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren.“<sup>592</sup>

Daher muss im Denken jegliche vorausgelegte Begrifflichkeit kritisch distanziert (oder destruiert) werden, um den Weg frei zu machen für eine Erfahrung des Denkens, in der es darum geht, die Begriffe auf ihre Herkunft zu übersteigen auf den Ort hin, an und von dem sie ihren Zuspruch erhalten. Ein solches Denken denkt aus der Sprache die Sache des Denkens als Erfahrung, ohne sich festlegen zu lassen auf ein Sachgebiet objektiven Wissens wie die Ethik, die Logik oder die Physik, da diese metaphysisch vom denkenden Subjekt oder dem *animal rational* oder *zoon logon echon* ausgehen, das das Seiende vorstellt und kategorial objektiviert in Sachgebiete ordnet.

Somit setzt ein solches Denken schon eine Bestimmung des Menschen und dessen, worüber etwas ausgesagt wird, voraus, ohne aber den Bezug dessen zum geschichtlichen Sein oder zur geschichtlichen Wahrheit des Seins zu bedenken. Heidegger geht es nicht um eine abgewandelte Wiederholung metaphysischer und humanistischer Prämissen. „Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses

---

<sup>591</sup> GA 9, S. 323f.

<sup>592</sup> A.a.O., S. 319.

Lassen. Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être.“<sup>593</sup>

Das Denken, so Heidegger, vollzieht sich in geschichtlicher Weise vom Sein durch das menschliche Dasein zum Sein, indem menschliches Dasein als ein Seiendes im Sein steht, wie in einer Lichtung. „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen.“<sup>594</sup> Der Humanismus fragt aber nicht nach dem Bezug des Menschen zum Sein. Er denkt metaphysisch, da er das Wesen des Menschen als Seiendes bestimmt und dessen Bezug vergisst und unbefragt lässt, sogar die Möglichkeit dazu verstellt. Nicht die Beziehung zum Sein, sondern das Seiende als vernunftbegabtes Tier oder *animal rational* sind bestimmend, was nicht falsch ist, wohl aber auch nicht grundlegend genug. Der Mensch, so Heidegger, steht im Anspruch des Seins, von dem her sich ihm in der Sprache als dem Ort seines Seins und Wohnens in der Welt sein Wesen erschließen lässt als geschichtlich und sprachlich Gegebenes oder als Zuspruch, als Gabe.

Somit führt Heideggers Humanismus-Kritik, dass der Humanismus metaphysisch und damit nicht aus dem Wesen der Wahrheit und des Bezugs des menschlichen Daseins zum Sein denke, letztlich unter allen kritischen Vorbehalten wiederum zu einem, wie Heidegger sagt, gewissermaßen transformiertem „Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt. Aber es ist zugleich der Humanismus, bei dem nicht der Mensch, sondern das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins auf dem Spiel steht.“<sup>595</sup> Ähnlich ist aber auch Heideggers Ethik-Kritik angelegt, worin Ethik zunächst als metaphysische Subjektivierung anhand von intersubjektiven oder objektiven Werten, Ideen und Normen erscheint, da subjektives Werten das Seiende nicht sein lässt, sondern es als Produkt seines wertenden Tuns objektiviert, um nach dieser Kritik dann transformiert als „ursprüngliche Ethik“ des Seinsdenkens auf der Theorie und Praxis erst ermöglichenden existenzialen Ebene der Wahrheit des Seins wiederzukehren.

Heidegger denkt also nicht das menschliche Dasein metaphysisch von der *animalitas* oder der *ratio* oder in der Unterscheidung von *existentia* und *essentia*, und auch nicht das Sein des Seienden als Seiendes, sondern aus dem Da des Seins im Dasein und dessen Erschlossenheit in Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Dieses Da ist der Ort der Wahrheit des Seins und auf dieses Da richtet sich die Sorge. Heidegger versteht es als ein Stehen in der Lichtung des Seins, also an dem Ort wo Seiendes im Spiel von Entbergung und Verbergung erscheint. Es ist damit eine grundlegende Erfahrung des Bezugs zur Offenheit im Dasein umschrieben, einer Offenheit in der Seiendes sich ordnet und durch Auslegungen seiner Lage in metaphysischer oder dichterischer Art begriffen wird. „Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Dasein aus, in dem er das Da als Lichtung des Seins in

---

<sup>593</sup> A.a.O., S. 313.

<sup>594</sup> A.a.O., S. 323f.

<sup>595</sup> A.a.O., S. 342f.

„die Sorge“ nimmt.“<sup>596</sup>

Somit ist die Ek-sistenz des menschlichen Daseins die Ortschaft der Wahrheit des Seins und damit der eigentliche Aufenthaltsort. Dort also, wo Dasein stattfindet, gibt es den Bezug zur Offenheit und aus dieser Offenheit gilt es zu denken, aufzunehmen oder zu vernehmen, was sich begibt. Diese Art zu denken ist durchaus neuartig und erst nach und nach zu lernen. Denn ist schon *Sein und Zeit* in seiner Überwindung des gewohnten Standpunktes der Subjektivität und der Objektivität durch die Existenz und die seinsmäßigen Strukturmomente des Daseins schwer nachvollziehbar, so ist das Denken der Kehre aus der Grunderfahrung der Wahrheit des Seins und der Seinsvergessenheit sicher noch schwieriger, weil es so ungewohnt ist, ist es doch wie Heidegger andererseits sagt zwar im Vollzug und Nachvollzug „schwierig“, in der Sache aber „das Einfache“<sup>597</sup>.

Wie aber ist Sein zu denken, zur Sprache zu bringen, ohne es als Sein eines oder des Seienden zu denken und damit selbst wieder als ein Seiendes und damit metaphysisch vorzustellen? „Die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen.“<sup>598</sup> Als Idee, Gott, Vernunft, Wille etc. und damit als Sein des Seienden kann die Lichtung des Seins nicht gedacht und erfahren werden, wiewohl diese jedoch das Seiende als Ganzes je in gewisser Weise lichten und erfahrbar machen, zugleich aber auch das Denken darin an dieses Seiende verfällt und uneigentlich wird, d.h., dass es nicht eigentlich und damit „aus dem Eignen des Er-eignens“ gedacht wird.

Sein ist also als Ereignis zu denken, da es selbst kein Seiendes ist, sondern Offenheit freigibt, in der Seiendes erscheint. Die Sprache ist der Bezug zum Sein, das „vom Sein ereignete und aus ihm durchgefügte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als die Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.“<sup>599</sup> Sein gibt Sprache und gibt sich in der Sprache zu denken und entzieht sich dadurch zugleich, da Sprache Seiendes in der Benennung entdeckt und zugleich verdeckt.

So ist es Heideggers Grundanliegen in diesem Brief den Menschen im Bezug zum Sein zu denken und nicht als ein bestimmtes metaphysisches Seiendes, nicht als wertendes und erkennendes Subjekt seiner Objekte. Damit ist auch die *humanitas* und das *ethos* der Ethik aus der Wahrheit des Seins gedacht, der Mensch also als Ek-sistierender in der Offenheit des Seins inmitten des Seienden von diesem und im Bezug zu diesem zur Verantwortung im Sinne von Anspruch und Entsprechung genommen. Die Sprache als der Ort der Lichtung menschlichen Daseins wirft ihr transzendentes Licht auf die Dinge und ruft sie in der Benennung hervor. Im Zur-Sprache-Bringen der Sprache besteht die Aufgabe des Denkens, welches als Aufgabe auch als ein vollbringendes Sein-Lassen zu

---

<sup>596</sup> A.a.O., S. 327.

<sup>597</sup> A.a.O., S. 362.

<sup>598</sup> A.a.O., S. 331.

<sup>599</sup> A.a.O., S. 333.

verstehen ist.

Eine sprachlich verstandene „Ethik“ ist eine solche, die dem Zuspruch der Sprache, also, dass uns Sprache zukommt, entspricht. Das diesem entsprechende Denken, welches den Bezug zur Sprache als Seinsbezug denkt, ist, Heidegger zufolge, das, worauf es im Handeln ankommt.<sup>600</sup> Es geht Heidegger dabei um eine bestimmte Aufmerksamkeit, die als Schonen und Sorgen die Sprache und damit alle Lebensbezüge betrifft und die uns insbesondere heute fehlt, wo unsere Lebensbezüge als Menschheit und die eines jeden im Hinblick auf bestimmte gesellschaftliche und umweltliche Verhältnisse ein gefährliches Zerstörungspotential akkumulieren.

Worin also besteht das Verbindliche der Sprache? Die Verbindlichkeit des Sich-Bindens ist bei Heidegger zum einen in der Perspektive von *Sein und Zeit* gegeben in der Entschlossenheit des Daseins seine jeweiligen Möglichkeiten zu Handeln seiner Freiheit und Offenheit gemäß selbst verbindlich zu übernehmen und darin sich an seine zu verantwortende Freiheit des eigentlichen Seinkönnens und damit auch Handelns zu binden, statt sich seine Möglichkeiten anderweitig vom „man“ vorgeben zu lassen. Von daher kann es auch an dieser Stelle zunächst nicht um praktische Maßnahmen und Ratschläge, sondern nur um eine grundlegende Aufmerksamkeit für die Sprache gehen, da es nicht darum gehen soll Sprachspiele normativ zu kontrollieren.

Zum anderen ist die Verbindlichkeit in der Perspektive, die Heidegger nach der Kehre zum Sein entwickelt, im „Freiwerden“<sup>601</sup> für die historische Offenheit zu suchen, in der sich erst zeigt was ist und uns begegnet. Die Offenheit oder Lichtung ist, mit Heidegger, die Wahrheit der Wirklichkeit und für den Menschen der historisch-perspektivische Bezug zum Sein. Heute scheint vorherrschend die Technik und damit für den Menschen die technische Rationalität diese Wahrheit der Wirklichkeit zu sein, da die Technik eine Erscheinungsweise der Wahrheit ist. Sie ist die in unserer Zeit gegenwärtig bestimmende Weise dessen, wie Wahrheit sich gibt, bewährt und in technischen Konstrukten und Medien sich ins Werk setzt, wobei alle historischen Möglichkeiten des Handelns und Verhaltens ihren Grund in der Verbindlichkeit eines jeweiligen historischen Seinkönnens, wie das durch die Technik bestimmten, oder Seinlassens haben. Da diese geschichtliche Wahrheit in der Technik gegeben ist, ist die Sorge um die Ethik auch eine solche einer „der Technik entsprechende[n] Sammlung“ des Denkens, welches die Technik als Art und Weise der Wahrheit des Seins begreift und sich zu dieser entsprechend verhält. Die Rede von Techniken des Selbst oder von Anthropotechniken zeigt zu dem eine Aneignung des technischen Seinkönnens im Hinblick auf die Existenz oder die Offenheit menschlichen Daseins.

Heidegger zufolge ist es die Verwirklichung und Aufhebung der Metaphysik in der Technik, welche

---

<sup>600</sup> Vgl. S. 313ff.

<sup>601</sup> GA 34, S. 59.

die Metaphysik als Konstruktion philosophischer Systeme unmöglich macht. Was allerdings in Heideggers Philosophie, seinem Denken nach dem Ende der Philosophie als Metaphysik selbst noch scheinbar metaphysisch bleibt, ist der Horizont, von dem aus er denkt, das Umfassende, Weitläufige, Unbegrenzbare, Offene, doch das kommt ganz darauf an, ob dies eben metaphysisch als Instanz einer Ordnung des Seienden oder aber gewissermaßen therapeutisch als Bewegung oder Befreiung verstanden wird, als das was uns frei macht für einen künstlerischen Umgang in der Gestaltung und für die Aufgabe, sich das Sein zu denken zu geben. Das Ende der Philosophie als Metaphysik zeigt sich, so Heidegger, eben in ihrer Vollendung als Willensmetaphysik und als Nihilismus und darüber hinaus in ihrer Verwirklichung in der Technik. Sie geht andererseits in ihrer Funktion als Weltbild über in Anthropologie und die Frage nach dem Sein wird zur Frage nach dem Menschen und dessen biotechnischen Ressourcen.

Die Seinsgeschichte als die Geschichte der Namen für Sein führt in die Mehrdeutigkeit und die Variabilität eines x, wird von dieser durchkreuzt und unterbrochen, wobei das x heute als Technik die Welt beherrscht, während in der Kunst Freiheit und Offenheit neuer Gestaltungsmöglichkeiten ein letztes Refugium erhalten, wobei auch die Kunst, denkt man an die Gestaltung totalitärer Gesellschaften im 20. Jahrhundert, in den Dienst der Technik gestellt wurde und damit die Kunst als Wille zur Macht zum Tragen gekommen ist.<sup>602</sup> In der Hinwendung zur Dichtung Hölderlins erkennt Heidegger daher die Aufgabe der Hoffnung auf einen Namens des Seins, denn auch Seyn, wie Heidegger nun schreibt, kann nicht dieser Name sein. Daher geht es Heidegger darum ein andersanfängliches Denken zur Sprache kommen zu lassen, das Poetik und Denken verbindet. Es ist ein Denken, dass auf den Vorbeigang des letzten Gottes wartet, was immer auch darunter zu verstehen sei, ist nicht zu sagen. Dies mag befremdend sein, doch darin muss nicht nur ein Anstoß zur Kritik gesehen werden. Dass dieses Denken befremdet, ist doch eben seiner Ungewöhnlichkeit geschuldet, die uns in dem Gewöhnlichen alltäglicher Gewöhnlichkeit angeht. Allein darin ist schon ein inhärent und genuin ethischer Zug von Heideggers Denken zu sehen, der nicht durch eine vorschnelle Kritik von vorgefertigten Allgemeinplätzen aus als Irrationalismus abgefertigt werden kann. Denn wahrscheinlich, „haben wir uns schon alle zusammen“, wie Heidegger in einer früheren Phase seines Denkweges bereits sagte, „aus der Gefahrenzone des Daseins fort geschlichen, in der wir vielleicht beim Übernehmen des Daseins uns überheben. Daß die Bedrängnis im Ganzen heute ausbleibt, zeigt sich vielleicht am schärfsten darin, daß vermutlich heute sich niemand mehr am Dasein überhebt.“<sup>603</sup> Vielmehr richtet sich jeder in einer jeweiligen Ordnung von Welt, Leben und Dingen ein, die er vorfindet, ohne sich zu sehr darum zu bemühen, seine herkömmliche Perspektive

---

<sup>602</sup> Vgl. GA 6.1, S. 1-224; weiterhin z.B. Boris Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin*, München 1988.

<sup>603</sup> GA 29/30, S. 247.

auch einmal in ihrer geschichtlichen Herkunft sowie auch auf die Zukunft hin etwas grundlegender in Frage zu stellen und möglicherweise denkend zu erweitern oder zu verändern. Das Dasein, seine Herkunft und seine Zukunft, ist und bleibt daher das Ungedachte.

Dies zu bedenken kann in einer Auseinandersetzung mit einer dezidiert kritischen historischen Philosophie, wie derjenigen Foucaults, geschehen. Während Heidegger sein anderes Denken des *ethos*, wie gesehen, auf eine dichterische, zumindest eine stark von der Dichtung inspirierte Weise anzugehen scheint, ist Foucault in seinem Sprachgestus und seiner Methode scheinbar vielmehr historisch-analytisch, doch auch seine Texte und Werke tragen sehr charakteristische literarische Züge die von Virtuosität bis Fiktionalität reichen, insbesondere jene der 60er Jahre, die hier nicht weiter herangezogen werden. Doch auch in der Ethik des späten Foucault spielen diese Züge eben eine wichtige Rolle als „ethopoetische Funktion“<sup>604</sup> der Wahrheit im Hinblick auf die Selbstsorge, wie schon gesehen wurde.

### 3.6 Foucaults Ethik der Sorge und Kritik der Moral

Ethik bei Foucault ist als eine durch Problematisierung und Befragung seiner selbst initiierte und in permanenter Entwicklung befindliche Einübung in den Gegenwartsbezug oder einfach als Arbeit an sich selbst verstanden. Es geht darum, ein *ethos* als kritische Haltung im Verstehen der historisch konstituierten Gegenwart zu entwickeln, da ein jeder selbst sich aus dieser heraus versteht. Wichtige Beiträge für ein solches Verstehen sind bei Foucault zum einen sein Modell von Ethik und zum anderen seine kritisch-historischen Arbeiten, die gewissermaßen miteinander zusammenhängen.

Foucault unterscheidet, wie schon gesagt, vier Aspekte, die eine Ethik der Sorge ausmachen. Zunächst ein problematisiertes Verhalten, oder einen Verhaltenskomplex, den er die ethische Substanz (*bios*) begreift, das also, was es zu formen, zu gestalten, zu verändern gilt. Weiterhin unterscheidet er die Arten von Selbstpraktiken (*askesis* oder *praxis*) sowie die Art und Weise (*modus*), in der die Subjektivierung oder Selbststilisierung vollzogen wird. Den vierten Aspekt bildet das Ziel (*telos*) der Übung, die Form des Selbst- und Weltbezugs, die das ethische Subjekt oder Selbst anstrebt. Die gegenwartskritische Sorgepraxis Foucaults hat zunächst die Form einer „Problematisierung“<sup>605</sup> von Grunderfahrungen im Zusammenhang einer diskursiven und sozialpraktischen Konstruktion von Subjektivität. Auch bei Foucault geht es, ähnlich wie bei Heidegger, um Grunderfahrungen menschlichen Daseins, wenn diese auch ganz unterschiedlich erscheinen,

<sup>604</sup> DE IV, S. 506, vgl. oben S.93.

<sup>605</sup> A.a.O., S. 724-734.

wobei es immer um eine Grenzbestimmung und Überschreitung geht.

So hat er in seinen Untersuchungen zum Wahnsinn, zur Krankheit, zur Delinquenz, Sexualität und zur Ethik herausgearbeitet wie Diskurs- und Machtpraktiken einerseits, aber auch Selbstpraktiken andererseits, im Zusammenspiel eine Subjektivität des Selbst hervorbringen und damit dessen Wahrheit konstituieren. Im Großen und Ganzen richtet er sich damit darauf, „die Bedingungen zu bestimmen, in denen das Menschenwesen das, was es ist, was es tut, und die Welt, in der es lebt, ‚problematisiert‘“.<sup>606</sup> Die Problematisierung kann als Form der Sorge in ihrem kritischen Aspekt als Beunruhigung (*krisis*) gefasst werden, denn was problematisiert wird, wird auf seine Veränderbarkeit hin befragt und damit zur ethischen Substanz, die es zu formen gilt etc. Die Problematisierung hängt damit, so Foucault, zusammen mit „einer Reihe von Praktiken“, „mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.“<sup>607</sup>

Diese Reihe von Praktiken ist in ihrem Zusammenhang mit dem Sein, das sie modifizieren sollen, der andere Aspekt der Sorge bei Foucault. Die Beschreibung, die Foucault gibt, zeigt aber auch, dass sie in mancher Hinsicht im Gegensatz zu Heideggers Sorge vielmehr ins praktisch Existentielle des Daseins geht, wenn es dieses als ein Seiendes fasst, das in seinen Bezügen zu sich, zu anderen und zur Welt sein Sein „modifizieren“ und zum Werk machen können soll. Ob das eigene Dasein als ein Ins-Werk-Hervorzubringendes denkbar ist, könnte aber auch in der Auseinandersetzung mit Heideggers Kunstauffassung eine interessante Frage sein. Foucault fasst die Praktiken der Sorge bei den antiken griechischen Philosophen jedenfalls als „Künste der Existenz“<sup>608</sup>, und auch Dichter wie Baudelaire oder Philosophen wie Nietzsche ließen sich für die Moderne beispielhaft auf diese hin auslegen.<sup>609</sup> Doch lassen sich auch im weiteren Rahmen der Selbsttechniken solche finden, die als sich an anderen Kriterien, als denen der Kunst, orientierend zu denken sind, doch dabei immer als Modifikationen des Daseins auch ästhetisch oder im Hinblick auf eine Lebenskunst lesbar sind.

Allgemein umfasst die Sorge bei Foucault also „die Problematisierungen, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß, sowie die Praktiken, von denen aus sie sich

---

<sup>606</sup> GdL, S. 18.

<sup>607</sup> Ebd.

<sup>608</sup> Ebd.

<sup>609</sup> In der modernen Selbststilisierung im Anschluss ans Dandytum, Baudelaire, Kierkegaards individueller Existenz, Stirners Individualismus, Schopenhauers europäisch-romantischem Vedantismus (oft auch als Buddhismus gedeutet) und Nietzsches Dichterphilosophendasein hat die antike Selbstsorge durchgängig ihre Spuren hinterlassen. Vgl. DE IV, S. 313. Therapeutische Ansätze finden sich in der modernen Philosophie des 20. Jahrhunderts bei Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Hadot, Nussbaum, Cavell u.v.a.m. Im Grunde kann die Philosophiegeschichte seit den (Vor-)Arbeiten von Foucault und Hadot von dem Topos der Selbstsorge aus gelesen und erschlossen werden, da selbst charakteristisch metaphysische und erkenntnistheoretische Denker wie Descartes und Kant in ihren theoretischen Selbstvergewisserungsmeditationen gewissermaßen diesen Weg der Selbsterkenntnis beschreiten, der in der lebens- oder daseinsbezogenen Selbstsorge gründet.

bilden.“<sup>610</sup> Diese beiden Aspekte der Sorge sind nicht nur im Hinblick auf den späten vorwiegend ethisch denkenden Foucault beziehbar, sondern auch auf sein früheres vorwiegend archäologisches Denken, das die Wissensformationen nach ihren Formationsbedingungen untersuchte, und sein mittleres vorwiegend genealogisches Denken, das die Machtausübungen in ihren praktischen Ausprägungen betrifft. In seinen letzten Büchern und Texten wird er dies im Rahmen einer kritisch ethischen Haltung zusammenbringen und miteinander vermitteln, wie er in seinem programmatischen Vorwort anzeigt. „Die archäologische Dimension der Analyse bezieht sich auf die Formen der Problematisierung selbst; ihre genealogische Dimension bezieht sich auf die Formierung der Problematisierungen ausgehend von den Praktiken und deren Veränderungen.“<sup>611</sup>

Die Texte der Philosophen, die Foucault im Hinblick auf die Selbstsorge, die sich zugleich thematisch und problematisch in ihnen ausspricht, thematisiert, hebt er als „praktische“ Texte“ hervor, „die selbst Objekt von ‚Praktik‘ sind, sofern sie geschrieben wurden, um gelesen, gelernt, durchdacht, verwendet, erprobt zu werden.“<sup>612</sup> Er bezeichnet die Texte in ihrer praktischen Funktion für die Selbstsorge, die sie selbst thematisierten und deren praktischer Ausdruck sie waren, als Operatoren, deren „etho-poetische Funktion“ darin liegt, Wahrheit in *ethos* umzuwandeln,<sup>613</sup> oder „die es den Individuen erlauben sollten, sich über ihr eigenes Verhalten zu befragen, darüber zu wachen, es zu formen und sich selber als ethisches Subjekt zu gestalten“<sup>614</sup>.

Wenn Foucault hier auch vom „ethischen Subjekt“ spricht und doch selbst als Kritiker der Subjektphilosophie gelten kann, so ist davon auszugehen, dass es sich um eine Rede vom Subjekt handelt, die durch die philosophiegeschichtliche Reflexion gegangen und geläutert, quasi transformiert ist. Indem es das Subjekt als einen theoretisch und praktisch objektivierten Selbstbezug denkt, geht es vielmehr von einem individuellen Selbst aus und dessen Subjektivierungs- und Objektivierungsaspekte. Das individuelle Selbst bezieht sich im Dasein insgesamt auf sein Sein, das es sich in der Erfahrung zu denken gibt und weiß sich daher in einem weiteren Zusammenhang verortet. Subjekt, Selbst und Dasein sind theoretisch unterschiedliche Perspektiven auf das Individuum in einer Gradierung von Umfassendheit. Foucault spricht in diesem Sinne manchmal von Subjekt, Selbst oder vom Dasein, was von Heidegger beeinflusst zu sein scheint, da dieser diese Unterscheidung in der Perspektive entwickelt hat. So ging es auch Heidegger darum, nicht die Rede vom „Subjekt“ abschaffen zu wollen, sondern zu zeigen, worin sie sich gründet, und dadurch zu transformieren.<sup>615</sup> Das Subjekt wird als theoretisches Produkt oder

---

<sup>610</sup> A.a.O., S. 19.

<sup>611</sup> Ebd.

<sup>612</sup> A.a.O., S. 20.

<sup>613</sup> Vgl. DE IV, S. 506.

<sup>614</sup> GdL, S. 20f.

<sup>615</sup> Vgl. z.B. GA 26, S. 252.

Konstrukt begriffen, während das Selbst einen praktisch-reflexiven Selbstbezug, eine Seinsweise, nämlich des Daseins, bezeichnet. In diesem Zusammenhang ist Foucaults Philosophie, wie auch gewissermaßen diejenige Heideggers, als Ausdruck einer transformativen Praxis der Selbstsorge und der kritischen (Ent-)Subjektivierung verstehbar.

Kritik ist in der Ethik als kritische Praxis der Selbstkonstituierung in der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Verhältnissen zu verstehen. Foucaults Kritik der Moral besteht in einer grundlegenden Unterscheidung von Ethik und Moral. Als Moral bezeichnet Foucault eine auf Regeln, Prinzipien und Gewohnheiten beruhende normative Handlungsregulierung einer Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, die sich in den sozialen Praktiken ausgeprägt findet. Mit Ethik bezeichnet Foucault hingegen eine selbstreflexive Praxis der Auseinandersetzung mit dieser Handlungsregulierung und entwirft diesbezüglich ein sehr brauchbares Analyseraster seiner historischen Untersuchungen, welches im Folgenden etwas genauer dargestellt werden soll, da dadurch deutlicher wird, wie Problematisierungen funktionieren. Es wäre m.E. sehr interessant eine Geschichte der Ethik auf dieser Grundlage fortzusetzen oder zu vervollständigen.

Foucaults an Nietzsche geschulte Genealogie der Sexualmoral ist in erster Linie als Genealogie der Ethik konzipiert worden. Zumindest läuft sie auf eine solche hinaus. Ethik bildet bei Foucault einen Hauptaspekt von Moralität oder Moral. Der Komplex von menschlichen Verhaltens- und Erfahrungsweisen, der sich zusammenfassend als Moral bezeichnen lässt, kann nach Foucault in drei Hauptaspekte zerlegt werden.<sup>616</sup> Der erste Aspekt ist der sogenannte Moralkodex, ein oft, in zivilisierten Gesellschaften meist, kanonisierter Zusammenhang moralischer Vorschriften, also ein Zusammenhang von verbindlichen Regeln, Werten, Geboten, Verboten, Prinzipien etc., die das gesellschaftliche Zusammenleben ordnen sollen. Hinter diesen diskursiven, meist schriftlich festgelegten oder reflektierten Vorschriften oder mit ihnen unauflöslich verbunden sind die institutionellen Apparate, die die Vorschriften verwirklichen, stützen und konsolidieren. Dazu gehören die moralischen Institutionen der Familien, Kirchen, Schulen, Ministerien etc., die mit den ihnen jeweils spezifischen Mitteln dafür sorgen, dass die kodifizierte Moral befolgt wird und die Individuen sich nach dieser richten. Es geht dabei darum, dass die Individuen sich den moralischen Richtlinien und den diese verkörpernden Institutionen unterwerfen. Moral ist den Individuen in einer Gesellschaft gewissermaßen naturwüchsig oder von Geburt an und praktisch in Handlungs- und Verhaltensweisen vermittelt, durch Gewöhnung und Erziehung. Den mehr oder weniger variablen Zusammenhang dieser sozialen Praktiken, Institutionen und diskursiven Regularien bezeichnet Foucault als Moralcode. Dieser kann als relativ konstant bezeichnet werden und ändert sich nur historisch, durch gesellschaftliche Veränderungen und Entwicklungen.

---

<sup>616</sup> Vgl. a.a.O., S. 36f.

Damit wären wir beim zweiten Aspekt, der als Moralverhalten bezeichnet wird. Das Moralverhalten bezieht sich auf den tatsächlichen Umgang, auf die Art und Weise der Befolgung sowie auf die Möglichkeit und die Gradierung der Abweichung von den durch den Moralkodex vorgeschriebenen Regeln. Es umfasst all die Verhaltensmodi, durch die ein Subjekt sich einer moralischen Vorschrift unterwirft, sowie auch diejenigen Modi, durch die es sie missachtet, ignoriert oder umgeht. In der Analyse des Moralverhaltens geht es darum, „zu bestimmen, wie und mit welchen Variations- und Übertretungsspielräumen die Individuen oder Gruppen sich zu einem Vorschriftensystem verhalten, das explizit oder implizit in ihrer Kultur gegeben ist und von dem sie ein mehr oder weniger klares Bewußtsein haben.“<sup>617</sup> Es geht also um die Formen und Gründe der Affirmation und der Negation bestimmter moralischer Vorschriften, um die Möglichkeiten der Anerkennung und der Überschreitung spezifischer moralischer Richtlinien.

Der dritte Aspekt, auf den sich Foucault in seinen historischen Analysen zur antiken Ethik besonders konzentriert hat und der vorher wahrscheinlich kaum so klarsichtig und differenziert hervorgehoben worden ist, ist der Aspekt der Subjektivierung bzw. der Selbstführung. Es geht dabei um die Beziehung, die das Subjekt zu sich selbst in der Anerkennung oder Überschreitung moralischer Richtlinien aufbaut, um die Erfahrung und Konstitution seiner selbst als moralisches Subjekt. Die Ethik beschäftigt sich genau mit diesem Aspekt der Selbstkonstitution des moralischen Subjekts. Dieser Aspekt kann als der komplexeste gelten, nicht zuletzt da er die anderen miteinschließt, vor allem aber weil er der vielfältigste und veränderlichste Aspekt ist. Während sich der kanonisierte Moralkodex und das gesellschaftliche Verhalten, abgesehen von revolutionären Umstürzen und Revolten, relativ langsam verändern, verändert sich die ungleich flexiblere und dynamischere Beziehung des Subjekts zu sich selbst in höherem Maße. Wie man vielleicht beim zweiten Hinsehen erkennen kann, entspricht diese Unterteilung der Moral gewissermaßen der auf allgemeinerer Ebene angelegten Unterscheidung von Diskursformationen, Normativitätstypen und Subjektivierungsweisen und bringt damit das Analyseraster der Genealogie der Sexualmoral in Verbindung mit dem Raster, welches Foucaults gesamtem Denken zugrunde liegt.<sup>618</sup>

Mit Moral oder Moralität bezeichnet Foucault also den Zusammenhang aller drei Aspekte mit Betonung der ersten beiden, während mit Ethik vor allem der Aspekt der Selbstkonstitution gemeint ist. Jede Form von Moral umfasst alle drei Aspekte, doch gibt es zwei Grundformen von Moral. Eine dieser Grundformen zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Aspekt des Verhaltens und der Subjektivierung dem Aspekt des Codes unterordnet und Gehorsamkeit den Regeln des Moralsystems gegenüber fordert und erzwingt, während sich die andere Grundform dadurch

---

<sup>617</sup> Ebd.

<sup>618</sup> Vgl. z.B. GdL, S. 10ff.

auszeichnet, dass sie Code und Verhalten dem Aspekt der Subjektivierung unterordnet bzw. die Subjektivierung diese bestimmt.

Die Subjektivierung lässt sich des Weiteren also, wie oben schon angesprochen, als aus vier Aspekten zusammengesetzt betrachten.<sup>619</sup> Der erste Aspekt der Subjektivierung in Foucaults Analyseraster bezieht sich auf einen mehr oder weniger begrenzten Verhaltenszusammenhang innerhalb der Lebensweise. Dieser jeweilige Zusammenhang, auf den sich die jeweilige ethische Aufmerksamkeit und Praxis richtet, wird als ethische Substanz bezeichnet. Es ist gewissermaßen das moralisch relevante Material, das es zu formen, zu mäßigen, zu stilisieren gilt. Unter der ethischen Substanz antiker Sexualmoral ist in erster Linie ein Zusammenhang derjenigen Gefühle, Akte und Begehren zu verstehen, an denen gearbeitet werden soll. Bei den antiken Griechen waren die Lüste als Zusammenhang von Begehren, Akt und Gefühl<sup>620</sup> Gegenstand moralischer Problematisierungen, nicht zuletzt, da sie aufgrund ihrer Intensität und ihrer Tendenz zum Exzess als gefährlich für die Integrität der Person galten.<sup>621</sup>

Der zweite Aspekt der ethischen Praxis oder der Subjektivierung bezieht sich auf die Art und Weise, durch die sich das Subjekt selbst dazu bringt, die ethische Substanz zu gestalten und damit seine Existenz zu ästhetisieren. Unter Subjektivierungsmodus versteht man, etwas allgemeiner, die Art und Weise, wie man dazu gebracht wird, einen moralischen Code zu befolgen oder sich einem solchen zu widersetzen. Der Modus der Subjektivierung unterscheidet sich je nachdem, ob man z.B. göttlichem Gebot oder den Gesetzen der Vernunft oder Gründen der Zugehörigkeit zu einer Gruppe gehorcht. Für die antiken Griechen sei es vor allem die freie persönliche Entscheidung gewesen, dem Leben eine schöne und ehrbare Form zu geben, die sie dazu führte, sich bestimmten Regeln gemäß zu üben und zu verhalten. Es galt ästhetische Werte auf die Lebensführung zu übertragen und aus seinem Leben ein Kunstwerk zu machen.

Dazu bedarf es als drittem Aspekt der Subjektivierung verschiedener Techniken, Praktiken und Übungen. Unter den Praktiken der Subjektivierung sind diejenigen Praktiken zu verstehen, mit deren Hilfe sich das Subjekt auf sich selbst bezieht und an sich arbeitet, um eine ethisch-ästhetische Existenzweise des Selbst zu konstituieren. Ein ethisches Selbst ist ein durch Praktiken und Techniken sich selbst bestimmendes von fremden Autoritäten und Zwängen sich befreiendes Individuum. Zu den Subjektivierungs- oder Selbstpraktiken zählen z.B. verschiedene Denk- bzw. Meditationsübungen (*meletan, meditatio*), wie das Memorieren von für die Weiterentwicklung des ethischen Selbstverhältnisses wichtigen Wahrheiten oder die tägliche Überprüfung der eigenen Gedanken und Taten, sowie auch praktische, körperliche Übungen (*gymnazein*), wie z.B. das

---

<sup>619</sup> Vgl. GdL, S. 37ff.; auch DE IV, S. 475-483.

<sup>620</sup> Vgl. GdL, S. 57ff.

<sup>621</sup> Vgl. a.a.O., S. 67ff.

Fasten.<sup>622</sup>

Der vierte und letzte Aspekt ist das jeweilige Ziel ethischer Praxis. Unter dem Ziel der Subjektivierung versteht man den Zustand des Individuums, der durch die Selbstpraktiken angestrebt wird, z.B. Reinheit der Seele, Seelenruhe, Selbstbestimmung u.Ä.m. Während die ethische Substanz und auch die Selbstpraktiken sich im historischen Verlauf als relativ stabil gezeigt haben, sind der Modus und das Telos der Subjektivierungspraxis stärker historischen Transformationen ausgesetzt. Damit unterscheiden sich auch die griechische, die römische und die christliche Moral weniger in ihren Vorschriften, sondern vor allem in der Art des Selbstbezuges und dem Ziel der Praxis. Relativ konstant bleiben die Hauptthemen des moralischen Kanons dieser Moralen: körperliche und seelische Gesundheit, Beziehungen zu den Frauen, Beziehungen zu den Knaben,<sup>623</sup> so Foucault. Es ließen sich sicher auch weitere Hauptthemen finden.

Wie schon erwähnt, hat Foucault in den Bänden II und III von *Sexualität und Wahrheit* nicht den Gebrauch der Lüste und die Selbstsorge unterschieden und separat voneinander behandelt. Vielmehr hat er in beiden Bänden den Zusammenhang dieser beiden wesentlichen „Künste der Existenz“<sup>624</sup> thematisiert. Der Unterschied ist vielmehr der historische Zeitrahmen, der behandelt wird, nämlich in Band II die klassische Antike und in Band III die römische Kaiserzeit. Für die klassische Antike zeigt Foucault anhand von Texten Platons, Xenophons und anderer antiker Autoren, dass die Selbstsorge den Kerngehalt der Lebenskunst bildet und das Fundament der Ästhetik selbstbestimmter Existenz ist. Das Leben der antiken Polisbürger sei nicht durch strenge Vorschriften reguliert gewesen, sondern vielmehr war die moralische Mäßigung, Strenge und Stilisierung des Verhaltens eine Sache freier Wahl. Dies verdeutlicht Foucault auch in seiner Vorlesung zu den Selbstpraktiken. Dort heißt es: „Die *techné tou biou* füllt [...] in der klassischen griechischen Kultur jene Leerstelle aus, die weder der Staat noch das Gesetz, noch die Religionen hinsichtlich der Lebensorganisation auszufüllen in der Lage sind. [...] Der Grundsatz, die Anweisung, ‚sich um sich selbst zu kümmern‘, wurde im Rahmen dieser allgemeinen Form der *techné tou biou* formuliert.“<sup>625</sup> Was in der Antike als *techné tou biou* bezeichnet wird, kann entweder als Lebenskunst oder auch als Lebenstechnik übersetzt werden. Der griechische Begriff *techne* lässt sich hier etwa mit Kunstfertigkeit, Fähigkeit und Handwerk übersetzen und scheint die Aspekte des Handelns (*praxis*), der Kunst (*poiesis*) und der Technik (*techne*) mit zu umfassen. Was die *techne* ausmacht, ist, dass sie ein spezielles Wissen und Können vereint, ein Wissen von dem zu bearbeitenden Material und den Methoden der Hervorbringung (*poiesis*) sowie ein praktisches

---

<sup>622</sup> HdS, S. 516-518; DE IV, S. 985-989.

<sup>623</sup> DE IV, S. 479.

<sup>624</sup> GdL, S. 18.

<sup>625</sup> HdS, S. 544f.

Wissen der Gestaltung.

Die antike Ästhetik der Existenz bezeichnet einen philosophischen Lebensstil, der sich in der Reflexion und Problematisierung der individuellen Lebensbezüge sowie in der Praxis der Existenz- oder Lebenskünste herausbildet. Die Problematisierung des Individuums als ein begehrendes Subjekt spielt dabei eine herausragende Rolle. Aufgrund potentieller, der Lust inhärenter Kräfte und Gefahren ist also der Gebrauch der Lüste den antiken Philosophen und Ärzten zufolge maßvoll und reflektiert zu gestalten und so eine ethisch-ästhetische Lebensform anzustreben. In Angelegenheiten der Lust ist für das antike Individuum Sorgfalt und Mäßigung gefragt. Es geht in der Mäßigung und Gestaltung zunächst um die „formellen Prinzipien im Gebrauch der Lüste, [...] ihr[e] Aufteilung, Begrenzung und Hierarchisierung.“<sup>626</sup> Allgemein, vom Standpunkt einer Analyse der Selbsttechniken aus betrachtet, bildet die Gesamtheit der Lebensbezüge oder das Leben als der Umgang mit dem Schicksal (*daimon*) die ethische Substanz der Subjektivierungspraxis, doch die Lüste (*aphrodisia*) nehmen in der moralischen Problematisierung seit der Antike einen besonderen Platz ein und sind als ethische Substanz der Subjektivierung von besonderer Bedeutung.<sup>627</sup> Sie ist im Wesentlichen der Ausdruck einer freiwilligen Mäßigung des Begehrens durch das Subjekt der Sorge selbst. Diese freiwillige Gestaltung hat Foucault besonders interessiert. Es sei „[d]ie Idee des *biou* als Material eines ästhetischen Kunstwerkes“, das ihn besonders „fasziniert. Die Idee zudem, dass die Moral eine sehr starke Struktur der Existenz sein kann, ohne weder mit einem autoritären oder mit einem an sich rechtlichen System, noch mit einer Disziplinstruktur verbunden zu sein.“<sup>628</sup> Es geht also in der antiken Selbstsorge nicht in erster Linie um einen moralischen Verhaltenskodex, sondern vor allem um freiwillige Einübung in die Techniken des Selbst. Gewissermaßen im Gegensatz dazu steht die Tradition der christlichen Moral, die das Subjekt durch den Zwang der Beichte und anderer pastoraler Verfahren einem Verhaltenskodex unterwirft, der durch die moderne normative Disziplinierung profan reformuliert wurde.

Auch wenn Heidegger ganz andere Aspekte christlicher Erfahrung in den Blick nimmt, wie in seiner Behandlung des *kairos*, liegt doch eine Gemeinsamkeit zu Foucault darin, sich von metaphysischen Konstrukten zugunsten einer Erfahrung und des Bedenkens der eigenen Existenz zu befreien. Bei Heidegger ist daher ebenfalls eine dezidierte Kritik von Moral und Ethik schon zu finden, die sicher auch auf Foucault einen nicht unbedeutenden Einfluß hatten. Moral und Ethik

---

<sup>626</sup> GdL, S. 118.

<sup>627</sup> Die sexuellen Verhaltensweisen sind einerseits, wie noch genauer gezeigt werden wird, nur ein untergeordneter Teilaspekt des Gebrauchs der Lüste (*chrêsis aphrodisia*), andererseits ist der *eros* oder das Begehren als ein Grundzug menschlichen Daseins zu betrachten. Die Lüste, das Fleisch, der Trieb werden aber erst später in der christlichen Hermeneutik des Begehrens und vollends in der modernen Sexualwissenschaft in den Vordergrund gerückt.

<sup>628</sup> DE IV, S. 471.

gelten Heidegger als Ausdruck metaphysischer Subjektivität, die die eigene Erfahrung durch theoretische Konstrukte und deren praktische Oktroyiertheit verstellt. Vor allem aber ist bei Heidegger eine grundlegende Unterscheidung von *ethos* und Ethik deutlich geworden, die in gewisser Weise die ontologische Differenz im Ethischen wiederholt.

Sowohl Heidegger als auch Foucault antworten damit gewissermaßen auf eine Krise der Moral und der Ethik, wie sie ausgehend von Nietzsches „Umwertung der Werte“ und „Perspektiven-Optik“ sich entfaltet. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Hier nur anzudeuten ist, dass Wahrheit und Moral für Nietzsche aus der Auseinandersetzung zu verstehen sind. Wahrheit und Moral sind aufeinander bezogen, da die Moral von wahren Voraussetzungen und Gesetzmäßigkeiten, sei es der praktischen Vernunft oder der Ordnung des Seienden, ausgeht. Die Selbstüberwindung der Wahrheit und der Moral als etwas dem Leben Übergeordnetes, zeitlos Feststehendes kommt für Nietzsche aus der Wahrhaftigkeit der Wahrheit und der Moral selbst gegenüber. Sowohl für Heidegger als auch für Foucault ist Nietzsches Denken zentral, wenn sie dieses auch ganz unterschiedlich einschätzen. Während für Heidegger Nietzsche die Metaphysikgeschichte durch eine Umkehrung Platons beschließt und dem Nihilismus den künstlerischen Willen zur Macht und die Umwertung der Werte entgegensetzt, sieht Foucault in Nietzsche vielmehr einen radikalen, sich selbst inszenierenden Denkvirtuosen. Das muss nicht im Widerspruch stehen, sondern kann sich durchaus zu einer differenzierten Interpretation zusammenfügen lassen.

Von Heidegger aus wird Foucaults Ethik der Sorge lesbar als solche, die die transformative Erfahrung und Kraft des Denkens aus der Freiheit als der Bedingung von Bedingtheit überhaupt und damit als Grund der praktischen Philosophie und Ethik entfalten. Normen zu begründen und Werte zu setzen, nach denen sich die Urteile richten mögen und sogar mögliche Suspensionen des Ethischen, setzen überhaupt Freiheit der Begründungen und Setzungen sowie der Suspension voraus. Freiheit ist damit mehr als eine Grundnorm oder ein Grundwert, nämlich der Grund der Normen und Werte, ihrer Begründung und Setzung selbst. Die Frage ist, inwiefern sich im Dasein selbst diese Normen und Begründungen als mögliche Richtlinien des Selbstentwurfs produktiv im Sinne der Daseinsgestaltung oder Existenzkunst angeeignet werden und inwiefern sie ein freies Spiel möglich machen. Es verlangt eben auf der Grundlage freier Selbstgestaltung die Aneignung von Normen und Werten zur Orientierung des Handelns und zum Entwurf der eigenen Daseinsmöglichkeiten in der Sorge. Der Begriff der Sorge ist daher ethisch und ontologisch betrachtet der Grundbegriff ethischen Selbstentwurfs in den Sorgebeziehungen.

Eine Einübung in diese Sorgebeziehungen erfolgt in der kritischen Praxis des Hörens, Lesens, Schreibens, Denkens, Sprechens und Handelns sowie Nichthandelns. Die Sorge ist dabei selbst wiederum als pragmatisch-praktischer Grund der Einübung in die verschiedenen Möglichkeiten des

In-Beziehung-Seins oder In-Sorge-Seins selbst zu betrachten. Die Sorge um sich umfasst die Sorge um den Körper, die Gesundheit und die Lüste, die Sorge um die Psyche und das Begehren und Wohlbefinden, um den Intellekt und die Intelligenz des Verstehens und der Vernunft sowie um die Geistigkeit selbstgegenwärtigen Wachseins. Diese und andere Unterscheidungen sind Aufgabe der kritischen Unterscheidung und gewissermaßen pragmatischen Ordnung dessen, was ist und sich zeigt, die selbst zur Sache der Kritik werden kann. Die unhintergehbare Grundunterscheidung ist dabei diejenige von Dasein seinem Sein nach selbst und den Angelegenheiten des Daseins als besonderem Seienden unter anderem Seienden in der Welt. Diese Grundunterscheidung aus der Sorge des Daseins seinem Sein selbst nach und seinen Angelegenheiten ist auch der Ursprung der Kritik als Unterscheidungs- und Beurteilungspraxis, die sich darauf bezieht, wie oder was etwas ist, sofern es ist.

Das historisch sich entfaltende Leben eines jeden Einzelnen und anderer Entitäten ist mithin als veränderlich und in lebendiger Entfaltung begriffen zu denken und anzunehmen. Das würde verlangen, sich nicht auf gegebene Moralen und Wahrheiten festlegen zu lassen, sondern selbst in ein Verhältnis zu diesen im Denken zu gelangen und zu prüfen, was dem jeweiligen Leben wirklich nützlich und gerecht ist. So sind die Moral und die Wahrheit zwar mit Nietzsche als etwas Feststehendes oder ein dem Leben entfremdetes Gesetz des ewigen und letztgültigen Anspruchs überwunden, damit aber auch Moral und Wahrheit als relative Maßgaben eines Lebens, das sich selbst gerecht zu werden versucht, entbunden. Der Bezug zu Moral und Wahrheit ist von der Herkunft und der Entwicklung abhängig, so sind solche Moralen und Wahrheiten, die sich als ewiges Gesetz präsentieren, selbst geworden, so wie auch die Beziehungen zu diesen dem Modus der Unterwerfung nach, und in den praktischen Aspekten und Zielen historisch, aber auch biographisch also innerhalb eines einzigen Lebens unterschiedlich sein können und auch sind.

Dies verlangt im Leben eine kritische und experimentelle Haltung einzunehmen und die eigene Lebensweise zu gestalten, mithin das eigene Leben kunstvoll und gekonnt zu führen, sich in den Erfahrungen und Haltungen seiner selbst zu üben, sich um die Erfahrung des eigenen Daseins bewusst zu sorgen und um sich selbst wissen zu lernen, um sinnliche Erfahrungen und reflexives Denken in einer „Ästhetik der Existenz“<sup>629</sup> oder auch einer „Ethik der Existenz“<sup>630</sup> zu verbinden und dem eigenen Leben einen Stil oder eine Handschrift zu geben. Voraussetzung der Ethik, der Tugenden, der praktischen Vernunft und der Werte ist das *ethos* des Daseins, die Haltung zu sich, anderen und den Dingen der Welt.

Im Grunde genommen ist das Verständnis Foucaults von Kritik getragen vom Wunsch nach einer

---

<sup>629</sup> DE IV, S. 902-909, hier S. 905.

<sup>630</sup> DE IV, S. 904., vgl. auch z.B. S. 750 und 757.

kreativen statt einer normativen Kritik oder einer Kunst der Kritik, die ein lebendiges „Zeichen des Daseins“<sup>631</sup> wäre, die Verhältnisse neu beschreibt und in Bewegung bringt. So sagte Foucault, er „stelle [sich] [...] eine Kritik vor, die nicht zu urteilen versucht, sondern einem Werk, einem Buch, einem Satz, einer Idee zum Dasein verhilft; die ein Licht entzündet, dem Gras beim Wachsen zusieht, dem Wind lauscht und den Schaum im Fluge ergreift, um ihn zu zerstreuen. Sie vermehrte nicht Urteile, sondern Zeichen des Daseins; sie rief sie und weckte sie aus ihrem Schlaf. Und falls sie solche Zeichen gelegentlich erfände – umso besser.“<sup>632</sup> Diese Kritik als Zeichen seines Daseins hat Foucault in seinen kritischen und ethischen Texten praktisch und selbsttransformativ ausgeübt. Letztlich darf auch die Beschäftigung mit Heidegger und Foucault im Hinblick auf das oder ein *ethos* der Kritik selbst durchaus nicht bloß applikativ und affirmativ geführt werden, sondern muss auch historisch und kritisch verfahren, nicht bloß in der Herausarbeitung von Traditionslinien des Philosophierens, so z.B. der Geschichtlichkeit des Denkens oder der praktischen Auffassung von der theoretischen Arbeit als Arbeit an einem selbst u.a.m., sondern auch in der Konfrontation mit kritischen Fragen, wie z.B. derjenigen des „autoritären Charakters“, der „Selbstüberhebung“ und metaphysischen „Affiliation“ oder des „Anti-Humanismus“, „-liberalismus“ und „Nationalsozialismus“ in Heideggers Denken, sowie des „Neoliberalismus“, „Kryptomarxismus“, „Anarchismus“, „Antinormativismus“ und „-humanismus“, „Nihilismus“ u.Ä.m. in Foucaults Denken. Doch trotzdem, auch wenn diese Fragen eine Beschäftigung durchaus lohnen und zu wichtigen und interessanten Einsichten führen können und einer Aufklärung bedürfen, so ist und muss eine Beschäftigung mit diesen, wie mit anderen Denkern, nicht an diesen durchwegs festzumachen sein, sondern zwar historisch-kritisch, aber auch experimentell und flexibel sein in der Erprobung der Aktualität einer potentiell anspruchsvollen neuen Interpretation. Vielmehr ist also im eigenen Denken ein Weg zu finden, dieses andere Denken sich kritisch überprüfend, anwendend und verändernd im Hinblick auf eine bestimmte Frage hin anzueignen und durchgehend zu bedenken. Dies nennt Foucault auch „eine anspruchsvolle, vorsichtige, ‚experimentelle‘ Haltung“, in der „man [...] jeden Augenblick, Schritt für Schritt, das, was man denkt, und das, was man sagt, mit dem konfrontieren [...] [muss], was man sagt und was man ist.“<sup>633</sup> Dies verlangt ein scharfes und feines Unterscheidungsvermögen mithilfe dessen Unterschiedenes sich innerhalb von Beziehungen entfaltet und konstituiert.

---

<sup>631</sup> DE IV, S. 132.

<sup>632</sup> Ebd.

<sup>633</sup> DE IV, S. 717.

#### 4. Kritik als Kunst der Unterscheidung

Kritik als philosophischer Topos der Unterscheidung ist eine philosophische, vielleicht die grundlegende philosophische Praxis schlechthin. Philosophieren heißt begrifflich unterscheiden, was sich zeigt, während schon das sprachlich reflektierte Wahrnehmen selbst derartige Unterscheidungen wie diejenige des Wahrnehmenden, des Wahrgenommenen und des Aktes der Wahrnehmung, mithin als Subjekt, Objekt und Prädikat zu implizieren scheint. Diesen Unterscheidungen galt es als in der Welt selbst, als im Subjekt oder als in der Sprache angelegten Unterscheidungen auf den Grund zu gehen und das letzte Ziel der philosophischen Praxis war es daher, den Zusammenhang der Unterscheidungen, das Eine als Ursache von allem zu erkennen und somit wissend oder weise zu sein. So unterscheidet z.B. Platon in der *Politeia* zwei Welten: die physische Welt partikulärer Erscheinungen und die intelligible Welt der universalen Formen bzw. der Ideen. Damit wird bei Platon zwar die Philosophie zur Kritik an Gewohnheiten und bloßen Meinungen und zur Suche nach wahren vom scheinbaren zu unterscheidenden Wissen, doch wird damit auch ein neues Weltbild hervorgebracht und in künstlerischen Form vorgetragen, dessen Tauglichkeit über 2000 Jahre das Denken formte. Kritik als Kunst der Unterscheidung zu verstehen, d.h. als ein Vermögen oder eine besondere dem Denken zugrundeliegende und inhärente Fähigkeit, Zusammengehörendes auseinander zu legen und neu zu verbinden, bedeutet auch, deren gestaltendes Potential zu erkennen. Das kritische Denken ist für die Philosophie von Platon bis Nietzsche und darüber hinaus also die grundlegende Praxis, durch die zum einen überkommene Überzeugungen zerlegt und zum anderen neue Überzeugungen geschaffen werden. So bezieht sich die Kritik im Hinblick auf eine zukünftig zu verwirklichende Freiheit des Denkens und Handelns auf das Gewesene, das dieses noch bestimmt und festhält, um etwas darüber Hinausgehendes geltend zu machen. Es verschwindet mit der Kritik auch das als mythisch oder ideologisch oder sophistisch oder eben das jeweilige kritisierte Denken nicht vollständig, sondern tritt lediglich in den Schatten der nun aufleuchtenden anderen Vernunft des logischen und neu begründeten Denkens und wird diese in veränderter Form immer wieder heimsuchen. Diese anfängliche, grundlegende Trennung zwischen Täuschung und Wahrheit und die stetige Auseinandersetzung zwischen diesen ist der Philosophie sozusagen eingeschrieben, so dass sich im begrifflichen Denken immer auch Spuren des narrativen oder mythischen Denkens finden werden und umgekehrt, so dass eine kritische Bruchlinie entsteht, die zwar den Beginn einer neuen symbolischen Ordnung markiert, zugleich aber eine jeweils perspektivisch geprägte Beziehung dieser Ordnungen entsteht. Heideggers Grundunterscheidung von Sein und Seiendem bezieht sich letztlich daher u.a. auch auf

Platons Unterscheidung von Idee und Erscheinung, vermittelt durch und über die Bruchlinien von Kants Kritik, der Phänomenologie Hegels und derjenigen Husserls hinaus bis über Nietzsches Nihilismus.

Was wahrgenommen wird, sei es ein Sinneseindruck oder ein Gedanke oder eine Erinnerung etc., hebt sich ab aus einem Zusammenhang im raumzeitlichen Horizont des Bewusstseins und wird von diesem unterschieden zu etwas, was als etwas ausgelegt wird. Heidegger hat diese Grundunterscheidung jedoch weitergeführt und im Dasein als einem besonderen Seienden, welches sich auf sein Sein bezieht, eine Unterscheidung von Sein und Seiendem aufgezeigt, die über diejenige von Bewusstseinsakt und -inhalt auf die Existenz oder den Daseinsvollzug hinauszugehen scheint. Die Offenheit, welche die Existenz anzeigt und in der Seiendes erscheint wird im menschlichen Dasein, sofern es noch schlicht als vorstellendes und erfahrendes Subjekt gedacht wird, welches Objekte setzt oder wahrnimmt, als Bewusstsein gefasst. Diese Offenheit wird zur Öffnung gegenüber der Welt und ist aus vom Subjekt ausgehender philosophischer Perspektive als Bewusstsein begriffen. Heidegger überschreitet die Ebene des Bewusstseins und der Bewusstseinsgehalte hin auf das diese ermöglichende Sein des Daseins, das er als In-der-Welt-Sein beschreibt, welches sich nicht bloß durch Vorhandensein von Vorstellungen des Bewusstseins, sondern auch durch das Zuhandensein von praktisch zuhandenem Zeug, wie dem Werkzeug oder Zeichenzeug und letztlich im präreflexivem Seinsvollzug des Inseins überhaupt gegeben ist. Die Grundunterscheidung, die allen anderen Unterscheidungen zugrunde liegt, ist damit, so Heidegger, die zwischen Sein und Seiendem, die Heidegger als Grundgedanken der ontologischen Differenz in seiner Daseinsanalytik und seinem Seinsdenken voraussetzt. Auch wenn herkömmliche Kritik sich zumeist auf Seiendes bezieht und zwischen Seiendem nach bestimmten Kriterien, Gesichtspunkten und Blickwinkeln unterscheidet, so liegt diesem doch unbedacht die transzendente Grundunterscheidung von Sein und Seiendem, also von Sein, in dem Seiendes erscheint und ist, wie es ist, zugrunde. Eine Vergewisserung dieses Seins im Dasein ist methodisch auch durch Rückgang auf die Offenheit des Bewusstseins möglich, da das Bewusstsein selbst nicht zum Gegenstand wird, sondern immer nur dessen Repräsentationen und Gehalte, die als solches ein Seiendes sind und sich auf Seiendes hin beziehen. Die realen, imaginären und symbolischen Repräsentationen des Wirklichen erscheinen wie dieses selbst in der Offenheit des Seins. Zu diesem Grund der Unterscheidung zurückzukehren, ist der primäre und verborgene Sinn der Kritik, während die Kritik des Seienden demgegenüber sekundär ist.

Diese Grundunterscheidung, die den Philosophien einerseits zugrunde liegt, wurde aber bis auf Heidegger kaum bedacht, wiewohl sie sich doch von Parmenides an immer wieder tiefgründig andeutete, wenn das eine gedacht werden sollte, das nicht eins unter vielen ist, oder eben das, was

allem Erscheinen zugrunde liegt und damit über das Seiende hinausgeht. In diesem Sinn ist die zeitlich situierte Offenheit des Da-seins, in der Seiendes jeweilig erscheint, von jeher die uneinholbare Grundlage des Philosophierens, auf die die Selbsterkenntnis des Philosophen oder das *gnothi seauton* sich im Grunde bezieht, wenn es nicht um die Angelegenheit des Daseins als einem Seienden geht, sondern um das Dasein selbst. Das „Erkenne dich selbst“<sup>634</sup> ist auf den Weg gebracht, wo es nicht dies und nicht jenes Seiende für sich selbst hält, sondern sich unterscheidend stetig darüber hinausgeht in die Offenheit oder Horizonte seiner selbst, in der sich Erkennen mit all seinen strukturellen Bedingungen vollzieht.

Als kunstfertige Unterscheidung, Trennung, Differenzierung und Auseinanderlegung ist also die Grundbedeutung der philosophischen Kritik angesprochen, deren Ziel bei Heidegger die Offenheit, wie sie in der nach-modernen Philosophie als Nicht-Identität, als Aufschub, als Auflösung in die Aporie oder als Aufgabe nachhallt. Oft wird vergessen, dass die Differenz nicht bloß im Seienden und seiner Vielfalt ansetzt, sondern das Sein als solches ausmacht. So ist z.B. die Sprache als Seiendes selbst auf allen ihren Ebenen ein quasi lebendiges System von Unterscheidungen, die jedoch getragen sind vom Sein der Sprache als dem eröffneten Ort oder Raum, der Offenheit des Verstehens und der differenzierenden sprachlichen Auslegung überhaupt. Dieser Zug des Daseins kann bewusst angenommen und kunstvoll umgesetzt oder ausgespielt werden, wie auch die Sorge um das Sein des Daseins oder die Gelassenheit gegenüber den Dingen. Der Weg auf die Horizonte des Daseins hin ist in der Sprache als der Weg des Zur-Sprache-Kommens, des Entsprechens und des Schweigens als Modus der Rede gegeben. Darin liegt immer auch ein kritischer Ausweg<sup>635</sup> aus den Umstellungen und Beschränkungen der Sprache und des Denkens als Weg in die Offenheit der Wort- und Sprachspiele und über diese hinaus. Denn Sprache funktioniert, so z.B. in der Kritik, aber ihr Funktionieren in der Kommunikation allgemein ist als in einen Verweisungszusammenhang eingebettet zu denken, bei dem es darum geht, mit der natürlichen Sprache und ihren kunstvollen Ausprägungen über die Sprache in sie hinein und über sie hinaus zu gelangen. Dies hat auch Wittgenstein in seinen bekannten und vieldeutigen philosophischen Metaphern von der Leiter, die es zu übersteigen und dem Fliegenglas, dem es zu entkommen gilt sowie der metaphorischen

<sup>634</sup> HdS, S. 15-37. Das *gnothi seauton* ist bekanntlich eine Säuleninschrift am Apollotempel von Delphi und wird einem der antiken Sieben Weisen zugeschrieben. Foucault hält sich aber damit nicht weiter auf und erwähnt auch nicht Heraklits Verwendung (vgl. DK 22, B 116), da er die philosophische Bedeutung des Spruches als Selbsterkenntnis an die Figur des Sokrates gebunden versteht (vgl. Platon: *Apologie*, 29d, auch 23b). Dies ist insofern verständlich, da von *theoria* vor Platon schwer zu sprechen ist. Dennoch sei erwähnt, dass Platons *theoria*, seine Schau der Ideen, möglicherweise, so ließe sich vermuten, gewissermaßen dionysischen und nicht apollinischen Ursprungs sein könnte und auch die Selbsterkenntnis über Einweihungsschulen wie z.B. die pythagoräische oder orphische oder die eleusinische zumindest spekulativ weiter zurückverfolgt werden kann. Vgl. dazu Richard Gordon Wasson, Albert Hofmann, Carl Anton Paul Ruck: *Der Weg nach Eleusis. Das Geheimnis der Mysterien*, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>635</sup> So bezeichnet Odo Marquard auch die Philosophie als „Gespräch über Auswege“. Vgl. Christoph Helferich / Peter Christian Lang: *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*, Stuttgart 2012, S. 517.

Schachtel des Privatsprachenarguments deutlich gemacht.<sup>636</sup> Doch weist und trägt die Sprache schon von sich aus über sich hinaus, da sie unterscheidet, bedeutet, da sie andeutet, verweist, hinweist, aufruft, vermittelt, versinnbildlicht, kommuniziert, übersetzt etc. Sie weist auf einen symbolisch vermittelten, sich in der Sprache auslegenden Sinnzusammenhang, die Lebensform oder die Eksistenz. Aus der kritischen Distanz und der Einsicht in die Transzendenz der Sprache kommt mit der Zeit die Gelassenheit zu den Dingen und lässt die sachlichen und praktischen Bezüge als solche in kritischer Distanz und sorgender Aneignung deutlich werden. Die Kritik ist also in der Sprache und damit im Dasein verankert, zum einen als Unterscheidungskwissen und zum anderen als Unterscheidungspraxis, zu der insbesondere der kritische Widerspruch, die Praxis des Wahrsprechens (*parrhesia*) gehört.

Fragen wir uns daher welche Einstellung der Kritik bei Heidegger und Foucault in ideengeschichtlicher Perspektive weiter zum Tragen kommt, müssen wir insbesondere einen Denker genauer hervorheben, der Wahrheit und Moral als Mittel experimenteller Daseinsbewältigung und Lebensgestaltung begriff, nämlich Nietzsche. Um also sowohl Foucaults als auch Heideggers Auffassung von Kritik besser zu verstehen, soll kurz auf Nietzsches Art der Kritik im Hinblick auf dessen Wahrheits- und Moralkritik eingegangen werden, denn von dort aus wird sich zeigen, wie Heidegger und Foucault jeweils mit Nietzsche und gegen Nietzsche über diesen hinaus gehen. Bei Foucault, so viel vorweg, geschieht dies durch die Auffassung, Wahrheit vollziehe sich in praktischen Zusammenhängen von Wissen und Macht als ein historisch variables Kriterium innerhalb von Wahrheitsspielen, während Heidegger die Kritik der Wahrheit als einen Streit von Wahrheit und Unwahrheit, Unverborgenheit und Verborgenheit interpretiert und an dem grundlegenden Unterschied von sich im gegebenen Seienden entziehendem Sein festmacht. Beide haben sich Nietzsches kritische Genealogien angeeignet und methodisch weitergebildet, Heidegger u.a. in der methodischen Destruktion, Foucault ausdrücklich in seinen genealogischen Analysen und damit den experimentellen Charakter der Kritik und des Erkennens gezeigt.

Vorausgesetzt sind in jeder Kritik gewisse Prinzipien und Normen, mithin ein vorverstandenes gesellschaftliches Wissen- und Normensystem, die in der Kritik, auch insbesondere in der

---

<sup>636</sup> Wittgenstein hat seine philosophischen Grundanliegen sehr impressiv in metaphorischen Bildern verdeutlicht über die es zu meditieren lohnt und die auch irgendwie asiatischen Lehrversen wie z.B. jenen des Zen ähneln. Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M. 1984, S. 85: „6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ Vgl. dazu auch Logi Gunnarson: *Wittgensteins Leiter, Betrachtungen zum Tractatus*, Berlin 2000. „Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“ *Werkausgabe Band 1*, S. 378. Zur Metapher vom „Ding in der Schachtel“ vgl. ebd. S. 373. Es lassen sich weitere derartige Metaphern in Wittgensteins Denken finden. Für Interpretationsansätze vgl. z.B. Ulrich Arnsward, Jens Kertscher, Mathias Kroß (Hg.): *Wittgenstein und die Metapher*, Berlin 2004.

Selbstkritik eigens zur Sache der Kritik gemacht werden können. Kritik unterscheidet so anhand variabler Kriterien Wahres und Unwahres, Richtiges und Falsches, Angemessenes und Unangemessenes, Schönes und Hässliches, Gut und Böse und ist darin auch nicht nur unterscheidend, sondern auch entscheidend. Die Entscheidung (*proairesis*, auch *krisis*) verlangt Zerlegung (*dihairesis*), Untersuchung, Prüfung und darin praktische Klugheit (*phronesis*) und führt zum richtigen und guten Handeln (*eupraxia*). Als Kunst der Beurteilung ist die Kritik auf die Bedingungen, Grenzen und Möglichkeiten von Sachen oder Gegenständen des Denkens und Handelns gerichtet und unterscheidet so kategoriale, normative und faktische Voraussetzungen, Bedingungen und Möglichkeiten. Sie ist nicht auf Urteile beschränkt, sondern bezieht sich auch auf Gegenstände und Sachverhalte verschiedener Art sowie die Verhältnisse individueller und gesellschaftlicher Art zu diesen.

In der Frage, was Kritik ist, kommt die kritische Praxis unterscheidender und entscheidender Untersuchung als ein In-Frage-Stellen der grundlegenden Voraussetzungen, Bedingungen, Grenzen und Möglichkeiten zu sich selbst als Selbstkritik. Zunächst einmal scheint es doch fraglich zu sein, ob Kritik immer normativ zu verfahren hat, denn es könnte auch sein, dass es eine Kritik gibt, die normative Ansprüche zugleich einklammert, da sie um die Perspektivität und Variabilität der Normen weiß, die in der Selbstkritik sich bemerkbar machen. So sind Freiheit und Verbindlichkeit im Handeln nicht in erster Linie normativ, sondern ontologische Voraussetzung von Normen. Zudem ist die Beziehung zu Normen grundlegend wichtiger als diese selbst, so dass normative Voraussetzungen nicht an sich richtig und gut sind, sondern erst die Beziehung oder die Haltung diesen gegenüber und ihre Bedeutung für das Handeln sind primär. Diese Beziehung oder Haltung ist selbst nicht normativ, wohl aber verbindlich in dem Sinne, dass Freiheit für das Selbst verbindlich ist und es aus diesem Bezug für ein Sich-Binden freigegeben ist. Wenn also von einer nicht-normativen Ethik gesprochen wird, geht es zuerst um Beziehungen zu Normen und nicht um präskriptive Normen selbst.

Eine präskriptive normative Moral hat Foucault abgelehnt und auch Freiheit, Befreiung und Entunterwerfung nicht als normative Ziele verstanden, da sie in einer Beziehung von Macht, Wissen und Selbstbestimmung normativ verstanden selbst zu Unfreiheit und Unterwerfung führen in einem komplexen Wechselspiel von Macht und Subjektivität, von Unterwerfung und Subjektivierung zur Selbst-Transformation. Die Beziehung zu Normen ist nicht juristisch an einem moralischen Gesetz orientiert, sondern Normen dienen der Selbstgestaltung, die damit auch immer über das jeweilige Normative hinausgeht und es durchkreuzt, denn „die Norm ist in diesem Sinne dem Prinzip der

Selbstgestaltung nicht äußerlich.“<sup>637</sup> Daher ist auch Foucaults „Beitrag zur normativen Theorie“<sup>638</sup>, wie Butler ihn herausarbeiten möchte, gerade in diesem „Prinzip der Selbstgestaltung“ zu sehen, von dem aus betrachtet Normen erst kritisch angeeignet und in der Selbstgestaltungspraxis verinnerlicht, verändert oder aber eben abgelehnt und zurückgewiesen werden. In der Hervorhebung der Selbstgestaltungspraxis liegt der Drehpunkt von Foucaults Kritik und auch seiner Tugend, die Butler als „Antifundamentalismus“<sup>639</sup> bezeichnet. Diese anti-fundamentalistische und es ließe sich hinzufügen auch gewissermaßen im Kern nicht-normative Selbstgestaltungspraxis, die Foucault auch als „Existenzkunst“ oder als „Ästhetik der Existenz“ bezeichnet, scheint sich auf eine Transformation des eigenen Seins und damit auf eine transformative und kritische Ontologie unserer selbst oder eines jeden selbst zu beziehen im Gegensatz zu einer dogmatischen. Dabei sind „die Problematisierungen, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß“<sup>640</sup> mit konstitutiven Praktiken verbunden, von denen aus und innerhalb derer das Sein des Selbst oder des Subjekts konstituiert wird.

Umgekehrt aber wird auch das Sein, welches durch die Praktiken konstituiert, gedacht und hervorgebracht wird, in ontologischen Kontexten verfestigt. So sind eine konstitutive Praxis oder eine Reihe von Praktiken und eine diese einrahmende Ontologie des Selbst aufeinander bezogen, und das bedeutet auch, wie Butler mit Foucault festhält, „dass gewisse Verhaltensweisen für den Umgang mit bestimmten Problemen im Laufe der Zeit als ihre Folge eine feste Ontologie hervorbringen, und dieser ontologische Bereich beschränkt seinerseits unser Verständnis dessen, was möglich ist.“<sup>641</sup> Statt einer unkritischen Unterwerfung unter eine dogmatische Ontologie und eine gewohnte Praxis beschäftigt sich die kritische Praxis mit einer Stilisierung des Selbst und der Existenz, die zugleich die dogmatischen Grundlagen gewohnter Praxis in Frage stellt. „Ein Subjekt entsteht in Beziehung auf eine etablierte Ordnung der Wahrheit, aber es kann auch einen bestimmten Blickwinkel auf diese etablierte Ordnung einnehmen, um rückwirkend seinen eigenen ontologischen Grund zu suspendieren.“<sup>642</sup> Somit sind Subjektivität, Wahrheitsdiskurse und Machtbeziehungen aufs engste verwoben, in der Form, dass eine Ordnung oder „Politik der Wahrheit“<sup>643</sup> Subjektivität bestimmt, und eine kritische Selbstbestimmung in die Auseinandersetzung mit dieser gerät, sich nicht derart regieren zu lassen, sondern einen Bezug zur Wahrheit zu pflegen, der sich aus der Selbstgestaltungspraxis heraus konstituiert und an den

---

<sup>637</sup> WiK, S. 229.

<sup>638</sup> A.a.O., S. 224.

<sup>639</sup> WiK, S. 244.

<sup>640</sup> GdL, S. 19.

<sup>641</sup> WiK, S. 229.

<sup>642</sup> A.a.O., S. 235.

<sup>643</sup> DE III, S. 158; Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1982, S. 15.

Grenzen der etablierten Praxis und der dieser zugehörigen etablierten Ontologie der Wahrheit diese auf eine mögliche Überschreitbarkeit hin befragt und praktisch erprobt, was außerdem möglich sein können sollte. „In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.“<sup>644</sup> Das Selbst konstituiert sich in Bezug auf eine normative Ordnung und kritisch in der Absetzung und Aneignung vorgegebener sozialer Praktiken und deren Normen und Prinzipien innerhalb von einem etablierten normativen, durchaus auch flexiblen Ordnungsgefüge, indem es deren Wirkungsweise erkennt und nach den Möglichkeiten von Veränderungen fragt und diese praktisch umsetzt. Dies geschieht als kritische Selbstpraxis sowohl in der Gestaltung der eigenen Lebensform, die immer auf Gegebenes zurückgreift und sich aneignet, als auch in der genealogisch-kritischen Ontologie unserer selbst, die sich auch heuristischer und rhetorischer Mittel bedienen kann, um eine vorherrschende Rationalisierungstendenz bewusst zu durchkreuzen und in Frage zu stellen.

Wahrheit und Fiktion gelten der die jeweilige Wirklichkeit erschließenden Erkenntnis und der Kritik dessen, was unhinterfragt vorausgesetzt wird, gleichermaßen als Mittel,<sup>645</sup> wie Foucault darin Nietzsche folgend selbstkritisch zu bedenken gibt, und dienen der Orientierung in der Sache praktischer Selbstgestaltung und -überschreitung. Kritik ist als Versuch eines Selbstentwurfs aus der Geworfenheit zu verstehen, da auch eine Kritik der Verhältnisse und eine Selbstgestaltung auf die etablierten Verhältnisse und sozialen Praktiken zurückgreifen müssen und sich diese aneignend erst Veränderungen erproben können. Foucault betont die *poiesis* und die *praxis* gegenüber der *episteme*, denn, wie Butler feststellt, das „Subjekt, das von den Prinzipien des Diskurses der Wahrheit gebildet wird, ist noch nicht das Subjekt, das um seine Selbstformung bemüht ist. Mit ‚Künsten der Existenz‘ befasst ist dieses Subjekt sowohl gefertigt als auch fertigend, und die Grenze zwischen seinem Geformtsein und seinen Formen ist, falls überhaupt nicht leicht zu ziehen.“<sup>646</sup> Somit haben wir es mit einer zwiefältigen Subjektivität<sup>647</sup> zu tun, die zum einen einer normativen Ordnung der Wahrheit unterworfen ist, zum anderen aus dieser heraus sich selbst entwirft. Mit Foucault und Butler ließe sich ein Subjekt innerhalb einer diskursiv gefestigten Ordnung und damit innerhalb von sozialen Normierungsbedingungen und Praxiszusammenhängen diesen unterworfen von einem Selbst unterscheiden, das sich innerhalb dieser normativen Ordnung in kritischer Weise selbst entwirft und durch transformative Selbstpraktiken hervorbringt. Während

---

<sup>644</sup> Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1982, S. 15.

<sup>645</sup> Vgl. dazu DE IV, S. 57; Michel Foucault: *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 51, 117; WiK, S. 240f.; Martin Saar: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M. 2007, S. 247-265, besonders 251-261.

<sup>646</sup> WiK, S. 244f.

<sup>647</sup> Vorzuschlagen ist statt von zweierlei Subjekten auszugehen, müssen die beiden Seiten als zwiefältige Subjektivität eines Selbst betrachtet werden, eines Selbst, dem mit Heidegger gedacht sowohl Eigentlichkeit als auch Uneigentlichkeit ontologisch gewissermaßen gleich ursprünglich zukommen.

das Subjekt, so ließe sich weiter ergänzen, durch die Unterwerfung unter eine normative Ordnung der Diskurse und sozialen Praktiken gekennzeichnet ist, die seine Wahrheit konstituieren und in die es hineingeworfen ist, so ist das Selbst durch die entwerfende Gestaltung seiner Bezüge zur Wahrheit in der kritischen Auseinandersetzung mit den diskursiven und praktischen Zusammenhängen, in denen es sich befindet, hervorzuheben. So kommt es Foucault vor allem auf die Selbstbildung an und aus diesem Grund untersucht er die Subjektivierungsweisen. Während das Subjekt zugleich auch Objekt in Machtbeziehungen ist, da es in diesen unterworfen oder subjektiviert und damit als Subjekt objektiviert oder zum Subjekt gemacht wird, ist das Selbst zugleich Subjekt, da es in der Selbst-Bildung immer auch zurückgebunden bleibt an seine Subjektivierung innerhalb der Ordnung. Heidegger geht insofern einen Schritt über diese Konzeptionen von Subjektivität hinaus, indem das Dasein, wie er es in *Sein und Zeit* beschreibt, ein jeweiliges Selbst als Seinsweise umfasst, welches im Modus der Vorstellung (Vorhandenheit) als ein Seiendes und in theoretischen Bezügen als Subjekt angesprochen werden kann. Das Dasein ist sowohl durch seine faktische Geworfenheit in die Welt als auch seinen Entwurf eines Selbstseinkönnens existenzial bestimmt. Was Heidegger als Geworfenheit und Entwurf auf der Ebene des Daseins beschreibt, ist bei Foucault als Unterwerfung (*subjection*) und als Subjektivierung oder Selbst-Bildung (*subjectivation*), Geformtsein und Formen oder Formend-Sein benannt, worin Butler einen „singulären Sinn von Poiesis“<sup>648</sup> erkennt.

Was Foucault als Ethik bezeichnet, bezieht sich auf die Selbstbildung als einem Verhältnis zu sich an den kritischen Grenzen einer vorgegebenen normativen Ordnung, innerhalb derer ein moralisches Subjekt in der Unterwerfung unter die normative Ordnung einer allgemeinen gesetzmäßigen Moral hervorgebracht wird. Die Selbstbildung kann damit als eine Bewegung der Entunterwerfung<sup>649</sup> betrachtet werden, eine Bewegung, die in der Erprobung der Freiräume der Selbstbildung als „Ausarbeitung einer Form des Verhältnisses zu sich“<sup>650</sup> und nicht oder nicht nur als Verhältnis zu einem allgemeinen und vorgegebenen Gesetz besteht. Das Selbst ist kein allgemeiner Fall, sondern eine spezifische historisch situierte Form eines Verhältnisses, das durch die Arbeit an sich selbst im Denken und Handeln sich an den historischen Grenzen der normativen Ordnung herausbildet oder selbst hervorbringt. Die Grenze, die sowohl historisch als auch ontologisch zu denken ist, geht durch das ethische, sich zu sich selbst verhaltende Selbst hindurch und hebt es vom moralischen, sich zum allgemeinen Gesetz in der Unterwerfung verhaltenden Subjekt ab. Das Selbst versucht in der Stilisierung seiner Existenz sich den machtpolitischen Zwängen zu entziehen. Auch Butler bemüht mancherorts ein ontologisches Vokabular, dass damit

---

<sup>648</sup> WiK, S. 244.

<sup>649</sup> WiK, S. 236ff.

<sup>650</sup> GdL, S. 315.

Foucault im Hinblick auf Heidegger erschließt und interpretative Verbindungen andeutet. „Die Macht“, so schreibt Butler, „versucht jedoch, das Subjekt durch Zwang zu begrenzen, und der Widerstand gegen den Zwang besteht in der Stilisierung des Selbst an der Grenze des etablierten Seins.“<sup>651</sup> So macht auch Macherey<sup>652</sup>, ähnlich wie Butler, die gleichzeitige Differenz und Identität von einem einerseits der Allgemeinheit unterworfenen moralischen Subjekt und andererseits einem in seiner Singularität sich entwerfenden ethischen Selbst deutlich. In dieser Differenz entfaltet sich der Spielraum der Freiheit, der an der Grenze zwischen einer Unterwerfung unter die historisch kontingent sich herausbildende Allgemeinheit und der entunterwerfenden Selbstbildung einer singulären Transformation dieser aufbricht und sich eröffnet. Die Selbstpraktiken verbinden so das historisch gewordene Allgemeine oder Universelle mit dem Singulären in einer Bewegung der Selbsttransformation.<sup>653</sup> „Der Ort des Subjekts“, schreibt Macherey, „ist eine Marge, ein Rand; der Platz, den das Subjekt in der Geschichte einnimmt, sind deren Ränder. [...] Ein Ort, der genau genommen nicht mehr einen Raum einnimmt, sondern der an den äußersten Enden eines Raumes, seine Singularität abgrenzt.“ Somit ergeben und entfalten sich einerseits die in der Differenz eröffneten Spielräume der Freiheit von der Grenze aus innerhalb gegebener Verhältnisse, und andererseits ist die Singularität des Selbst als Grenze der Ort des Ereignisses möglicher Überschreitung der Selbstbildung hin auf neue Formen der Subjektivierung. Die kritische Überprüfung und Befragung dieser Grenzen, die durch historisch formierte Diskurse, Praktiken und Institutionen konstituiert und gerechtfertigt werden, ist Aufgabe der Ethik, im Sinne Foucaults. Die Differenz und der Ort der Singularität des Selbst gegenüber dem allgemeinen Subjekt können auch mit Heidegger als ein Ausdruck der ontologischen Differenz betrachtet werden, da das Subjekt als ein vorhanden Seiendes sich vom praktischen Selbst unterscheidet und beide ihren Ort und ihre Funktion in der Existenz haben.

## 4.1 Gemeinsamer Bezugspunkt Nietzsche

Nietzsches genealogische Wahrheits- und Moralkritik ist in ihrer Prägnanz und Konsequenz bis heute beinahe unerreicht. Obwohl einflussreiche zeitgenössische Philosophen wie Michel Foucault und Richard Rorty Nietzsches Wahrheits- und Moralkritik zu einer Grundlage ihres eigenen

<sup>651</sup> WiK, S. 238.

<sup>652</sup> Pierre Macherey: *Foucault: Ethik und Subjektivität*, in: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991, S. 181-196.

<sup>653</sup> Ebd., S. 185.

pragmatischen oder transformierenden Denkens gemacht und im philosophischen Diskurs vertreten haben, ist diese radikale Kritik nach wie vor durchaus sehr provokant und umstritten, auch wenn sie in Form des Falsifikationsprinzips bis in positive Wahrheitsauffassungen vorgedrungen ist. Man tut sich zumeist immer noch sehr schwer damit, einen traditionellen Begriff der Wahrheit als der Übereinstimmung von Sache und Intellekt oder mit Nietzsche gesprochen des Glaubens an die eine Ordnung der Wahrheit abzulegen. Sowohl Heideggers Wahrheitsauffassung einer sich geschichtlich zuspielden oder eröffnenden, wie entziehenden Wahrheit des Seins, die im Streit zwischen Entbergung und Verbergung erst eine Erschlossenheit menschlichen Daseins ermöglicht, als auch Foucaults Auffassung von sich geschichtlich innerhalb von Wissensformationen, Machtbeziehungen und Selbstkonstituierungsweisen entfaltenden Wahrheitsspielen gehen von Nietzsches Wahrheitskritik mit aus, zugleich aber auch über diese hinaus. Insbesondere bei Heidegger kann sich der aufmerksame Leser an Nietzsches Auffassung des Streites zwischen dionysischem und apollinischem Prinzip erinnert fühlen, wohingegen bei Foucault der Machtwille eine besondere Rolle zu spielen scheint.

Sowohl Foucault als auch Heidegger beziehen sich in ihrem Denken auf Nietzsches bedeutende zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* mit dem Titel *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.<sup>654</sup> Nietzsche fordert darin, dass die Historie dem Leben und der aktiven Lebensgestaltung diene, und unterscheidet verschiedene Grundhaltungen oder Verfahrensweisen in der Ausübung der Historie als monumentalistische, antiquarische und kritische Historie. Dabei ist die kritische Historie diejenige, die am ehesten zugunsten des Lebens und zur Tat taugt, und die anderen beiden Formen eher als eine Abkehr und ein Mangel an lebendiger Tatkraft. Als klassischer Philologe denkt Nietzsche in seiner Zeit, der Zeit des Historismus, kritisch und „unzeitgemäß – das heißt gegen die Zeit und dadurch [...] zugunsten einer kommenden Zeit“<sup>655</sup> und das heißt, einer Zeit, die im Kommen bleibt. Die Destruktion Heideggers sowie die Archäologie und Genealogie Foucaults haben gemeinsam in einer historisch ansetzenden Metaphysik- und Vernunftkritik das Ziel einer Freilegung der Voraussetzungen der Gegenwart zu verfolgen. Foucault hat in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*<sup>656</sup> sein eigenes Projekt einer Genealogie der Macht- und Subjektivationsverhältnisse ins Auge gefasst, während Heidegger in *Sein und Zeit*<sup>657</sup> die Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins ableitend diese zur Daseinsbewältigung selbst als wesentlich erhebt.

---

<sup>654</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden, Band 1*, München 1954, S. 209-285.

<sup>655</sup> Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, Vorwort in: *Werke in drei Bänden, Band 1*, München 1954, S. 211

<sup>656</sup> DE II, S. 166-191.

<sup>657</sup> GA 2, § 76, S. 392-397; vgl. auch Heideggers großes Nietzsche-Buch, das Nietzsche-Seminar 1938/39 GA 6.1 und GA 6.2.

Nietzsche hat seine Wahrheitskritik insbesondere auch im Kontext der *Genealogie der Moral* formuliert, die in einigen Grundzügen kurz zur Darstellung zu bringen ist. Ausgehend von der Sprachkritik des frühen Nietzsche, die sein Werk begleitet und auch in dem späten Text *Jenseits von Gut und Böse* noch eine wichtige Rolle spielt, ist die Frage nach dem Begriff der Wahrheit im Kontext der *Genealogie der Moral* als eine „Selbstüberwindung“<sup>658</sup> der Wahrheit aufgeworfen, in der eine radikale Erkenntniskritik zu Tage tritt, die selbst für sich keinen objektiven Wahrheitsanspruch mehr, sondern lediglich den Anspruch einer interpretativen und perspektivischen Wahrheit geltend macht.

Heidegger hat in *Sein und Zeit* schon gezeigt, dass Dasein in der Wahrheit zugleich auch in der Unwahrheit ist, da es in seinem Sein auch seinsmäßig an Seiendes verfällt. Später in *Vom Wesen der Wahrheit* hat Heidegger Wahrheit und Unwahrheit unmittelbar aufeinander bezogen, indem er ausführt Wahrheit sei wesensmäßig Unwahrheit, da er von der *aletheia* her denkend in der Unverborgenheit die Verborgenheit mitdenkt. Beide gehören strukturell zusammen. Ähnlich ist für Foucault Wahrheit in einer Gesamtheit von Regeln ihrer Erzeugung gedacht, die sich in ihrer Funktionsweise, die weder wahr noch falsch sein kann, sondern die Unterscheidung erst ermöglicht, entzieht. Die Frage ist, ob die Konventionen der Sprache, ob der konventionelle Gebrauch des Bezeichnungssystems, der eine gesetzmäßige Unterscheidung von Lüge und Wahrheit erst ermöglicht, ob also die Konventionen selbst wahr sein können oder überhaupt als Ergebnis eines Erkenntnisprozesses verstanden werden können. Diese Konventionen sind doch, Nietzsche zufolge, vielmehr hervorgegangen aus der Not oder einem Bedürfnis möglichst friedlich und nützlich miteinander zusammenzuleben und nicht aus einem Bedürfnis an Wahrheit. Nietzsche hat sie auch als „verhüllende Convention“ zu den Täuschungen gezählt, wenn er davon spricht, dass eine „gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden“<sup>659</sup> worden ist. Auch das „Repräsentieren“<sup>660</sup> zählt er zu den Täuschungen und stellt eine wahrheitsfähige Entsprechung von Bezeichnungen und Dingen in Frage. Die konventionellen Zuordnungen von Zeichen und Dingen können nicht selbst wahr (oder falsch) sein, denn sie ermöglichen erst eine Unterscheidung von wahr und falsch innerhalb eines bestimmten historisch gewachsenen Sprachsystems oder eben einer bestimmten natürlichen Sprache, die Ausdruck einer bestimmten Lebensform mit ihren jeweiligen Konventionen ist. Doch auch was die Wahrheit angeht, die sich innerhalb oder aus den

---

<sup>658</sup> Bei Nietzsche ist die Selbstüberwindung der Moral ein grundlegendes Thema seines Denkens. Die Schlüsselstelle findet sich in *Zur Genealogie der Moral*, Abschnitt 27. Vgl. Friedrich Nietzsche: Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta*, München 1954, (zitiert als NW) Bd. 2, S. 898f und auch die Rede *Von der Selbst-Überwindung* in *Also sprach Zarathustra*, ebd. S. 369-372. Vgl. dazu Claus Zittel: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995.

<sup>659</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (zitiert als KGA), hrsg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff., KGA, Band III 2, S. 371.

<sup>660</sup> Ebd.

Konventionen eines Bezeichnungssystems ergibt, ist Nietzsche skeptisch, wenn es darum geht, dass die Sprache eine außer ihr befindliche Wahrheit aussprechen soll, da der Mensch, sofern er sich nicht mit Tautologien abfinden und Interpretationen als lebensdienliche Fiktionen betrachten will, sich „ewig Illusionen für Wahrheiten einhandeln“<sup>661</sup> wird. Wahrheit ist also somit gewissermaßen der Name einer besonderen Funktion innerhalb eines besonderen Sprachspiels oder auch vielmehr einer Vielzahl von Sprachspielen.

Was man jedoch gemeinhin für wahr hält, da es den Konventionen des Bezeichnungssystems entspricht, ist, Nietzsche zufolge, eben (auch) Illusion. Paradox formuliert handelt es sich um eine illusionäre oder fiktive Wahrheit. Es ist, wie oben gesagt, eine konventionelle Wahrheit, die auf der Fiktion einer wahren Entsprechung von Bezeichnung und Ding beruht. Die Bezeichnungen und Prädikationen heben aber willkürlich und subjektiv als für die zweckbestimmte Bezugnahme wesentlich empfundene Aspekte hervor. Nietzsche betont mit Bezug auf Kant, dass die Dinge sich uns so darstellen, wie sie für uns, relational zu uns erscheinen. So könnten wir mit einer Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich sind, wäre dies möglich, überhaupt nichts anfangen. Die Dinge bzw. das „Ding an sich“ ist unerkennbar. Erkennbar und somit aussagbar sind die Dinge für uns, so wie sie durch uns in Betracht gezogen werden, in „willkürlichen Übertragungen“, „willkürlichen Abgrenzungen“ und „einseitigen Bevorzugungen bald der, bald jener Eigenschaft eines Dings“.<sup>662</sup> Im Grunde sind von jedem Ding also mehrfache Strukturierungen oder Beschreibungen möglich.

Ein Wort ist für Nietzsche, der hier physiologisch zu argumentieren scheint, eine „Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“. Dabei wird in einer Reihe von metaphorischen Übertragungen von einem Medium ins nächste „das räthselhafte X des Dings an sich einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut“<sup>663</sup> dargestellt, der Laut als Metapher des Bildes, das Bild als Metapher des Nervenreizes. Eine Metapher ist jedoch, wie man unschwer einsehen wird, weder wahr noch falsch, sondern sie funktioniert oder sie funktioniert nicht in der Deutung von etwas als etwas. Ebenso wie das Wort, wie gesagt, Ergebnis von Metaphorisierung ist und damit etwas zu sein vorgibt, das es nicht ist, so ist der Begriff für Nietzsche das Produkt einer Abstraktion, die Differenten zu Identischem macht, indem sie alle individuellen Unterschiede wegfallen lässt und schließlich zu der Annahme führt, es gäbe tatsächlich ein solches Allgemeines und dieses fungiere als jenseitiger Ursprung unvollkommener diesseitiger Abbilder. Beide, Wort und Begriff, sowie damit auch das Bezeichnungssystem der Sprache werden von Nietzsche für mehr oder weniger subtile Täuschungen erklärt, da sich Medium und Wirklichkeit vermischen. Mit Wahrheit im emphatischen Sinn hat dies nur indirekt etwas zu tun. Nietzsche macht mit der Rede von Metaphern auf die

---

<sup>661</sup> A.a.O., S. 372.

<sup>662</sup> A.a.O., S. 372f.

<sup>663</sup> A.a.O., S. 373.

grundlegende Rolle des Rhetorischen und der Gewohnheiten in der Sprache aufmerksam. So ist Wahrheit für Nietzsche, „[e]in bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“<sup>664</sup> Auch in *Jenseits von Gut und Böse*, der Schrift des späten Nietzsche, die er zunächst als Erläuterung der *Genealogie der Moral* an die Seite stellen wollte, führt Nietzsche diese Sprachkritik fort. So sind die grammatischen Konventionen philosophisch in Frage zu stellen. Nietzsche nimmt hier die Sprachspielpragmatik Ludwig Wittgensteins vorweg, wenn er die Annahme eines Subjekts und die Annahme der Möglichkeit von objektiver Wahrheit als „Verführung von seiten der Grammatik her“<sup>665</sup> bezeichnet. Dem Philosophen hingegen obliegt es, diese grammatischen Konventionen in Frage zu stellen und zu zeigen, wie sie unsere Wirklichkeit prägen. Da jedoch weitestgehend die Sprache unreflektiert als adäquater Ausdruck der Dinge verstanden wird und sich die Konventionalität und Kontingenz der Relation von Begriff und Gegenstand nur allzu selten in Konsequenz zu Bewusstsein gebracht wird, fragt Nietzsche provokativ: „Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, daß die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte?“<sup>666</sup> Schroffe sprachliche Oppositionen, wie die von „wahr“ und „falsch“ oder „gut“ und „böse“ täuschen uns darüber hinweg, dass feine Abstufungen sowie Übergänge zwischen Prädikaten bzw. Werten viel wahrscheinlicher sind als derartige, vereinfachende Gegenüberstellungen. Doch eine derartige Gegenüberstellung droht sich, wie Nietzsche zeigt, selbst aufzuheben, wenn sie sich, statt als menschliche Setzung und Festlegung zu verstehen, für als der Natur der Sache selbst entsprechend gehalten wird.

In einem Fragment aus dem Jahre 1887 schreibt Friedrich Nietzsche: „Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral.“<sup>667</sup> Dies ist einer der grundlegenden Gedanken der *Genealogie der Moral*, genauer der dritten Abhandlung dieser Schrift. Dadurch, dass die Moral eine auch sich selbst gegenüber immer strengere Forderung nach Wahrhaftigkeit befördert, erkennt sie ihre eigenen Grundlagen als halt- und bodenlos. Damit ist die Moral in den Kreislauf ihrer „Selbstüberwindung“<sup>668</sup> einbegriffen. Dies gilt nicht nur für die

---

<sup>664</sup> Ebd. S. 374.

<sup>665</sup> KGA, VI 2, S. 3f.

<sup>666</sup> Ebd., S. 50.

<sup>667</sup> KGA, VIII, S. 215.

<sup>668</sup> KGA, V 1, S. 8; vgl. auch KGA, VI 2, S. 428.

Moral, sondern auch für das von ihr hervorgebrachte Erkennen und die Wahrheit. Durch den von der Moral geforderten Glauben an den moralischen Wert der Wahrheit wendet sich letztlich auch das Erkennen der Wahrheit auf sich zurück, stellt sich selbst in Frage und schneidet sich erkenntniskritisch auseinander. Es löst sich auf in eine Unüberschaubarkeit von Perspektiven. Die Einsicht in diese Selbstauflösung der Moral und des Erkennens ist die „neue Wahrheit“, die durch die „Genealogie der Moral“ verkündet wird. Sie erfährt in ihr eine neue Zuspitzung und Verschärfung, ist jedoch schon in vielen der früheren Schriften Nietzsches angelegt. In der kurzen und zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ entwickelt Nietzsche auch eine grundlegende Sprachkritik, wie wir in Ansätzen schon gezeigt haben.

Schon in *Jenseits von Gut und Böse*, zu dessen Erläuterung also die *Genealogie der Moral* zunächst verfasst worden ist, ist der für Nietzsches Begriff der Wahrheit grundlegende Gedanke von der Perspektivierung der Wahrheit deutlich formuliert worden. Dort heißt es: „[E]s ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?‘ durch eine andre Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urteile *nötig*?‘ – nämlich zu begreifen, daß zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urteile als wahr *geglaubt* werden müssen; weshalb sie natürlich noch *falsche* Urteile sein könnten! Oder, deutlicher geredet und grob und gründlich: synthetische Urteile *a priori* sollten gar nicht ‚möglich sein‘: wir haben kein Recht auf sie, in unserm Munde sind es lauter falsche Urteile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nötig, als ein Vordergrund-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört.“<sup>669</sup>

Nietzsche rekurriert hier auf Kant, da dieser zuerst systematisch den Erkenntnisvorgang selbst zu seinem Gegenstand gemacht und das Erkenntnisvermögen des Menschen auf seine Möglichkeitsbedingungen bzw. seine Grenzen hin befragt hat. In Kant also wendet sich das Erkennen auf sich selbst zurück und macht sich zum Gegenstand kritischer Analyse. Damit ist der Erkenntnisphilosophie Kants der Beginn des Selbstaufhebungsprozesses der Erkenntnis tief eingeschrieben. Statt jedoch ein neues Fundament der Erkenntnis zu errichten, wie es zunächst in seiner Absicht lag, bringt er das Erkennen an seine Grenzen, von diesen aus es sich selbst in einen philosophischen Glauben an „Vermögen“ auflöst. Die scharfe Ironie Nietzsches verweist die Kantische Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen mit einem Zitat Molières ins Reich der Komödie. Für die Antwort Kants hat er nur ein halkynisches Lachen übrig. Kant schloss sich letztendlich mit seinem Philosophieren selbst in einen riesigen und komplizierten Zirkelschluss ein, indem er die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile mit der Behauptung eines Vermögens der Vernunft zu beantworten können meinte. Zugleich schließt sich

---

<sup>669</sup> KGA, VI 2, S. 19f.

Kant aber auch von jeder möglichen Erkenntnis aus, indem er durch die unüberbrückbare Differenz von Ding-an-sich und Erscheinung die Unmöglichkeit einer letztlich wahren Erkenntnis mitpostuliert.

Das Erkenntnisvermögen, als solches jenseits von wahr und falsch, weist Nietzsche allerdings als einen „Willen zur Macht“ und eine Kunstfertigkeit aus. Schon sein früherer Lehrer Schopenhauer lehrte den „Willen“ als das Kantische unerkennbare „Ding-an-sich“, welches sich der Vorstellung entzieht. Während Schopenhauers Philosophie allerdings in die pessimistische Weltverneinung bzw. die Verneinung des Willens zum Leben einmündet, feiert dieser Wille als Wille zur Macht bei Nietzsche ein Fest ekstatischer, möglichst bedingungsloser Affirmation. So wie Nietzsche die pessimistische Weltverneinung Schopenhauers noch als Ausdruck eines Willens zur Macht und zugleich als bedeutende Spielart des europäischen Nihilismus aufgezeigt hat, unternimmt er es in der *Genealogie der Moral* gleichsam die christliche Moral als Macht der Ohnmacht bloßzustellen. Damit wird auch die platonisch-christliche Wahrheit der Philosophen zur Lüge, einer zum Leben notwendigen Lüge, die noch in ihrer Verneinung der Welt mit einem gegen sich selbst verpflichteten Willen zum Leben verbunden ist. Der Wille zur Macht befindet sich damit ewiglich in der Verzehrung seiner selbst begriffen und damit in einen permanenten Selbstüberschreitungsprozess eingebunden. Dabei kommt es entsprechend den unterschiedlichen Lebensbedingungen und den verschiedenen Formen des Willens zur Wahrheit zu einem Wechsel der Perspektiven und der Ent- bzw. Umwertung der Werte. Dies nennt Nietzsche die „Perspektiven-Optik des Lebens“<sup>670</sup>.

Das Leben bzw. die Welt erscheint in einer prinzipiell unbegrenzten Anzahl von Perspektiven. Die jeweilige Perspektive ist abhängig von der Stellung, von der Positionierung des Erkennenden in der Welt. Sie findet ihren Ausdruck in sinnzuschreibenden Interpretationen der Welt. Dabei ist die Welt eine Tatsache, also das Ergebnis einer praktischen und theoretischen Sinnzuschreibung. Als Erfahrung ist die Wahrnehmung der Welt, abgesehen von unseren Wertungen, weder wahr noch falsch und weder gut noch böse. Das Leben verlangt daher eine Positionierung in der Welt, eine aktive, praktische Stellungnahme zum Dasein in der Welt. Als immer schon in der Welt befindliche Wesen kommen wir nicht umhin, uns denkend, sprechend und handelnd in der Welt aktiv zu positionieren und damit zu (be)werten. Dies gilt insbesondere für Philosophen. Schon in *Die fröhliche Wissenschaft* heißt es: „Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort etwas *machen*, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Akzenten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von uns erfundene Dichtung wird fortwährend von den sogenannten praktischen Menschen (unseren Schauspielern wie gesagt) eingelernt, eingeübt, in Fleisch und Wirklichkeit, ja Alltäglichkeit

---

<sup>670</sup> Ebd.

übersetzt. Was nur *Wert* hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach – die Natur ist immer wertlos –: sondern dem hat man einen Wert einmal gegeben, geschenkt, und *wir* waren diese Gebenden und Schenkenden! Wir erst haben die Welt, *die den Menschen etwas angeht, geschaffen!*<sup>671</sup>

Diese ewig wachsende Welt der vom Menschen fabrizierten Perspektiven und Interpretationen macht eine unveränderliche, absolute Wahrheit unmöglich. Mit den Perspektiven und Interpretationen vervielfachen und verschieben sich auch die angenommenen Wahrheiten und Wahrnehmungswirklichkeiten ins Unendliche. Der Prozess der Interpretation, der Sinngebung ist damit unabschließbar. Der Sinn ist nichts Feststehendes, sondern in die stetige Bewegung des Werdens eingeschrieben, er ist beweglich, „flüssig“. In der *Genealogie der Moral* spricht Nietzsche diesen Gedanken der Verflüssigung des Sinns deutlich aus. Die in Bewegung befindlichen Sinnzuschreibungen laufen dabei nicht auf ein finales Ziel hinaus, sondern verschieben sich endlos entlang der Zeichenketten. Die Interpretationen folgen auch in ihrem Ablauf keiner Entwicklungslogik. Sie sind kontingent. Sinn konstituiert sich also, so Nietzsche, in einer „fortgesetzte[n] Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen [...], deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hintereinander folgen und ablösen [...]“. Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr.<sup>672</sup>

Somit sind auch die Wertgegensätze, Wertschätzungen und Wahrheiten jeweils immer „vorläufige Perspektiven“<sup>673</sup>. Bei Nietzsche wird dies trotz allem Schwung und Pathos allerdings selbst versuchsweise, experimentell, also als Hypothese aufgefasst. „[E]s wäre möglich“, schreibt Nietzsche, „dass dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Wert zugeschrieben werden müsste.“<sup>674</sup> Letztlich ist auch Nietzsches Denken in diese Bewegung miteinbegriffen, eine Bewegung der unabschließbaren Interpretation, eine Bewegung des permanenten In-Frage-Stellens der Wahrheit. Die Verflüssigung des Sinns führt Nietzsche schon gewissermaßen in einem bekannten, „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes“ betitelten Aphorismus der *Morgenröte* metaphorisch dahingehend aus, dass die „Verflüssigung“ bzw. die Unabschließbarkeit der Interpretation dem Erkennenden keinen oder kaum einen Ort der Ruhe bietet, er an der Unendlichkeit des Fragens und Erkennens scheitern muss.<sup>675</sup> Die Suche nach Wahrheit versteht Nietzsche daher als ein Wagnis<sup>676</sup>, dem nur die wenigsten

---

<sup>671</sup> KGA, V 2, S. 220.

<sup>672</sup> KGA, VI 2, S. 330f.

<sup>673</sup> NW, II, S. 568.

<sup>674</sup> Ebd.

<sup>675</sup> KGA, V 1, S. 335.

<sup>676</sup> KGA, VI 3, S. 256f.

gewachsen sind, da sie, wie gesagt, ein notwendiges Scheitern miteinschließt, das nur durch die Einsicht in dessen Unumgehbarkeit und in einem künstlerisch-affirmativen Umgang damit bewältigt werden kann. Nietzsche erwägt daher eben den Gedanken, dass die Täuschung und der Irrtum dem Leben der Vielen viel nützlicher und zuträglicher sind als die Wahrheit in diesem Sinne. Der Mensch hat also eher ein Bedürfnis nach Täuschung statt ein Bedürfnis der Wahrheit. Doch beide Bedürfnisse sind in einem Widerstreit miteinander verbunden und führen zu einem „Auflösungsprozeß“<sup>677</sup> von Wahrheit und Täuschung. Wer also dennoch an Erkenntnis interessiert ist, dem rät Nietzsche zuerst „der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern, jeder Wahrheit, sogar der schlichten, herben, häßlichen, widrigen, unchristlichen, unmoralischen Wahrheit [...]. Denn es gibt solche Wahrheiten.“<sup>678</sup>

## 4.2 Nietzsches Wahrheitskritik

So ist es Nietzsche mit der *Genealogie der Moral* zum einen daran gelegen „neue Wahrheiten“<sup>679</sup> auszusprechen, nämlich dass die platonisch-christliche Moral als Macht der Ohnmacht zu verstehen sei, dass die Ohnmacht aus einer Verinnerlichung der grundlegend grausam-lustvollen Machtausübung resultiert, die das „schlechte Gewissen“ hervorbringt, und dass die von der platonisch-christlichen Moral hervorgebrachte Wahrhaftigkeit letztlich zu ihrer Selbstaufhebung führt. Diese „neuen Wahrheiten“ sind als neue Perspektiven, neue Wertungen, als Umwertungen zu verstehen. Wir werden uns im Folgenden vor allem mit der letzten „neuen Wahrheit“, nämlich mit derjenigen der Selbstaufhebung von Moral und Erkenntnis, beschäftigen. Andererseits setzt Nietzsche also für die von ihm vorgebrachten Wahrheiten keinen unbedingten Wahrheitsanspruch, vielmehr müssen diese Wahrheiten auch als solche verstanden werden, die auf ihre Selbstaufhebung in der Überschreitung hinauslaufen. Selbst das Festhalten noch an der Möglichkeit der Wahrheit, am Ideal der Wahrheit, stellt, wie wir noch sehen werden, für Nietzsche einen Glauben, eine Täuschung, einen Irrtum dar, den der freie Geist zu überwinden hat. Er hat sich noch vom Glauben an die Wahrheit zu befreien, um „sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so daß man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiß.“<sup>680</sup>

---

<sup>677</sup> KSA, XII, S. 212.

<sup>678</sup> KGA, VI 2, S. 272.

<sup>679</sup> NW, II, S. 58.

<sup>680</sup> KGA, VI 2, S. 382.

Es geht Nietzsche letztlich um einen schöpferischen Nutzen der Wahrheit fürs Leben, um einen kreativen Umgang mit der Perspektivität des Erkennens und Urteilens. Die platonisch-christliche Auffassung der Erkenntnis und damit verbunden einer absoluten, zeitenthobenen Wahrheit, die noch die Dogmatisierung der Wissenschaft und ihr asketisches Ideal der Weltferne prägen, führt zu einer Diskriminierung anderer Erkenntnisse und Wahrheiten, zum anderen aber auch zu einer immer fein- und tiefsinnigeren sowie schonungsloseren moralischen Wahrhaftigkeit.

Einerseits haben wir es bei der Perspektivierung mit einer Pluralisierung von Interpretationen zu tun. Zum anderen aber gibt Nietzsche Ausdruck von einem dem Leben verbundenen Denken, das als Entfaltung einer Perspektive, als „Zeugnis eines Willens“<sup>681</sup>, zu verstehen sei. Die Wahrheit im Sinne Nietzsches ist keine bloße Aussagenwahrheit, sondern mit dem lebendigen Dasein zutiefst verbunden. So fragt Nietzsche vor allem nach dem Nutzen und Nachteil der Wahrheiten fürs Leben. Welche Funktion, welche Rolle spielt die Wahrheit im Leben, wie befördert und wie hemmt die Wahrheit das Leben in seinen Ausdrucksmöglichkeiten? Dabei sind allerdings der Wahrheiten viele, da eine jede Wahrheit als eine solche eben für wahr gehalten wird, bis ihre Verbindung mit dem Irrtum sie zur Halbwahrheit und schließlich zum Irrtum umwertet. Was als Wahrheit gehandelt wird, hat keinen stabilen Kurswert. Wahrheiten werden geprägt und kursieren als solche, bis sie sich entwertet finden. Nietzsches Konzept der Wahrheit meint allerdings keine einzelnen Wahrheiten, sondern vielmehr die Wahrheit, als aus dem lebendigen Daseinsgefühl im Ganzen hervorwachsende, sich entwickelnde Wahrheit. Nietzsche bringt dies gleichsam mit einem metaphorischen Motiv des Erkenntnisbaumes, das er an den Anfang der Genealogie setzt, so zum Ausdruck, indem er die Philosophen aufruft: „[W]ir dürfen weder einzeln irren noch einzeln die Wahrheit treffen. Vielmehr mit der Notwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsre Gedanken, unsre Werte, unsre Jas und Neins und Wenss und Obs – verwandt und bezüglich allesamt untereinander und Zeugnisse eines Willens, einer Gesundheit, eines Erdreichs, einer Sonne.“<sup>682</sup>

Gleich einem Baum wachsen also Nietzsches Gedanken, schlagen ihre Wurzeln in die Tiefe und strecken ihre Äste in die Höhe. Sie sind lebendige, dem Leben verbundene Gedanken, Ausdruck von Nietzsche in die abgründigen Tiefen und atmosphärischen Höhen treibendem Denken. Wir müssen uns also fragen: Wie lässt sich die „Verschiedenheit der Perspektiven“<sup>683</sup>, die man sich in der Erkenntnis zunutze machen könne, und die Forderung, das Denken als Entfaltung und „Zeugnis eines Willens“ zu betrachten, miteinander vereinbaren?

In der *Genealogie der Moral* stellt Nietzsche die Gegenüberstellung von Gut und Böse in Frage. Sie

---

<sup>681</sup> NW, II, S. 764.

<sup>682</sup> KGA, VI 2, S. 260f.

<sup>683</sup> KGA, VI 2, S. 382.

bilden für ihn kein festes Oppositionspaar, sondern sind ineinander verkehrbar, umwertbar. Das Gute kann unter bestimmter Perspektive als Böses sich auf das Leben auswirken, wie umgekehrt. In der Perspektive des Lebens kann das sogenannte Gute schädlich, das Böse förderlich erfahren werden. Was Nietzsche als Wahrheit bezeichnet, ist jedenfalls jenseits dieser moralischen Opposition. Ihr korrespondiert bezüglich des Erkennens die Gegenüberstellung von Wahrheit und Irrtum. Nietzsches Wahrheitsbegriff unterläuft diese Gegenüberstellung von Wahrheit und Irrtum. Die Wahrheit bzw. der Glaube an die Wahrheit kann, wie Nietzsche in der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* zeigt, sogar als ein Irrtum verstanden werden, wenn auch als vorübergehend lebensnotwendiger Irrtum. Nietzsche hat dies in einem Fragment aus dem Jahre 1887 kurz und knapp formuliert. Er schreibt: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.“<sup>684</sup>

Doch schauen wir uns dies, wie also die Wahrheit zum Irrtum umgewertet wird, etwas genauer an. Darin nämlich besteht noch nicht die „Selbstüberwindung der Wahrheit“, dass sie als ein lebensnotwendiger Irrtum erscheint. Das ist erst der halbe Weg der Selbstüberwindung. Er führt vom asketisch-religiösen Ideal „Gott ist die Wahrheit“ zum asketisch-nihilistischen Ideal „Alles ist falsch“<sup>685</sup>, wie Nietzsche in § 93 des ersten Buches der *Morgenröte* ausführt. In beiden Fällen handelt es sich um einen fanatischen Glauben, wobei bei Nietzsche der Nihilismus als Endstadium und evidente Folge des christlichen Glaubens bzw. jeder „rein moralische[n] Wertsetzung“ erscheint. Er drückt dies im sogenannten Lenzer-Heide-Fragment, einer Vorstudie der *Genealogie der Moral*, folgendermaßen aus: „Jede rein *moralische* Wertsetzung [...] endet mit Nihilismus: [...] Man glaubt mit einem Moralismus ohne religiösen Hintergrund auszukommen: aber damit ist der Weg zum Nihilismus notwendig. – In der Religion fehlt der Zwang, *uns* als wertsetzend zu betrachten.“<sup>686</sup> Dieses schöpferische Wertesetzen, dieser künstlerische Umgang mit der Wirklichkeit, darin erst wird der Glaube an die Moral und an die Wahrheit sowie der damit verbundene Nihilismus überwunden.

Am Grund der platonisch-christlichen Moral- und Wahrheitsauffassung zeigt Nietzsche das das Werten und Erkennen fundierende, sogenannte „asketische Ideal“ auf, gewissermaßen eine Wendung des Lebens gegen sich selbst. In der dritten Abhandlung der „Genealogie der Moral“ fragt Nietzsche ausführlich nach der Bedeutung dieses „asketischen Ideals“ für Kultur und Leben. Worin also besteht der Wert des asketischen Ideals für das Leben? Zunächst ist es eine „Grundtatsache des menschlichen Willens“, so Nietzsche, dass er ein Ziel braucht, dass er Wille-zu ist. In seiner grundlegendsten Form ist er der Wille zur Macht. Dieser Wille zur Macht kehrt sich im Willen zum

---

<sup>684</sup> NW, III, S. 844.

<sup>685</sup> KGA, V 1, S. 82

<sup>686</sup> NW, III, S. 881

Nichts, als welcher der asketische Wille, seiner Ohnmacht wegen, erscheint, gegen sich selbst. Doch in genau dieser Bewegung, genau mit diesem Willen bleibt eben auch der Wille zum Nichts ein Wollen und somit dem Leben verbunden. Es ist gewissermaßen eine List des Lebens, die Lebensmüden und Lebensschwachen im Dasein zu halten und auf die Überwindung der Schwäche und die Gesundung zuzulaufen. „[D]as asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerierenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft; es deutet auf eine partielle physiologische Hemmung und Ermüdung hin, gegen welche die tiefsten, intakt gebliebenen Instinkte des Lebens unausgesetzt mit neuen Mitteln und Erfindungen ankämpfen. Das asketische Ideal ist ein solches Mittel: es steht also gerade umgekehrt, als es die Verehrer dieses Ideals meinen – das Leben ringt in ihm und durch dasselbe mit dem Tode und gegen den Tod, das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der *Erhaltung* des Lebens.“<sup>687</sup>

Nietzsche zufolge bringt der Mensch des Ressentiments, der an der Welt leidende, unterlegene, ohnmächtige Mensch die Moral als gegen das Leben selbst gerichtete Einschränkung hervor, zugleich aber auch die Wahrhaftigkeit als treibende Kraft der Selbstüberwindung der Moral. Aus seiner Ohnmacht macht der moralische Mensch seine Stärke, seine Schwächen stilisiert er zur Moral um und zwingt das Leben in moralische Grenzen, die vieles an diesem zum Verkümmern bringen. Zugleich aber wird das moralische Ressentiment zum kulturbeherrschenden Faktor schlechthin. Mit Leidenschaft und Eifer zieht der asketische Priestertypus und mit ihm, unter seiner Führung, der moralische „Herden-Mensch“ gegen Sinnlichkeit, Leidenschaft und instinktsichere Lebendigkeit, kurz: gegen die Souveränität der Vornehmen, in den Kampf. Insbesondere die Philosophie stand und steht, so Nietzsche, weitestgehend unter der Flagge des asketischen Ideals. „[D]er *asketische Priester* hat bis auf die neueste Zeit die widrige und düstere Raupenform abgegeben, unter der allein die Philosophie leben durfte und herumschlich.“<sup>688</sup>

Dabei setzt sich das asketische Ideal als absolut, als einzig wahr und gut. Es zielt dabei auf seine absolute Herrschaft ab. Es kennt sich selbst gegenüber zunächst kein Maß, keine Einschränkung, „es legt sich Zeiten, Völker, Menschen unerbittlich auf dieses eine Ziel hin aus, es läßt keine andere Auslegung, kein anderes Ziel gelten, es verwirft, verneint, bejaht, bestätigt allein im Sinne *seiner* Interpretation“<sup>689</sup>. Die grundlegenden Oppositionen dieser totalitären Interpretation, nämlich „wahr“ und „falsch“ sowie „gut“ und „böse“, werden für an sich wahr und richtig gehalten. Dass sie Erfindungen, Fiktionen, das Ergebnis von Interpretationsleistungen sind, wird dabei allerdings völlig ausgeblendet. Daher kann die platonisch-christliche Moral und Metaphysik keine Interpretationen neben sich dulden; ihr Wahrheitsanspruch ist ein absoluter. Dies hat Nietzsche in

---

<sup>687</sup> KGA, VI 2, S. 384.

<sup>688</sup> A.a.O., S. 378f.

<sup>689</sup> A.a.O., S. 413f.

der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* den „Dogmatiker-Irrthum“ genannt.<sup>690</sup>

Man könnte denken, dass die sogenannte Freigeisterei oder die moderne Wissenschaft dem asketischen Ideal kritisch gegenübersteht, doch bezieht sich diese Kritik nur auf Äußerlichkeiten. Im Kern bleiben die Wissenschaftler und „freien Geister“ dem asketischen Ideal, wenn auch unter Verzicht auf seine Ausschmückungen, verpflichtet und verhaftet. Dieser Kern des asketischen Ideals ist der Glaube an die eine Wahrheit. Wissenschaft und Freigeisterei taugen nicht zum Gegenideal, sie sind vielmehr „die jüngste und vornehmste Form“<sup>691</sup> des asketischen Ideals. Sie bilden allerdings die Schlussphase einer „zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge im Glauben an Gott* verbietet.“<sup>692</sup> Diese Entwicklung also führt letztlich dazu, dass der metaphysische Glaube an eine Wahrheit an sich, der der Wissenschaft noch eigen ist, in einen Auflösungsprozess gerät. Die letzte Form des Glaubens an das asketische Ideal ist somit der Glaube an die Wahrheit, eine Wahrheit an sich, ein Glaube, der einen absoluten Wahrheitsanspruch geltend machen will und sich die Perspektivität dieses Glaubens noch nicht zu Bewusstsein gebracht hat. Der Geist bleibt, statt in seiner Interpretationstätigkeit schöpferisch zu sein, seinem Wahrheitsglauben unterworfen. Doch auch dieser letzte Glaube noch muss sich zunächst in Nihilismus auflösen, muss in das „Alles ist falsch“ umschlagen, wie es im Orient schon früh in einem Wort des Assassinen-Ordens Ausdruck fand, das Nietzsche diesbezüglich zitiert. „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘ [...] Wohlan, *das war Freiheit* des Geistes, *damit* war der Wahrheit selbst der Glaube *gekündigt* [...]. Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen *Folgerungen* verirrt? Kennt er den Minotauros dieser Höhle *aus Erfahrung*? [...] Ich zweifle daran, mehr noch, ich weiß es anders.“<sup>693</sup>

Diese Stufe des Nihilismus ist bisher kaum erreicht. Wissenschaftler aller Disziplinen halten sich am Glauben an die Wahrheit fest. Sie könnten die Verantwortung eines freien Umgangs mit der Wahrheit nicht tragen und würden am Nihilismus zugrunde gehen. Denn auch der Nihilismus ist nicht die letzte Stufe in der Selbstüberwindung der Moral, sondern, wie Nietzsche zeigt, nur eine Konsequenz in der Entwicklung einer sich absolut setzenden Moral. Eine wirkliche Überwindung der nihilistischen Orientierungs- und Sinnlosigkeit des Daseins erfordert nämlich einen aktiven, künstlerischen Umgang mit dem Leben. Kommen wir also hier nochmal auf die Frage zurück, die sich am Ende des letzten Abschnittes stellte und die da lautete: Wie lassen sich die „Verschiedenheit der Perspektiven“<sup>694</sup>, die man sich in der Erkenntnis zunutze machen könne, und die Forderung, das

---

<sup>690</sup> A.a.O., S. 4.

<sup>691</sup> A.a.O., S. 414f.

<sup>692</sup> A.a.O., S. 427.

<sup>693</sup> A.a.O., S. 417.

<sup>694</sup> A.a.O., S. 382.

Denken als Entfaltung und „Zeugnis eines Willens“<sup>695</sup> zu betrachten, miteinander vereinbaren?

Die Einsicht in die „Verschiedenheit der Perspektiven“ relativiert die eigene Anschauungsweise, so dass diese kritisch distanziert werden kann. Sie wird damit als aus ihren Existenzbedingungen, ihrer Beziehung zum und ihrer Positionierung im Leben verstehbar. Sie ermöglicht des Weiteren andere Anschauungsweisen und Weltzugänge aus ihrer Entwicklung heraus zu verstehen. Die „Verschiedenheit der Perspektiven“ lässt uns verschiedene Wertesysteme und Erkenntnisweisen ihrer jeweiligen Positionierung im Leben nach beurteilen. Sie stellt alte, vermeintliche Sicherheiten in Frage und eröffnet neue Orientierungen. Aus der Distanz erst lassen sich Wertesysteme und Erkenntnisweisen neu beurteilen. Eine Perspektive, die sich als „non plus ultra“<sup>696</sup> versteht, die einen absoluten Anspruch auf Wahrheit und Geltung erhebt, kann einer Perspektivierung des Handelns und Erkennens nicht gerecht werden. Demgegenüber ist eine solche Perspektivierung, letztlich auch des eigenen Erkennens und Handelns, eine Grundvoraussetzung eines gerechten Umgangs mit anderen Lebensweisen und damit einer Toleranz unaufheblicher Differenz. Ein Distanz- und Differenzdenken ist daher wahrscheinlich auch eher in der Lage, andere Denk- und Lebensweisen gerecht zu behandeln, als ein universalistisches Identitätsdenken und d.h., dass es eher in der Lage ist, diese nicht mit einem absoluten Anspruch auf eine einzig wahre Wahrheit zu richten und zu bewerten. Ein solcher absoluter Wahrheitsanspruch setzt die Wahrheit als oberste Instanz über das Leben. Als Seinsglaube, als Gottesglaube und letztlich als Vernunft- und Wissenschaftsglaube durchläuft das asketische Ideal verschiedene Einkleidungen, deren Gemeinsamkeit im Wahrheitsglauben, im metaphysischen Glauben an die eine Wahrheit liegt. Durch die Frage nach dem Wert der Wahrheit fürs Leben, wie sie Nietzsche stellt, kommt es zur Relativierung der Wahrheit. Der Glaube an eine jenseitige, dem Leben übergeordnete Wahrheit wird als Wille zum Nichts aufgezeigt, gewissermaßen als eine dekadente Form des Lebenswillens selbst. Derartige Formen des Willens zum Leben, die Nietzsche in seinem geplanten und Fragment gebliebenen Hauptwerk als grundsätzliche Willen zur Macht zur Darstellung bringt, gibt es viele verschiedene. Zumindest ist eine Unzahl von Perspektiven in Raum und Zeit denkbar. Auch wenn die platonisch-jüdisch-christliche Form des Willens zur Macht über zweitausend Jahre hinweg die abendländische Kultur beherrscht hat, gab es immer wieder Ausnahmemenschen, die gänzlich neue Perspektiven eröffneten und somit letztlich eine Einsicht in die „Verschiedenheit der Perspektiven“ ermöglichen. Diese Einsicht kündigt dem metaphysischen Glauben an die eine Wahrheit die erzwungene Gefolgschaft. Eine derartige neue Perspektive zu ermöglichen, bedarf es nun jedoch eines Denkens, das eben „Zeugnis eines Willens“ ist, ein Denken, das aktiv seine

---

<sup>695</sup> NW, II, S. 764.

<sup>696</sup> A.a.O., S. 885.

Lebensbestimmung zur Entfaltung bringt. Die Perspektive, die Nietzsche aufzeigt, ist dabei zunächst eine verflüssigende, pluralisierende, diversifizierende Perspektive. Doch für Nietzsche geht damit die Forderung einer aktiven Positionierung und Perspektivnahme im Denken, Handeln, Lebens einher, da sonst der Untergang in Nihilismus, Müßiggang und Lebensmüdigkeit droht. Für ein selbstbestimmtes, souveränes Denken ist damit die Einsicht in die „Verschiedenheit der Perspektiven“ genauso wichtig wie das Denken, Handeln und Leben als Ausdruck bzw. „Zeugnis eines Willens“ zu gestalten. Wir sehen also, dass hier kein Widerspruch vorliegt, sondern dass es sich um miteinander vereinbarende und für ein Denken nach der „Selbstüberwindung der Wahrheit“ notwendig miteinander verbundene Einsichten handelt, ohne deren Kombination eine Äußerung, wie die am Anfang des Abschnittes zitierte, nicht denkbar wäre. Der Wille, dessen Zeugnis Nietzsche ablegt, ließe sich als „Grundwillen der Erkenntnis“<sup>697</sup> näher bestimmen.

Für Nietzsche liegt der Sinn des Daseins darin, dass in ihm „jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewußtsein“ kommt. Dieser Bewusstwerdungsprozess erstreckt sich Nietzsche zufolge von Sokrates bzw. Platon über das Christentum bis hin zu Kant und vollendet sich im Denken Nietzsches, der sich selbst als ein Schicksal und Überwinder des Nihilismus verstand.<sup>698</sup> Dennoch hält der Prozess der Selbstüberwindung der Moral und der Wahrheit, wie Nietzsche ausführt, auch heute noch an. Dies wird jeder sich kritisch mit Wahrheit und Moral beschäftigende Denker unschwer erkennen können. Wir könnten uns in diesem Zusammenhang aber auch fragen, ob Nietzsches Prognose vom „Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt“ zutreffen könnte, also danach fragen, was sich seit Nietzsche getan hat, ja, wo wir diesbezüglich stehen. Dies jedoch scheint hier noch nicht explizierbar zu sein. Doch: „[W]elchen Sinn hätte *unser* ganzes Sein, wenn nicht den, daß in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst *als Problem* zum Bewußtsein gekommen wäre? [...] An diesem Sich-bewußt-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral *zugrunde*: jenes große Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt, das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele.“<sup>699</sup>

Wir haben gesehen, wie Nietzsche den Glauben an die eine Wahrheit, die mit einem absoluten Anspruch auf Geltung einhergeht, in einen Prozess der Selbstüberwindung einbegriffen aufweist. Des Weiteren haben wir darzustellen versucht, wie die „Verschiedenheit der Perspektiven“ und das „Zeugnis eines Willens“ für diesen Prozess wichtig sind und wie sie miteinander zusammenhängen. So stellen wir uns nun noch die Frage: Erhebt Nietzsche für seine „neuen Wahrheiten“ einen Anspruch auf Wahrheit? Oder: Wie lässt sich Nietzsches Wahrheitsauffassung mit seinen eigenen

---

<sup>697</sup> KGA, VI 2, S. 260.

<sup>698</sup> KGA, VI 3, S. 363f.

<sup>699</sup> KGA, VI 2, S. 428f.

Ausführungen in Beziehung setzen, um nicht zu sagen in „Einklang“ bringen?

Die „neuen Wahrheiten“ die Nietzsches Denken produziert, haben nicht den Status von absoluten oder objektiven Wahrheiten, Wahrheiten an sich. Wir haben gesehen, dass Nietzsche ein solches Wahrheitsverständnis genealogisch, also seiner Herkunft aus dem asketischen Ideal nachspürend, eben gerade kritisiert. Dabei handelt es sich um „Herkunfts-Hypothesen“<sup>700</sup> bzw. eine Reihe von „neuen Fragen, Forschungen, Vermutungen, Wahrscheinlichkeiten“<sup>701</sup>. Wir hatten gesehen, wie Nietzsche Wahrheit in die „Perspektiven-Optik des Lebens“ auflöst. Perspektivität und Interpretation sind grundlegende Kategorien von Nietzsches Wahrheitsverständnis. Nietzsches Perspektive hat sich uns dabei als „Zeugnis eines Willens“ gezeigt. Es ist eine Perspektive, die vermeintliche unumstößliche Wahrheiten, letztlich die Wahrheit selbst, in Frage stellt, indem sie den Wert der Wahrheit problematisiert und unter dem Wechsel der Perspektive eine Umwertung initiiert. Sie versteht sich dabei konsequent selbst als Interpretation. Die „neuen Wahrheiten“ Nietzsches sind also selbst auch Interpretationen. Dies scheint aber, wie sich oft in normativistischen Kritiken an Nietzsche zeigt, keine Selbstverständlichkeit zu sein, sondern wird nur zu oft zum Missverständnis. Dabei hat Nietzsche schon in *Jenseits von Gut und Böse* seinen Kritikern entgegnet: „Gesetzt, daß auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.“<sup>702</sup> Dieses „um so besser“ wird Foucault ausdrücklich wiederholen. Für Heidegger hingegen vollzieht sich die Auslegung oder Interpretation des Daseins wie dieses selbst stets in der Wahrheit, die auch stets die Unwahrheit umfasst, wie das Wissen das Nichtwissen.

Nietzsche spielt hier die Interpretation gegen die Wahrheit aus. Indem er für seine „neuen Wahrheiten“ keinen Wahrheitsanspruch im Sinne eines Anspruchs auf objektive Wahrheit erhebt, zeigt er eben die Notwendigkeit der Interpretation auf, die aus sich ist, was sie ist. Wir müssen interpretieren, da es überhaupt keine objektive Wahrheit zu erkennen gibt. Die Anwendung eines Satzes wie „Wahrheiten sind Interpretationen“ auf ihn selbst bestätigt eben diese Notwendigkeit der Interpretation. Dieser Satz lässt sich durchaus auf sich selbst beziehen, ohne dass dies einen Widerspruch erzeugt, denn der Satz behauptet selbst keine Wahrheit im Sinne eines Wahrheitsanspruchs, sondern ist durchaus selbst eine Interpretation. Statt in einen Widerspruch zu führen, bestätigt sich der Satz in der Anwendung auf ihn selbst. Dies ist mitunter der Sinn des „um so besser“.

Der scheinbare Einwand seitens der Kritiker hat aber noch ein weiteres Problem. Wenn man gegen den Satz „Wahrheiten sind Interpretationen“<sup>703</sup> vorbringen möchte, dass dieser Satz selbst nur

---

<sup>700</sup> A.a.O., S. 263.

<sup>701</sup> A.a.O., S. 262.

<sup>702</sup> A.a.O., S. 31.

<sup>703</sup> Vgl. z.B. KSA, XII, S. 315.

Interpretation ist, kann man sich nicht mehr auf eine objektive Wahrheit beziehen. Wer aber das Gegenteil behaupten und an dem Glauben an die Wahrheit festhalten wollte, wer also behaupten wollte, dass es nicht nur Interpretationen, sondern auch eine objektive Wahrheit gäbe, müsste dies eben beweisen können. Ein solcher Nachweis ist jedoch unmöglich, da niemand einen Anspruch auf letztgültige Wahrheit seiner Interpretation einlösen kann. In Anbetracht einer solchen sich absolut setzenden Wahrheit sind daher Dogmatik und Glaube und nicht so sehr ein Beweisverfahren letztlich die bestimmenden Faktoren. Da indes ein solches Beweisverfahren und damit eine sich absolut setzende Wahrheit streng genommen nicht möglich sind, ist Nietzsches Deutung der Wahrheit als Interpretation auch nicht widerlegt. Die Unbeweisbarkeit letztgültiger objektiver Wahrheit bestätigt des Weiteren vielmehr Nietzsches „neue Wahrheit“.

Das Problem der Wahrheit sieht sich im Denken Nietzsches damit konfrontiert, dass es eigentlich die Gegenüberstellung von Wahrheit und Irrtum auflöst. Mit der „wahren Welt“, hatte Nietzsche schon früh geschrieben, ging auch die „scheinbare Welt“ unter. Die Aussagen über die Welt sind der Ausdruck menschlicher Perspektiven und Verhältnisse. Hypothesen, Vermutungen, Wahrscheinlichkeiten, Interpretationen sind dabei vielmehr ihrer Funktion nach, statt ihrer vermeintlichen interesselosen Objektivität nach zu beurteilen. Es fragt sich, welche Erfahrungsräume eine fiktive „Wahrheit“, eine Wahrheit als-ob eröffnet, von welchen Zwängen und Einschränkungen sie möglicherweise befreit. Eine solche Wahrheit ist Sache eines Könnens, einer Kunst zu leben und im Leben Perspektiven zu eröffnen. Mit dem Glauben an die eine Wahrheit geht auch der damit verbundene Wahrheitsanspruch in Auflösung, was aber nicht bedeutet, dass damit auch Wahrheit als Wahrheitsspiel oder als Streit von Unverborgenheit und Verborgenheit verabschiedet wird, sondern ganz im Gegenteil, dass diese sich erst im Anschluss an Nietzsches Wahrheits- und Moralkritik weiterentwickeln können.

### **4.3 Praxis des Wahrsprechens (*parrhesia*)**

Foucault zeigt, dass die Ontologie unserer selbst von einem *ethos* getragen wird, da es um die Haltung gegenüber dem Gegebenen geht. Dadurch dass es im Dasein je um Beziehungen und Verhältnisse geht, die durch ein sich praktisches Verhalten und dementsprechendes Denken, Sprechen und Tun zum Ausdruck kommen, ist im Dasein eine grundlegend ethische Beziehung gegeben, die ästhetische und epistemische sowie ontologische Gestaltungen erfährt. Konkret manifestieren sich diese Beziehungen in der Welt und ihren jeweiligen historischen, sozialen und

situativen Gegebenheiten und in der Art und Weise wie damit je selbst praktisch umgegangen wird. Für Foucault ist der Ort des moralischen Subjekts oder des ethischen Selbst eine soziale institutionalisierte, mithin diskursive und soziale Praxis des Selbst. Der Ort, von dem ich spreche, ist das hier und jetzt sprachlich situierte Selbst, in praktisch bestimmten Beziehungen zu sich, anderen und der Welt oder Dingen in dieser Welt. In der Ethik geht es um dieses *ethos*, diesen Ort, an dem Beziehungen geschehen und der weder nur in mir selbst noch nur in der Welt oder nur in der Sprache oder nur in der Gemeinschaft ist, sondern der Ort ist, der sich zwischen diesen in ihren Beziehungen zueinander eröffnet und der ich je von mir aus bin. Das Da des Daseins ist dieser Ort, ist sein *ethos* und das Dasein ein *ethos*-Sein. Das *ethos* der Kritik besteht darin nicht zum Gemeinplatz zu werden, nicht in bloße Gewohnheiten zu verfallen und sich von diesen formen und bestimmen zu lassen, sondern selbst ein Ort sowohl des Aufbruchs, wie des Rückzugs, der Ruhe, wie auch der Auseinandersetzung, des Hinausgehens und des Zurückkommens, des Hin und Her und des Zwischen, also der Beziehungen zu sein, Beziehungen aber nicht bloß zu Seiendem, sondern Beziehung auch zum In-Beziehungen-Sein selbst.

Eine besonders hervorzuhebende Praxis der Kritik sieht Foucault in der antiken Praxis des Wahrsprechen oder der freimütigen Rede, der *parrhesia*. Die antike Praxis der freimütigen Rede oder des Wahrsprechens kann als Kernbestand<sup>704</sup> der antiken philosophischen Praxis gelten. Es geht dabei darum, einer Haltung oder einem *ethos* Stimme zu verleihen, sich darin durch die ausgesprochene Wahrheit im Verhältnis zu dieser selbst zu bewähren. Zudem geht es dabei auch um die Unterscheidung gegenüber sich und anderen von der im Verhältnis zur Wahrheit stehenden Unwahrheit und zwar nicht als eine bloße Feststellung von Wahrem und Falschem, sondern als Beziehung zur Wahrheit in dem, was Foucault „Wahrheitsspiele“<sup>705</sup> nennt. Das Wahrsprechen ist eine Wahrheitspraxis des sich im Verhältnis zur Wahrheit konstituierenden Selbst, wie Foucault in seinen späten Vorlesungen, in denen er sich intensiv und umfangreich mit der Geschichte der Praxis des Wahrsprechens (*parrhesia*) beschäftigt<sup>706</sup>, zeigt. Im Folgenden sollen einige für den Kontext der vorliegenden Arbeit relevante Punkte dazu angedeutet werden.

Das Wahrsprechen kann, genealogisch betrachtet, gewissermaßen als die antike Ausprägung und verwandte Vorform dessen gelten, was wir heute philosophische Kritik nennen, denn sie bezeichnet sowohl eine bestimmte Technik oder Kunst der Rede als auch eine mit dieser verbundene, kongruierende ethische Haltung. Auf der einen Seite unterscheidet sich dabei die freimütige Rede von einer bloßen rhetorischen Kunstfertigkeit, zum anderen, davon Anderen bloß nach dem Munde

---

<sup>704</sup> Vgl. HdS, S. 406f.

<sup>705</sup> DE IV, S. 662.

<sup>706</sup> Vgl. HdS, RdS, MzW; ferner auch *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Berkeley-Vorlesungen 1983*, hrsg. von James Pearson, Berlin 1996; *Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84*, hrsg. von Ulrike Reuter / Lothar Wolfstetter u.a., Frankfurt a.M. 1988, folgend zit. als WdA.

zu reden oder eben der Schmeichelei.<sup>707</sup> Von der Rhetorik unterscheidet sie sich insofern, als diese die rhetorischen Regeln mit dem Thema der Rede festlegt, denn je nach Bedeutung und dem jeweiligen Thema der Rede stellt die Rhetorik bestimmte, mehr oder weniger feste Regeln zur Komposition der jeweiligen Rede zusammen. Das Wahrsprechen hingegen bedient sich frei, je nach Nützlichkeit der rhetorischen Regeln und lässt sich nicht durch diese bestimmen. Von der Schmeichelei unterscheidet sie sich darin, dass der Schmeichler die Komplizenschaft mit dem oder den Mächtigen sucht, um an deren Macht teilzuhaben, während der Parrhesiast, geleitet durch den Mut zur Wahrheit, die Mächtigen mit den Missständen ihrer Regierung konfrontiert. Es geht im Wahrsprechen eben nicht um persönliche Interessen, sondern um ein souveränes oder autarkes Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zur Wahrheit, das es in verschiedenen Situationen unter Beweis zu stellen gilt. Sich selbst als wahrsprechendes Subjekt zu konstituieren, kann Foucault zufolge als Kern der philosophisch-asketischen Übung gelten.<sup>708</sup> „Sich die Wahrheit zu eigen machen, zum Subjekt des Aussprechens wahrer Reden werden: Das, glaube ich, ist der Kern jener philosophischen Askese.“<sup>709</sup>

Die Beschäftigung mit der antiken Praxis des Wahrsprechens beim späten Foucault steht in einem signifikanten Bezug zu den drei Achsen der Erfahrung – Wissen, Macht, Subjektivität –, da die Praktik des Wahrsprechens diese Achsen schneidet und in eine neue Beziehung bringt, sie in einer besonderen Perspektive beleuchtet. Das Wahrsprechen ist als eine Diskurs- und Wahrheitspraktik in die Formierung des Wissens eingebunden. Als Praktik der Selbstregierung und als Kritik der Macht steht das Wahrsprechen in Beziehung zu den Regierungspraktiken bzw. der Gouvernamentalität. Insbesondere ist das Wahrsprechen aber als eine Technik und Kunstfertigkeit im Rahmen der Selbstsorge und der freien Selbstbestimmung zu begreifen. Der Schwerpunkt der Problematisierung liegt dabei gewissermaßen bei einem selbstbestimmten Bezug des Subjekts auf sich selbst und die anderen, schließt jedoch die beiden Achsen der Wissensformation und der Normativität des Verhaltens, die in Frage gestellt werden, aufgrund einer strukturellen Verbundenheit dieser drei Achsen innerhalb der Erfahrung mit ein. Im Denken des späten Foucault ist es die Konstellation von Veridiktion, Gouvernamentalität und Pragmatik des Selbst,<sup>710</sup> innerhalb derer sich sein Philosophieren abspielt. Diese Konstellation verdichtet sich zunächst in der Problematik der Regierung des Selbst und der anderen. Foucault fasst sein Vorhaben einer Analyse dieses Problems folgendermaßen zusammen. „Mit der Fragestellung nach der Regierung des Selbst und der anderen möchte ich versuchen herauszufinden, wie das Wahrsprechen, die Verpflichtung und die

---

<sup>707</sup> HdS, S. 453-477.

<sup>708</sup> Vgl. HdS, S. 406f.

<sup>709</sup> Ebd.

<sup>710</sup> RdS, S. 64.

Möglichkeit des Wahrsprechens in dem Verfahren der Regierung zeigen können, wie sich das Individuum in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen als Subjekt konstituiert.“<sup>711</sup> Foucault behandelt diesbezüglich die wichtigsten Quellen, in denen von der *parrhesia* die Rede ist. Der Begriff findet in den meisten dieser Texte Erwähnung, wird aber nicht eigens reflektiert. Nur eine Schrift, die bloß in Fragmenten überliefert ist, Philodemos' *Peri parrhesia*,<sup>712</sup> reflektiert auf Gebrauch und Bedeutung des Begriffs selbst. Da der Begriff in verschiedenen philosophischen Lehren eine Rolle spielt und je nachdem in seiner Bedeutung variiert, muss davon ausgegangen werden, dass es nicht um eine festlegende Definition geht, da die Thematisierung der *parrhesia* in den Texten unterschiedlich akzentuiert und bestimmt wird. Vielmehr geht es Foucault darum auch auf die Verschiebungen im Verständnis und in der jeweiligen Auffassung des Begriffs der *parrhesia* hinzuweisen. Foucault nennt Texte von Platon, Euripides, Philodemos, Plutarch, Seneca, Marc Aurel, Maximus von Tyros, Lukian bis hin zu Theodoros von Gaza, von denen er einige etwas genauer behandelt. Er spielt in unterschiedlichen Gebieten wie der Ethik der individuellen Lebensführung, der Erfahrung, der Politik, der Rhetorik, dem Drama, der Historie und der Religion eine wichtige Rolle. Dabei kommt es, wie gesagt, zu verschiedenen Akzentuierungen, Verschiebungen und Übersetzungen.

Betrachtet man die zeitlich am entferntesten liegenden Thematisierungen in den platonischen Dialogen und der christlichen Spiritualität, so sieht man, wie Foucault zeigt, eine völlige Umkehrung in der Struktur des Wahrsprechens. Während bei Platon der Lehrer, dadurch dass er dem Schüler die Wahrheit über ihn sagt, diesen in der Herstellung eines Selbstbezugs leitet, verschiebt sich in der christlichen Spiritualität die Pflicht, die Wahrheit zu sprechen, vom Lehrer auf den Schüler. Genealogisch betrachtet, kann mit Foucault darin der Beginn der christlichen Geständnis- und Bekenntnispraxis gesehen werden, die bis hin zur modernen Psychoanalyse und darüber hinaus eine grundlegende Rolle in der Konstitution des abendländischen Subjekts gespielt hat.

Die Analyse der verschiedenen Formen des Wahrsprechens wird von Foucault zunächst versuchsweise als Analyse der Diskursstrategien durchgeführt und erfolgt „anhand der Struktur des Diskurses, anhand der Finalität des Diskurses oder anhand der Wirkungen, die die Finalität auf die Struktur hat.“<sup>713</sup> Foucault setzt diesbezüglich das Wahrsprechen zu den Diskursstrategien des Beweisens, Überredens, Belehrens und Dialogführens in Beziehung, um im Vergleich die Problematik einer begrifflichen Bestimmung des Wahrsprechens deutlich zu machen, mit der man sich konfrontiert sieht, wenn man die formalen Konturen des Wahrsprechens deutlicher hervortreten

---

<sup>711</sup> Ebd.

<sup>712</sup> Vgl. z.B. HdS, S. 473-477.

<sup>713</sup> WdA, S. 27.

zu lassen beabsichtigt. Auch wenn der Wahrsprechende von der Strategie des Beweisens und von rhetorischen Stilmitteln Gebrauch machen kann, ist jedoch weder das Beweisverfahren noch der Gebrauch rhetorischer Figuren für das Wahrsprechen wesentlich, da es sich ganz unterschiedlicher Mittel und verschiedenen sprachlichen Formen bedienen kann. Was das Belehren und das Dialogführen angeht, so gilt für die *parrhesia*, dass sie vielmehr konfrontiert als belehrt, dass sie vielmehr verstummen macht und dazu führt die Ebene des Diskurses zu verlassen. Foucault kommt zu dem Ergebnis, dass sich die *parrhesia* nicht als eine diskursive Strategie unter anderen analysieren lässt. Auch der Versuch, sie als performative Aussage analysieren und verstehen zu wollen, greift zu kurz. Denn statt auf der Grundlage einer kontextuell und institutionell festgelegten Kodierung der Äußerungssituation zu funktionieren, eröffnet das Wahrsprechen ein Risiko und zeichnet sich durch eine Unbestimmtheit seiner Auswirkungen aus. Für das Äußern performativer Aussagen ist auch die Beziehung des Sprechenden zur Aussage nebensächlich, denn es zählt nur der Akt der Aussage selbst, innerhalb eines institutionell kodierten Kontextes, sei es der philosophischer Argumentation oder der theatralischer Aufführung oder ein Kontext anderer, vielleicht hybrider Art. Im Falle des Wahrsprechens ist es jedoch so, dass zur Aussage der Wahrheit als eines performativen Aktes eine zweite Ebene, wenn auch implizit, notwendig hinzukommt, und zwar ist dies die Ebene der performativen Wahrhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit besteht darin, dass die performative Aussage der inneren Überzeugung des Sprechenden selbst entspricht und mit dieser übereinstimmt. Damit aber bindet sich das Subjekt der Äußerung freiwillig an die Aussage und die Äußerung wie auch an sich selbst, indem es sich zur Aussage, zur Äußerung und zu sich selbst als Wahrsprechendem bekennt. Dieses Bekenntnis ist keine Selbstverständlichkeit und seine selbst gewollte Verbindlichkeit letztlich auch in Frage zu stellen. Es ist aber insbesondere dieser Selbstbezug, der die *parrhesia* als eine Selbsttechnik einer Sorgepraxis kennzeichnet, die erst von der Sorglosigkeit der Gelassenheit in Frage gestellt werden kann. Dieser Selbstbezug der Selbstsorge im Allgemeinen und die *parrhesia* im Besonderen zeichnen sich jedoch durch die Freiheit und Freiwilligkeit aus, die ihnen zugrunde liegt und die auf die Gelassenheit gegenüber diesen Bezügen und Dingen hinweist. Diese der *parrhesia* zugrunde liegende Freiheit verbindet sich mit dem Mut gegenüber der Macht (einer bestimmten Wahrheit) wahr zu sprechen, performativ „Wahrheit“ als Wahrheit zu sprechen und sich damit auch zumindest im Akt des Sprechens an die Aussage zu binden und damit mögliche Risiken der Ablehnung und der Vergeltung in Kauf zu nehmen. Es ist aber eigentlich letztlich nicht die Aufgabe des Wahrsprechens eine kritische Wahrheit gegen eine kritisierte Wahrheit zu behaupten und auszuspielen, sondern vielmehr die kritisierte Wahrheit mit den Mitteln wahrer Rede zu unterlaufen und auseinander zu legen und sehen zu lassen, dass das, was für Wahrheit gehalten wurde, eben auch oder insbesondere Unwahrheit ist. Daher ist auch primär vom Wahrsprechen und

nicht von Wahrheit die Rede und daher bestimmt Foucault auch *parrhesia* als „die Ethik des Wahrsprechens in einem gefährlichen und freien Akt“.<sup>714</sup>

In seiner Interpretation des VII. Briefes Platons zeigt Foucault, dass Philosophie zum einen als Auseinandersetzung mit der politischen Macht, also als freimütiges philosophisches Wahrsprechen gegenüber der politischen Macht (z.B. als Ratgeber), und zum anderen als Selbstpraxis verstanden werden kann. Mehr noch besteht die Philosophie nach Platon, wie Foucault zeigt, in einer Reihe von kongruierenden Tätigkeiten, ist also ein praktisches Verhältnis zu sich und zur Wirklichkeit. Philosophie weist damit zwei zusammengehörende aufeinander bezogene, untrennbare Sphären auf, die theoretische und ihre praktische Bewährung (*logos* und *ergon* oder *mathesis* und *askesis*). Der platonischen Konzeption zufolge ist die Aufgabe der Philosophie, innerhalb der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit praktisch relevant zu sein und ein gesundes Staatswesen zu befördern, wobei die Lebenskunstschulen der Antike die Aufgabe darin gesehen haben nicht zuerst das politische, sondern das individuelle und gemeinschaftliche Wohl der Seele zu pflegen, was dann wiederum auch gesellschaftspolitische Auswirkungen verschiedener, kritischer oder konstruktiver Art hat. Damit wäre die zweite Kennzeichnung von Philosophie als Selbstpraxis, in der die *parrhesia* als Kern gilt, angesprochen. Foucault formuliert dies sehr deutlich folgendermaßen: „Die Philosophie findet ihre Wirklichkeit in der Praxis der Philosophie, verstanden als die Gesamtheit der Praktiken, durch die das Subjekt eine Beziehung zu sich selbst unterhält, sich selbst entwickelt und an sich arbeitet. Die Arbeit an sich selbst, darin besteht die Wirklichkeit der Philosophie.“<sup>715</sup>

In der klassischen Antike stehen philosophisches Wahrsprechen, politische Rationalität und Selbstkonstitution somit in komplexen Korrelationen zueinander, deren historische Gefahr aber auch Produktivität auf radikalen Reduktionen oder Fusionen gründet. Der philosophische Ratgeber des Herrschers hat freimütig die Wahrheit zur politischen Situation zu sagen, nicht jedoch politische Maßnahmen vorzuschlagen. Der Begriff der *parrhesia* befindet sich also, wie nun angedeutet wurde, an der Schnittstelle von Wissen, Macht und Selbst. Foucault macht dies deutlich: „Mit dem Begriff der *parrhesia* haben wir [...] einen Begriff, der sich an der Kreuzung der Pflicht zum Wahrsprechen, der Verfahren und Techniken der Gouvernementalität und der Herstellung eines Selbstverhältnisses befindet.“<sup>716</sup> Auch in der asketischen Wahrheitspraxis zur römischen Kaiserzeit wird die Beziehung zu Politik und Staatswesen thematisiert. Doch in erster Linie geht es dort zunächst darum, „[s]ich selbst durch eine Übung zu konstituieren, in der Wahr-Sprechen zur Seinsweise des Subjekts wird.“<sup>717</sup> Die philosophische Askese zur römischen Kaiserzeit zeichnet sich

---

<sup>714</sup> RdS, S. 36.

<sup>715</sup> RdS, S. 309.

<sup>716</sup> A.a.O., S. 38.

<sup>717</sup> HdS, S. 401.

dabei dadurch aus, dass es nach Foucault in ihr darum geht „sich selbst ganz explizit, ganz strikt und durchgängig als Zweck seines eigenen Daseins zu setzen“, „sich mit etwas auszustatten, das man nicht hat“, sowie durch die „Bindung des Individuums an die Wahrheit“. <sup>718</sup> Im Bezug zu sich selbst und zu anderen konstituiert sich der Parrhesiast im Akt des Wahrsprechens als sich selbst bestimmendes Individuum. Als ein solches zeigt es sich in der Lage, andere regieren zu können bzw. ihnen Anweisungen zu geben, wie sie einen ethisch angemessenen Bezug zu sich selbst entwickeln können. Voraussetzung und Ziel einer solchen Beziehung zu sich selbst sind die Freiheit und Selbstbestimmung des Subjekts. Die *parrhesia* lässt sich somit als Freiheit selbstbestimmter Rede verstehen. Damit ist eine Rede gemeint, die aus freier Entscheidung heraus die Wahrheit spricht sowie Handeln und Denken in Kongruenz zu bringen versucht, da es als eine höchste Tugend und Pflicht gilt, die Wahrheit zu sagen. Gleichwohl bedarf dies nicht zuletzt einer unerschütterlichen Selbstkenntnis und der Fähigkeit, die jeweilige Diskurssituation sowie die Form der Rede nach ihren Erfolgsmöglichkeiten und Gefahren einschätzen zu können. Foucault unterscheidet daher eine Analyse der pragmatischen Aspekte des Diskurses von einer Analyse der dramatischen Aspekte des Diskurses. Erstere bezieht sich auf den situativen Kontext und darauf, inwiefern dieser situative Kontext den Sinn und Wert der Aussage bedingt und modifiziert. Der situative Kontext umfasst vor allem die institutionelle Kodierung der Situation und den Status des sprechenden Subjekts. Die *parrhesia* kann jedoch durch die Analyse der Pragmatik des Diskurses nicht hinreichend bestimmt werden, da sie sich vielmehr durch besondere situative Aspekte, wie Selbstbezug und damit verbunden Freiheit, Pflicht und Gefahr, auszeichnet, die den Rahmen einer Pragmatik des Diskurses sprengen würden. Die *parrhesia* wird im Rahmen einer sogenannten Dramatik des Diskurses analysiert, wobei natürlich auch pragmatische Aspekte berücksichtigt werden. Die Beziehung, die das sprechende Subjekt zur Aussage als wahrer Aussage, zur Äußerung als wahrhaftiger Äußerung und zu sich selbst als wahrsprechendem Subjekt in einem freien und riskanten Akt der Rede eingeht, dieser Selbstbezug ist es, der die *parrhesia* ausmacht.

Die Analyse der *parrhesia* im Rahmen einer Dramatik des wahren Diskurses führt Foucault zunächst, wie gesehen, auf der Ebene des politischen Diskurses und zwar des Diskurses eines politischen Beraters des Fürsten weiter aus. Vom öffentlichen Redner und dem Ratgeber des Fürsten in der griechischen Antike ausgehend, plante Foucault jedoch auch die Beziehung des Ministers zum Monarchen im 16. Jahrhundert sowie seit dem 18. Jahrhundert die Rolle des Kritikers und diejenige des Revolutionärs zu untersuchen, widmete sich aber zu Lebzeiten vor allem der *parrhesia* in der Antike. <sup>719</sup> Im Übergang von der klassischen zur römischen Antike kommt es, wie

---

<sup>718</sup> A.a.O., S. 405.

<sup>719</sup> WdA, S. 98f.

Foucault zeigt, zu einer Transformation in Form und Funktion der *parrhesia*. Es kommt zum „Wande[l] einer *parrhesia*, die sich an der *polis* ausrichtet, in eine *parrhesia*, die sich am *ethos* orientiert“<sup>720</sup>. Wenn die ethische Form der *parrhesia* beim Sokrates des *Alkibiades* schon präsent ist, so wird sie in der römischen Kaiserzeit insbesondere bei den Kynikern Programm.

Der grundlegende Unterschied zwischen der sokratischen und der kynischen Konzeption liegt dabei darin, dass die sokratische Sorge, so Foucault, auf eine Seelenmetaphysik zuläuft, während die kynische Sorge darauf hinausläuft, das nackte, wahre Leben (*bios*) hervortreten zu lassen, die Wahrheit zu praktizieren und im Alltag zu verkörpern. Die ethische Form der *parrhesia* ist jedenfalls, ob sokratisch oder kynisch, anders strukturiert als die politische Form. Während es in der politischen Form darum geht, Mut gegenüber der Macht des Mächtigen zu beweisen, geht es in der ethischen Form eher um die „Prüfung der Seele“<sup>721</sup>. Es geht dabei um eine zu prüfende Kongruenz von Denken und Handeln der Seele als Handlungssubjekt. Wie schon in Sokrates' wahrsprechenden Aufforderungen, die Menschen mögen sich um sich selbst sorgen lernen, gilt auch bei den philosophischen Schulen der römischen Kaiserzeit die „Lebensweise [...] als das wesentliche, grundlegende Korrelat der Praxis des Wahrsprechens.“<sup>722</sup> Dabei stellt das wahrsprechende Subjekt die Lebensweise seiner Adressaten gegebenenfalls in Frage und bemüht sich selbst um eine Übereinstimmung von Erkenntnis und Lebensweise. Diesbezüglich gelten Foucault in der hellenistisch-römischen Epoche insbesondere die Kyniker als hervorragende Parrhesiasten.<sup>723</sup> Die Lebensweise der Kyniker scheint zunächst etwas radikal und schroff zu sein, doch können sie mit Foucault als herausragende Ästhetiker der Existenz gelten, weil sie ihrem Leben eine, wenn auch sehr spartanische, klare und nicht zuletzt auffällige und provozierende Form geben. „Das philosophische Leben [...] unterliegt [...] einer forma (Form). Es ist ein Lebensstil, es ist eine Form, die man seinem Leben zu geben hat.“<sup>724</sup> Lebensweise und konfrontatives Wahrsprechen verbinden sich so unauflöslich miteinander. Dies lässt sich nach Foucault auch mit einer von Diogenes Laertius über Diogenes den Kyniker überlieferten Anekdote belegen,<sup>725</sup> derzufolge Diogenes, gefragt, was bei den Menschen das Schönste sei, antwortete, die Freimütigkeit der Rede (*parrhesia*). „Hier erkennt man“, so Foucault, „daß das Thema der Schönheit der Existenz, der schönstmöglichen Form, die man seinem Leben verleihen kann, und die Ausübung der *parrhesia*, des Freimuts, direkt miteinander verbunden sind.“<sup>726</sup>

---

<sup>720</sup> MzW, S. 54.

<sup>721</sup> A.a.O., S. 124.

<sup>722</sup> A.a.O., S. 198f.

<sup>723</sup> A.a.O., S. 218ff.

<sup>724</sup> HdS, S. 515f.

<sup>725</sup> Vgl. MzW, S. 219.

<sup>726</sup> Ebd.

Was die eher karge und provokante „Schönheit“ einer kynischen Lebensweise angeht, muss man sagen, dass damit zunächst eben gewissermaßen vorurteilslos eine selbstbestimmte Stilisierung des Daseins gemeint ist. Nur darauf kommt es zunächst an. Was als schön betrachtet wird, unterliegt eben genauso den historischen Veränderungsprozessen wie das, was als eine richtige Lebensweise oder was als Wahrheit betrachtet wird. An den Kynikern, die in der Suche nach der guten Lebensweise als avantgardistische Kundschafter (*kataskopos*) gelten können<sup>727</sup>, lässt sich jedoch, was die antike Ästhetik der Existenz angeht, deutlich zeigen, auf welche Weise Lebensstil und Wahrsprechen miteinander verbunden sind. Zunächst ist die Lebensweise die „Bedingung der Möglichkeit des Wahrsprechens“.<sup>728</sup> Es bedarf also einer außergewöhnlichen Lebenserfahrung und einer stetigen Praxis. Des Weiteren gilt es, insbesondere im Kynismus, auf alle überflüssigen, unnützen Gewohnheiten, die der gewählten Lebensweise abträglich sind, zu verzichten. „Diese Lebensweise als Reduktion aller nutzlosen Konventionen und aller überflüssigen Meinungen ist offensichtlich eine allgemeine Reinigung der Existenz und der Meinungen, um die Wahrheit erscheinen zu lassen.“<sup>729</sup> Der Kyniker überprüft an sich selber, welche Gewohnheiten und Ansichten dem Hervortreten der jeweiligen Wahrheit der gewählten Lebensweise, in diesem Fall der gewissermaßen nackten Wahrheit des Lebens, die er verkörpert, im Wege stehen. Das nackte, von seinen überflüssigen Ausstaffierungen befreite, anspruchslose Leben erscheint als skandalöse „Manifestation der Wahrheit“<sup>730</sup>. Für Foucault nun, der dem Kynismus eine besondere Rolle in der Geschichte der Beziehung von Subjektivität und Wahrheit einräumt, gibt es einen historischen Kynismus in der Antike und einen „transhistorischen Kynismus“<sup>731</sup>, der sich von der Antike bis in die Gegenwart erstreckt. Zum einen findet der Kynismus in der christlichen Askese der späten Antike und des Mittelalters, so insbesondere bei den Wüstenvätern und den Bettelorden eine Fortsetzung. Zum anderen findet er in den revolutionären Bewegungen insbesondere des 19. und 20. Jahrhunderts eine Fortsetzung. Bei allen Unterschieden der stilistischen Ausprägungen dieser verschiedenen Formen der Lebensführung besteht ihre Gemeinsamkeit gewissermaßen darin, dass es in ihnen in gewisser Weise um eine aktive, radikale und zum Teil auch gewaltsame Manifestation der Wahrheit geht.

Die interessanteste Fortsetzung, was das Thema einer Lebenskunst bzw. einer Ethik des Selbst betrifft, scheint mir allerdings, im Kontext der vorliegenden Arbeit, die ästhetische Nachkommenschaft des Kynismus in der modernen Kunst des 20. Jahrhunderts zu sein. Bevor ich im Folgenden noch die Relevanz der historischen Analysen der antiken Ethik für das Projekt einer

---

<sup>727</sup> A.a.O., S. 219ff.

<sup>728</sup> A.a.O., S. 225.

<sup>729</sup> A.a.O., S. 226.

<sup>730</sup> A.a.O., S. 227.

<sup>731</sup> A.a.O., S. 230.

nichtnormativen Ethik ansatzweise weiter ausführen werde, werde ich hier diesen Kynismus der modernen Kunst, wie ihn Foucault dargestellt hat und mit dem er sich noch intensiver auseinandersetzen wollte, kurz erwähnen. Foucault nennt zwei grundlegende Prinzipien des ästhetischen Kynismus. „Erstens: Die Kunst besitzt die Fähigkeit, der Existenz eine Form zu geben, die mit jeder anderen bricht, die Form des wahren Lebens.“<sup>732</sup> Diesem Prinzip zufolge ist das Leben des Künstlers ein außergewöhnliches, ein solches, das durch den skandalösen Bruch mit allem Gewöhnlichen die außergewöhnliche Wahrheit bzw. das wahre Leben sichtbar macht. Man könnte diese jeweilige, spezifische, „lebendige“ Wahrheit m.E. auch so verstehen, dass es eine relationale und perspektivische Wahrheit ist, die sich in der selbstbestimmten Stilisierung der Existenz ereignet und immer wieder ereignen kann. Es ist das zum Teil auch drastische Aufzeigen einer vorher unbekanntem Perspektive und einer dieser entsprechenden Lebensweise. Wahrheit ereignet sich in ihren verschiedenen Erscheinungsweisen innerhalb von Wahrheitsspielen oder in einem Zusammenspiel von diskursiven und nicht-diskursiven Elementen, denen keine gemeinsame, wesenhafte Wahrheit zugrunde liegt, sondern in denen sich Wahrheit nach unterschiedlichen Regeln konstituiert. Die Stoiker und die Kyniker sahen das höchstwahrscheinlich ganz anders, da sie das Naturgemäße als Lebensregel anstrebten, doch kann man auch hier die Nachahmung einer kulturell vermittelten Natur als ästhetischen Modus begreifen.

Das zweite Prinzip der ästhetischen Nachfolge des Kynismus in der modernen Kunst besagt, dass das Leben des Künstlers die Bedingung des Kunstwerkes darstellt. Zudem zeichne sich die moderne Kunst durch eine kynistische „Entblößung und Rückführung auf das Elementare der Existenz“<sup>733</sup> aus und ist mit dieser Betonung des Elementaren „anti-platonisch“ und mit der Ablehnung alles Etablierten „anti-aristotelisch“. „Die moderne anti-platonische und anti-aristotelische Kunst: Reduktion, Entblößung des Elementaren der Existenz; ständige Ablehnung, Verwerfung jeglicher schon gesicherter Form. Aufgrund dieser beiden Aspekte hat die moderne Kunst eine Funktion, die man wesentlich anti-kulturell nennen könnte. Dem Konsens der Kultur gilt es den Mut der Kunst in seiner barbarischen Wahrheit gegenüberzustellen. Die moderne Kunst ist der Kynismus in der Kultur, der Kynismus der Kultur, die sich gegen sich selbst wendet.“<sup>734</sup> Hier klingt doch sehr deutlich eine Wahrheitsauffassung durch, wie sie von Nietzsche vertreten wurde, der sich bekanntlich intensiv mit der Frage nach dem Nutzen und dem Nachteil der Wahrheit fürs Leben beschäftigte, wie schon gezeigt wurde. So hatte doch Nietzsche in seinen frühen Schriften eine barbarische bzw. silenische Wahrheit konzipiert und sich über den Zusammenhang von Wahrheit

---

<sup>732</sup> A.a.O., S. 247.

<sup>733</sup> A.a.O., S. 248.

<sup>734</sup> A.a.O., S. 248f.

und Lüge Gedanken gemacht.<sup>735</sup> In seinen späten Schriften hat er von einer Wahrhaftigkeit gesprochen, die sich gegen sich selbst wendet.<sup>736</sup> Schon Anfang der 80er Jahre kündigte Foucault an „vielleicht auf den Begriff der Wahrhaftigkeit bei Nietzsche zurück[zu]kommen.“<sup>737</sup> Foucault zufolge verbinden sich jedenfalls im Nihilismus zwei antike Denksysteme, die das Problem eines Zusammenhangs von Wahrheitspraxis und Lebensstil behandelten. Im Manuskript zu seiner letzten Vorlesung schreibt er: „Kynismus und Skeptizismus waren zwei Weisen, das Problem einer Ethik der Wahrheit zu stellen. Ihre Kreuzung im Nihilismus offenbart in der Tat etwas Wesentliches und Zentrales für die abendländische Kultur. Dieses Wesentliche lässt sich knapp folgendermaßen ausdrücken: Wo die Sorge um die Wahrheit diese ständig in Frage stellt, was ist da die Existenzform, die dieses Infragestellen ermöglicht; welche Art von Leben wird notwendig, sobald die Wahrheit nicht mehr notwendig ist?“<sup>738</sup>

Dieser Bezug zur Wahrheit (*aletheia*) in der Sorge um sich hat in der antiken Philosophie seinen Grund in der Seele (*psyche*). Bei Foucault wird der Grund der Seele zum ethischen Selbst oder auch zum sich in der Praxis selbst konstituierenden ethischen Subjekt. Damit denkt Foucault zwar im Vergleich zu Heidegger in Kategorien der Vorstellung, legt jedoch darin dennoch einen Zugang zur Praxis der Freiheit des Selbst frei. Bei Heidegger gründet der Bezug des Selbst zur Wahrheit in der Ontologie des Daseins, in der Dasein als eigentlich in der Wahrheit seiend begriffen wird, was die Möglichkeit angibt zunächst und zumeist in der Unwahrheit zu sein. Diese Übertragungen der antiken philosophischen Sorgepraxis und des Wahrsprechens in den gegenwärtigen Kontext als Auslegung in der Analytik der Existenz oder als Wahrheitspraxis einer kritischen Ontologie lassen insofern auch „ein Zusammenfallen zwischen der Begründung eines Diskurses der Wahrheit [...] und der Bestimmung einer philosophischen parrhesia erkennen“<sup>739</sup>. Foucault spricht daher auch nicht nur von einer Ethik der Sorge, sondern auch von einer „Ethik der Wahrheit“, die ein *ethos*, eine Haltung erfordert und durch ethische Tugenden, wie Mut oder Klugheit sich auszeichnet. Die Frage also, welche Fähigkeiten, Haltungen und Tauglichkeiten überhaupt erst zur Wahrheit des Selbst befähigen, ist ein Hauptproblem der Ethik, das Foucault als Kathartik bezeichnet, die „seit dem Pythagorismus“ verschiedene paradigmatische Ausprägungen erfuhr, „und man begegnet ihr auch noch in der Philosophie der Moderne.“<sup>740</sup> Bei Heidegger und Foucault scheint die *autarkia* als entschlossene Selbstübernahme oder kritische Selbstbestimmung und die *sophrosyne* als der

---

<sup>735</sup> Gemeint sind vor allem die Schriften *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus* und *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967ff., Band III, 1 und 2.

<sup>736</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, KGA, Band VI, S. 2; vgl. auch Band VIII, S. 215.

<sup>737</sup> HdS, S. 36.

<sup>738</sup> MzW, S. 250f.; vgl. auch DE IV, S. 957: „Nietzsche sagte von der Wahrheit, dass sie die tiefste Lüge sei.“

<sup>739</sup> A.a.O., S. 125.

<sup>740</sup> A.a.O., S. 168.

*phronesis* entsprechende Tugend eine besondere Rolle zu spielen. Die Sorge um sich selbst führt, so Foucault in der vergleichenden Einführung der platonischen Dialoge *Laches* und *Alkibiades*, zu zwei unterschiedlichen Grundrichtungen im Philosophieren, die er als „Ontologie des Selbst“ und als „Kunst des Selbst“ bezeichnet, wobei die ontologische Sorge eine metaphysische Erkenntnis der Seele anstrebe und die ästhetische Sorge eine ethische Lebensweise.<sup>741</sup> Die Sorge und die ethische *parrhesia* seien auf die Lebens- oder die Existenzweise (*bios*) und deren Formung und Stilisierung gerichtet, und nicht „ontologische Seinsweise der Seele, sondern der Lebensstil, die Lebensweise, die eigentliche Form, die man dem Leben gibt“<sup>742</sup> sei das „Korrelat der Praxis“<sup>743</sup>. Die Kontrastierung und Verbindung von einer Ontologie der Seele und einer Stilisierung der Existenz innerhalb der Philosophiegeschichte ausgehend von Platon ist im Grunde Foucaults Hauptthese seiner Vorlesungen der 80er Jahre, die aus der Ethik der Selbstsorge eine Ästhetik der Existenz hervorzuheben versuchen.

Doch diese Ästhetik der Existenz als Gestaltung ontischer Bezüge findet bei Heidegger auch eine ontologische Grundlage, wie sich auch hin und wieder bei Heidegger, z.B. in seinem Kunstwerk-Aufsatz oder in seiner Beschäftigung mit Hölderlin und Nietzsche zeigt. Dieser Gedanke der ontischen und ontologischen Verwurzelung oder Situierung ist im Hinblick darauf, dass Foucaults historische Untersuchungen praktischer Selbsttechniken der Selbstsorge die ontische Ergänzung und existentielle Grundlage auch für Heideggers Daseinsanalytik abgeben, entscheidend. Zudem ist die Daseinsanalytik solcher Art, dass sie existentiell nachvollzogen werden muss und somit zu einer praktischen Selbstausslegung als einer Selbsttechnik wird, wobei eine Freilegung von Vorurteilen zu vollziehen ist. Den Umschlag (*metabole*), wie Heidegger sagt, von Ontologie in Ontik (Metontologie) oder umgekehrt von der ontisch-existentiellen in die ontologisch-existenziale Dimension des Existenzverständnisses ist, wie Heidegger in beinahe einzigartig zu nennender Weise an einer Stelle klarmacht, Aufgabe einer „Existierkunst“. „Wir bedürfen nicht nur der Analytik überhaupt, sondern müssen immer gleichsam die Täuschung gebären, als sei die jeweilige Aufgabe die schlechthin einzige und notwendige. Nur wer diese Existierkunst versteht, das jeweilige Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein, nur der versteht endliche Existenz und kann hoffen in dieser etwas zu vollbringen. Diese Existierkunst ist nicht die Selbstreflexion, [...] sondern [...] die Klarheit des Handelns selbst.“<sup>744</sup> Der entscheidende Satz aus Sein und Zeit dazu lautet: „Das *eigentliche Selbstsein...ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften*

---

<sup>741</sup> A.a.O., S. 171.

<sup>742</sup> A.a.O., S. 193.

<sup>743</sup> A.a.O., S. 199.

<sup>744</sup> Ebd.

*Existenzials*.<sup>745</sup> Ähnlich haben Nietzsche und Foucault den „Streit um die Wahrheit“<sup>746</sup> seiner selbst sowohl pragmatisch als auch ästhetisch, nämlich als Modifikation aufgefasst.

Dabei betont auch Foucault besonders, „daß diese Beziehung zwischen Seelenmetaphysik und Lebensstilistik niemals eine notwendige oder einzigartige Beziehung ist.“<sup>747</sup> Sie ist vielmehr variabel, so dass eine Ontologie des Selbst (oder der Seele) verschiedene Variationen der Lebensstilistiken zuließe, so wie umgekehrt eine gewisse Lebensstilistik unterschiedliche Ontologien. Die Beziehung von Ontologie und Lebensstil ist also nach beiden Seiten variabel, wobei jedoch immer eine Art von Beziehung gegeben ist, also nicht eine Seite ohne die andere, wenn auch sicherlich verschiedene Schwerpunktsetzungen zu Verhältnissen führen können, in denen eine Seite der anderen gegenüber als überbetont erscheint oder aber Ontologie selbst als ästhetisch, pragmatisch oder therapeutisch aufgefasst werden kann.

So scheint der Kynismus zumindest zum Teil als Lebensstilistik zu funktionieren, deren Wahrheit der Seele, auf die sie bezogen ist, einerseits direkt und spontan manifestiert und gelebt wird, andererseits aber auch anschlussfähig für verschiedene inhaltliche Ausprägungen ist, gerade weil diese von sekundärer Bedeutung sind. Foucault sieht in einer Reihe von historischen Lebensgestaltungen vor allem aber den politischen und künstlerischen Projekten der revolutionären Avantgarde im 19. und 20. Jahrhundert eine Fortsetzung kynisch-zynistischer oder kynistischer Motive und der Praxis der aktiven und die etablierten Konventionen und Gewohnheiten überschreitenden Praxis einer Manifestation der Wahrheit.<sup>748</sup> Die Frage, ob und wie der Kynismus als Praxis oder Modus in der Kultur sich weiterentwickelt hat, führt zunächst auf die grundlegendere Problematik der Verbindung von Wahrheit und Existenz zurück, der sie als zu untersuchendes Beispiel gilt. „Im Zentrum der abendländischen Kultur liegt die Schwierigkeit, die Verbindung zwischen der Sorge um die Wahrheit und der Ästhetik der Existenz zu bestimmen.“<sup>749</sup>

Die Wahrheit der Existenz zu gestalten und zur Darstellung hervorzubringen ist eben zugleich auch eine Sorge um die ästhetische Stilisierung und Formgebung, die diese Wahrheit erst erscheinen lässt. Somit verschränken sich die Sorge um die Wahrheit und die Ästhetik der Existenz in den verschiedenen Lebensformen und -entwürfen in vielfältigen Weisen ineinander. Bei den Kynikern scheint die Sorge um Wahrheit beinahe ganz in der Existenz aufzugehen, da sie kaum eine

---

<sup>745</sup> GA 2, S. 130.

<sup>746</sup> Vgl. GA 5, S. 50ff.

<sup>747</sup> A.a.O., S. 216.

<sup>748</sup> A.a.O., S. 241-249. Foucault behandelt in seiner Vorlesung beispielhaft den Kynismus, doch kann verallgemeinernd für alle antiken lebensphilosophischen Schulen – vielleicht auch gewissermaßen in unterschiedlichen Ausprägungen von anderen, mittelalterlichen, neuzeitlichen und modernen Schulen der Philosophie – gelten, was Foucault über den Kynismus feststellt, wenn in einer an Heidegger erinnernden Weise von einer „Alethurgie“ spricht und sagt: „Kurz, der Kynismus macht aus dem Leben, aus der Existenz, aus dem *bios* das, was man eine Alethurgie, eine Manifestation der Wahrheit nennen könnte.“ S. 227.

<sup>749</sup> A.a.O., S. 251.

zusammenhängende philosophische Lehre überliefern und sich auch um theoretische Erkenntnis nicht scheren, sondern nur auf die Lebensweise, die einfache Lebensführung und -bewältigung ausgerichtet sind. So besteht denn eigentlich die Lehre der Kyniker, wenn überhaupt in ihrer Lebensweise. Andere philosophische Strömungen haben auch ein anderes Verhältnis von Sorge um die Wahrheit und Stilisierung der Existenz gepflegt. „Es ist klar, daß die Überlieferung der Lehre im Platonismus oder Aristotelismus der wesentliche Teil war und daß die Überlieferung der Lebensweise durch die Weitergabe von Lebensbeispielen nur eine sehr begrenzte Rolle gespielt hat. Im Stoizismus und im Epikuräismus war die Kombination von Überlieferung der Lehre und Überlieferung der Lebensweise ausgeglichener, entweder hatte die Überlieferung der Lehre oder die Überlieferung der Lebensweise ein etwas größeres Gewicht. Aber im Fall der kynischen Überlieferung überwog die Überlieferung der Lebensweise bei weitem und entwertete die Überlieferung der Lehre nahezu vollständig oder ließ sie nutzlos werden.“<sup>750</sup>

Worauf es Foucault also besonders ankommt, ist die Verbindung von Lehre und Leben, von einer Ontologie des Selbst und einer ethischen Ästhetik der Existenz, von Sorge um die Wahrheit und Stilisierung der Existenz in ihrer historischen Variabilität und ihren historisch ausgeprägten Variationen und Figuren<sup>751</sup> aufzuzeigen. Das Problem des philosophischen Lebens sollte einmal, wie Foucault an mehreren Stellen sagt, zum zentralen Angelpunkt einer Philosophiegeschichte gemacht werden.<sup>752</sup> In diesem Zusammenhang eines philosophischen Lebens und dessen Geschichte spielt Foucault auch auf Heideggers Geschichte des Seins an, wenn er sagt, er „möchte zu bedenken geben, daß, wenn es stimmt, daß die abendländische Philosophie die Frage nach dem Sein vergessen hat und daß dieses Vergessen die Metaphysik ermöglichte, daß dann vielleicht auch die Frage nach dem philosophischen Leben [...] vernachlässigt wurde; sie erschien der Philosophie, der philosophischen Praxis, einem philosophischen Diskurs, der sich immer mehr am Modell der Wissenschaft orientierte, unablässig als Ballast.“<sup>753</sup>

Auch wenn die philosophische Lebensweise, so lässt sich annehmen, aus dem philosophischen Diskurs tendenziell abgedrängt und als Ballast für die philosophische Begriffsbildung abgeworfen wurde, lässt sie sich ja auch dort eigentlich nicht verleugnen, da sie entweder biographisch oder systemimmanent implizit und explizit weiterwirkt, da ein Wissen immer auch Ansprüche an das Leben stellt und das Leben Ansprüche an ein Wissen. Selbst der philosophische Wissenschaftler im Wissenschaftsbetrieb verlangt zu seinem Wissen als Pendant eine Lebensweise, auch wenn diese sich darüber definiert mit jenem nichts zu tun zu haben oder sich ganz in den Dienst des

---

<sup>750</sup> A.a.O., S. 277f.

<sup>751</sup> Die verschiedenen kulturhistorischen Figuren des Wahrsprechens, die Foucault nennt, sind z.B. Prophet, Lehrer, Techniker, Weiser, Philosoph, Politiker, Revolutionär, Künstler, Professor etc.

<sup>752</sup> A.a.O., z.B. S. 279, 307f.

<sup>753</sup> A.a.O., S. 308.

theoretischen Wissens stellt. Gerade aber die Grundfragen und -probleme der Philosophie, wie auch das Problem der Verbindung von Wahrheit und Leben, genauer: der Sorge um die Wahrheit und der Stilisierung der Existenz, von Erkenntnis und Sorge, von Wissenschaft und Lebenspraxis, von Lehre und Lebensweise, welche in der Antike in ihrer Verbindung zu einer philosophischen Lebenskunst ausgestaltet wurden, gerade diese und andere Grundfragen wirken in der schrittweisen Erschließung eines Wissens direkt und indirekt auf die Existenz zurück. Ein Grundunterschied zwischen am Wissen orientierten und an der Lebensweise orientierten Philosophien scheint zu sein, dass die Orientierung am Wissen (*theoria*) den Ort der Wahrheit epistemisch in der Aussage als Übereinstimmung von Sache und Intellekt ansetzt, während die Orientierung (*ethos*) an der Lebensweise Wahrheit darüber hinaus grundlegender poetisch (*poiesis*) und praktisch (*praxis*) im Lebens- und Daseinsvollzug selbst ansetzt. Kritik und Veränderung im Denken und Handeln als Selbstübung und Arbeit an einem selbst mit theoretischen und praktischen Mitteln ist, so Foucault, „kritische Arbeit des Denkens an sich selber“<sup>754</sup>. Das Ziel ist die Erprobung in der Praxis auf die Möglichkeit hin „anders denken“ zu lernen, das „Weiterdenken“ zu praktizieren und darin „sich von sich selbst zu lösen“.<sup>755</sup>

#### 4.7 Ästhetik der Existenz als nicht-normative Ethik

Am Ende der *Genealogie der Moral* schreibt Friedrich Nietzsche, dass die Moral in einem Auflösungsprozess begriffen ist und in den nächsten zweihundert Jahren völlig verschwinden werde.<sup>756</sup> Für Foucault, der in vielerlei Weise an Nietzsche anschloss, stellt sich die Problematik so dar, dass die Idee der Moral als ein strenger, Gehorsam fordernder Regelcode der Verhaltensnormierung schon als solcher verschwunden ist und es in der Gegenwart nun vielmehr darum geht, die Moral durch eine Ästhetik der Existenz oder die Suche nach einer solchen zu ersetzen. In einem kurz vor seinem Tod geführten Gespräch fasst Foucault die Untersuchungen zur Ethik des Selbst im Hinblick auf eine nicht-normative Ethik der Gegenwart allgemein folgendermaßen zusammen: „Von der Antike zum Christentum geht man von einer Moral, die im Wesentlichen Suche nach einer persönlichen Ethik war, zu einer Moral als Gehorsam gegenüber einem System von Regeln über. Und für die Antike interessiere ich mich, weil aus einer ganzen Reihe von Gründen die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Kodex von Regeln jetzt dabei ist zu verschwinden, bereits verschwunden ist. Und diesem Fehlen einer Moral entspricht eine

---

<sup>754</sup> GdL, S. 15f.

<sup>755</sup> GdL, S. 15; vgl. auch DE IV, S. 219-224 und S. 687-707.

<sup>756</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Abt. III, 27; KGA, VI 2, S. 428f.

Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz.“<sup>757</sup> Foucault zufolge ist die Frage nach einer ethischen, dem Selbst angemessenen Lebensweise von den religiösen Systemen, den Moralsystemen und der Wissenschaft nicht mehr zu beantworten. Statt unser Leben von anderen bestimmen zu lassen, sollten wir uns vielmehr darum bemühen, eine Beziehung der Sorge unserem Leben, unserer Existenz, unserem Selbst gegenüber zu pflegen. Vorläufer einer solchen ästhetischen Stilisierung der Existenz finden sich in der klassischen Antike, dem Hellenismus, in der Renaissance sowie in der Moderne bei Nietzsche, Wilde und Baudelaire<sup>758</sup>. Die ethische Stilisierung des Selbstverhältnisses war also Gegenstand verschiedener philosophischer und künstlerischer Bewegungen. „Nehmen Sie zum Beispiel Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, den Dandyismus, Baudelaire, das anarchistische Denken usw., all das sind zwar sehr unterschiedliche Versuche, doch sie drehen sich alle mehr oder weniger um die Frage: Ist es möglich, eine Ethik oder Ästhetik des Selbst auszubilden oder wiederherzustellen?“<sup>759</sup>

Der Kerngedanke einer Ethik des Selbst ist laut Foucault der Gedanke, dem eigenen Handeln und Leben eine Form zu geben, nach ästhetischen Kriterien formend und gestaltend auf sich selbst einzuwirken, sich als Subjekt selbst zu konstituieren. Das Subjekt wird eben nicht als ein allen Veränderungen zugrunde liegendes, transzendentes Substratum bzw. eine metaphysische Substanz verstanden, sondern als eine veränderbare, lebendige Form aufgefasst. Die Ethik des Selbst weist vermeintlich transzendente, universale Werte zurück. Ihr geht es um die Gestaltung immanenter, partikulärer Bezüge. Foucault versteht demnach unter Ethik die Anstrengung, unserem Leben bzw. unserem Umgang mit uns selbst einen Stil zu geben und somit uns selbst zu transformieren, indem wir uns von uns selbst immer wieder distanzieren und aufmerksam unsere Existenz umformen. Es geht in der ästhetischen Ethik des Selbst darum, neue individuelle Existenzweisen zu erfinden und zu gestalten.

Es ist nicht als Schwäche zu bewerten, wie einige der bekanntesten Kritiker Foucaults meinten, dass Foucault seine Kritik nicht auf eine normative Basis stellt.<sup>760</sup> Doch darin liegen eben die Stärke und Überzeugungskraft der Ethik des Selbst. Diese zeichnet sich eben gerade dadurch aus, dass sie nicht als normative, allgemein verbindliche Pflichteinforderung, sondern als freiwillige Entscheidung zu

---

<sup>757</sup> DE IV, S. 905. Mit „Ästhetik der Existenz“ bezeichnet Foucault die ästhetische Form einer Ethik des Selbst. Die politische Form könnte in Ermangelung eines besseren Begriffes mit Foucault vielleicht als „politische Spiritualität“ bezeichnet werden. Vgl. DE IV, S. 38. Zum Begriff „Spiritualität“ vgl. DE IV, S. 892ff. Während die ästhetische Form die Stilisierung hervorhebt, hebt die politische Form die Auflehnung hervor. Beide ergänzen und überschneiden sich. Für eine Ausarbeitung der politischen Form der Ethik des Selbst vgl. Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft: Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M. 1995.

<sup>758</sup> Vgl. GdL, S. 18; DE IV, 695-698.

<sup>759</sup> HdS, S. 313.

<sup>760</sup> Vgl. z.B. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985; Nancy Fraser: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M. 2003; Charles Taylor: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1992.

einem freiheitlich-selbstbestimmten Leben verstanden wird. Das kritische Potential der Genealogien Foucaults ergibt sich aus dem Versuch, die historisch formierten Grenzen unserer Gesellschaft zu ermitteln, um diese auf ihre individuelle Überschreitung hin zu prüfen. Die so verstandene Genealogie verfolgt keine normativen, sie verfolgt transformative Absichten. Sie möchte nicht einen normativen Status quo durch einen anderen ersetzen,<sup>761</sup> sondern Normativierungs- und Herrschaftsstrukturen überwinden oder entnormativieren. Die genealogische Perspektive, die mit der archäologischen Methode das kritische Denken Foucaults bestimmt, ist anti-normativ und methodisches Hauptwerkzeug in der konstruktiven Entwicklung einer nicht-normativen Ethik des Selbst. Die grundlegende Tugend einer solchen Ethik des Selbst ist die kritische Haltung gegenüber den für universal erklärten Normen, Tugenden und Denkgewohnheiten. In Konsequenz erhebt Foucault für seinen eigenen veränderlichen und unverbindlichen Standpunkt keinen Anspruch auf normative Geltung.<sup>762</sup> Historisch konstituierte, kulturspezifische normative Strukturen können demnach nicht als universal verbindlich behauptet werden. Sie werden in der ontologischen Analyse als kontingente Singularitäten mit jeweils spezifischen Zwangsmechanismen und Freiräumen perspektiviert.

Sowohl Foucault als auch Heidegger gehen genealogisch vor. Probleme werden auf ihre traditionelle Konstituierung hin befragt, Texte und kulturelle Monumente auf ihre ungedachte und ideologische Bedeutung hin gelesen. Das sich auslegend-verstehende Dasein wird in seiner faktischen Situierung von dieser insofern bestimmt, als diese ihm den situativen Handlungsspielraum vorgibt, in dem es sich zugleich befindet und erfindet. Bei Foucault ist eine Zusammenführung von Ontologie und Ethik sehr deutlich als „kritische Ontologie der Gegenwart“<sup>763</sup> und damit verbundene „Selbstsorge“ oder „Ethik des Selbst als Praxis der Freiheit“<sup>764</sup> bezeichnet. Philosophisches *ethos* und Ethik erscheinen als Anspruch kritischer Daseinsbestimmung

---

<sup>761</sup> Vgl. z.B. Sverre Raffnsøe / Marius Gudmand-Høyer / Morten S. Thaning (Hg.): *Foucault-Studienhandbuch*, München 2011. Sverre Raffnsøe z.B. möchte Foucault scheinbar unbedingt ein „normatives Denken“ (S. 376) zuschreiben. Seine Foucault-Interpretation führt ihn zu der Annahme, „dass wir je schon in einen normativen Kontext eingebettet sind, zu dem wir nur Abstand gewinnen können, indem wir eine neue für uns verbindliche Normativität hervorbringen“ (S. 377). Dies ist dann eine sich ständig verschiebende, offene „Normativität“, eine „Normativität, [...] die noch im Werden ist“. Sicher sind diese Offenheit und Vagheit in den moralhistorischen, ethischen Reflexionen als Stärke zu verstehen, doch ist unklar, wieso denn hier noch am Begriff der Normativität festgehalten wird, wenn diese Offenheit der Analyse „auch ihre handlungsleitende Absicht undurchsichtig“ und damit „auch den normativen Charakter der Analyse als solchen fragwürdig erscheinen“ (380) lässt. Ähnlich möchte auch Hans-Herbert Kögler die Ästhetik der Existenz als „normatives Gegenmodell zur Disziplinarmacht der Moderne“ verstehen. Vgl. Hans-Herbert Kögler: *Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault*, in: Eva Erdmann u.a. (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 202-226, hier S. 202.

<sup>762</sup> Vgl. Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M. 1995, S. 56ff. Schäfer vertritt, wie gesagt, die „These, daß die ‚Ontologie der Gegenwart‘ als streng antinormativistische Kritik zu verstehen ist“ (S. 75). Foucault weise demzufolge jeden Anspruch auf normative Geltung ab.

<sup>763</sup> Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 48; vgl. auch DE IV, S. 698-707.

<sup>764</sup> DE IV, S. 875-902.

selbst und sind somit auch als Anspruch des Seins, dass sich das Dasein je seinen Erfahrungen nach zu denken gibt, angesprochen. Aus dem *ethos* des Daseins gedacht ist Ethik als Anspruch des Seins an das Dasein und dessen Verantwortung deutlich. Selbst, Welt und Andere sind im Dasein selbst in ethischen Beziehungen gegeben und als solche zu denken, wobei die Endlichkeit des Daseins und die Freiheit der Sorge zur Eigentlichkeit und zur Entschlossenheit zum Seinkönnen und damit zu Verantwortbarkeit von Wahl und Geschick aufrufen. Ethik der Sorge bringt praktische Seinsweisen und Selbsttechniken in den Blick, die in einer Geschichte der Subjektivität und Selbstsorge eingeschrieben ein bestimmtes *ethos* der Kritik als ein *ethos* des Andersdenkens befördern.

Foucault hat in einem kurzen Vortragstext mit dem Titel *Nietzsche, Freud, Marx*<sup>765</sup> die Interpretationstechnik Nietzsches als eine „Kritik der idealen Tiefe“<sup>766</sup> bezeichnet, die das Denken des Außen statt eines Inneren als eigentliche Tiefe wiederentdeckt und eine „wesenhafte Unabgeschlossenheit der Interpretation“<sup>767</sup> deutlich macht. Das Sein des Zeichens, der Sprache und der Interpretation ist es, Ort der Widersprüche und Differenzen zu sein, des Zeigens und Verdeckens. Als Ort der Widersprüche und des Widerstreits ist das Sein der Interpretation aber meist verdeckt und soll daher ansatzweise eigens aufgezeigt werden. Foucault hat diesen Gedanken Nietzsches weitergeführt. Er zeigt in seinen genealogischen Untersuchungen die geschichtlichen Entwicklungen und Ausprägungen der Subjektivationsweisen und damit ihre unterschiedlichen Arten der Veränderbarkeit und Stilisierbarkeit auf. Damit haben diese historischen Formen, insbesondere auch der antiken Ethik, ihre Bedeutung für die Gegenwart, wobei in einer experimentellen Haltung gewisse Selbsttechniken wie Gedankenübungen, Gewissensbefragungen, Meditationen etc. auf ihre neukontextualisierte Anwendbarkeit und Aktualisierbarkeit hin befragt werden können.

Foucault zufolge bezweckt Philosophie oder philosophische Kritik eine „Wechselwirkung zwischen Analyse, Forschung, [...] Kritik und den Veränderungen im realen Verhalten der Menschen, ihrer Art zu sein, ihrem Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen.“<sup>768</sup> Sie bestehe in einem Nachdenken über das Verhältnis zur Wahrheit und ist dynamisch und praktisch. „Die Bewegung, in der wir uns nicht ohne tastende Versuche, Träume und Illusionen von dem lösen, was als wahr gilt, und nach anderen Spielregeln suchen – diese Bewegung ist Philosophie. Die Verschiebung und Transformation des Denkrahmens, die Veränderung der überkommenen Werte, die ganzen Bemühungen, anders zu denken, zu handeln und zu sein – all das ist Philosophie.“<sup>769</sup> Foucault zufolge geht es also in der Philosophie darum, das Verhältnis zur Wahrheit kritisch zu bedenken und

---

<sup>765</sup> DE, I, S. 727-743.

<sup>766</sup> A.a.O., S. 731.

<sup>767</sup> A.a.O., S. 734.

<sup>768</sup> A.a.O., S. 136.

<sup>769</sup> Ebd.

zu verändern sowie dementsprechend auch das eigene Verhalten. Kritik und Veränderung gehören darin zusammen, dass sie sich auf überkommene gewohnheitsmäßige Denk- und Verhaltensweisen beziehen, die eine Weiterentwicklung im Verhältnis zur Wahrheit blockieren, deren Bedingungen und Beschränkungen sie aufzeigen und überschreiten wollen.

Schon in seiner *Vorrede zur Überschreitung*<sup>770</sup>, einem frühen sich Bataille widmenden Text aus dem Jahr 1963, hatte Foucault Kritik und Ontologie, lange vor *Was ist Kritik?*,<sup>771</sup> in einen Zusammenhang gebracht. Er schreibt: „Wäre nicht heute das dem Augenblick verhaftete Spiel von Grenze und Überschreitung die wesentliche Prüfung eines Denkens des ‚Ursprungs‘, in dem uns Nietzsche vom Anbeginn seines Werkes an verbunden war – eines Denkens, das absolut und in ein und derselben Bewegung eine Kritik und eine Ontologie wäre, ein Denken, das die Endlichkeit und das Sein dächte?“<sup>772</sup>

Foucault geht es in der kritischen Auseinandersetzung mit den Beziehungen zwischen Macht, Wahrheit und Subjektivität auch nicht darum, eine bestimmte Wahrheit oder Auffassung von Wahrheit zu vertreten, sondern vielmehr darum, Wahrheit als perspektivische Funktion eines Wahrheitsdiskurses und einer Praxis zu verstehen, die etwas hervorbringt, erfahren und sehen lässt. Somit ist auch Foucaults Denken nicht auf objektive Wahrheiten hin zu befragen, sondern vielmehr in einer *symptomatischen Lektüre* von der Wahrheitsproblematik her zu verstehen. So sagt Foucault einmal: „Es scheint mir die Möglichkeit zu geben, die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen, mit einem Fiktions-Diskurs Wahrheitswirkungen hervorzurufen und so zu erreichen, daß der Wahrheitsdiskurs etwas hervorruft, ‚fabriziert‘, was noch nicht existiert, also ‚fingiert‘.“<sup>773</sup>

Auch Thomas Lemke liest Foucault in dieser Weise. Die Methodik, die Lemkes Lesart des Foucault'schen Denkens ausmacht, zeichnet er selbst somit auch, in Rückgriff auf einen Begriff Althusser's, als „symptomale Lektüre“<sup>774</sup> aus. Eine solche Lesart sucht nicht eine bestimmte „Wahrheit“, eine bestimmte wahre Lesart herauszustellen und gegen andere Lesarten, die dadurch

---

<sup>770</sup>867 DE, I, S. 320-342.

<sup>771</sup> 868 Zwischen den beiden Texten liegen um die 20 Jahre. 1978 hielt Foucault den Vortrag mit dem Titel *Qu'est-ce que la critique?* vor der Société française de philosophie, in deren Bulletin er 1990 zuerst gedruckt erschien. 1992 erschien die deutsche Übersetzung mit dem Titel *Was ist Kritik?* im Merve Verlag. Im Zusammenhang mit Foucaults Vorlesung aus dem Jahre 1983 zur Aufklärung, die noch nicht vollständig erschienen ist, erschienen 1984 zwei Texte, die als Auszüge dieser Vorlesung gelten können. Zum einen *What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?)* in: Paul Rabinow (Hg.): *The Foucault Reader*, New York 1984, S. 32-50, der in DE IV, S. 687-707 in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde und zum anderen ein ebenfalls 1984 im Magazine littéraire erscheinender Auszug aus der genannten bisher unveröffentlichten Vorlesung, der in DE IV, S. 837-848 in deutscher Übersetzung erschien. Beide letzt genannte Texte tragen den Titel *Was ist Aufklärung?*. Grob vereinfacht gesagt läuft Foucaults Argumentation darauf hinaus zu sagen, historisch betrachtet ist Aufklärung Kritik überkommener gesellschaftlicher Verhältnisse und Kritik die Kunst der historisch reflektierten und selbstbestimmten Rede, die eine dementsprechende Lebensführung zu erfordern scheint.

<sup>772</sup> DE, I, S. 329.

<sup>773</sup> Michel Foucault: *Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 117.

<sup>774</sup> Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg / Berlin 1997, S. 27

zurückgewiesen werden, zu behaupten, sondern vielmehr die Lesarten als Symptome einer bestimmten Problematik, hier der Wahrheitsproblematik, aufzufassen. Es geht dabei darum, die Regeln des vorherrschenden „Wahrheitsspiels“ nicht zu akzeptieren, darum, sich nicht von diesem Spiel vereinnahmen und bestimmen zu lassen. Damit geht es auch darum, die Konstitutionsbedingungen und Grenzen der „Wahrheitsspiele“ aufzudecken sowie neue Möglichkeiten zu erfinden. Der Diskurs Foucaults lässt sich dabei weder auf bestimmte formale Diskursnormen ahistorisch festlegen, noch entspricht er einem bloßen „Laissez-faire“ oder einem schlecht verstandenen „anything goes“<sup>775</sup> oder „wuwei“<sup>776</sup>. Damit befindet sich das Denken Foucaults an der Grenze zum Außerhalb des wahren Diskurses, weil er die Praktiken und Machtmechanismen untersucht, die den Diskurs regeln und konstituieren. Lemke unterstreicht Foucaults eigenartige Positionierung zugleich innerhalb und außerhalb des akademischen Diskurses und charakterisiert sie mit dem Begriff der „Grenzhaltung“, den Foucault zur Erläuterung seiner Position selbst verwendete. Wie Lemke Ende der 90er Jahre als einer der Ersten feststellte, zeichnet sich Foucaults Denken dadurch aus, dass es sich sowohl den absolutistischen als auch den relativistischen Mechanismen der Wahrheitsdiskurse entzieht und dennoch gewissermaßen widerspricht ohne „im Wahren“ des philosophischen Diskurses zu sein.<sup>777</sup> Wahrscheinlich hat Foucault dies gemeint, als er sich eine andere, eine künstlerische Form der Kritik wünschte. „[I]ch stelle mir eine Kritik vor“, sagt Foucault, „die nicht zu urteilen versucht, sondern einem Werk, einem Buch, einem Satz, einer Idee zum Dasein verhilft; die ein Licht entzündet, dem Gras beim Wachsen zusieht, dem Wind lauscht und den Schaum im Fluge ergreift, um ihn zu zerstreuen. Sie vermehrte nicht Urteile, sondern Zeichen des Daseins; sie rief sie und weckte sie aus ihrem Schlaf. Und falls sie solche Zeichen gelegentlich erfände – umso besser. Die auf Urteilssprüche fixierte Kritik langweilt mich. Ich wünschte mir eine vor Fantasie sprühende Kritik. Sie wäre nicht souverän und kleidete sich nicht in rote Roben. Sie trüge den Blitz möglicher Gewitterstürme.“<sup>778</sup>

In Referenz auf den Begriff der Modernität bei Baudelaire sagt Foucault: „Modern sein heißt [...] sich selbst zum Gegenstand einer komplexen und strengen Ausarbeitung zu machen.“<sup>779</sup> Der Kritik

<sup>775</sup> Der Begriff „anything goes“, der auf den Erkenntnistheoretiker Paul Feyerabend zurückgeht, ist oftmals ahistorisch und erkenntnisrelativistisch verstanden, wobei mit ihm doch ähnlich wie bei Foucault mit dem Begriff der Macht die historischen und kontextuell bedingten Grenzen des Wissens rationalitätskritisch untersucht werden. Vgl. Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a.M. 1986; ders.: *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt a.M. 1980; ders.: *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a.M. 1984.

<sup>776</sup> Christian Gerlach: *Wu-wei in Europe. A study of eurasian economic thought*, London School of Economics 2005, [http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/daten/2005/gerlach\\_christian\\_wu-wei.pdf](http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/daten/2005/gerlach_christian_wu-wei.pdf) (abgerufen Februar 2018). Der Begriff des wuwei wird am Ende der hier gemachten Überlegungen noch thematisiert.

<sup>777</sup> Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg / Berlin 1997.

<sup>778</sup> A.a.O., S. 132.

<sup>779</sup> A.a.O., S. 698.

im Sinne Foucaults sind daher keine Grenzen gesetzt, was ihre kreative Gestaltung angeht, da es auch um einen kreativen Umgang mit Grenzen geht. Es geht darum, die Beziehungen zu sich selbst, zu anderen und zur Welt auf ihre spezifischen, historischen Entstehungsbedingungen zu befragen und zu reflektieren und auf ihre Veränderbarkeit und Überschreitbarkeit praktisch zu überprüfen. Diese Kritik wendet sich gegen jegliche Form der Bevormundung und der Fremdbestimmung. Sie ist „die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“<sup>780</sup> und damit gewissermaßen, wie schon die Selbstsorge in der römischen Antike, eine permanente Übung und Selbstzweck. Sie hat sich permanent auch selbst zum Gegenstand der Kritik zu machen, denn „die theoretische und praktische Erfahrung, die wir von unseren Grenzen und ihrer möglichen Überschreitung erhalten [...], [ist] selbst stets begrenzt, festgelegt und muss folglich neu gestartet werden.“<sup>781</sup>

Foucault zeigt die historischen Existenzbedingungen von Diskursen und damit auch die historischen Bedingungen der diskursiven Festlegung auf eine Wahrheit oder Norm auf und hebt damit auch ihre Veränderbarkeit und Singularität hervor. Durch die Hervorhebung der spezifischen, kontingenten Entstehungsbedingungen von Diskursen und Verhaltensnormen wird die unumstößliche Evidenz, die diese behaupten, untergraben. Damit wird dem in einen bestimmten Erfahrungsraum eingeschriebenen Subjekt eine Möglichkeit der Befreiung von der Hegemonie etablierter Vernunftwahrheiten und etablierter Verhaltensnormen an die Hand gegeben, die einen Zuwachs an Selbstbestimmtheit erfahren lässt. Eine „Ontologie unserer selbst“<sup>782</sup> beschäftigt sich damit, herauszuarbeiten und zu zeigen, wie wir innerhalb von kontingenten Diskurs-, Macht- und Subjektivierungsstrukturen zu denen geworden sind, die wir heute sind. Dabei untersucht diese Ontologie insbesondere die „komplexe Verbindung zwischen Techniken der Individualisierung und totalisierenden Verfahren.“<sup>783</sup> Die gegenwärtige Grundform der Individualisierung, gewissermaßen ihre Matrix, bildet laut Foucault die gouvernementale Staatsmacht, die biopolitisch und ökonomisch regiert. „In gewissem Sinne kann man im Staat eine Matrix der Individualisierung oder eine neue Form der Pastoralmacht erblicken.“<sup>784</sup>

Foucault zufolge sind „die Machtbeziehungen zunehmend ‚gouvernementalisiert‘, das heißt in der Form oder unter den Auspizien der staatlichen Institutionen elaboriert, rationalisiert und zentralisiert worden.“<sup>785</sup> Foucault legt den Schluss nahe, dass die Form der gegenwärtigen Subjektivität, „das Subjekt“ der Moderne, bezüglich seiner Selbstverhältnisse und damit seiner Verhältnisse zur Moral, sich im Übergang und an der Schwelle zu etwas Neuem, möglicherweise einer Ethik des Selbst,

---

<sup>780</sup> Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 12.

<sup>781</sup> DE IV, S. 704.

<sup>782</sup> A.a.O., S. 703.

<sup>783</sup> A.a.O., S. 277.

<sup>784</sup> Ebd.

<sup>785</sup> A.a.O., S. 291.

befinden könnte. In der Beziehung des Subjekts zu sich selbst sieht Foucault die Möglichkeit, sich gegen die Bevormundung und Fremdbestimmung durch staatliche Strukturen zu wehren. Foucaults ganzes Denken beschäftigt sich diesbezüglich damit eine Genealogie der Beziehung von Subjektivität und Wahrheit zu schreiben, um die moderne Form der Subjektivität erscheinen zu lassen, eine Form der Subjektivität, die sich innerhalb von Rationalisierungs-, Normativierungs- und Subjektivierungsprozessen oder -strukturen konstituiert weiß und diese, seinen Möglichkeiten nach, verändert. Die Genealogie des Subjekts ist ein bedeutender Teil einer historisch-kritischen Ontologie der Gegenwart, da sich direkt oder indirekt alle diese Prozesse in einer Gesellschaft auf die Subjekte beziehen und diese konstituieren, produzieren und transformieren. Die Genealogie des Subjekts ist für Foucault zugleich eine Genealogie der Ethik. Er sagt: „[I]ch schreibe eine Genealogie der Ethik. Die Genealogie des Subjekts als Subjekt ethischer Handlungen oder die Genealogie des Begehrens als ethisches Problem.“<sup>786</sup> Foucaults kritische Genealogie betrifft zunächst die Seinsweise des Subjekts. Sie zeigt, wie die Seinsweise des Subjekts historisch, innerhalb von wissenschaftlichen, politischen, sozialen und ethischen Beziehungen konstituiert, institutionalisiert und transformiert wird. Das Problem der Subjektivität bzw. des Selbstverhältnisses und der Befreiung erscheint somit gewissermaßen im Kontext einer Untersuchung der Staatsräson bzw. der Gouvernamentalität. Das bedeutet eine Untersuchung derjenigen Rationalisierungsprozesse, die in einer Gesellschaft die Verwaltung der Individuen bestimmen. Wie Foucault insbesondere in „Überwachen und Strafen“ in dem Abschnitt über die Disziplinargesellschaft und in seinen Untersuchungen zur Biopolitik gezeigt hat, wird in sozialpolitischen und sozialwissenschaftlichen Strukturen eine Ökonomisierung des Subjekts und der Gesellschaft installiert. „Ich glaube seit den 60er-Jahren sind Subjektivität, Identität und Individualität ein maßgebliches politisches Problem. Ich halte es für gefährlich, Identität und Subjektivität für tiefgründige natürliche Elemente zu halten, die nicht durch politische und soziale Faktoren bestimmt sind. Wir müssen uns von jener Art Subjektivität freimachen, welche die Psychoanalytiker behandeln. Wir sind Gefangene gewisser Vorstellungen über uns selbst und unser Verhalten. Wir müssen unsere Subjektivität, unser Verhältnis zu uns selbst befreien.“<sup>787</sup>

Im Gegensatz zu historischen, sozialen und politischen Prozessen, die einer komplexen, unüberschaubaren Dynamik folgen, sind ethische Subjektivierungsweisen vom Willen des Subjekts abhängig. Die Transformation des eigenen Seins des Subjekts ist eine ethische sowie zugleich ästhetische und politische Aufgabe, die Aufgabe, seinem Leben selbstbestimmt eine Form zu geben, es bewusst zu gestalten. „Das Hauptziel besteht“ dabei laut Foucault „heute zweifellos nicht darin,

---

<sup>786</sup> A.a.O., S. 479.

<sup>787</sup> A.a.O., S. 47.

herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten, wenn wir uns dem doppelten politischen Zwang entziehen wollen, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen liegt. [...] Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt.“<sup>788</sup> Ästhetisch gesehen geht es darum, von der historischen Kontingenz und Veränderbarkeit moralischer, sozialer und sozialpolitischer Beziehungen ausgehend, sich selbst zu seinem Kunstwerk zu machen<sup>789</sup> und sich von Fremdbestimmungen frei zu machen. Dabei weist Foucault darauf hin, dass auch die Verknüpfung moralischer, sozialer, ökonomischer und politischer Strukturen durchaus nicht notwendig und veränderbar ist.<sup>790</sup> Es sind diese Strukturen, insbesondere die Grenzlinien und Überkreuzungen, die Foucault analysiert und auf ihre Überschreitbarkeit testet. Darin liegt der theoretische Gestus von Foucaults Denken. „Die Geste des Foucaultschen Denkens ist die der Überschreitung.“<sup>791</sup> Es handelt sich um den Versuch, ein neues Denken zu erproben bzw. das Ungedachte zu denken. Dabei werden herkömmliche Erklärungsschemata umgangen oder untergraben. Es ist ein Denken, das sich weder als Theorie noch als Literatur festlegen lässt, ein einerseits auch streng analytisches, andererseits sehr experimentelles Denken. Es geht darum die Grenzen des rationalen Diskurses sichtbar zu machen und damit eine Form des Denkens voranzutreiben, die durch das Sichtbarmachen dieser Grenzen auf deren Überschreitung hin angelegt ist. Privat hat Foucault z.B. auch mit sadomasochistischen Sexualpraktiken und verschiedenen Drogen experimentiert.<sup>792</sup> Derartige Praktiken führen zu einer grenzüberschreitenden Entsubjektivierung, die für eine Transformations- und Selbstkonstitutionspraxis auch eine nicht unerhebliche Rolle spielt.<sup>793</sup> Es geht dabei darum erstarrte Identitätsmuster aufzubrechen, was sicherlich auch Risiken in sich bergen kann. Auch z.B. die Entdeckung fremder Kulturen oder die erotisch geprägten Freundschaftsbeziehungen u.Ä.m. lassen sich als Formen aktiver Überschreitungen begreifen.<sup>794</sup> „What is essential in Foucault’s vision of ethics, however, is a certain attitude towards the self; an attitude which facilitates continuous critical self-transformation and which may manifest in practices as diverse as S/M or genealogical critique.“<sup>795</sup> Seine Homosexualität hat Foucault zudem als eine Möglichkeit begriffen, seine eigene Lebensweise zu stilisieren. Dabei ist auch das Schreiben seiner Bücher für Foucault

---

<sup>788</sup> A.a.O., S. 280.

<sup>789</sup> A.a.O., S. 474.

<sup>790</sup> A.a.O., S. 473.

<sup>791</sup> Peter Bürger: *Denken als Geste. Versuch über den Philosophen Michel Foucault*, in: François Ewald / Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 89-105, hier S. 101.

<sup>792</sup> Vgl. DE IV, S. 912ff. Vgl. auch James Miller: *The Passion of Michel Foucault*, New York 1993; Hans-Herbert Kögler: *Michel Foucault*, Stuttgart/Weimar 2004, S. 150-157.

<sup>793</sup> Vgl. DE IV, S. 54.

<sup>794</sup> Paul Veyne: *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart 2009

<sup>795</sup> Timothy O’Leary: *Foucault and the Art of Ethics*, London / New York 2002, S. 140.

zugleich Arbeit an sich selbst und ein Beitrag zur Veränderung des Denkens. „Foucault’s ethics is the practice of an intellectual freedom that is transgressive of modern knowledge-power-subjectivity relations.“<sup>796</sup>

Der Gedanke, dass Philosophie eine „Diagnose der Gegenwart“<sup>797</sup> und die Ausübung oder „Form einer bestimmten Tätigkeit“<sup>798</sup> bedeutet, deren Ziel die Transformation des eigenen Denkens darstellt, durchzieht schon früh und ziemlich deutlich Foucaults Denken.<sup>799</sup> Die Bemühungen um Wissen und Wahrheit sind nichtabschließbar und die Subjekte des jeweiligen Wissens und der jeweiligen Wahrheit sind in permanenter Entwicklung und Veränderung begriffen. Damit kommt Foucault zu der Einschätzung, die Philosophie suche nicht Wahres und Falsches zu bestimmen und festzulegen, sondern unser Verhältnis zur Wahrheit zu befragen. Die Philosophie spielt, so verstanden, eine maßgebliche Rolle in der aktiven Veränderung des eigenen Denkens, Handelns und Seins. Das Verhältnis zur Wahrheit, zu sich selbst, den anderen und der Welt wird in seiner Perspektivität und Veränderbarkeit anerkannt, woraus sich eben Möglichkeiten aktiver Gestaltung solcher Verhältnisse ergeben. Statt nihilistisch die Sinnlosigkeit und Leerheit des Gegebenen zu beklagen, plädiert die Lebenskunst nach Foucault für eine aktive Gestaltung der Existenz. Zum einen versteht Foucault seine Untersuchungen als theoretische und politische Fiktionen, zum anderen betont er aber auch die historische Verifizierbarkeit seiner Diskursbeiträge.<sup>800</sup> Er verbindet eine historiographische Sorge um die perspektivische, fiktive Wahrheit<sup>801</sup> mit einer strategischen und experimentellen Schreibhaltung. Dabei versucht er weder die Geschichtsschreibung vollends zu fiktionalisieren noch sie naiv, als einer objektiven historischen Wahrheit verpflichtet, zu verstehen. Seinen historiographischen Narrationen liegen basale Fakten der historischen Archive zugrunde. Dabei interessieren ihn insbesondere die Trennungsmechanismen, die wahres von falschem Wissen abgrenzen. Es geht ihm gewissermaßen um eine Geschichte der Wahrheit, die als Geschichte von Macht/Wissen-Komplexen und von Moral und Ethik mit einer Geschichte der Subjektivität verknüpft ist. Es sind die „Wahrheitsspiele“ bzw. die „Spiele des Wahren und des Falschen“, deren Geschichte Foucault schreibt.<sup>802</sup> Diese Spiele der Wahrheit prägen die Formen der Subjektivität. Im Gegensatz zu herkömmlichen Methoden der Geschichtsschreibung ist die Genealogie, wie Foucault sie betreibt, durch das Anliegen strukturiert, sich in der kontingenten Gegenwart zu positionieren.

---

<sup>796</sup> James Bernauer / Michael Mahon: *The Ethics of Michel Foucault*, in: Gutting, Gary: *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994, S. 141-158, hier S. 152.

<sup>797</sup> DE I, S. 776.

<sup>798</sup> A.a.O., S. 783.

<sup>799</sup> Vgl. François Ewald: *Die Philosophie als Akt. Zum Begriff des philosophischen Akts*, in: Eva Erdmann u.a. (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 87-100

<sup>800</sup> DE IV, S. 56f.

<sup>801</sup> Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 26.

<sup>802</sup> Ebd.

Ihr liegt es, viel mehr als eine vergangene Wahrheit zu beschreiben, in erster Linie daran, Werkzeuge zu entwickeln, die dazu dienen können, das, was gegenwärtig als Wahrheit gilt, in Frage zu stellen und zu erschüttern. Es geht um Distanzierung und Emanzipierung von vermeintlich unumstößlichen Wahrheiten sowie um das Aufbrechen von verfestigten Identifikationsstrukturen. Die Bemühungen in der Suche nach historischer Wahrheit bzw. die Suche nach den Bedingungen ihres Erscheinens sind Teil eines sowohl ethischen als auch politischen Anliegens, des Anliegens, eine Geschichte der Wahrheitsspiele mit einer Geschichte der Subjektivierungsformen zu verbinden und so Emanzipationsmöglichkeiten aufzuweisen.

Diese Emanzipation ist Sache einer „Politik der Wahrheit“<sup>803</sup>. Es geht darum Wahrheit und Selbst als variables Korrelat einer ethisch-politischen sowie ethisch-ästhetischen Praxis zu begreifen und die historisch serielle Singularität und Pluralität der Wahrheits- und Subjektivitätswürfe zu realisieren. Die Singularität bezeichnet dabei die, infolge der spezifischen und historisch-kontingenten Konstitutionsbedingungen, Eigen- und Einzigartigkeit eines jeden historischen Denkkonstrukts oder Denksystems. Foucault plädiert daher für eine Vielfalt von Erklärungsansätzen für kontingente, multikausale, historische Prozesse und damit für eine Vielfalt an Perspektiven, von denen aus diese Prozesse analysiert werden sollen. Jeder Erklärungs- bzw. Beschreibungsansatz ist in ein Feld aus verschiedenen Diskursen und Praktiken, in ein Feld von Allianzen und Oppositionen eingeschrieben. In diesem Feld gilt es den Widerstand zu erproben, Identifikationsmuster kenntlich zu machen und kurzzuschließen, das historisch-nominalistische Rüstzeug zur Anwendung zu bringen, natürliche Wahrheiten und alltägliche Gewissheiten experimentell zu de(kon)struieren<sup>804</sup> oder zu demontieren. Zu diesem Zweck hat Foucault eine Vielfalt an praktisch anwendbaren Konzepten erarbeitet, deren experimentelle Anwendung prinzipiell jedem offensteht. Das Denken als Experiment zu inszenieren, bedeutet dabei vor allem, dass es statt normativ vorgeschriebenen Kriterien zu entsprechen, einer Suche nach anderen Regeln entspricht und mit der eigenen Erfahrung aufs Engste verknüpft ist. „Nun ist diese Erfahrung jedoch weder wahr noch falsch. Eine Erfahrung ist immer eine Fiktion, etwas Selbstfabriziertes, das es vorher nicht gab und das es dann plötzlich gibt.“<sup>805</sup> Erst die diskursive Situierung in bzw. der Bezug zu einem etablierten Ensemble oder System von Diskursregeln, erst eine bestimmte Ordnung des Diskurses, macht eine Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ möglich.

Foucault entwickelt eine Reihe strukturell zusammenhängender analytischer Begriffe oder

---

<sup>803</sup> Michel Foucault: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 53ff.

<sup>804</sup> Hier ist nicht die eigenständige Methode der Dekonstruktion gemeint, die sich von der kritischen Geschichte des Denkens in einer Reihe von Punkten unterscheidet. Gemeint ist das Zerlegen und Auflösen vermeintlicher Wahrheiten in die historischen Bedingungen ihrer Entstehung.

<sup>805</sup> Vgl. DE IV, S. 57.

„Werkzeugkisten“<sup>806</sup>, die dem praktisch-experimentellen Philosophieren und der kritischen Demontage von falschen und überzogenen Wahrheitsansprüchen dient. Seine Hypothesen möchten Diskussionen befördern und die begrifflichen Werkzeuge der Kritik sind auf ihre Anwendbarkeit in der Arbeit am eigenen Denken sowie in theoriepolitischen Diskussionen und Debatten zu testen. In einem Gespräch sagt Foucault: „Alle meine Bücher [...] sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten. Wenn die Leute sie aufmachen wollen und diesen oder jenen Satz, diese oder jene Idee oder Analyse als Schraubenzieher verwenden, um die Machtsysteme kurzzuschließen, zu demontieren oder zu sprengen, einschließlich vielleicht derjenigen Machtsysteme, aus denen diese meine Bücher hervorgegangen sind – nun gut, umso besser.“<sup>807</sup>

In der Philosophie als Ausübung einer Tätigkeit geht es also um das Nicht-so-regiert-werden-Wollen und damit um die Subversion scheinbar nicht hinterfragbarer Gewissheiten, darum, vermeintlich unumstößliche Evidenzen in Frage zu stellen, feste Überzeugungen, vertraute Denkmuster aufzulösen, den Glauben an zeitlose Wahrheiten und Wertvorstellungen zu zerstören. Mithilfe der analytischen Werkzeuge sollen Gewohnheiten decodiert werden, soll die Perspektive verändert und der vorherrschende Diskurs angegriffen und erschüttert werden. Darin liegt das subversive Potential von Foucaults Denken. Dabei möchte er nicht die eine richtige Lösung eines bestimmten Problems proklamieren, sondern „Problematisierungen“<sup>808</sup> hervorheben. Darunter versteht er die „Ausarbeitung eines Bereiches von Tatsachen, Praktiken und Denkweisen, die der Politik Probleme zu stellen scheinen.“<sup>809</sup> Es geht nicht um Lösungen und Konsens, sondern darum, die Probleme zu thematisieren, die verschiedene Lösungsansätze und Antworten hervorgerufen haben. Zudem geht es um eine Erschütterung des vorherrschenden wissenschaftlichen, politischen und moralischen Selbstverständnisses, indem gezeigt wird, dass auf ein Problem prinzipiell eine Vielzahl von möglichen Antworten und Lösungsvorschlägen präsentiert werden kann.

Viel wichtiger als Antworten und Lösungen zu proklamieren ist es Foucault zufolge einen Stil im Denken zu pflegen, sich weiterzuentwickeln und zu verändern.<sup>810</sup> In seinen späten Büchern hat Foucault einen Schreibstil kultiviert, der sich neben Subversivität auch und vor allem durch Klarheit, Ausgeglichenheit und Heiterkeit<sup>811</sup> und auch eine gewisse Ironie auszeichnet. Laut Deleuze „strebt dieser Stil nach einer Art Beruhigung, indem er eine immer kargere, immer reinere Linie sucht“<sup>812</sup>. Dieser reine und klare Stil kann auch als stoizistischer Schreibstil beschrieben

---

<sup>806</sup> DE II, S. 887f.

<sup>807</sup> Ebd.

<sup>808</sup> Vgl. DE IV, S. 706, 724-734, 825f.; GdL, S. 17-23.

<sup>809</sup> DE IV, S. 727.

<sup>810</sup> GdL, S. 16.

<sup>811</sup> Paul Veyne: *Foucault und die Überwindung (oder Vollendung) des Nihilismus*, in: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 334-338, hier S. 335.

<sup>812</sup> Gilles Deleuze: *Das Leben ist ein Kunstwerk. Ein Gespräch mit Didier Eribon*, in: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken*

werden<sup>813</sup> und zeigt, wie Foucault in der Beschäftigung mit der antiken Philosophie sein eigenes Denken und Schreiben stilisiert. Dies erfordert, so könnte man mit Hinblick auf die antiken Kategorien philosophischer Praxis sagen, Technik (*techne*), Wahrnehmung (*aisthesis*) und Übung (*askesis*), die Foucault mit einer gewissen philosophischen Heiterkeit verbindet. Diese Heiterkeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie „eine wohlwollende, neugierige, ausgeglichene Haltung gegenüber den hinfälligen Wahrheiten der Vergangenheit“<sup>814</sup> voraussetzt. So ergänzen sich in den anspruchsvollen Schriften Foucaults philosophische Stringenz mit abgeklärter Heiterkeit zu einer „nicht-rhetorische[n] Rhetorik“<sup>815</sup>, deren Ziel es ist, zum Selbst- und Andersdenken anzuregen. Seine historiographischen Analysen hat er diesbezüglich auch als „philosophische Übung“<sup>816</sup> betrachtet, in der er Problemfelder bearbeitete und sich damit in seiner Seinsweise und seinem Denken weiterentwickelte, transformierte. „For Foucault himself philosophy was a spiritual exercise, an exercise of oneself in which one submitted oneself to modifications and tests, and underwent changes, in order to learn to think differently. This idea of philosophy as a way of life and, I shall argue, of ethics as proposing styles of life is one of the most forceful and provocative directions of Foucault’s later thought.“<sup>817</sup> Die Ethiken des Selbst beschäftigen sich mit dem zu gestaltenden Selbstverhältnis und begründen einen Lebensstil. Sie manifestieren ein zu gestaltendes Selbst, ein Selbstverhältnis, das mithilfe von Techniken, Kunstfertigkeiten und Übungen als Gegenstand einer ethisch-ästhetischen Praxis konstituiert wird. „Ich denke“, so Foucault, „dass es nur einen einzigen praktischen Ausgang für diese Idee des Selbst gibt, der nicht vorweg gegeben ist: Wir müssen aus uns selbst ein Kunstwerk machen.“<sup>818</sup> Es wird dabei allerdings entscheidend sein, die Existenzkunst nicht vom Willen eines Künstlers, sondern möglichst von der Kunst aufzufassen und somit die Kunst der Existenz grundlegend als das Sich-einlassen und Loslassen in diese zu verstehen. Die in der Kunst der Existenz stattfindende Transformation des Denkens und die Modifikation des eigenen Seins sind nicht in erster Linie als willentliche, sondern als daseinsmäßige Prozesse zu begreifen.

---

und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt a.M. 1991, S. 166.

<sup>813</sup> Vgl. Michael Ure: *Senecan Moods. Foucault and Nietzsche on the Art of the Self*, in: *Foucault Studies*, Nr. 4, Februar 2007, S. 19-52.

<sup>814</sup> Paul Veyne: *Foucault und die Überwindung (oder Vollendung) des Nihilismus*, S. 336.

<sup>815</sup> HdS, S. 449.

<sup>816</sup> GdL, S. 16-18.

<sup>817</sup> Arnold I. Davidson: *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought*, in: Gary Gutting: *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994, S. 117-140, S. 123.

<sup>818</sup> DE IV, S. 474.

## 5. Gelassenheit

Ein besonderer philosophischer Topos dieser Kunst der Existenz ist daher derjenige der Gelassenheit, da in ihm die Möglichkeit eines individuellen Ausdrucks von Selbsttranszendenz angezeigt ist, der eine lange Geschichte in Literatur und Philosophie<sup>819</sup> hat und von unterschiedlichen jeweiligen literarischen oder philosophischen Positionen als eine besondere Bezugsweise oder Haltung zum Sein gefasst worden ist. Während bei Heidegger die Gelassenheit als ein besonderer Topos seines Spät Denkens eine Schlüsselrolle spielt, kann bei Foucault nur indirekt die Rede von Gelassenheit sein, so z.B. wenn er die *ataraxia* oder *autarkia* und ähnliche in das semantische Wortfeld der Gelassenheit gehörende Termini der hellenistischen Ethik untersucht oder aber wenn man sein Interesse für Meditation berücksichtigt, was hier eine Rolle spielen wird. Zudem ist sein spätes Denken stilistisch

von einer gewissen stoischen Gelassenheit mitbestimmt die in seinem kritischen *ethos* und anti-normativen Gestus zum Ausdruck kommen. Bei Heidegger ist sie insbesondere in seinen Analysen dessen, was heute ist, also die gegenwärtige Lage auszeichnet, in den Vordergrund getreten, gewissermaßen als eine Antwort auf die Bedrohungen der Technik oder der technisch bestimmten Welt des Daseins.

Die Gelassenheit ist auch der Weg und die Bewegung sich auf das Sein im Denken einzulassen und wird erst dadurch, dass dieser Weg gegangen wird, erfahrbar<sup>820</sup>. Dieser Weg führt, wie Heidegger topologisch beschreibt in die Offenheit, die er mit dem altdeutsch oder auch dichterisch anmutendem Wort „Gegnet“ benennt, da in ihr alles, was Seiendes ist, begegnet, erfahrbar und vorstellbar und so dem Denken eröffnet und freigegeben wird<sup>821</sup>. Es ist der zentrale Begriff in Heideggers topologischer und dichterischer Spätphilosophie, mehr *terminus poeticus* als *terminus technicus*. Er kann daher, wie viele poetische Wortschöpfungen und Neubelebungen vergessener

---

<sup>819</sup> Vgl. z.B. Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh (Hg.): *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012; Dieter Voigt / Sabine Meck: *Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung*, 2005; Thomas Strässle: *Gelassenheit. Über eine andere Haltung zur Welt*, München 2013; Andreas Nießeler: *Vom Ethos der Gelassenheit: Zu Heideggers Bedeutung für die Pädagogik*, Würzburg 1995, S. 15-24. Hasebrink, Bernhardt und Früh (2012) geben eine gute sprachwissenschaftliche Einführung in den Begriff, messen dabei aber Heidegger keine Bedeutung zu. Voigt und Meck (2005) vernachlässigen Heidegger bewusst, nicht aber, was verständlich wäre, wegen der Komplexität von Heideggers Denken der Gelassenheit und dem weit gespannten semantischen Netz diesbezüglich, sondern, was völlig abwegig ist, da sie bezweifeln, dass Heidegger Eckhart überhaupt gelesen habe. Strässle (2013) behandelt Heideggers Konzeption der Gelassenheit auf knapp zehn Seiten, hält aber die Frage nach deren Relevanz zumindest für lohnend. Nießeler (1995) ist eine der wenigen Arbeiten, die zeigen, wie Heideggers Konzept der Gelassenheit fruchtbar gemacht werden kann.

<sup>820</sup> GA 77, S. 118.

<sup>821</sup> GA 12, S. 168.

Worte weniger definiert als vielmehr in seinem eigenen Wortumfeld aufgesucht werden. Die Gegnet bezeichnet Heidegger als „die Gegend aller Gegenden“<sup>822</sup>, als Offenheit oder Lichtung, den offenen Bereich, der als Ort der Begegnung mit Seiendem und darüber hinaus mit der Offenheit selbst zu verstehen ist, auf die es eigens sich einzulassen gelte. Das Sicheinlassen ist dabei aus der Überwindung des Wollens jenseits von Aktivität und Passivität gedacht und wird auch als „ein höchstes Tun“<sup>823</sup> und ein „In-die-Nähe-gehen“<sup>824</sup> bezeichnet. Es ist ein auf das Sein bezogenes Denken, welches im Seinlassen den Grund des Handelns als das Vollbringen dieses Lassens „ursprünglich“ ethisch denkt<sup>825</sup>.

Heideggers Konzept der Gelassenheit ist in den letzten knapp 50 Jahren in wenigen verschiedenen Anläufen behandelt worden<sup>826</sup> und in der Heidegger-Forschung, trotz der Relevanz, die es für Heideggers Spätdenken hat, noch ein weitgehend offener, kaum erforschter Topos, wie ein Blick in die Nachschlagewerke zu Heidegger zeigt, die das schwierige Thema meist nur durch einige Hinweise andeuten. Die Auseinandersetzung mit den Quellentexten zur Gelassenheit führt aber ins Zentrum von Heideggers spätem Denken. Eine Spätlesung dieser Texte bringt die Einsicht in die sprachliche und gedankliche Einzigartigkeit der Weite und Tiefe dieses andersanfänglichen Denkens, auch wenn es in seiner Fremdartigkeit zunächst auch grotesk erscheinen mag und ohne eine angemessene Einstimmung eher unverständlich bleiben mag.

Für Heideggers Verständnis der „Gelassenheit“ als solche selbst sind die beiden in dem 1959 veröffentlichten Band mit dem Titel *Gelassenheit*<sup>827</sup> abgedruckten Texte zentral. Der 1944/45 verfasste Text mit dem Titel *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*<sup>828</sup> folgt dabei dem 1955 anlässlich einer Gedenkrede für den Komponisten Conradin

---

<sup>822</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Stuttgart 1959 (im Folgenden zitiert als G), S. 38: „Gegnet“, so sei zur Erläuterung gesagt, ist keine Wortneuschöpfung Heideggers, wie oft angenommen wurde. Es ist ein schwäbisches Dialektwort und stammt vom mittelhochdeutschen Verb „gegenen“ ab, von dem auch „begegnen“ und „entgegenkommen“ abstammen. Vgl. dazu Hermann Fischer / Wilhelm Taigel: *Schwäbisches Wörterbuch*, Bd. 3, Tübingen 1911, S. 177; *Duden*, Bd. 7: *Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim 1989, S. 223.

<sup>823</sup> GA 7, S. 46.

<sup>824</sup> GA 77, S. 156.

<sup>825</sup> GA 9, S. 313-364.

<sup>826</sup> Bret W. Davis: *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, Illinois 2007; Werner Beierwaltes: *Heideggers Gelassenheit*, in: Enskat, R. (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, Berlin / New York 1998, S. 1-35; Barbara Dalle Pezze / Timothy O’Leary (Vorwort): *Martin Heidegger and Meister Eckhart: A Path towards Gelassenheit*, Lewiston 2008; John D. Caputo: *The mystical element in Heidegger’s thought*, New York 1986; Ryosuke Ohashi: *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975; Wolfgang Schirmacher: *Gelassenheit bei Schopenhauer und Heidegger*, in: Schopenhauer Jahrbuch 63 (1982), hrsg. v. A. Hubscher, Frankfurt a.M. 1982, S. 54-66; ders.: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg/München 1983; Reiner Schürmann: *Heidegger and Meister Eckhart on Releasement*, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), Pittsburgh 1973, S. 95-119; Walter Strolz: *Heidegger als meditativer Denker*, St. Gallen 1974; Jürgen Wagner: *Meditationen über Gelassenheit. Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluss an Martin Heidegger und Meister Eckhart*, Hamburg 1995; Wolfgang Steiner: *Die Aufgabe des Denkens. Martin Heidegger und die philosophische Mystik*, Marburg 2010.

<sup>827</sup> Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959 (zit. als G).

<sup>828</sup> In der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe GA 13, S. 37-75; vgl. auch *Der Feldweg* in GA 13, S. 87-90.

Kreutzer verfassten Text mit dem Titel *Gelassenheit*<sup>829</sup>, so dass diese Reihenfolge auch eine gedankliche Folge im Nachvollzug nahelegt. Außerdem sind die *Feldweggespräche*<sup>830</sup> zu nennen, die m.E. in den Kreis der Schriften zur Gelassenheit gehören.

Heidegger unterscheidet darin das rechnende und das besinnende Denken. Während das rechnende Denken bloß rational und planmäßig auf die Machbarkeit und deren planmäßiges Kalkül gerichtet ist, ist das besinnende Denken ein solches, das nach dem Sinn des Seins des Daseins selbst fragt. Der herkömmliche Vorwurf ist, dass dieses Denken wirklichkeitsfern und zu „hoch“ oder zu schwierig sei, doch erfordert es einfach eine „höhere Anstrengung“ und „längere Einübung“. Das besinnliche Denken verlangt eine besondere Sorge ums Sein und eine Sorgfalt im Denken. Heidegger sagt, „daß ein besinnliches Denken sich so wenig von selbst ergibt wie das rechnende Denken. Das besinnliche Denken verlangt bisweilen eine höhere Anstrengung. Es erfordert eine längere Einübung. Es bedarf einer noch feineren Sorgfalt als jedes andere echte Handwerk. Es muß aber auch warten können wie der Landmann, ob die Saat aufgeht und zur Reife kommt.“<sup>831</sup> Mit dem letzten sprachlichen Bild schließt Heidegger m.E. an das Ende vom *Brief über den Humanismus* an, wo auch vom Landmann und den Furchen, die das Denken durch das Sagen in die Sprache legt, die Rede ist. Es kann durch diese Verbindung angenommen werden, dass die Gelassenheit die langsam aufgehende Saat dieses Denkens des Seins ist. Der Landmann von dem hier die Rede ist, mag eine gewisse intendierte Beziehung zum Namen und zur Person Heidegger haben, der im Metaphorischen das kulturelle Feld der abendländischen philosophischen Überlieferung in seinen unerschlossenen Hinsichten bestellt.<sup>832</sup>

So ist auch der Anlass der Rede über die Gelassenheit „daß aus dem Boden der Heimat ein Werk der Kunst gediehen ist“<sup>833</sup>, wie Heidegger im Andenken an den auch aus seiner Heimatstadt Meßkirch stammenden Komponisten Conradin Kreutzer sagt. Diesem hatte er schon eine frühere Festschrift zu dessen 100. Todestag gewidmet mit dem Titel *Der Feldweg*, die Heidegger in den einleitenden Sätzen zur „Gelassenheit“ auch mit erwähnt. In *Der Feldweg* spricht Heidegger von der „Mitgift“, die die heimatliche Gegend ihm mit auf den Weg gegeben hat.<sup>834</sup> Die „Mitgift“ bezieht sich auf das, was Heidegger später den „Zuspruch“<sup>835</sup> des Seins nennt, da was einem in der

<sup>829</sup> In der Gesamtausgabe GA 16, S. 517-529.

<sup>830</sup> GA 77.

<sup>831</sup> G, S. 15; vgl. GA 13, S. 87, GA 9, S. 364.

<sup>832</sup> Vgl. Silvio Vietta: *Eine grundlegende Entwurzelung*, in: *Die Zeit*, Nr. 5/2014: „Heidegger einer, der auf unangebautes Land, Heide, trifft und diese eggt. Aber der Egge muß er erst lang einen Pflug durch Steinäcker voraufgehen lassen.“ Zu dieser Selbstdeutung Heideggers im Sinne des sprichwörtlichen „nomen est omen“ bzw. des Eigennamens vgl. ferner auch Geoffrey Bennington / Jacques Derrida: *Jacques Derrida. Ein Portrait*, Frankfurt a.M. 1994, S. 113-123.

<sup>833</sup> G, S. 14.

<sup>834</sup> GA 13, S. 87 und G, S. 11.

<sup>835</sup> GA 13, S. 89; GA 12, S. 165, 170, 185; GA 7, S. 19, 28, 129, 148, 150, 161, 164, 193f.; GA 11, S. 20f.: „[W]ir halten uns zwar immer und überall in der Entsprechung zum Sein des Seienden auf, gleichwohl achten wir nur

Gegend, den Orten und auf den Wegen seines Aufenthaltes an Seiendem begegnet, einen etwas angeht und einem etwas mitgibt. Der Feldweg ist ein Weg des gelassenen Denkens, auf den Heidegger zurückkommt wie auf die Schriften der großen Denker. „Immer wieder geht zuweilen das Denken in den gleichen Schriften oder bei eigenen Versuchen auf dem Pfad, den der Feldweg durch die Flur zieht.“<sup>836</sup> Wenn Heidegger im Denken keinen Ausweg findet, bringt ihn der Feldweg weiter, da dessen Weg, Schritt und Zeitlichkeit die Gelassenheit ist, mit der auch der Landmann, der an dieser Stelle wieder begegnet, „in der Morgenfrühe zum Mähen geht“<sup>837</sup>.

Das Denken ist hier eingelassen in den Feldweg als ein Auf-dem-Weg-Sein und im Zusammenhang mit den jahreszeitlichen Wachstums- sowie Saat- und Erntezyklen der umgebenden Natur gebracht, was eine Stimmung der Gelassenheit in gewissermaßen poetischer Weise anklingen lässt. Wenn dieses Denken Heideggers auch Züge von Idylle und Utopie aufweist, so ist es damit dennoch auch Ausdruck eines Prinzips Hoffnung, das Denken mit und aus der Umgebung und dem, was sich einem gibt und zuspricht, nicht versiegen zu lassen, sondern es aufzuheben. Denn gerade in den heutigen Zeiten, wo kaum noch Zeit für den kontemplativen Müßiggang und den Wandel auf sich zusprechenden Wegen mehr ist, kommt es darauf an sich nicht in der Weglosigkeit oder der Zerstreuung in die Betriebsamkeit zu verlieren und den Weg ins Freie zu pflegen. Dies könnte durchaus eine Methode im wörtlichen Sinn als Weg, der zur Gelassenheit als einem Bezug zum Freien der offenen Weite führt, betrachtet werden. „Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal noch an der günstigen Stelle überspringt in eine letzte Heiterkeit. Sie wehrt dem Unfug des nur Arbeitens, der, für sich betrieben, allein das Nichtige fördert.“<sup>838</sup>

Diese „letzte Heiterkeit“, die auch als „wissende Heiterkeit“ bezeichnet wird, ist für das Verständnis der Gelassenheit durchaus von Bedeutung und betrifft alles, was sich an zeitlichen Erscheinungen menschlichen Lebens- und Daseins im Laufe jahres- und lebenszeitlicher Rhythmen ereignen mag. Letztlich ist alles in die „wissende Heiterkeit“ aufgehoben und „verheitert“,<sup>839</sup> die wie die Gelassenheit mit den jahres- und lebenszeitlichen Rhythmen wachsen mag oder nicht. „In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft

---

selten auf den Zuspruch des Seins. Die Entsprechung zum Sein des Seienden bleibt zwar stets unser Aufenthalt. Doch nur zuzeiten wird sie zu einem von uns eigens übernommenen und sich entfaltenden Verhalten. Erst wenn dies geschieht, entsprechen wir erst eigentlich dem, was die Philosophie angeht, die zum Sein des Seienden unterwegs ist. Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie; sie ist es aber erst dann, wenn das Entsprechen sich eigens vollzieht, dadurch sich entfaltet und diese Entfaltung ausbaut. Dieses Entsprechen geschieht auf verschiedene Weise, je nachdem der Zuspruch des Seins spricht, je nachdem er gehört oder überhört wird, je nachdem das Gehörte gesagt oder geschwiegen wird.“

<sup>836</sup> GA 13, S. 87.

<sup>837</sup> Ebd.

<sup>838</sup> GA 13, S. 89f.

<sup>839</sup> Ebd.

schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das ‚Kuinzige‘. [...] Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen. Seine Tür dreht sich in den Angeln, die aus den Rätseln des Daseins bei einem kundigen Schmied einst geschmiedet worden.<sup>840</sup>

Wie das „Kuinzige“ als das heitere Wissen zu verstehen ist, erklärt Heidegger an einer anderen Stelle, wo er es in Zusammenhang mit der Ironie des Sokrates bringt. „Die Etymologie des Wortes ‚kuinzig‘ ist nicht geklärt. Der Gebrauch des Wortes beschränkt sich auf den oberschwäbischen Bereich zwischen Bodensee und oberer Donau. Im ungefähren weist seine Bedeutung in die Richtung der *Ironie* des Sokrates, die sich auch nicht auf den Begriff bringen lässt. Die heiter-schwermütige Überlegenheit gegenüber allem Gewöhnlichen und Üblichen, das sich stets zu wichtig nimmt, ist im Wort gemeint – aber diese Überlegenheit hat nichts Hochfahrendes, auch nicht die Art des böartigen Spottes. Das ‚Kuinzige‘ schließt auch eine heimatliche Zuneigung zu Menschen und Dingen und eine echte Besorgnis um sie ein; legt es aber darauf an, nicht bewusst, im Undurchschaubaren zu bleiben, was leicht als Hinterhältigkeit mißdeutet werden kann. Was das Wort meint, spielt in verschiedenen Bezirken bis in den des höchsten Denkens und kennzeichnet dort den Tiefsinn für das Wesenhafte, der im Unscheinbaren erscheint und die Gegensätzlichkeit in allem zur höchsten Einheit aufhebt, dabei aber stets in Bewegung bleibt; all dies in der oberschwäbischen Daseinsart, die einer hat oder nicht hat.“<sup>841</sup>

Die Schwierigkeit der Übersetzung von Worten, die tief in einer Lebensform und Daseinsart verwurzelt sind, wird somit deutlich. Dies gilt nicht nur für das „Kuinzige“, das ein besonderes Beispiel ist, sondern auch für viele altgriechische Kernbegriffe der Philosophie sowie auch z.B. für das lateinische *serenitas* oder das deutsche Wort „Gelassenheit“. Hier drückt sich ganz allgemein betrachtet die Eingelassenheit in ein regionales kulturelles *ethos* einer Lebensform aus, das zugleich auch auf ein *ethos* im Denken der Überlieferung führt, war doch am Beginn des Textes *Der Feldweg* auf eine Gemeinsamkeit aufmerksam gemacht, eine Gemeinsamkeit des Unterwegsseins im Denken in Schriften der Überlieferung und auf den Feld- und Holzwegen der einen Denkenden umgebenden Gegend. Sie führen in die Gelassenheit „heiteren Wissens“ in die „wissende Heiterkeit“ die Heidegger in seiner Mundart als das „Kuinzige“ angibt und mit der philosophischen Ironie in Verbindung bringt.<sup>842</sup> Dies sind sicherlich wichtige Hinweise, um Gelassenheit bei Heidegger besser zu verstehen. Der Weg des Denkens führt sowohl durch die jeweilige Umgebung des Daseins als auch durch das Denken der Überlieferung<sup>843</sup>, die sich mit dem menschlichen Dasein überhaupt beschäftigt, also durch die Philosophie, in die Besinnung auf das Einfache und

---

<sup>840</sup> GA 13, S. 90.

<sup>841</sup> GA 16, S. 487.

<sup>842</sup> Vgl. Anm. S. 441.

<sup>843</sup> GA 13, S. 91.

Wesentliche im Denken und im praktischen Lebensvollzug. Dabei ist Heideggers Perspektive keineswegs als bloß provinziell oder biedermeierlich anzusehen, wie oft missverstanden wurde, da seine Denken neben regionalen lebensweltlichen Aspekten ebenso globale und allgemein existenzielle und existenziale Aspekte betont. Die „Auseinandersetzung mit dem Wesen und der Geschichte der abendländischen Metaphysik“, so schreibt Heidegger, ist die Vorbereitung für den weltgeschichtlichen „Übergang in das planetarisch bestimmte Dasein des Menschen“<sup>844</sup>. Wer also Heideggers Denken von seiner vermeintlichen idyllischen Provinzialität zu verstehen sucht, ohne dessen Weite bis ins technische und planetarische Geschick des Daseins zu erkennen, irrt sich, was den Bereich dieses Denkens angeht doch sehr. Ähnlich wie in der im *Humanismus-Brief* angesprochenen Legende von Heraklit<sup>845</sup> ist es das Denken in seiner Auseinandersetzung letzter Dinge und Fragen, die einem im Alltäglichen und in einfachen Verhältnissen begegnen können. Die Alltäglichkeit und die Lebenswelt des Daseins sind auch je der Ort, von dem aus eine Reflexion und Praxis des Daseins erst möglich wird und das Denken sich Begriffe im Rückgriff auf die eigene Erfahrung aneignet.

## 5.1 Zum Begriff der Gelassenheit

Das Konzept der Gelassenheit, so kann zum besseren Verständnis ergänzt werden, hat genealogisch viele Formen in der abendländischen Philosophiegeschichte und auch in der chinesischen und indischen, auf die sich Heideggers Ausführungen auch berufen können. Abrisse der Geschichte der Gelassenheit lassen antike Vorformen der Gelassenheit oder zumindest Spuren dieser erkennen, wie die Begriffe der *apathia*, *ataraxia*, *athaumasia*, *euthymia*, *sophrosyne* und *theoria* sowie der *contemplatio* und *tranquilitas* etc. zeigen. Gemeinsam ist diesen, dass sie als Bezeichnung der jeweiligen Konzeptionen von *eudaimonia*, der Glückseligkeit, als einer Seinsweise des Daseins verstanden werden und auf das höchste Gute (*agathon*) der antiken Ethik verweisen. Es handelt sich damit um eine Haltung, die das menschliche Dasein durchstimmt, mehr noch also um eine Seinsweise, deren Voraussetzungen in einer ethischen Lebenskunst und der Selbstsorge praktisch erstrebt wurden, dass diese sich von sich aus im Lebenswandel des Dasein entfalte. In der christlichen Kontemplativität wurde dies spezifisch als Abgeschiedenheit von der Welt und Gottesfrömmigkeit umgedeutet und weiterentwickelt und bis hin zur *gelazenheit* in der deutsch-

---

<sup>844</sup> Ebd.

<sup>845</sup> GA 9, S. 354-357.

rheinischen Mystik<sup>846</sup>, besonders bei Meister Eckhart, weiter geführt. Das deutsche Wort Gelassenheit geht wohl auch auf eine Wortneuprägung Meister Eckharts zurück<sup>847</sup>, und bedeutet in religiöser Hinsicht, das Verlassen der Welt und das Sichüberlassen an Gott.<sup>848</sup> Auch in anderen Kulturkreisen sind vergleichbare oder äquivalente Formen bekannt, wie im Sanskrit z.B. *samatha*, *upeksa* und *tyaga*<sup>849</sup> und im Chinesischen z.B. *wuwei*<sup>850</sup>. Heideggers Gelassenheit ist in Anschluss an und der Abgrenzung vor allem von der *gelazenheit* Eckharts verstehbar, ist jedoch davon eben auch grundverschieden bei Heidegger nicht in Bezug zu Gott und dessen Willen, sondern aus dem „Seinlassen“ gedacht, wobei möglicherweise eine Verbindung zum daoistischen *wuwei*, wie gesagt, eine gewisse Rolle spielt. Vor allem ist wichtig zu sehen, dass die Beschäftigung Heideggers mit der Gelassenheit auf sowohl christliche, griechisch-antike und sogar ostasiatische Wurzeln zurückweist. Die Auseinandersetzung mit der Gelassenheit steht dabei ganz im Zeichen einer möglichen Reaktualisierbarkeit für die Gegenwart, da in Zeiten technischer Vernetztheit mehr denn je eine Besinnung aufs Dasein selbst nötig wird, da dieses sonst in medialer Durchtaktung und kapitälem Nutzenkalkül aufzugehen droht.

Schauen wir uns also einige genealogischen Formen der Gelassenheit etwas genauer an. Schon bei Demokrit ist die Rede von der *euthymia*, dem guten Gemüt oder dem Wohlgemutsein, das durch *ataraxia*, die ruhige ausgeglichene Haltung im Tun und Lassen, erreicht wird. Mit dem Seelenkörper, der aus den vollkommensten Atomen bestehe, gelange der Mensch, der sich um seine Seele sorgt und nicht nur um vergängliche körperliche Belange die Erkenntnis von seiner Seele, mithilfe derer er die Angst vor dem Leben und dem Tod überwindet und so zur Seelenruhe oder zur frohgemuten Gelassenheit gelangt.<sup>851</sup> Demokrit zufolge besteht alles aus verschiedenen Arten von Atomen und der Leere oder dem Raum, wobei Letzteres kein Seiendes vorstellt.<sup>852</sup> Bei Demokrit verbinden sich, wie bei den Vorsokratikern üblich, naturphilosophische Erkenntnis und ethische Anschauungen und Gedanken. Der Harmonie in der Natur entspricht die wohlgeordnete

<sup>846</sup> Zur deutsch-rheinischen Mystik zählen Eckhart, Seuse, Tauler und Böhme. Vgl. dazu Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh (Hg.): *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012.

<sup>847</sup> Erik A. Panzig: *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005, S. 54ff.; auch dazu Adeltraud Bundschuh: *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Frankfurt a.M. 1990.

<sup>848</sup> Andreas Nießeler: *Vom Ethos der Gelassenheit: Zu Heideggers Bedeutung für die Pädagogik*, S. 17-19.

<sup>849</sup> Thomas Strässle: *Gelassenheit. Über eine andere Haltung zur Welt*, München 2013, S. 22.; Oliver Leaman: *Encyclopedia of Asian Philosophy*, London / New York 2001, S. 536; Monier Monier-Williams: *Tyaga*, in: *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, S. 496.

<sup>850</sup> Günter Wohlfart: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, Kap. 3; Chen-Yu Chung: *Taoistische Gelassenheit. Eine interkulturelle Perspektive*, Nordhausen 2006, S. 69-132.

<sup>851</sup> Bernhard Fraling: *Gelassenheit*, in: Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989; vgl. dazu Rudolph Löbl: *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie*, Amsterdam 1989, S. 74-108, besonders S. 82-87.

<sup>852</sup> Vgl. z.B. Rudolph Löbl: *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie*, Amsterdam 1989, S. 17ff., 67ff.

Lebensweise, die sich in der *euthymia* im Menschen kundgibt. Laut Demokrit „entsteht also frohmütige Gelassenheit aus dem Maßhalten“<sup>853</sup> im Tun und Lassen, weshalb von einer übermäßigen Beanspruchung der eigenen Kräfte abgeraten wird.<sup>854</sup> Die Maxime „weder Übermaß noch Mangel“<sup>855</sup>, wie sie Demokrit formuliert, ist dabei in der griechischen Antike von den Sieben Weisen bis Aristoteles und von diesem durch die gesamte Überlieferung leitend. Die Wohlgeordnetheit der Lebensform führt zur *euthymia*, dem Wohlbefinden oder dem Gleichmut.

Bei den Stoikern geht es grundlegend darum, aus einer Ruhe und Klarheit heraus zu denken, die darin besteht, dass man das Unveränderbare hinnimmt und auf sich beruhen lässt und sich mit Geduld, Ausdauer, aber auch Entschiedenheit dem von einem selbst Veränderbaren zuwendet, was letztlich eine Umkehr zu sich selbst in der Arbeit an sich selbst bedeutet. Diese Arbeit an sich selbst besteht z.B. in der täglichen Vor- und Rückschau des Tagesablaufs, den zu tätigen Handlungen und den geschehenen Abläufen. Dazu zählt auch die Beobachtung und Reflexion der eigenen Gefühlsregungen, da unbewusste oder unreflektierte Gefühlsregungen sich als Affekte störend äußern und niederschlagen können u.Ä.m. Der Begriff der *euthymia* wurde von Seneca übersetzt durch die *tranquilitas* wieder aufgenommen und weitergedacht. In der Abhandlung Senecas mit dem Titel *De tranquillitate animi*,<sup>856</sup> die auch als *Von der Seelenruhe, Von der Gelassenheit* oder *Von der Gemütsruhe* etc. übersetzt wurde, beschäftigt sich Seneca ausführlich mit der Seelenruhe als resultierend aus der Harmonie der Seele oder des Selbst mit sich selbst. Für Seneca ist sie die höchste Tugend und damit das Ziel des Philosophierens. So heißt es dort: „Das, wonach du sehnlichstes Verlangen trägst, ist aber etwas Großes, Erhabenes, nahezu Göttliches, nämlich Unerschütterlichkeit. Diese Bestandesfestigkeit der Seele nennen die Griechen *euthymia* (Wohlgemutheit), über die es eine vortreffliche Schrift des Demokrit gibt. Ich nenne sie Gemütsruhe, denn es ist nicht nötig, die Worte formgetreu nachzuzahlen und zu übertragen; die Sache selbst, um die es sich handelt, muß mit einem passenden Ausdruck bezeichnet werden, der die griechische Benennung der Bedeutung nach wiedergibt, nicht der äußeren Form nach.

Unsere Frage geht also dahin, wie man der Seele zu einem gleichmäßigen und heilsamen Gange verhelfen kann, dergestalt, daß sie in bestem Einvernehmen mit sich stehe und ihre Freude an sich selbst habe und diese Freude nicht unterbreche, sondern immer im Zustand friedlicher Ruhe verharre, sich weder überhebend noch sich herabwürdigend: das wird das Wesen der Gemütsruhe

---

<sup>853</sup> Greb Ibscher / Gregor Damschen: *Demokrit. Fragmente zur Ethik*, Stuttgart 1996, S. 31.

<sup>854</sup> „Wer frohgemut leben will, darf sich weder im privaten, noch im öffentlichen Bereich mit vielerlei Tätigkeiten abgeben, und was immer er tut, das soll nicht seine Befähigung noch seine physische Kraft übermäßig beanspruchen.“ A.a.O., S. 29.

<sup>855</sup> Ebd.

<sup>856</sup> Vgl. Lucius Annaeus Seneca: *De tranquillitate animi. Von der Ausgeglichenheit der Seele*, übers. und hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 2008; vgl. auch die Übersetzung von Otto Apelt: *Seneca. Philosophische Schriften. Vollständige Studienausgabe*, Wiesbaden 2004.

ausmachen. Wie man dazu gelangen könne, will ich im allgemeinen untersuchen: Du wirst dir aus dieser allgemeinen Anweisung herausnehmen, was du für dich gut findest.“<sup>857</sup> In der römischen Stoa von Marc Aurel, Epiktet, Cicero und Seneca wird die Affektlosigkeit oder *apathia* als Grund und Voraussetzung der Gemütsruhe, der *tranquilitas animi*, gelehrt, da die Affekte die Seele von der Vernunft abbringen können, wenn diese nicht durch den Willen entwickelt wird und die Affekte zu kontrollieren im Stande ist.

Viele der antiken Begriffe im Begriffsfeld der Gelassenheit sind über Ähnlichkeiten und Verbindungen aufeinander bezogen. *Apathia* und *ataraxia* sind z.B. insofern aufeinander verweisende Ausdrücke, als die *apathia* als Affekt- oder Leidenschaftslosigkeit bei den Stoikern zur *ataraxia* oder völligen Unerschütterlichkeit des Gemütes führt und somit jene für diese als die Voraussetzung betrachtet werden könnte, wobei sie doch weitgehend synonym verwendet werden.<sup>858</sup> Demokrit<sup>859</sup>, Zenon und Horaz haben, sofern das bei der spärlichen Quellenlage rekonstruierbar erscheint, *athaumasia*, die Unerschrockenheit, oder Pyrrho und Epikur die *ataraxia*<sup>860</sup> als höchstes Gut gelehrt, was noch in Horaz' und Ciceros „nil admirari“<sup>861</sup> nachwirkt, welches bis zu Montaigne, Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche als Sinn der Philosophie in der Sorge nach den letzten Dingen betrachtet wird. Eine genaue Unterscheidung der verschiedenen in den jeweiligen Philosophien spezifisch ausgeprägten Begrifflichkeiten im semantischen Bezugsfeld der Gelassenheit ist jedoch schwierig, mehr oder weniger spekulativ und bisher kaum überzeugend untersucht worden. Es handelt sich gewissermaßen um Begriffe, die eine gewisse Familienähnlichkeit aufweisen, die nicht oder wenn überhaupt nur sehr schwer aufzudröseln wäre. Auch Striker geht von „a family of Greek terms“<sup>862</sup> aus und Rappe entwirft ein weitreichendes leitmotivisches Begriffsnetz unter der Umschreibung „griechische Gefasstheit“<sup>863</sup>. Damit sind mit den Begriffen also keine scharf voneinander abgegrenzten Konzepte gemeint, auch wenn ihre

<sup>857</sup> Otto Apelt: *Seneca. Philosophische Schriften. Vollständige Studienausgabe*, Wiesbaden 2004, S. 70f.

<sup>858</sup> Hans Reiner / Max-Paul Engelmeier: *Apathie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, S. 429-433; Pierre de Labriolle: *Apatheia*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 1, Stuttgart 1950, S. 484-487.

<sup>859</sup> Vgl. z.B. zu Demokrit: „Hohen Sinn bekundet es, Taktlosigkeit gelassen zu ertragen.“ Fr. 46 in DK, Bd. 2, S. 74; zu Zenon vgl. Stob. Ecl. II, 6, 76; zu Horaz Epist. 1, 6, 1: „Nil admirari prope res est una, numici, solaque, quae possit facere et servare beatum.“

<sup>860</sup> Zu Pyrrho Richard Bett: *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford 2000, S. 106-111; zu Epikur, der die Gelassenheit mit dem Bild der Meeresstille (*galenismos*) umschrieben hat, vgl. Wolfgang Janke: *Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod*, Darmstadt 2002, besonders S. 107 und Katharina Held: *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Münster 2007 allgemein dazu Gisela Striker: *Ataraxia: Happiness and Tranquility*, in: *The Monist* Nr. 73. 1990, S. 97-110; Christoph Horn: *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 2014; William O'Stephens: *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*, New York 2007, S. 141-149.

<sup>861</sup> Tusc. Disp. 3, 14, 30; Marcus Tullius Cicero: *Tusculanae disputationes / Gespräche in Tusculum*, Ernst A. Kirlfel (Hg.), Stuttgart 2008.

<sup>862</sup> Gisela Striker: *Ataraxia: Happiness and Tranquility*, in: *The Monist* Nr. 73. 1990, S. 97-110.

<sup>863</sup> Guido Rappe: *Interkulturelle Ethik. Band IV: Ethik als Lebenskunst. Die Praxis antiker ethischer Techniken*, Berlin/London/Paris 2010, S. 771-788.

Wortbildung je unterschiedliche semantische Zusammenhänge nahelegt<sup>864</sup>, die wiederum spekulativ ausgelegt werden könnten, da sie eben alle eine gleichmütige Gelassenheit als eine ethische Haltung oder eine Seinsweise bezeichnen. Zudem ist auch m.E. mit der *athaumasia* kein Gegensatz zu dem bekannten Erstaunen Platons und Aristoteles als Beginn der Philosophie zu sehen, wie das gelegentlich behauptet wird, da Beginn und Ziel hier eben nicht zusammenfallen, sondern zwei unterschiedliche Zustände und Haltungen beschreiben, zwischen denen der Weg der Philosophie verläuft. Bei Platon ist die Schau (*theoria*) der Ideen (*theorei, ideai*) als ein Weg aus der Höhle wie im Höhlengleichnis der *Politeia* oder als Seelenreise in den Ideenhimmel wie vor allem im *Phaidros* oder im *Symposion* konzipiert. Das Erstaunen ist als Ausdruck von Unwissenheit der Anfang, der zum Wissen führt, bei Platon über die *theoria* zur *henosis* (Einswerdung), zumindest im weiterentwickelten Platonismus Plotins, und bei Aristoteles zur *theoria* des bewegungslosen Zentrums aller Bewegung, die als Überwindungen des anfänglichen Staunens und Unwissens verstanden werden können. So beschreibt auch noch ein moderner Philosoph wie Wittgenstein den Weg philosophischen Denkens gewissermaßen ähnlich im Sinne von Überwindung, wenn er den Anfang der Philosophie als Problem der Form des Sich-nicht-Auskennens und das therapeutische Ziel als Auflösung des Problems darstellt und zudem die Metapher der Leiter des Verstehens verwendet.<sup>865</sup> Dabei sind der Weg und die Praxis des Denkens, die Bewegung, durchaus das, worauf es ankommt, da das Ziel nicht in unserer Willensverfügung liegt, letztlich nicht vom Willen abhängig ist, sondern im Seinlassen sich ereignen mag oder nicht. Es bedarf also letztlich im Philosophieren der Gelassenheit, und die Erkenntnis und richtige Praxis wiederum bilden die Voraussetzungen für diese, so dass Weg und Ziel sich ineinander verschränken.

Die Spuren der Gelassenheit führen von den antiken Philosophien der Lebenskunst durch die christliche Spiritualität, Mystik und Morallehre bis in die Aufklärung, wo die Affektkontrolle durch vernünftige Einsicht z.B. bei Christian Wolff eine wichtige Rolle spielt. Dabei ist die Frage nach der Rolle der Affekte für die Erkenntnis eine besondere und interessante Frage, deren Antwortmöglichkeiten vom Ideal einer völligen Affektlosigkeit, über die Betonung guter und Erkenntnis fördernder Affekte bis hin zu deren welterschließenden Funktion führen.<sup>866</sup> Bei Heidegger jedenfalls ist die Befindlichkeit als Grund von Stimmungen, Gefühlen und Affekten die

<sup>864</sup> Seraina Plotke: *Semantiken der Seelenruhe. Tranquillitas, serenitas und impassibilitas in der paganen Antike, bei den Kirchenvätern und im lateinischen Mittelalter*, in: Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh (Hg.): *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, S. 80-112, hier S. 88-94.

<sup>865</sup> Ludwig Wittgenstein: *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1984, S. 85, vgl. dazu Logi Gunnarsson: *Wittgensteins Leiter. Betrachtungen zum Tractatus*, Berlin 2000.

<sup>866</sup> Hilge Landweer / Ursula Renz (Hg.): *Handbuch Klassische Emotionstheorien*, Berlin / New York 2008; Pierre de Labriolle: *Apatheia*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 1, Stuttgart 1950, S. 484-487, hier S. 486; Paul Wilpert: *Ataraxie*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 1, Stuttgart 1950, S. 844-854, hier S. 850f.

grundlegende welterschließende Seinsweise des Daseins, die im Verstehen und in der Rede weiter ausgelegt wird.<sup>867</sup> Neben dem Staunen, der Angst und der Langeweile sowie anderen Grundbefindlichkeiten ist die Gelassenheit, wie sie bei Heidegger gedacht wird, als eine Grundstimmung oder eine Grundhaltung des In-der-Welt-Seins anzusehen und als solche auszulegen.

Auch in der modernen Philosophie, die wie im Falle von Schopenhauers Verneinung des Willens zum Leben auch durchaus sehr antik sich gebärdende Züge aufweist, ist die Gelassenheit besonders hervorgehoben worden. Schopenhauer nennt sie im Blick auf die stoische Ethik die „Geistesruhe“ (*ataraxia*) und hält sie für die „vollkommenste Entwicklung der praktischen Vernunft“<sup>868</sup>. Emil Cioran hat, beeinflusst durch Schopenhauer, die Gelassenheit aus der Melancholie heraus beschrieben, die einen im Gefühl der eigenen Endlichkeit angesichts der Unendlichkeit überkommt und die Befreiung von diesem Gefühl davon abhängig gemacht, ob es vermocht wird, sich entweder im Sein oder aber im Nichts der Welt eingelassen zu erfahren,<sup>869</sup> was jedoch meist misslingt und zur Umtriebigkeit im Zwischenraum der Verzweiflung an der Welt zwingt. Für Nietzsche hatte Schopenhauer diese „wundersame Gelassenheit“, wie er in *Schopenhauer als Erzieher*<sup>870</sup> sagt und sich damit auf eine Wendung Schopenhauers aus seinem Hauptwerk bezieht, wo es heißt: „Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum, jenem *prôton pseudos* unsers Daseyns, zurückgekommen ist, wird bald Alles in einem andern Lichte sehn und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht in Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingesehen hat, daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten. Dies wird ihm sogar, bei Allem was geschehen mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. - Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Daseyn das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und

---

<sup>867</sup> Vgl. z.B. Barbara Merker: *Heidegger und Bollnow: Theorie der Befindlichkeit und ihre Kritik*, in: Hilge Landweer / Ursula Renz (Hg.): *Handbuch Klassische Emotionstheorien*, Berlin / New York 2008, S. 635-659; Romano Poci: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, Freiburg 1996.

<sup>868</sup> Arthur Schopenhauer: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Die Welt als Wille und Vorstellung. Band 1*, Zürich 1977, § 16, S. 125-134, hier S. 127.

<sup>869</sup> Vgl. Emil Cioran: *Vom Nachteil, geboren zu sein*, Frankfurt a.M. 1979, S. 10 und ders.: *Auf den Gipfeln der Verzweiflung*, Frankfurt a.M. 1989, S. 42-46.

<sup>870</sup> Friedrich Nietzsche spricht „von wundersamer Gelassenheit“. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*. Herausgegeben von Karl Schlechta, München 1954, Bd. 1, S. 317.

noch mehr sein Ausgang.“<sup>871</sup> Doch ist Schopenhauers Gelassenheit freilich auch bestritten worden.<sup>872</sup> Wie dem auch sei, Schopenhauer meint hier den Grundirrtum, dass das Leben zum Wohl und Glück bestimmt sei, statt zu Leiden und Unglück, wobei der eine Weg dies zu lernen das eigene Leben, der andere das Trauerspiel oder die Tragödie ist, und, wie noch hinzugefügt werden könnte, die Philosophie, die sich aus diesen ergibt. Schopenhauer bezieht sich hiermit auch auf einen Ausspruch eines Briefes des Seneca.

Nietzsche allerdings hat sich mit diesem Pessimismus nicht abfinden wollen und eine radikale Umwertung von der Verneinung des Willens zum Leben zur schonungslosen Bejahung vorgenommen. So haben wir es, wie damit deutlich werden dürfte, in der Geschichte der philosophischen Gelassenheitskonzeptionen, die hier in einigen Beispielen grob angedeutet werden, mit durchaus sehr verschiedenen Auffassungen zu tun. Eine besondere Form ist auch Nietzsches vornehme oder „stolze Gelassenheit“, die er unter anderem von einer „zarten Gelassenheit“<sup>873</sup> eigentlicher religiöser Prägung zu unterscheiden scheint, wobei wiederum für beide Formen der Gelassenheit das Entscheidende der Mut und die Muße zum Müßiggang sind. Nietzsche beschreibt in dem Abschnitt „Was ist vornehm?“ aus *Jenseits von Gut und Böse* seine besondere Auffassung der Gelassenheit, im Hinblick auf Willkür, Distanz und Überlegenheit. „Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits -. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie setzen, wie auf Pferde, oft wie auf Esel - man muß nämlich ihre Dummheit so gut wie ihr Feuer zu nützen wissen. Seine dreihundert Vordergründe sich bewahren; auch die schwarze Brille: denn es gibt Fälle, wo uns niemand in die Augen, noch weniger in unsre ‚Gründe‘ sehn darf. Und jenes spitzbübische und heitre Laster sich zur Gesellschaft wählen, die Höflichkeit. Und Herr seiner vier Tugenden bleiben, des Mutes, der Einsicht, des Mitgefühls, der Einsamkeit. Denn die Einsamkeit ist bei uns eine Tugend, als ein sublimer Hang und Drang der Reinlichkeit, welcher errät, wie es bei Berührung von Mensch und Mensch - ‚in Gesellschaft‘ - unvermeidlich-unreinlich zugehn muß. Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann - ‚gemein‘.“<sup>874</sup> Seine Affekte zu beherrschen hat bei Nietzsche nicht den Sinn der stoischen Affektlosigkeit, sondern den eines willkürlichen Habens und Nichthabens, eines willentlichen Gebrauchs der Affekte zur Lebenssteigerung, bei gleichzeitiger gelassener Distanzierung und Überlegenheit über diese. So nennt Nietzsche auch in seiner Werte

---

<sup>871</sup> Arthur Schopenhauer: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Zürich 1977, Bd. 4, S. 745.

<sup>872</sup> Vgl. Dieter Birnbacher / Oliver Hallich: *Schopenhauer: Emotionen als Willensphänomene*, in: Hilge Landweer / Ursula Renz (Hg.): *Handbuch Klassische Emotionstheorien*, Berlin / New York 2008, S. 481-500, hier S. 481ff.

<sup>873</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta, München 1954, Bd. 2, S. 618f.

<sup>874</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta*, München 1954, Bd. 2, S. 749

umwertenden Art die Höflichkeit ein Laster, dessen man sich vordergründig bedienen können sollte, während die Einsamkeit als Tugend einen instinktiv von der Gemeinheit der Gemeinschaft bewahrt und im eigentlichen Sinne selbst sein lässt. Die stolze oder vornehme Gelassenheit Nietzsches kennzeichnet die Pflege eines „Pathos der Distanz“<sup>875</sup>, bei gleichzeitigem, distanzierterem Gebrauch der Affekte sowie der selbstgewählten lebensklugen Tugenden und Laster. Zum einen die Willkürlichkeit und zum anderen die Muße des Müßiggangs prägen somit Nietzsches stolze Gelassenheit als ein Pathos der Distanz gegenüber dem Gemeinen gemeinschaftlicher Geschäftigkeit und Vergnügen.

Abgesehen von den weit verstreuten komplexen Semantiken, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, hat die Gelassenheit mit Heidegger eine Aktualität, die uns wie die philosophische Kritik und die Sorge ins Herz der Gegenwart zu bringen vermag. „Heideggers Technikkritik liegt mehr als ein halbes Jahrhundert zurück und geht von Voraussetzungen aus, die inzwischen historisch geworden sind. Und dennoch lohnt sich die Frage, welche Relevanz seine Konzeption der Gelassenheit heute noch besitzt.“<sup>876</sup>

Die kritische Anwendung im Hinblick auf die Aktualisierbarkeit von philosophischen Begriffen in der reflexiven Praxis des Denkens scheint ohnehin Grundanliegen der philosophischen Auseinandersetzung zu sein. Die Gelassenheit ist bei Heidegger im Hinblick auf das Seiende die Transzendierung im Seinlassen des Seienden und damit in die Leere des Nichts, da Sein selbst nichts Seiendes ist und dennoch in seiner Endlichkeit zeitlichen Wandels erscheint. Hatte Heidegger in *Sein und Zeit* schon die Sorge als Grundbedingung des Willens erläutert und im Seinlassen aufgehoben, so führt der Weg aus der Willensmetaphysik im Grunde von Schopenhauer, der die Verneinung des Willens durchdenkt, über Nietzsche, der dessen Bejahung dagegensetzt, zu Heidegger, der die Sorge und die Gelassenheit dem Wollen überhaupt voraussetzt und gewissermaßen zugrunde legt. Das, was es gibt, so hinzunehmen und zu bedenken, darin liegt auch mit Heidegger der Sinn schon seiner frühen Phänomenologie des faktischen Lebens. Bei Heidegger ist die Gelassenheit dann auch bereits in *Sein und Zeit* präsent und von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Das Seinlassen, Zeigenlassen, Sehenlassen, Begegnenlassen und Bewendenlassen<sup>877</sup> sind grundlegende Termini von Heideggers phänomenologischer Hermeneutik. Nicht nur im Horizont des Verstehens, sondern auch in demjenigen der Befindlichkeit zeigen sich daher Bezüge zur Gelassenheit. So wie in *Sein und Zeit* die Grundstimmung der „Angst“ leitend für die Auslegung der Sorge ist, so kann die Grundstimmung der „Langeweile“, wie sie Heidegger in den *Grundbegriffen* so meisterhaft herausarbeitet, möglicherweise zu einem Weg zum Verständnis der

<sup>875</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden, Band 2*, München 1954, S. 727, 773, 866, 1014.

<sup>876</sup> Thomas Strässle: *Gelassenheit. Über eine andere Haltung zur Welt*, München 2013, S. 118.

<sup>877</sup> GA 2, S. 24, 44ff., 97f., 106f., 112ff., 139, S. 147f., 183ff., 255, 430ff., 467ff., 541f., 548.

Gelassenheit werden.

## 5.2 Gelassenheit bei Heidegger

Es ist also nicht ein Gegenstand, ein Etwas-als-Etwas worauf es Heideggers Denken besonders ankommt und worauf er die Aufmerksamkeit richtet, sondern es sind der Vollzug und die Haltung. Daher wird Heidegger seinem eigenen Denken auch zunehmend gelassen gegenüber, in dem er es hinter sich lässt. Die Bewegung des Denkens ist ausschlaggebend dafür, dass wir uns im Fragen im Denken orientieren und in unseren Antwortversuchen uns auf den Weg machen, indem wir uns in die Bewegung des Denkens bringen. Die Bewegung des Denkens ist im Denken selbst nicht abzuschließen. Wer allerdings dieses Denken versteht oder sich angeeignet, es erlernt hat, der braucht auch die Texte Heideggers nicht mehr. Er kann sich der leitenden Texte nach dem Aufstieg entledigen oder braucht sie erst gar nicht. „Und der, der es einstmals begreifen wird, braucht ‚meinen‘ Versuch nicht; denn er *muß* selbst den Weg dahin sich gebahnt haben.“<sup>878</sup> Das erinnert etwas an Wittgensteins Leiter, die sich, wenn die philosophischen Probleme geklärt sind, ebenso erübrigt. Zunächst aber muss es darauf ankommen, erst mal auf den Weg oder auf die Leiter zu kommen. Das Denken als eine alltägliche Praxis und auch spezifisch als Elaboration führt zum Denken der Gelassenheit, einer Besinnung meditativen Denkens. Heideggers Denken zielt auf eine Bewegung im Denken zunächst hin zum Vollzug des Denkens selbst, dann zum Ereignis des Denkens in der Gelassenheit. Diese Bewegung ist letztlich ziellos und zeigt die gründende Grundlosigkeit gedanklicher Konstruktionen. Die Gedanken sind Ausdruck einer bestimmten Art und Weise zu leben, einer Lebensform. Dabei wird zunächst gedacht, wie „man“ denkt, bevor ein eigenes Denken sich entwickeln kann. Die Vereinzelung als Voraussetzung des Denkens steht in einer gewissen Spannung zur Gemeinschaftlichkeit und Öffentlichkeit sowie zur allgemeinverständlichen Rede. Die Einsamkeit bedeutet für Heidegger ein Sammeln aufs Wesentliche hin, das in einem sich von sich lösenden und Vorurteile auflösenden Denken besteht, einer epochalen Destruktionsbewegung, die ein meditatives Denken freizulegen vermag. Oudemans übertreibt diesbezüglich konsequent einen Zug des Denkens Heideggers, indem er behauptet über Heidegger könne nichts geschrieben werden, dieser selbst schreibe über nichts und seine Texte seien keine philosophischen Texte etc.

Sicherlich ist Heideggers Denken in einer Aufhebungsbewegung begriffen. So schließt er einerseits an sein Denken von *Sein und Zeit* an, geht aber über dieses entschieden hinaus und lässt es in der

---

<sup>878</sup> GA 65, S. 8.

Weite seines Seinsdenkens beinahe verschwinden. „Alle ‚Inhalte‘ und ‚Meinungen‘ und ‚Wege‘ im Besonderen des ersten Versuchs von ‚Sein und Zeit‘ sind zufällig und können verschwinden.“<sup>879</sup> Andererseits sieht er aber sein Denken als einen zusammengehörigen Weg ins Offene des Seins, bei dem es immer um das Denken des Seins selbst geht. So heißt es eben auch dort weiter: „Aber bleiben muß der Ausgriff in den Zeit-Spiel-Raum des Seyns.“<sup>880</sup> Es geht darum, im Entwurf oder vielmehr „Ausgriff“ zu begreifen, „was ist“<sup>881</sup>. Heideggers Denken ist eine Einübung des Welt- und Selbstbezugs als Unterwegssein im Denken der Zeit. Es zeigt, dass das denkende Selbst und die gedachten Gegenstände des Fragens nicht vorgegeben sind, sondern sich erst im fragenden Bezug ereignen, sich durch das Fragen in einer formal angezeigten Leere zeitlich verorten und konkret konstituieren.<sup>882</sup> Dabei muss die formal angezeigte Leere und die zeitliche perspektivische Verortung nicht bloß theoretisch aufgefasst werden, sondern in ihrem formal angezeigten Charakter als konstitutiv. Für Oudemans, der diesen Punkt gewissermaßen besonders betont hat, ist die Sekundärliteratur zu Heidegger geprägt von Vorhandenheit, also einer theoretischen Einstellung, die dem Denken Heideggers nicht gerecht zu werden vermag. Er sagt, „the dying breath of Vorhandenheit (presence-at-hand), has shrouded all secondary literature about Heidegger“<sup>883</sup>. Und weiter: „In their emptiness, self-reflections are pervaded by the indifference of Vorhandenheit.“<sup>884</sup> Deshalb ist mit Heidegger eine Besinnung gefragt: „Ohne ein Gebiet ist dies Denken. Dennoch geht es nur auf einen einzigen Ort zu. Es scheint so, als biete uns dieses Denken unmittelbar keinen Nutzen. Es scheint nicht nur so. Es ist so. Nutzlos ist dieses Denken und in solchem Sinn unnötig. Dennoch ist dieses Unnötige das Nötigste; es ist erfüllt von der eigentlichen Not des Menschenwesens und deshalb unumgänglich. Falls dieses gebiets- und nutzlose Denken bisweilen das Wesenhafte streifen sollte, könnte es uns auf den Weg der Besinnung bringen. Es liegt dann an uns, ob das Sichbesinnen ausdauert.“<sup>885</sup>

In *Sein und Zeit* und schon vorher begegnen uns viele unterschiedliche Formen des Lassens bei Heidegger, die auf das Seinlassen und die Gelassenheit bezogen sind. Das Sehenlassen von etwas als etwas in der aufweisenden Rede gründet sich auf das Vernehmen, zum einen das sinnliche Wahrnehmen, die αἴσθησις, und darin zum anderen auf das reine Vernehmen, „das reine νοεῖν, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen.“<sup>886</sup>

---

<sup>879</sup> GA 65, S. 242.

<sup>880</sup> Ebd.

<sup>881</sup> Ebd.

<sup>882</sup> Vgl. GA 61, S. 33.

<sup>883</sup> Theodorus Christiaan Wouter Oudemans: *Heidegger: Reading against the Grain*, in: Theodore Kisiel / John van Buren (Hg.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, New York 1994, S. 35-52, S. 35.

<sup>884</sup> Ebd.

<sup>885</sup> GA 55, S. 308.

<sup>886</sup> GA 2, S. 45.

Somit ist jedes Sehenlassen auf ein Vernehmenlassen gegründet und der Ort der Wahrheit nicht nur und zuerst in der Aussage, sondern in der Entdecktheit oder Unverborgenheit des Seienden (ἀλήθεια) selbst, die als solche eine Verdecktheit mitumfasst, da im aufweisenden Entdecken von etwas als etwas in der Rede strukturell bedingt Verdeckung mitgeschieht.

So bestimmt Heidegger die die Phänomene aufweisende Rede als eine Bewegung, in der es darum geht, „[d]as, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen [zu] lassen.“<sup>887</sup> Was aber jedem selbst sich zeigt, muss nicht ausdrücklich gemacht werden, es sei denn, dass es sich selbst zunächst und zumeist verborgen hält. So bestimmt Heidegger als Phänomen der Phänomenologie das Sein des Seienden. „Was ist seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht. Was aber in einem ausnehmenden Sinne verborgen bleibt oder wieder in die Verdeckung zurückfällt oder nur ‚ver-stellt‘ sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das Sein des Seienden.“<sup>888</sup> Auch das „Sehenlassen“ also bezieht sich auf das Sein und ist damit ein „Sehenlassen“ des Seins in dessen strukturellen Momenten, wie diese sich von sich selbst her zeigen. Da Dasein sich als existierend zeigt und nicht bloß vorhanden ist, werden die strukturellen Momente oder Seinscharaktere nicht als Kategorien von Seiendem, sondern als Existenzialien des Daseins verstanden und angesetzt. Die existenziale Analytik des Daseins hat also die Aufgabe, die Strukturmomente des Daseins von diesem selbst her, also im und aus dem seinsmäßigen Daseinsvollzug, dem Sein des Daseins, sehen zu lassen.

Neben dem Sehenlassen ist das Bewendenlassen eine Form des Seinlassens, die in der Existenzialanalyse des Daseins in *Sein und Zeit* eine Rolle spielt. Das Bewendenlassen ist die seinsmäßige Struktur des Besorgens. Es bezieht sich auf die Bewandnis von Zeug in dessen Zuhandenheit, das in einem Zusammenhang, dem Bewandniszusammenhang, steht, der durch ein Umwillen (um-zu) oder einen praktischen Sinn strukturiert ist, der letztlich kein Seiendes und seine Bewandnis mehr ist, sondern als Bewandnisganzheit auf das Dasein um seiner selbst willen als In-der-Welt-Sein führt. Durch das Bewendenlassen ist das zuhandene Zeug erst freigegeben als ein solches in der Zuhandenheit des Daseins zu begegnen. Das Begegnenlassen des Seienden in der Weise der Zuhandenen, mit dem es je seine Bewandnis und Bedeutung hat, das also schon im Voraus auf ein Worumwillen hin erschlossen ist, führt auf die innerweltliche Sinnstruktur des

---

<sup>887</sup> A.a.O., S. 46.

<sup>888</sup> A.a.O., S. 47.

Daseins als dem In-der-Welt-Sein selbst und dessen Bedeutsamkeit, da das Dasein in der Welt immer schon bei dem in der Welt vorerschlossenem Seienden ist. Das Sehenlassen, Bewendenlassen und Begegnenlassen beziehen sich auf die sinnstrukturierte Weltlichkeit des Daseins, in dessen existenzialräumlicher Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins sich Seiendes sehen lässt, es mit diesem sein Bewenden und Bedeuten hat, da es in der Gegend begegnet und darin diese räumlich strukturiert oder „eingeräumt“<sup>889</sup> wird. Das Begegnenlassen vollzieht sich in der Erschlossenheit der Welt und damit im Verstehen, in der Befindlichkeit und in der Rede. Weiterhin wäre noch die „Überlassenheit des Daseins an es selbst“<sup>890</sup> zu nennen, die sich in der Grundstimmung der Angst vollzieht und das Dasein eigentlich zu sich selbst kommen lässt. Erst durch die Entschlossenheit zu sich selbst kann Dasein sein Selbstsein und Mitsein als solches sein lassen, wie es von ihm selbst her ist.<sup>891</sup> In der Entschlossenheit des Daseins zu ihm selbst als das „Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man“<sup>892</sup> lässt sich das Dasein auf sich zukommen und übernimmt sein ihm eigenes Seinkönnen in diesem „Sich-auf-sich-zukommenlassen“<sup>893</sup>. Diese verschiedenen Modi des Lassens sind aus der Sorge des Daseins um sein ihm eigenes Seinkönnen zu verstehen. Die Sorge hat die zeitliche Struktur des „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)“<sup>894</sup>, wobei die Zeitlichkeit den Sinn der Sorge als Strukturganzheit des Daseins bezeichnet. Als freigebendes apriorisches Perfekt gehören das Bewendenlassen als „Je-schon-haben-bewenden-lassen“<sup>895</sup> und die unterschiedlichen Modi des Seinlassens zur Seinsart des Daseins in seinen jeweiligen verschiedenen strukturellen Momenten. Diese können hier nur angedeutet werden, um zu zeigen, dass das Lassen schon im Zusammenhang von *Sein und Zeit* bei Heidegger deutlich wird, vor allem im Bewendenlassen als Freigabe des Zuhandenen, aber auch im Sehenlassen als Freigabe des Phänomens und somit indirekt auch allgemein im Seinlassen und Vernehmenlassen als Freigabe von Seiendem. Heidegger wird allerdings im Anschluss an *Sein und Zeit* den transzendentalen Horizont der Zeitlichkeit des Daseins vom Sein her als Offenheit der Gegend denken, in der der Horizont als „die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen“<sup>896</sup> gedacht wird und das Denken als Gelassenheit eingelassen ist in dieses Offene der Gegend oder, wie Heidegger auch sagt, der „Gegnet“<sup>897</sup>. Dazu später mehr. Erinnert sei noch das der eigentliche Modus der Rede von Heidegger als Schweigen bestimmt wird,

---

<sup>889</sup> A.a.O., S. 148, 486f.

<sup>890</sup> A.a.O., S. 255, 409.

<sup>891</sup> A.a.O., S. 395.

<sup>892</sup> A.a.O., S. 396.

<sup>893</sup> A.a.O., S. 430.

<sup>894</sup> A.a.O., S. 419.

<sup>895</sup> A.a.O., S. 114.

<sup>896</sup> GA 77, S. 112.

<sup>897</sup> Z.B. GA 77, S. 114.

was durchaus mit der Besinnung und der Gelassenheit in Verbindung gebracht werden kann. Auch in den *Grundbegriffen*, und wir können hier nur Andeutungen über das weitverzweigte semantische Bedeutungsnetz des Lassens bei Heidegger geben, spricht er vom „Wachwerdenlassen“<sup>898</sup> der Grundstimmung der Langeweile, die das Dasein zu ihm selbst kommen lassen soll. „Eine Stimmung wecken, das sagt doch, sie wach werden lassen und als solche gerade sein lassen.“<sup>899</sup> Im „Seinlassen der Stimmung“<sup>900</sup> bekundet sich ein merkwürdiges Zusammenspiel von Da-sein und Weg-sein, das im Wecken der Grundstimmung entscheidend dazu führt, Da-sein als solches erst „zu ergreifen, besser, das Da-sein sein zu lassen“<sup>901</sup>, da die Stimmung vor dem Denken und Handeln als Seinsart des Daseins die Art und Weise ist, wie Dasein selbst ist.<sup>902</sup> In der Weckung der Grundstimmung soll die Bindung ans Da-sein geschehen, und dieses „das einzig Verbindliche“<sup>903</sup> werden. Diesen daseinsmetaphysischen Zug in Heideggers Denken durchläuft schon von Beginn an durch das Seinlassen eine Tendenz zum Sich-Loslassen in die Grundstimmung der Langeweile, die auch insbesondere „Gelassenheit“<sup>904</sup> erfordert und als Hingehaltenheit (ins Nichts) und Leergelassenheit erfahren wird, in der sich Seiendes im Ganzen entzieht und damit Dasein sich selbst freigibt. Das Seinlassen wird also in den „Grundbegriffen“ ausdrücklich als grundlegende Haltung des Daseins zu Seiendem angesprochen.<sup>905</sup>

In *Vom Wesen der Wahrheit* kommt das Seinlassen in Heideggers Denken voll zum Tragen. „Seinlassen – das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist – bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als τὰ ἀληθέα, das Unverborgene [...]. Die Freiheit ist [...] die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d.h. das ‚Da‘ ist, was es ist.“<sup>906</sup> Als ein eksistierendes Seiendes steht Dasein, so Heidegger, ins Offene der Offenheit hinein und ist in seinem Sein eingelassen in diese Offenheit oder Unverborgenheit, die sich ihm, also dem Dasein, horizonthaft zukehrt und sein Verhalten zu sich selbst, zu anderen und zu Seiendem überhaupt in dieser Offenheit verortet.

In den *Beiträgen* ist in ähnlicher Weise vom „Wesenlassen des Seyns als Ereignis“<sup>907</sup> die Rede,

---

<sup>898</sup> GA 29/30, S. 91.

<sup>899</sup> A.a.O., S. 92.

<sup>900</sup> A.a.O., S. 98.

<sup>901</sup> A.a.O., S. 103.

<sup>902</sup> A.a.O., S. 101.

<sup>903</sup> A.a.O., S. 116, auch 247, 497, 524ff.

<sup>904</sup> A.a.O., S. 137.

<sup>905</sup> A.a.O., S. 398.

<sup>906</sup> A.a.O., S. 188f.

<sup>907</sup> GA 65, S. 16.

sowie weiterhin vom „Entspringenlassen“ und „Grund-sein-lassen“<sup>908</sup>, die jedenfalls in die semantische Familie der Formen des Lassen und Seinlassens gehören, die über Heideggers Texte verstreut sich finden und die in der Gelassenheit, wie Heidegger sie später in seinem Denken begreifbar macht, quasi versammelt sind. Um dies zu bedenken, bedarf es der Bereitschaft sich auf dieses Denken und seine dichterisch anmutende Sprache überhaupt erst einzulassen.

Das „Wesenlassen“ der „Wahrheit des Seyns“ oder das „Wesenlassen des Seyns als Ereignis“<sup>909</sup> bleibt somit Aufgabe des sich besinnenden Denkens, dem, wie man meinen könnte, ein Verständnis vorausgehen müsste, wie das überhaupt möglich sein soll, wenn nicht durch eine Einübung in die Gelassenheit im Denken, ein Seinlassen des Seienden und Sich-einlassen auf das Sein. Dieses Denken verlangt durchaus eine besondere Einübung und Einstimmung, ohne die es kaum möglich ist, es zu beurteilen und auch wenn dies schon auf *Sein und Zeit*, die *Grundbegriffe* und andere Texte Heideggers zutrifft, so sind die *Beiträge* ihrer Art und Weise sowie ihrem Sinn nach noch mehr einer bloßen Vorstellung von ihrem Inhalt entzogen, insbesondere da sie das Wecken einer Grundstimmung ausdrücklich als Einübung ins Verstehen erfordern. Der Vorstellung davon, was etwas ist, so komplex diese auch sein mag, liegt ein grundlegendes Einlassen und Einstimmen voraus, eine seinsmäßige Einfühlung oder Einschwingung, die durch eine Vielzahl an emotionalen und rationalen Gehalten überlagert und verdeckt wird. Diese Einübung in eine Grundstimmung betrifft ein Sicheinlassen, das in gewisser Weise ein denkendes Tun, zugleich aber eben ein Lassen ist<sup>910</sup>. Wie also kann das verstanden werden?

„Die ursprünglicher gemeinte Logik gilt diesem ‚Tun‘, das zugleich ein ‚Lassen‘ ist, nämlich das Sein wesen zu lassen aus seiner eigenen Wahrheit. Dieses denkende Tun vermag der neuzeitliche Mensch nicht aus sich selbst. Ja, nicht einmal die Besinnung darauf kann er finden oder gar erfinden, wenn ihn nicht die Spuren eines solchen Denkens ansprechen und wenn er sich nicht auf ein Gespräch mit diesem Anspruch einläßt. Das zu tun, setzt freilich die Erfahrung voraus, daß die Geschichte nicht das Vergangene ist, auch nicht das Überlieferte, aus dessen Ebene und Höhenzügen Gipfelpunkte der ‚Größe‘ hervorragen. Die Geschichte ist in sich selbst das sich voraussprechende Gespräch des Wesenhaften mit sich selbst. Die Frage bleibt immer nur, ob der Mensch und wie er sich darauf einläßt.“<sup>911</sup>

Dieses Wesenlassen des sich voraussprechenden *logos* ist auch die Gelassenheit und Offenheit in Bezug auf die Geschichte und das Seinsgeschick der Technik. Ob und wiefern wir in diesem

---

<sup>908</sup> GA 65, S. 307.

<sup>909</sup> A.a.O., S. 16.

<sup>910</sup> GA 9, S. 313: „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. [...] Das Denken handelt, indem es denkt. [...] [Es] läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen [...]. Das Denken vollbringt dieses Lassen.“  
Vgl auch a.a.O., S. 361-364.

<sup>911</sup> GA 55, S. 279.

Gespräch mitsprechen, hängt davon ab, inwiefern wir zunächst überhaupt in der Lage sind zu vernehmen, was sich uns in der Gegenwart denn überhaupt historisch zuspricht.

Nietzsche hat den Willen zur Macht als die Welt bestimmendes Prinzip betont, wovon Heidegger sich distanzierte. Heidegger hat den Willen zur Macht als Kunst und damit als Willen zum Schein bei Nietzsche deutlich herausgearbeitet<sup>912</sup> und dabei selbst eine kritische Abkehr von der Willensmetaphysik vollzogen. Im zweiten Nietzsche-Band vollzieht Heidegger die Abkehr von der Willensphilosophie Nietzsches, indem er die Ansicht vertritt, dass der Wille die Offenheit verstelle.<sup>913</sup> Die letzten Etappen der Seinsgeschichte interpretiert er als Willens-Metaphysik, Nihilismus, Wissenschaft und Technik. Metaphysik vollendet sich in einer im Willen zur Macht beherrschbaren Ordnung der Welt. Wissenschaft und Technik entwickeln sich aus den ihnen zugrundeliegenden metaphysischen Ontologien. Diese stellen Kategorien bereit, wie Subjekt, Natur, Materie, mithilfe derer Entitäten gemessen, bestimmt und geordnet werden können und so über sie verfügt werden kann. Wissenschaft und Technik bestimmen den technischen Weltbezug und die Art und Weise, wie sich die Welt zeigt, als was sie erscheint. Dies ist auch einer Art und Weise des Sehens und Fragens geschuldet.

Das besagt etwa, Technik ist die heutige Art und Weise der Existenz. Es gibt weder Objekte noch Subjekte außerhalb dieser, sondern lediglich Technik, d.h. Techniken der Subjektivierung und der Objektivierung. Technik entwirft Welt. Auch Heidegger hat die Technik als Seinsgeschick und als eine Seins- und Wahrheitsweise verstanden. Möglicherweise ist auch die Trennung von Technik und Kunst, die Heidegger so wichtig ist, heute zu überdenken.<sup>914</sup>

Der Medienphilosoph Vilem Flusser z.B. hält „[d]ie neuzeitliche Trennung von Technik und Kunst, von ‚harter‘ und ‚weicher‘ Kultur für ‚sinnlos‘.“<sup>915</sup> Und auch Heideggers Denken der Technik läuft auf eine kritische Unterscheidung des Verständnisses von Technik als zweckorientiert und instrumentell einerseits und andererseits als eine und zwar die grundlegende Wahrheits- und Seinsweise der Gegenwart hinaus. Bernard Stiegler hält im Anschluss an Heidegger die Technik insgesamt für das Ungedachte der Philosophie<sup>916</sup> und versucht mit Heidegger einen Bezug zur Technik als Seinsweise des menschlichen Daseins als eines *homo technicus* oder *homo faber* zu entwickeln, hat aber auch in seinen anderen bekannten Texten die instrumentelle und entfremdende

---

<sup>912</sup> GA 6.1, S. 1-224.

<sup>913</sup> GA 6.2, S. 138, 446, 488; vgl. auch GA 6.1, S. 64f.

<sup>914</sup> Vilem Flusser: *Technik entwerfen*, in: ders.: *Vom Subjekt zum Projekt – Menschwerdung*, Frankfurt a.M., 1998. „Technik und Mensch scheinen einander gegenseitig zu implizieren [...]. Falls wir mit ‚Mensch‘ das Gegenüberstehen meinen (also ‚Subjekt‘, ‚Ek-sistenz‘), dann bedeutet ‚Technik‘ die Einstellung des Gegenüberstehens. Anders gesagt, ‚Technik‘ ist das Verbum des Substantivs ‚Mensch‘ [...] und falls man dagegen einwenden wollte, das ‚Technik‘ doch ein Substantiv zu sein scheint, so ließe sich stattdessen auch ‚existieren‘ sagen. Mit dieser Definition von ‚Technik‘ als einem Synonym von ‚existieren‘ lässt sich operieren.“ S. 136

<sup>915</sup> A.a.O., S. 145.

<sup>916</sup> Bernard Stiegler: *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, Stanford 1998, z.B. S. 7-10.

Seite der Technik behandelt.<sup>917</sup> Bernard Stiegler hat die Frage nach der Technik genauer behandelt und in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt,<sup>918</sup> wobei er zu einer durchaus kritischen Einschätzung oder Bewertung der technischen Medien kommt, die dennoch auch auf einen freieren Gebrauch abzielt. Auch wenn die Frage nach dem Wesen der Technik selten dem Umfang nach so explizit behandelt wurde wie bei Stiegler, gibt es die Reflexion über die Technik doch schon seit ihrem Beginn und der lässt sich zurückverfolgen bis in die frühen Zeugnisse des Mythos und der Philosophie.<sup>919</sup> Ob mythologisch in Dimetheus und Prometheus, dem Listenreichtum des Odysseus u.a.m., ob philosophisch bei Platon in der Unterscheidung und im Bezug von *episteme* und *techne* in technischen Wissens- und Handlungsbezügen des Menschen als technischem Tier<sup>920</sup>, bei Aristoteles in der Unterscheidung der Wahrheitsweisen und der vier Ursachen, ob in den hellenistischen Schulen, bei den christlichen Philosophen, oder in der Renaissance (da Vinci), die Technik repräsentiert zugleich eine Weise des Seins und der Wirklichkeitsbewältigung, die in der Neuzeit mit Bacon, Newton und Galilei sowie schließlich im Maschinenzeitalter und darauf im digitalen Computer- und Informationszeitalter ständig weiter um sich greift, so dass Dasein heute in der vollends technisierten Welt sich vorfindet. Als eine solche vollends technisierte Welt ist die Welt heutzutage der Ort der Herausforderung des Daseins, der Ort seiner Existenz. Es geht daher auch darum, die Welt von der Technik, ihrer Hardware und Software aus zu erschließen und vielleicht müssen wir auch nicht nur Künstler unseres eigenen Lebens, sondern Programmierer werden und vielleicht gibt es da irgendwo strukturelle Gemeinsamkeiten des Ins-Werk-hervorbringens, welche sich in diesen Oberbegriffen von Praxisensembles erschließen und bezeichnen lassen werden.<sup>921</sup>

---

<sup>917</sup> Bernard Stiegler: *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien. I.1*, Frankfurt a.M. 2008; *Von der Biopolitik zur Psychomacht. I.2*, Frankfurt a.M. 2009.

<sup>918</sup> Bernard Stiegler: *Technics and Time, I: The Fault of Epimetheus*, Stanford 1998; ders.: *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien. I.1*, Frankfurt a.M. 2008; ders.: *Von der Biopolitik zur Psychomacht. I.2*, Frankfurt a.M. 2009

<sup>919</sup> Was die Philosophie angeht, sind z.B. neben dem Höhlengleichnis in *Politeia* 514a-518b die Ausführungen zur Schrift in *Phaidros* 274b-277a zu nennen.

<sup>920</sup> Vgl. z.B. *Protagoras* 321a-322c.

<sup>921</sup> Vgl. Dazu Vilem Flusser: *Kommunikologie*, Frankfurt a.M. 2000, der.: *Kommunikologie weiter denken: Die Bochumer Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 2010.

### 5.3 Zwischen Technik und Gelassenheit

Heidegger verbindet in *Gelassenheit* eine Zeitdiagnose mit einer Kunstbetrachtung und damit eine Erörterung des rechnenden und des besinnenden Denkens, wenn er zum einen die „Bodenständigkeit menschlicher Werke“<sup>922</sup> der Kunst und den „Verlust der Bodenständigkeit“<sup>923</sup> in der technisch bestimmten Welt hervorhebt und die Frage nach einer neuen zukünftigen Bodenständigkeit<sup>924</sup> stellt. „Könnte nicht, wenn schon die alte Bodenständigkeit verloren geht, ein neuer Grund und Boden dem Menschen zurückgeschenkt werden, ein Boden und Grund, aus dem das Menschenwesen und all sein Werk auf eine neue Weise und sogar innerhalb des Atomzeitalters zu gedeihen vermag? Welches wäre der Grund und Boden für eine künftige Bodenständigkeit?“<sup>925</sup> Diese müsste im Denken entwickelt und zur Sprache gebracht werden, doch Heidegger zufolge wird selten wirklich anders gedacht als rechnend und so ist in aller Geschäftigkeit eine „Flucht vor dem Denken“ zu beobachten, da verstandesmäßiges Kalkül das eigentliche Denken ersetzt. So ist ein bloß rechnendes Denken weit verbreitet, während ein besinnliches Denken, ein Denken von Sinn, Bedeutung und Voraussetzungen des Daseins kaum begegnet, denn das „besinnliche Denken verlangt“ eine „höhere Anstrengung“, „längere Einübung“, „feiner[e] Sorgfalt“ und „muß aber auch w a r t e n können wie der Landmann, ob die Saat aufgeht und zur Reife kommt.“<sup>926</sup>

Die Problematik des Heimatbegriffs<sup>927</sup>, wie Heidegger ihn in dem Text *Gelassenheit* auch in der Suche nach der Bodenständigkeit wieder aufnimmt, ist allerdings vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Unheimlichkeit<sup>928</sup>, des Un-zuhause und der Heimatlosigkeit zu verstehen, die Ähnlichkeit auch zur „transzendentalen Obdachlosigkeit“ oder auch „Heimatlosigkeit“ von Georg

---

<sup>922</sup> G, S. 23.

<sup>923</sup> A.a.O., S. 18.

<sup>924</sup> Diese Frage nach der zerstörten „Bodenständigkeit“ und der Suche nach einer „neuen Bodenständigkeit“ ist nicht nur bei Heidegger anzutreffen, sondern z.B. auch Husserls Ausgangsfrage in der *Krisis-Schrift*. Vgl. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1976, S. 13. „Die wahren, einzig bedeutungsvollen Kämpfe unserer Zeit sind die Kämpfe zwischen dem schon zusammengebrochenen Menschentum und dem noch bodenständigen, aber um diese Bodenständigkeit bzw. eine neue ringenden. Die eigentlichen Geisteskämpfe des europäischen Menschentums als solchen spielen sich als Kämpfe der Philosophien ab.“ Boden bezieht sich hier, bei Husserl sowie bei Heidegger, zuerst auf die grundlegende Erfahrung einer Lebenswelt und deren Bedeutsamkeit und nicht auf geopolitische Implikationen.

<sup>925</sup> G, S. 23.

<sup>926</sup> A.a.O., S. 15. Hervorhebung im Original.

<sup>927</sup> Vgl. z.B. kritisch dazu Rainer Marten: *Heideggers Heimat. Eine philosophische Herausforderung*, in: Ute Guzzoni (Hg.): *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim 1980, S. 136-159; vgl. auch Alfred Denker / Elsbeth Büchin: *Martin Heidegger und seine Heimat*, Stuttgart 2005, S. 17-34.

<sup>928</sup> Zur Unheimlichkeit vgl. die Interpretation des ersten Chorliedes der Antigone des Sophokles z.B. in: GA 40, S. 96-149; GA 53, S. 69-103 und zur Heimatlosigkeit und dem Un-zuhause vgl. GA 9, S. 337-344. Die Heimatlosigkeit durchzieht als Wesens- und Bodenlosigkeit und im Grunde als Seinsvergessen- und Seinsverlassenheit Heideggers gesamtes Denken, dass sich als unterwegs zu einem Denken der Bedeutung, der Wahrheit und Topologie des Seins versteht. „Angesichts der wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen“, so Heidegger programmatisch im „Brief über den Humanismus“, „zeigt sich dem seinsgeschichtlichen Denken das künftige Geschick des Menschen darin, daß er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht.“ A.a.O., S. 341.

Lukacs oder zum Noch-Nicht der Heimat bei Ernst Bloch hat.<sup>929</sup> Es geht dabei zwar auch, wie meist betont wird, aber eben nicht nur um die problematische Sorge um das geschichtliche Dasein und damit um die Problematik des Deutschen bei Heidegger, mit der sich auch die Problematik der Sprache stellt, doch abgesehen davon lässt sich die Frage auch aus unserer heutigen Situation neu kontextualisiert stellen, abgesehen von ihren anachronistischen Zügen.

Ob Jargon, Sprachkunst oder neues Denken in Heideggers Texten am Werke ist, oder eine Mischung aus verschiedenen Einflüssen, ist eine schwierige Frage und hängt von der jeweiligen Lesart ab. Was kann man heute also, so könnte gefragt werden, von einer derart anachronistischen Rede über die Heimat überhaupt noch halten? Heidegger bezieht sogar das besinnende Denken ausdrücklich auf die Heimat, indem er sagt, es genüge im Denken von „diesem Fleck Heimaterde“ und zwar „in der gegenwärtigen Weltstunde“ auszugehen,<sup>930</sup> meint damit jedoch vor allem das jeweilige Hier und Jetzt des Daseins. Dabei betrifft das besinnliche Denken das Dasein des Menschen als denkendes und sinnendes Wesen genau an dem Ort, an dem es sich befindet. Es ist das, „was uns, jeden Einzelnen, hier und jetzt, angeht“<sup>931</sup>. Denn aufgrund des historischen Wandels sind im technischen Zeitalter ein Verlust der alten Bodenständigkeit und eine „Umwälzung aller maßgebenden Vorstellungen im Gang“.<sup>932</sup> Dabei betrifft der historische Wandel die Entwicklung von der Subjektphilosophie zur wissenschaftlichen Objektivität und technischen Machbarkeit. „Diese radikale Revolution der Weltansicht vollzieht sich in der Philosophie der Neuzeit. Daraus erwächst eine völlig neue Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt.“<sup>933</sup> Aus der Metaphysik entwickelt sich auf deren Grundlage seit dem 17. Jahrhundert zunehmend die Wissenschaft und Technik heraus und entfaltet sich in alle Lebensbereiche.

Angesichts dessen fragt Heidegger also nach der Möglichkeit einer neuen Bodenständigkeit. „Welches wäre der Grund und Boden für eine künftige Bodenständigkeit?“<sup>934</sup> Um dies zu bedenken, ist es zunächst wichtig „nicht eingleisig in einer Vorstellungsrichtung weiter[zu]rennen“<sup>935</sup>, sondern erst einmal zurückzutreten, zu verweilen und sich zu besinnen, was Technik ist. Ein derart sich besinnendes Denken kann zur Technik, die unsere Welt völlig zu bestimmen scheint, in ein einerseits gebrauchendes, andererseits distanzierendes Verhältnis treten. Es trägt, so Heidegger, dazu bei, die notwendig gewordenen technischen Gegenstände zu nutzen, ohne sich jedoch von ihnen vereinnahmen zu lassen. Die Frage ist aber nun, inwiefern dies wirklich gelingen kann, denn

---

<sup>929</sup> Georg Lukacs: *Die Theorie des Romans*, Berlin 1971, insbesondere S. 32, 52; zu Ernst Bloch vgl. Manfred Klein: *Heimat als Manifestation des Noch-Nicht bei Ernst Bloch*, Norderstedt 2007.

<sup>930</sup> G, S. 16.

<sup>931</sup> Ebd.

<sup>932</sup> A.a.o., S. 19.

<sup>933</sup> Ebd.

<sup>934</sup> A.a.O., S. 23.

<sup>935</sup> A.a.O., S. 24.

sind wir nicht in einer technisch vermittelten Welt sozialisiert und von der Technik geprägt? Gibt es überhaupt Bezüge zur Welt, die nicht technisch vermittelt sind? Wie genau könnte dieser Umgang beschaffen sein?

Die technischen Gegenstände gebrauchen, ohne sich von diesen völlig in Anspruch nehmen zu lassen, ist dabei der Schritt aus der Involvierung in die technisch bestimmten Verhältnisse und aus der Anonymität des „Man“ zu einer distanzierten und selbstreflektierten Haltung, die Heidegger Gelassenheit nennt. Heidegger beschreibt das Verhältnis zu den technischen Gegenständen, die unsere Welt ganz zu bestimmen scheinen, wie folgt: „Unser Verhältnis zur technischen Welt wird auf eine wundersame Weise einfach und ruhig. Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie zugleich draußen, d.h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben. Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: die Gelassenheit zu den Dingen.“<sup>936</sup> Diese Haltung führt dazu, so Heidegger weiter, dass wir die Dinge nicht nur in ihren technischen Bezügen sehen, sondern „hellsichtig“ werden und neue Bezüge sich uns erschließen und das Rätselhafte der technischen Welt, die Abwesenheit eines höheren Sinns derselben klarer wird.

Es handelt sich wieder um eine bestimmte Haltung, die Heidegger hier in den Vordergrund rückt, die für unsere Überlegungen zum Ethischen und zum *ethos* von besonderer Wichtigkeit sind. „Ich nenne“, so Heidegger, „die Haltung, kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offen halten: die Offenheit für das Geheimnis.“<sup>937</sup> Das Ziel von Heideggers Weg des Denkens ist ein neues Denken des Daseins, das sich außerhalb von technisch-instrumenteller Rationalität oder über diese hinaus verortet weiß, nämlich als in der sich durch alles hindurch vollziehenden Wahrheit des Seins selbst gegründet. „Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis geben uns den Ausblick auf eine neue Bodenständigkeit [...]. Diese könnte sogar eines Tages geeignet sein, die alte jetzt rasch hinschwindende Bodenständigkeit in einer gewandelten Gestalt zurückzurufen.“<sup>938</sup>

Die Einheit dieser beiden wesentlichen Voraussetzungen für die neue Bodenständigkeit nennt Heidegger auch das „herzhafte Denken“<sup>939</sup>. Dass darin noch keine praktische Anweisung liegt, auch

---

<sup>936</sup> A.a.O., S. 25.

<sup>937</sup> Ebd.

<sup>938</sup> Ebd.

<sup>939</sup> Das „herzhafte Denken“ behandelt Heidegger z.B. in *Was heißt Denken?*, vgl. GA 8, S. 149ff. Es geht um eine ganzheitliche Öffnung und Erweiterung der Aufmerksamkeit für die Befindlichkeit oder des Herzensraumes. Ähnliche Konzeptionen finden sich in der mittelalterlichen europäischen und auch in der ostasiatischen Mystik. Vgl. dazu auch Byung-Chul Han: *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, München 1996; John D. Caputo: *The Mystical Element in Heideggers Thought*, New York 1986; Graham Parkes (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.

nicht in dem Heidegger'schen Imperativ des Herzens „Bestell das denkende Herz“<sup>940</sup>, bedeutet zunächst, dass eine eigene grundlegende Besinnung stattfinden muss, aus der sich dann alles andere erst ergibt. Trotzdem sei darauf hingewiesen, dass eine Vielzahl unterschiedlicher Praktiken durchaus dazu geeignet ist, die Gelassenheit auf den Weg zu bringen, denn neben dem besinnenden Denken und dem Seinlassen sind auch die Meditation zu nennen und hervorzuheben, da ihnen das Sicheinlassen auf eine Erfahrung des Daseins, eine besinnende Sammlung gemeinsam ist. Für Heidegger ist das besinnende Denken selbst die Grundlage der neuen Bodenständigkeit. Würde sich das berechnende Denken vollständig durchsetzen, würde dies daher Bodenlosigkeit zur Folge haben, denn würde das berechnende Denken in seiner Ausschließlichkeit zum Tragen kommen, wäre darin gewissermaßen der Verlust des Wesens des Menschen als eines nachdenkenden, sinnenden Wesens am Werk.

Das „Wesen des Menschen“ ist „Denken“, aber was ist das Wesen des Denkens, so fragt Heidegger weiter.<sup>941</sup> Zunächst darf in dieser Frage das Denken nicht mit dem Vorstellen verwechselt werden, und um das Wesen des Denkens zu denken, ist Heidegger zufolge vielmehr „vom Denken weg[zu]sehen“, d.h. sicherlich zunächst vom Denken als vorstellendem Denken, mithin vom Vorstellenwollen abzusehen. Es gehe um das Nichtwollen, aber nicht nur als willentliche Verneinung eines Wollens, sondern vor allem und vielmehr als das, was „schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt.“<sup>942</sup> Dabei besteht also ein Bezug zwischen einer willentlichen Absage an ein Wollen und Vorstellen und einem bestimmten sich einlassenden Denken, das außerhalb des Wollens und Vorstellens liegt, sich gewissermaßen auf die Offenheit bezieht, innerhalb derer sich Wollen und Vorstellen vollzieht.<sup>943</sup> Die Überwindung des Willens im Nichtwollen geht von einer Verneinung des Willens wie bei Schopenhauer und einer bedingungslosen Bejahung wie bei Nietzsche zur Schwebe zwischen dem Ja und dem Nein zum Ablassen vom Willen also zur Gelassenheit fort.<sup>944</sup> Mit einem Begriff Nietzsches könnte man zugleich über Nietzsche hinaus so von der Selbstüberwindung des Willens reden, die eine Überwindung des (technologischen) Willens zum Willen und eine besondere Haltung zur Technik umfasst, eine Haltung, die die Technik sein lässt, sie gebraucht, ohne sich dabei von der Technik bestimmen und vereinnahmen zu lassen.

Möglicherweise könnte man dieses höhere Tun, wie Heidegger auch sagt, als Hingabe an die Wahrheit bezeichnen, die auch das Wesen der Technik ausmacht. Als Hingabe ist sie zugleich auch Aufgabe und zwar im doppelten Sinn als zu Tuendes sowie auch als zu Lassendes. Die

---

<sup>940</sup> G, S. 60.

<sup>941</sup> A.a.O., S. 31ff.

<sup>942</sup> A.a.O., S. 32.

<sup>943</sup> A.a.O., S. 33.

<sup>944</sup> Vgl. dazu z.B. Thomas Strässle: *Gelassenheit: Über eine andere Haltung zur Welt*, München 2013, S. 73-82, 87-95, 109-125; Bret W. Davis: *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Illinois 2007, S. 3-23.

Gelassenheit, wie Heidegger sie denkt, ist derart, dass sie „nicht in den Bereich des Willens gehört“<sup>945</sup>, sondern zum Seinlassen der Offenheit. Dieses Sicheinlassen unterscheidet Heidegger sogar vom mystischen Begriff der Gelassenheit bei Meister Eckhart, auf den der philosophische Begriff der Gelassenheit im Deutschen zurückführt, denn auch bei Eckhart sei „die Gelassenheit noch innerhalb des Willensbereiches gedacht“<sup>946</sup>, da es bei ihm um die Selbstaufgabe im göttlichen Willen gehe.

Es geht also in *Gelassenheit* auch, wie schon im *Brief über den Humanismus*, um das „Wesen“ des Menschen in der Offenheit. Aber dieses „Wesen“ ist selbst nicht als Menschliches gedacht, sondern als sich vollziehender Bezug zum Sein, denn, wie Heidegger am Anfang vom *Feldweggespräch* andeutet, ist die Frage nach dem „Wesen“ des Menschen keine Frage nach dem Menschen, jedenfalls, so könnte ergänzt werden, nicht in erster Linie. Ebenso wie die Frage nach dem Wesen der Technik im Kern keine Frage nach der Technik ist, sondern eben nach dem Wahrheitsgeschehen in der Offenheit des Seins, welches sich als solches ereignet. Dieses Wahrheitsgeschehen, in das das Wesen des Menschen und des Denkens eingelassen ist, ist offen und unverfügbar, nicht in einem Wollen erreichbar, sondern vom Lassen oder Seinlassen im Denken aus zu verstehen. Das Lassen ist als das „höhere Tun gleichwohl keine Aktivität“<sup>947</sup> und gehört nicht in den Bereich des Willens, ist weder aktiv noch passiv. Es ist eingelassen in das Offene der Gegend oder Gegnet, den Ort des Wahrheitsgeschehens, wo Seiendes als Seiendes, das es je wesensmäßig ist, begegnet. Was diesem Ein-gelassen-sein entspricht, ist das Warten ohne eine bestimmte Absicht, nur als absichtslose Aufmerksamkeit. Diese scheinbar widersprüchlichen oder leeren begrifflichen Kennzeichnungen weisen nur die Richtung einer Einübung in die Gelassenheit als Warten, denn „[d]er Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit scheint [...] das Schwierige zu sein. [...] Vollends dann, wenn uns das Wesen der Gelassenheit noch verborgen ist.“<sup>948</sup>

Wir haben es aber, so viel wird deutlich, mit einer Denkbewegung zu tun, die als eine Überwindungs- oder Verwindungsfigur,<sup>949</sup> wie sie im Anschluß an Nietzsche bei Heidegger und Foucault gewissermaßen zum Ausdruck kommt, vom Willen zum Seinlassen und zur Freiheit der Entunterwerfung als Grund des Wollens führt. In den *Zollikoner Seminaren* hat Heidegger

---

<sup>945</sup> G, S. 35.

<sup>946</sup> Ebd.

<sup>947</sup> A.a.O., S. 33.

<sup>948</sup> Ebd.

<sup>949</sup> Claus Zittel: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995. Die Figuren der Selbstüberwindung haben nicht nur ihre Nachfolger wie Heidegger und Foucault, sondern auch Vorläufer, denkt man z.B. nur im 19. Jahrhundert an Max Stirner und Søren Kierkegaard als Antworten auf Hegel. Verschiedene Versuche sind gemacht worden Nietzsche, Heidegger und Foucault in eine historische Denkbewegung eingeschrieben aufzufassen, die als eine permanente Legitimationskrise der Moderne erscheint und deren Überwindungen oder Verwindungen das philosophische Denken, so fern es sich noch ereignet, am Leben hält. Vgl. z.B. Allan Megill: *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley 1987.

rückblickend sein Denken als ein offenes Vernehmen erläutert. Dort heißt es: „Die neu zu sehende Grundverfassung menschlichen Existierens soll Da-sein oder In-der-Welt-sein genannt werden. Dabei meint allerdings das Da dieses Da-seins gerade nicht, wie es dies vulgärerweise tut, eine dem Betrachter naheliegende Raumstelle. Vielmehr bedeutet das Existieren als Da-sein das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit zusprechen. Menschliches Dasein ist als ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloß vorhandener Gegenstand.“<sup>950</sup> In der Vorlesung *Was heißt Denken?* von 1951/52 hat Heidegger am Beispiel der Vorstellung eines blühenden Baumes vorgeführt, wie von dem vorstellenden Denken ein Denken aus dem Dasein eingeübt werden kann.<sup>951</sup> Gewöhnlich wird davon ausgegangen, dass ein vor uns stehender blühender Baum von uns vorgestellt wird, dass also in der Wahrnehmung ein subjektives Vorstellen zum Zuge kommt, während vom Dasein aus zu denken bedeutet, dass der Baum vielmehr uns begegnet, gegenüberstellt, sich uns vorstellt. Die Dinge also gehen uns an, sie kommen auf uns zu und begegnen uns.

Das Subjekt als Zentrum und Urheber der Vorstellungen wird im Dasein transzendiert, da es ein Verhältnis von Selbst, anderen und Welt bezeichnet, nicht eine subjektive und willentliche Fokussierung auf die Vorstellung von Gegenständen, sondern ein Sich-öffnen für die Beziehungen und Bedeutsamkeiten, die sich uns aus der „Weltoffenheit“ zusprechen und sich uns vorstellen. Das Dasein ist somit der Ort, an dem die Begegnung mit sich selbst, anderen und den Dingen der Welt stattfindet, weshalb es darauf ankommt, sich für dieses Geschehen zu öffnen und damit den Horizont des Egos zu überschreiten auf die Offenheit des Daseins hin. Diese Haltung zur Welt nennt Heidegger auch die Verhaltenheit oder die Gelassenheit, was im Gegensatz zum Machtwillen des vorstellenden Subjekts gewissermaßen eine Demut, Achtung und Aufmerksamkeit den Bezügen, in denen wir uns befinden, gegenüber deutlich werden lässt.

In der Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsphilosophie in seiner bekannten *Schelling-Vorlesung*<sup>952</sup> und mit Nietzsches Willensmetaphysik in den *Nietzsche-Vorlesungen*<sup>953</sup> kommt Heidegger zu einem Denken der Freiheit, des Ereignisses als einem „Wesenlassen des Seyns“<sup>954</sup>. Zunächst wendet sich Heidegger in der Auseinandersetzung mit Nietzsches vermeintlichem Hauptwerk *Der Wille zur Macht*<sup>955</sup> wieder zurück zu seinem Konzept der „Entschlossenheit“, wie er

---

<sup>950</sup> GA 89, S. 4.

<sup>951</sup> GA 8, S. 43-47.

<sup>952</sup> GA 42, GA 49.

<sup>953</sup> GA 6.1, GA 6.2, GA 43, GA 44, GA 46, GA 47, GA 48, GA 50.

<sup>954</sup> GA 65, S. 16.

<sup>955</sup> Heidegger bezog seine Ausführungen meist auf diese auch editorisch umstrittene Sammlung von nachgelassenen Fragmenten der 1880er Jahre, die von Heinrich Köselitz alias Peter Gast und Elisabeth Förster-Nietzsche als eigenständiges Werk zusammengestellt und veröffentlicht wurde und in der Ausgabe der Nietzsche-Werke Karl Schlechtas unter dem Titel *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre* erschien. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von

es in *Sein und Zeit* ausarbeitete. Die Engführung und die kritische Differenzierung des Begriffs der „Entschlossenheit“ von dem des „Machtwillens“ führen zu einer grundlegenden Kritik Nietzsches, die auf dessen wesentliche Ausprägung, den Willen zur Macht, zurückführt und diese ablehnt sowie andererseits auf eine damit implizite Kritik der Entschlossenheit, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* formulierte. Diese Kritik an der Entschlossenheit führt allerdings in diesem Fall der Selbstkritik nicht zu einer grundlegenden Ablehnung, sondern vielmehr zu einer Weiterentwicklung und einer Öffnung hin auf etwas bis dahin im Hinblick auf die Erschlossenheit nicht genügend Berücksichtigtes, nämlich die Lichtung der Offenheit selbst, in der sich das Dasein befindet. Sie führt also auf das, was Erschlossenheit und Entschlossenheit erst möglich werden lässt und als Möglichkeit erst eröffnet. Genau darin, dass sich bei Nietzsche das Sein als Wille zur Macht gibt, genau darin jedoch entzieht es sich als Gelassenheit.

Um das Wesen der Technik, welche das Seiende bestimmt, überhaupt zu verstehen, ist es nach Heidegger nötig sich in Gelassenheit gegenüber der Technik zu üben, da sie weder sinnvoll affirmiert noch negiert werden kann. So ist zunächst der Wesensblindheit gegenüber der Technik zu begegnen und nach dem Wesen der Technik zu fragen, wobei Gelassenheit erforderlich ist. Die Wahrheitsweisen der Technik einerseits und der Kunst andererseits können dann auch in der Auseinandersetzung mit der Überlieferung neu bedacht werden. Die Technik ist bei Heidegger aus der Willensmetaphysik zu verstehen und die Gelassenheit als Möglichkeit deren Herausforderungen kritisch zu begegnen. Die Kritik am Willen und der Willensmetaphysik, die als Willen zum Willen oder zur Herrschaft in der Technik aufgehoben ist, entwickelt Heidegger in den Schriften zur Gelassenheit und vor allem auch in seinen Nietzsche-Vorlesungen. Der historische Ausgangspunkt dieser Bewegung zur technischen Beherrschung der Natur liegt für die Neuzeit in Descartes Diktum von den „maitres et possesseurs de la nature“<sup>956</sup> zu denen die Menschen werden sollen und führt über die Industrialisierung zu Nietzsches Willen zur Macht und dann zum technischen Willen zum Willen selbst. Der Wille wird als Grund subjektiver Vermögen betrachtet, so interpretiert es Heidegger, und von Leibniz über den Deutschen Idealismus erscheint damit das Denkvermögen zunehmend als der Wille das Objekt zu beherrschen und als solches dem Subjekt vorzustellen und zu unterwerfen.<sup>957</sup> Das Vorstellen des Subjekts ist dabei wiederum selbst in einen technischen Verfügungszusammenhang gestellt oder ins technische Gestell eingelassen, da Subjekt und Objekt durch ein gegenseitiges Herrschaftsverhältnis in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander bestimmt sind. Im technischen Herausfordern des Seienden durch die Technik wird der Mensch jedoch

---

Elisabeth Förster-Nietzsche, 13., durchgesehene Auflage mit einem Nachwort von Walter Gebhard, Stuttgart 1996.

<sup>956</sup> René Descartes: *Discours de la method – Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, übers. und hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1997, S. 100.

<sup>957</sup> GA 77, S. 78, 106, 53, 98; GA 6.2, S. 222, 299, 295.

dadurch gewissermaßen dialektisch selbst der „Herausgeforderte“, der „das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen“<sup>958</sup> versucht und dadurch seine Lebenswelt erodiert und als bloße Resource sich darstellt. Das Gestell als „die versammelnde Einheit aller Weisen des Stellens“<sup>959</sup>, ist der Ort der technisch vermittelten Herstellung des Subjekts wie des Objekts. Das Gestell und die Technik spricht Heidegger schon im programmatischen *Kunstwerk-Aufsatz* an und kritisiert, dass unsere Welt heute zum bloßen Reservoir von Bestand und der Wille zum Machtwillen, der sich stets selbst steigern will und in der Beherrschung des Objekts, der Reproduktion und Konsumtion des Bestands aufgeht. Demgegenüber gilt es in die Offenheit sich einzulassen.

Die Offenheit und damit die Freiheit lässt sich nicht in der Geschäftigkeit erzwingen. „Das Offene selbst“, so Heidegger, „wäre das, worauf wir rein nur warten könnten.“<sup>960</sup> Denken und Warten in der Offenheit der Gegenwart sind grundlegende Züge der Gelassenheit, wie Verweilen, Beruhenlassen und Begegnenlassen. „Das Wesen des Wartens ist jedoch die Gelassenheit zur Gegenet [...]. Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegenet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht.“<sup>961</sup> Das Gesagte, so wird deutlich, entzieht sich der Vorstellung, also wie es (be)nennen? Es ist ein Zwischenzustand, der darin besteht, einerseits in der Offenheit schon zu sein, andererseits aber „doch nicht wahrhaft“. „Wir sind es also und sind es nicht. Das ist wieder dieses ruhelose Hin und Her zwischen Ja und Nein. Wir hängen gleichsam zwischen beiden. Doch der Aufenthalt in diesem Zwischen ist das Warten.“<sup>962</sup>

Schon in *Sein und Zeit* habe Heidegger die „Entschlossenheit“ als „das eigens übernommene Sichöffnen des Daseins für das Offene“<sup>963</sup> gedacht. Darin sind ein Bezug vom Spätdenken zu *Sein und Zeit* und eine Interpretation dieses Hauptwerkes im Lichte der Spätphilosophie angesprochen, wie sie ähnlich auch z.B. in *Der Ursprung des Kunstwerkes* vorkommen als Bezeugen des Wahrheitsgeschehens.

Doch jede Nennung dieser Haltung bleibt begrifflich abstrakt, solange die Erfahrung im Denken ausbleibt. Die Vorstellung reicht nicht zu, nur in der sich einlassenden, einstimmenden Besinnung auf die eigene Eksistenz des Daseins, dem Hineinstehen ins Offene, als einer Erfahrung im Denken kann der Gelassenheit ein tieferer, d.h. erfahrener Sinn zukommen. Die Gelassenheit ist ein Warten zwischen dem Ja und Nein zur Technik, auf das sich die Technik in ihrem Wesen und somit als geschichtlich sich vollziehende Entfaltung oder Wesung der Wahrheit zeige. Die Haltung der

---

<sup>958</sup> GA 7, S. 27.

<sup>959</sup> GA 15, S. 366.

<sup>960</sup> G, S. 44.

<sup>961</sup> A.a.O., S. 52.

<sup>962</sup> A.a.O., S. 53.

<sup>963</sup> A.a.O., S. 61. Vgl. GA 2, S. 177, 183, 216f., 219, 407, 539, 556.

Gelassenheit ist ein Sichhalten zwischen Ja und Nein und der „Aufenthalt in diesem Zwischen ist das Warten.“<sup>964</sup> Das *ethos* des Daseins ist gegenwärtig als das so verstandene Warten der Aufenthalt im Zwischen, ein gewissermaßen ortloser Ort, eine Atopie, deren Grundhaltung die Gelassenheit ist. Aus der Zerstreuung in die vielfältigen Beziehungen gilt es sich im Warten zu sammeln und zur Ruhe zu kommen, denn Gelassenheit ist jenseits von Aktivität und Passivität, welche dem Subjekt-Objekt-Schema entsprechen. Das Denken als Bezug zur Offenheit löst sich vom subjektiven Vorstellen und vollzieht sich „als das *eigens* übernommene Sichöffnen des Daseins *für* das Offene“<sup>965</sup>. Die Veränderung im Bezug zu sich vom Subjekt-Objekt-Verhältnis hin zum Dasein bringt eine grundlegende Veränderung in der Haltung, da es nicht in erster Linie um ein zweckmäßiges Wollen geht, sondern um das ein solches fundierendes Seinlassen, was eine grundlegende Verwandlung im Denken, Tun und Lassen mit sich bringt. Die „Gelassenheit zu den Dingen“ und die „Offenheit für das Geheimnis“<sup>966</sup> sind als die zwei Seiten eines besinnenden oder meditativen Denkens die Antwort Heideggers auf die Herausforderungen durch die Technik.

Als besinnendes, meditatives Denken hat die Gelassenheit eine gewisse Nähe zu ostasiatischen philosophisch-spirituellen Konzepten, wie dem *wuwei* des Daoismus oder der *samata* des Yoga.<sup>967</sup> Die Gelassenheit ist in fernöstlicher Tradition und deren meditativer Ausrichtung sehr wichtig. Das *wuwei* des Daoismus ist ein gelassenes Nicht-Tun als Geschehenlassen. In der hinduistischen Tradition des Yoga und im Buddhismus ist die Rede von *upeksha* (im Pali *upekkha*), was so viel wie Gleichmut oder Gelassenheit bedeutet. Eine weitreichende begriffliche und systematisch-praktische Unterteilung von Begriffen die der Gelassenheit entsprechen ist diesbezüglich in den indischen philosophischen Systemen<sup>968</sup> zu finden und so gehört z.B. dem *Yogasutra*, einem wichtigen Text dieser Tradition, zufolge die Gelassenheit mit Liebe, Mitgefühl und Freude zu den höchsten Geisteszuständen, die Weg und Ziel der Yogapraxis sind. In hinduistischen Yogaschriften<sup>969</sup> wird in systematischer Weise ein praktischer Weg zur Gelassenheit als Selbsttranszendenz gelehrt, die in gewisser Weise als das in der Übung schrittweise zu erreichende Ziel des Yoga verstanden werden kann, da dies im Wesentlichen als gänzlichliches Zur-Ruhe-Bringen der Regungen und Gedanken im

<sup>964</sup> A.a.O., S. 53.

<sup>965</sup> A.a.O., S. 59.

<sup>966</sup> G, S. 25.

<sup>967</sup> Raj Sawindar Pal: *Samata Yoga: Oneness in all: a book on practical Raja Yoga*, Delhi 1984. *Samata* bedeutet etwa „Gleichmut“, „Gelassenheit“, „Gleichheit“.

<sup>968</sup> Der orthodoxe Hinduismus kennt sechs philosophische Systeme zu denen auch das Yoga gehört. Weiterhin sind in den philosophischen Systemen des Buddhismus, Jainismus, Carvaka, Ajivika und Sikhismus Bezüge zur Geistesruhe des Yoga zu finden. Vgl. Erich Frauwallner: *Geschichte der indischen Philosophie (2 Bände)*, Maastricht 2003; Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a.M. 1973.

<sup>969</sup> Dazu gehören neben dem *Yogasutra* (sowie den kanonischen Hathayoga-Schriften *Gheranda Samhita*, *Hatha Yoga Pradipika*, *Shiva Samhita* und *Goraksha Shataka*) die *Bhagavad Gita* und die Schriften *Atma Bodha* und *Viveka Chudamani* des Vedanta-Philosophen Shankaracarya. Vgl. dazu z.B. Jarava Lal Mehta: *Heidegger and Vedanta. Reflections on a questionable Theme*, in: Graham Parkes (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Delhi 1992, S. 15-46. Dies sind grundlegende Schriften, die je nach Tradition durch eine Vielzahl weiterer ergänzt werden.

Geist beschrieben wird.<sup>970</sup>

Die hier zu betonende Gemeinsamkeit scheint dabei zunächst darin zu liegen, dass es darum geht, durch eine willentliche Einübung ein Loslassen vom eigenen Willen und ein Seinlassen zu erreichen und so eine kontemplative Haltung in der Offenheit zu pflegen, die aus dem meditativen, „herzhaften Denken“<sup>971</sup> erwächst. Dies bedeutet eine Überwindung der gewöhnlichen Anhaftung an das Seiende, denn während das rechnende Denken das Seiende repräsentiert, verrechnend auf seine Verwertbarkeit hin auffasst, bewertet, handhabt und derart an es verfällt, ist das meditative Denken auf das Sein selbst hin denkend zu verstehen. Letztlich können, wie auch Heidegger es beschreibt, weder willentliche, zielgerichtete Anstrengungen noch bloße Tatenlosigkeit das Seinlassen der Gelassenheit realisieren, wobei es auch nicht um eine Abschaffung der Sorge und des Willens in der Gelassenheit geht, sondern um deren Erhellung. Ähnlich wie das daoistische *wuwei* (oder das hinduistische *karmayoga*)<sup>972</sup> ist das Seinlassen der Gelassenheit vielmehr ein paradox anmutendes Nicht-Tun, da das Tun aus sich heraus, Identifikationen mit sich als Handelndem oder willentliche Modifikationen transzendierend, quasi selbstlos und offen sich vollzieht ohne an Gegebenheiten, Absichten und Ergebnissen verhaftet zu bleiben.

## 5.4 Die Affinität zum östlichen Denken

In dem berühmten Spiegel-Interview aus dem Jahre 1966, veröffentlicht 1976 nach Heideggers Tod, spricht sich Heidegger für eine „Neuaneignung“ der europäischen Philosophie und gegen eine „Übernahme“ von östlichen Philosophien wie dem Zen-Buddhismus aus. „Meine Überzeugung ist“, so Heidegger, „dass nur von demselben Orte aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehrung sich vorbereiten kann, dass sie nicht durch eine Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann. Es bedarf zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und deren Neuaneignung.“<sup>973</sup> Heidegger spricht aber auch von dem „unausweichlichen Gespräch mit der ostasiatischen Welt“<sup>974</sup>. Wenn auch erst eher

---

<sup>970</sup> In *Yogasutra* 1.2 heißt es gleich zu Anfang: *yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ*, d.h.: Yoga ist Geistesruhe (Gelassenheit). Vgl. z.B. Christopher Chapple: *Yoga and the Luminous. Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, New York 2008, S. 115 und *Patanjali's Yoga Sūtras with the commentary of Vyasa and the gloss of Vachaspati Mishra*, übers. von Rama Prasada, mit einer Einleitung von Rai Bahadur Srisa Chandra Basu, Neu-Delhi 1998, S. 5-9.

<sup>971</sup> G, S. 27.

<sup>972</sup> Vgl. dazu Fred R. Dallmayr: *Mindfulness and Letting Be. On Engaged Thinking and Acting*, London / New York 2014, Kap. 2; Günter Wohlfart: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001; Swami Vivekananda: *Karma Yoga: Der Pfad der Arbeit*, Hamburg 2004.

<sup>973</sup> GA 16, S. 679, auch S. 677.

<sup>974</sup> GA 7, S. 41.

ablehnend<sup>975</sup>, ist Heidegger doch mit der Zeit von der Wichtigkeit einer Auseinandersetzung mit dem ostasiatischen Denken<sup>976</sup> überzeugt und hält dies für eine Aufgabe zukünftiger Forschungen, die sich hauptsächlich über das Wesen der jeweiligen Sprachen dem Denken anzunähern haben.<sup>977</sup> Das Interesse an der ostasiatischen Philosophie ist dabei schon (spätestens) seit Herder, Schlegel, Humboldt, Deussen, Schopenhauer und Nietzsche bis zu Jaspers und Heidegger in deutlicher Weise Teil der deutschen Philosophie gewesen. Heidegger ist insofern Recht zu geben, als eine Neuaneignung der europäischen Überlieferung in der Art und Weise vollzogen werden kann, wie Foucault sie vor allem in der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* gegeben hat, nämlich im Hinblick auf die Selbsttechniken. So ist die Tradition der platonischen *theoria* und des *gnothi seauton*, der *melete* und der *epimileia heautou*, der stoischen *tranquilitas* und der christlichen *contemplatio* bis zu den modernen Philosophien des 20. Jahrhunderts, die die Frage nach dem Zusammenhang von Selbst- und Subjektivierungspraxis und Wahrheitszugang stellen, derart neu interpretierbar, wie Foucault und Hadot<sup>978</sup> schon zeigten. Ob nun Neuaneignung oder Übernahme, das grundlegende Moment ist die Praxis der eigenen Auseinandersetzung, da nur diese überhaupt zu Erfahrungen im Denken führt, von denen aus ein weiteres Vorgehen sich erschließen könnte.

Andererseits aber ist auch der Ost-West-Dialog im Denken fortzusetzen, was sich bei Heidegger zum einen darin vollzieht, dass sein Denken im ostasiatischen Raum, besonders in Japan (aber auch z.B. in Indien)<sup>979</sup> sehr fruchtbar aufgenommen wurde, was sich insbesondere in der Philosophie der Kyoto-Schule deutlich zeigt. Zudem hat Heidegger selbst von diesen Philosophen und der Tradition des Zen und des Daoismus Denkanstöße erfahren. Heideggers Denken ist also neben den griechischen und jüdisch-christlichen<sup>980</sup> Gedanken selbst auch stark von asiatischen<sup>981</sup> mit beeinflusst, so dass eine Geschichte des Denkens ohnehin nicht von den Vorsokratikern zu Heidegger als rein europäische Überlieferung gerade verläuft, sondern im Dialog zwischen Ost und West, zwischen jüdischen, christlichen und griechischen sowie ostasiatischen Quellen im Kontext der Philosophiegeschichte verläuft.<sup>982</sup> Der Weg im Denken ist nicht linear, sondern führt über Linien

---

<sup>975</sup> GA 8, S. 228.

<sup>976</sup> GA 7, S. 40ff.

<sup>977</sup> GA 12, S. 85f.

<sup>978</sup> Pierre Hadot: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Berlin 1991.

<sup>979</sup> Hier ist besonders die postkoloniale Hermeneutik von Jarava Lal Mehta zu nennen. Vgl. z.B.: William J. Jackson: *J.L. Mehta on Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition*, Leiden 1992.

<sup>980</sup> Mathias Jung: *Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 8-13; ders.: *Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz*, a.a.O., S. 474-481.

<sup>981</sup> Graham Parkes: *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987; Reinhard May: *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Wiesbaden 1989.

<sup>982</sup> Bret W. Davis: *Heidegger and the Will. On the Way to "Gelassenheit"*, Illinois 2007, S. 265: „Any will to the purity and unity of the history of being from the early Greek thinkers to the German philosophers and poets, however, is already disrupted from within by certain elements of Heidegger's thought that were undeniably influenced by the Judeo-Christian origins of his thoughtpath, as well as by other elements that were arguably influenced to a

und Grenzen hinweg, schweift von Beginn an hin und her<sup>983</sup> und folgt nur sich selbst in der Bewegung von Erinnerung und Hoffnung, vom Anschluss an das Bekannte und dem Gehen in die Fremde, wie Heidegger auch in seinen Hölderlin-Interpretationen hervorhebt.<sup>984</sup>

Der Weg des Denkens ist die Bewegung und entsteht dadurch, dass er gegangen wird, nicht nur zurück oder vorwärts, sondern in die Bewegung gilt es zu gelangen. Heideggers Rede vom Weg und der Gegend im Feldweggespräch und von dort aus betrachtet überhaupt sein später Denkweg scheint sich am Begriff des *dao* als einem Leitwort des Denkens zu orientieren. „Der Weg ist solches, was uns in das gelangen läßt, was uns be-lingt. [...] Die Gegend ergibt als Gegend erst Wege. Sie be-wegt. Wir hören das Wort Be-wegung im Sinne von: Wege allererst ergeben und stiften. Sonst verstehen wir bewegen im Sinne von: bewirken, daß etwas seinen Ort wechselt, zu- oder abnimmt, überhaupt sich ändert. Be-wegen aber heißt: die Gegend mit Wegen versehen. [...] Vermutlich ist das Wort ‚Weg‘ ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet ‚eigentlich‘ Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort ‚Weg‘ für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos. Indes könnte der Tao der alles be-wegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort ‚Weg‘, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen.“<sup>985</sup>

Seit Anfang seines Denkens hat sich Heidegger für religiöse und mystische Philosophien interessiert und seit den 40er Jahren hat er sich auch der ostasiatischen Philosophie geöffnet und sich insbesondere mit dem Daoismus und dem Buddhismus beschäftigt. Von Deussen, Schopenhauer, Nietzsche und anderen deutschen an den indischen Philosophien interessierten Philosophen dürfte er auch ein Interesse für die Vedanta-Philosophie aufgenommen haben. Ausgehend von Heideggers in einigen der wichtigsten Texte seiner Spätphilosophie deutlich gewordenen Beschäftigung mit

---

significant degree by his contact with East Asian thought. Each of these non-Greco-German sources of influence on his thought throws a kink in the chain of the history of being which skips it off the ‘one track’ running from Anaximander to Heidegger.“

<sup>983</sup> So ist schon in der Philosophie der griechischen Antike der Austausch von Ideen und Erfahrungen durch Handelsbeziehungen bis Ägypten und Indien, möglicherweise durch Lehrreisen z.B. des Pythagoras oder Pyrrhon und Feldzüge im Hinblick auf Aristoteles, der Alexander den Großen bis nach Indien begleitete, zwischen den verschiedenen östlichen und westlichen Traditionen schon bei Diogenes Laertius schriftlich belegt. Der Einfluss indischer Lehren der Mathematik und Philosophie auf die pythagoräisch-platonische Philosophie einerseits und die Hellenisierung der indischen Kunst und des Buddhismus andererseits z.B. läßt dies deutlich werden.

<sup>984</sup> Vgl. Heideggers Interpretation von Hölderlins Gedicht „Andenken“ in: Martin Heidegger: Erläuterungen zur Dichtung Hölderlins, Frankfurt a.M. 2012 (7. Aufl.). S. 83: „Ist *Andenken* schon ein Zurückdenken, dann denkt es an die Ströme der Indier und der Griechen.“

<sup>985</sup> GA 12, S. 186f.

dem *Daodejing* des Laozi, das er 1946 sogar neu zu übersetzen gedachte und begann, ist Heideggers Beziehung zu den ostasiatischen Philosophien, insbesondere des Daoismus, Mahayana und Zen-Buddhismus sowie zum Vedanta erforscht und erörtert worden.<sup>986</sup> Wahrscheinlich liegt die Affinität von Heideggers Denken und den ostasiatischen Philosophien in der Konzentration auf das Sein als Weg der Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus und Anthropozentrismus hin zu einer ganzheitlichen und umfassenden Auffassungsweise des Daseins, das die Welt, das Selbst und die Mitmenschen und alle fühlenden Wesen umfasst.

Dazu bedarf es aber einer tiefen Erfahrung dessen, was Dasein ist, des Zusammenhangs von Seiendem und der Offenheit oder auch des Nichts, der Leere, in der sie sind, was sie sind, in der sie erscheinen, wesen und vergehen. In *Sein und Zeit* hat Heidegger die Angst in der Konfrontation mit dem Nichts oder dem Nichtsein als Grunderfahrung und als Bedingung des eigentlichen Seins des Daseins beschrieben und diese Erfahrung besonders in *Was ist Metaphysik?* und andernorts noch weiter verdeutlicht, wie schon gesehen wurde. Die Frage nach dem Sein, also der Offenheit, in der Seiendes sich zeigt und im Dasein sich ereignet und begegnet, ist von sich aus auf eine Erfahrung hin ausgelegt, die den religiösen Mystizismen eines Paulus, Augustinus oder Meister Eckhart sowie den ostasiatischen Philosophien eines Laozi, Nagarjuna oder Sankara innewohnt und die daher auf die Transzendenzerfahrung schlechthin ausgerichtet sind, auf die Erfahrung des Daseins- oder Seinsgrundes. Dieser Seinsgrund wurde in negativer Weise als Nichts begriffen, da ihm keinerlei positive Attribute oder Prädikate zukommen können, die einem Seienden zukämen. Dennoch wurden vielfach metaphorische und prädikative Beschreibungen gegeben, um auf diesen unverfügbaren und unfassbaren Seinsgrund sprachlich in philosophischer und dichterischer Weise hinzuweisen. Ist denn nicht auch die Rede vom Nichts derart, auszudrücken, dass es nicht Etwas ist, nicht ein Seiendes, was alles Seiende umfasst? Die Erfahrung von Transzendenz fällt daher aus der Sprache hinaus ins Schweigen, hinterlässt aber dennoch überall in der Sprache auch ihre Spuren als dem Grund, aus dem das Sprechen aus dem Schweigen und Hören entspringt oder das alltägliche Bewusstsein aus dem Schlaf.

Als Kenner der antiken und mittelalterlichen Philosophie war Heidegger die Tradition der negativen

---

<sup>986</sup> Vgl. Graham Parkes (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987 (auch Delhi 1992); vgl. auch Michael E. Zimmermann: *Heidegger, Buddhism and Deep Ecology*, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, S. 240-269. Auch im tantrischen Buddhismus geht es Guenther zufolge um die Möglichkeit bewußt „zu sein“. „The goal of Tantrism is *to be*, and the way to it may be called a process of self-actualization“, schreibt Herbert V. Guenther: *The Tantric View of Life*, London 1976, S. 118; Helmut Vetter: *Die Nähe des späten Heidegger zum Buddhismus*, in: *Daseinsanalyse* 15 (1998), S. 17-26; Walter Strolz: *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus*, in: ders. (Hg.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg/Basel/Wien 1984, S. 83-107; Reinhard May: *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989; Peter Wilberg: *Heidegger, Phenomenology and Indian Thought*, Eastbourne 2008; Rolf von Eckartsberg / Ronald S. Valle: *Heideggerian Thinking and the Eastern Mind*, in: Ronald S. Valle / Rolf von Eckartsberg (Hg.): *Metaphors of Consciousness*, New York/London 1981, S. 287-311.

Theologie bekannt, die die Transzendenz Gottes über alles Seiende hinaus und damit die Ablehnung oder Verneinung positiver Bestimmungen und eine mystisch-meditative Versenkung lehrte. Schon bei den Vorsokratikern finden sich dahingehende Äußerungen, dann bei Platon besonders im „Parmenides“ und im „Siebenten Brief“ sowie bei den Platonikern, insbesondere Philon, Plotin und Proklos, ebenso bei dem Apostel Paulus, Augustinus und den Kirchenvätern und dem Pseudo-Dionysius bis hin zu Eriugena und schließlich zu Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, deren Texte Heidegger alle studiert und deren Mehrzahl er in seinen Texten und Vorlesungen behandelt hat.

So ist Heideggers Denken in der Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition insgesamt mit einer Destruktion der ontotheologischen Metaphysik der Anwesenheit oder Präsenz beschäftigt, um ein nachmetaphysisches, dichterisches und philosophisches Denken des darin Ungedachten neu anzufangen, ein Denken, dass im Grunde Sein nicht aus der Anwesenheit, sondern insbesondere aus der Abwesenheit oder Nichtpräsenz und dem zeitlichem Zusammenspiel von Abwesenheit und Anwesenheit in einer eigenen Begrifflichkeit bedenkt. Dabei schließt er an Begriffe der deutschen Sprache an, die eine tief verwurzelte Seinsdimension ansprechen sollen, wie z.B. die Sorge, das Wesen, die Gelassenheit, die Gegnet, das Seyn oder eben das Nichts.

Es ist die Gelassenheit beim späten Heidegger, die mit dem Geviert, das als ein dichterisches Wohnen in der Welt verbunden gedacht und hier insbesondere mit dem Himmel und dessen Offenheit in Verbindung steht. Gerade hier wäre das Warten auf das passable Wetter vom Himmel etwas, was der Gelassenheit entspricht, warten und die Wolken ziehen lassen, die Licht- und Wetterverhältnisse sich entwickeln und ändern lassen und darin diese Veränderungen schlicht bezeugen und alles zu seiner Zeit von sich aus geschehen lassen. Dies ist aber auch der Sinn des *dao*, das ebenso eine Vierheit von Mensch, Erde, Himmel und höchstem *dao* kennt.<sup>987</sup> Wir sehen also nun schon Ansätze vielfacher Über- und Randgänge zwischen den Traditionen, die Heidegger gesucht haben muss.

Heideggers Suche nach Wegen und Übergängen, nach Stegen und Gesprächen zu einem andersanfänglichen Denken führte ihn auch schon früh, etwa seit den 20er Jahren<sup>988</sup>, neben den europäisch-abendländischen Traditionslinien in Kontakt mit der ostasiatischen Philosophie, vor allem durch seine in Japan später sehr bekannten Studenten wie unter anderem Kuki Shuzo, Tanabe Hajime, Watsuji Tetsuro und Nishitani Keiji sowie auch durch die verfügbaren Übersetzungen

---

<sup>987</sup> Vgl. *Tao te king: Das Buch vom Sinn und Leben*, München 2004, Kap. 25: „Vier Große gibt es im Raume, und der Mensch ist auch darunter. Der Mensch richtet sich nach der Erde. Die Erde richtet sich nach dem Himmel. Der Himmel richtet sich nach dem SINN. Der SINN richtet sich nach sich selber.“

<sup>988</sup> Rolf Elberfeld: *Heidegger und das ostasiatische Denken: Annäherungen zwischen fremden Welten*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 469-474, hier S. 469

klassischer Werke. Die Verbindung von der Kyoto-Schule<sup>989</sup> und Heidegger ist mittlerweile als in exemplarischer Weise für den Dialog von östlichem und westlichem Denken hervorzuheben, da die Kyoto-Schule durch ihr am buddhistischen Konzept der *sunyata* oder „des absoluten Nichts“ (japanisch: *zettai mu no basho*) oder der „Leerheit“ (sanskrit: *sunyata*) orientiertes in der Auseinandersetzung mit Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger befindliches Philosophieren ostasiatische und westlich-europäische Denklinien in besonderer Weise verbindet. Schon der erste Artikel über die Philosophie Heideggers und dessen neuartigem Denken stammt von dem Japaner Tanabe Hajime<sup>990</sup>. Eine in deutscher Sprache verfasste, relativ frühe Arbeit, die sich mit der Gelassenheit beschäftigt<sup>991</sup>, als diese noch nicht als von besonderer Wichtigkeit für Heideggers Spätdenken erkannt war, führt ebenso auf die Kyoto-Schule zurück. Außerdem hat der Japaner Kuki Shuzo, der auch bei Heidegger studierte, Sartres Interesse an Heidegger geweckt und damit diesen in Frankreich erst ins Gespräch gebracht.

Weiterhin hervorzuheben ist Tanabe Hajimes Versuch, in der Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie, unter anderem mit Heideggers Begriff der geschichtlichen Existenz und vor dem Hintergrund des Zen-Buddhismus, Philosophie als eine Umkehr im Denken zu sich selbst oder als „Metanoetics“<sup>992</sup> zu fassen. In dem sehr vielseitigen Text kommt er unter anderem zu einem Gedanken der „Einheit des Nichts“, die er derjenigen des Seins entgegenhält, wie es für die japanischen Denker exemplarisch ist, und dabei Erstere für den wahren „locus“ der Transformation des Denkens hält. „The unity of nothingness, in the proper sense of the term, does not dismiss the opposition of another but only detaches itself from it. It is not as if there were some ‘locus’ capable of comprehending contradictories in a greater synthesis. The only locus is nothingness, transformation itself. [...] Being that is transformed by the absolute into a mediator of nothingness loses the ‘being’ that requires opposition and is nullified. It is ‘empty being’ The synthetic unity of dialectics is a neither/nor that rejects the synthesis of a both/and. It is a unity of nothingness that renounces the unity of being.“<sup>993</sup>

<sup>989</sup> Vgl. z.B. Bret W. Davis / Brian Schroeder / Jason M. Wirth (Hg.): *Japanese and Continental philosophy: conversations with the Kyoto School*, Indianapolis 2011; zur Kyoto-Schule und Heidegger vgl. Bret W. Davis: *Heidegger and the Will. On the Way to “Gelassenheit”*, Illinois 2007, S. XIV-XV, 56-59; Fred R. Dallmayr: *Heidegger and Zen Buddhism: a Salute to Nishitani Keiji*, in ders.: *The Other Heidegger*, London 1993, S. 200-226; Rolf Elberfeld: *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnisnahme zur „Wiederholung“*; in: Helmut Schneider (Hg.): *Philosophieren im Dialog mit China*, Köln 2000, S. 141-165, hier S. 152ff.; ders.: *Heidegger und das ostasiatische Denken: Annäherungen zwischen fremden Welten*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 469-474.

<sup>990</sup> Tanabe Hajime: *Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens (1924)*, in: Hartmut Buchner (Hg.): *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, Sigmaringen 1989, S. 89-108.

<sup>991</sup> Ryōsuke Ōhashi: *Ekstase und Gelassenheit: Zu Schelling und Heidegger*, München 1975.

<sup>992</sup> Tanabe Hajime: *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley 1986; dazu Jonathan Ray Villacorta: *Metanoia as a Response to Philosophy’s Death: From Injustice to Conversion*, in: *Kritike, Vol. 5, Nr. 1* (June 2011), S. 62-69.

<sup>993</sup> Tanabe Hajime: *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley 1986, S. 133.

Ob dies aber Heideggers Philosophie gerecht wird, ist eine Frage, die hier nicht erläutert werden kann, geht es ohnehin um mehr eine stringente Deutung und Weiterführung, nicht um eine vermeintlich einzig richtige. Möglicherweise kann mit Heidegger im Hinblick auch auf Heraklit ein Streit von Sein und Nichts bedacht werden, der als Werden beide umfasst. Dies würde auch buddhistischen Konzepten wie der Einheit von *samsara* (Kreislauf der Wiedergeburten) und *nirvana* (Verwehen) entsprechen oder aber dem *dao* als Vereinigung oder Weg der verbundenen Gegensätze. Somit ist ein „Entweder-oder“ von Täuschung und Innerlichkeit nicht der Weisheit letzter Schluss, weder bei Heraklit noch bei Kierkegaard oder Heidegger und wahrscheinlich auch nicht im ostasiatischen Denken, wie im Zen oder im Daoismus. Zudem scheint eine argumentative Spekulation nicht der Erfahrung und der jeweiligen Strategie gerecht werden zu können, die das jeweilige Denken beleben sollte, da es sich letztlich einer Benennung entzieht und gerade deshalb das Denken immer wieder herausfordert.

Eine Auseinandersetzung mit der japanischen Heidegger-Lesart zum Verhältnis von Sein und Nichts bei Heidegger ist daher offen und könnte vielleicht durch eine das Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit oder von Entbergung und Verbergung ergänzt werden. Daher ist der japanischen und der ostasiatischen Lesart eine besondere Betonung des Nichts auch zu danken, da dieses als Aufgabe dem Denken offenbleibt, als ein möglicher Weg weiterführender Erörterungen, die weder irgendwohin noch nirgendwohin führen, sondern Weisen der Annäherung und Entfernung des unerreichbaren Horizonts eines Denkens sind. Auch Nishitanis Konzept des „absoluten Nichts“ als Überwindung des Nihilismus und des Willens zur Macht ist da ähnlich ausgerichtet. Indem der Nihilismus als historisches Grundphänomen der Gegenwart aufgefasst wird, soll eine Möglichkeit der Verwindung der Metaphysik des Nihilismus als eines relativ auf den Menschen bezogenen Nihilismus durch das „absolute Nichts“, welches Nishitani aus dem Zen herleitet, gegeben werden. Diese Auffassung vom „absoluten Nichts“ oder besser absoluter Leerheit (*sunyata*) und der Überwindung oder Verwindung des Willens kann jedenfalls, auch wenn sie im Einzelnen sicher auch Fragwürdigkeiten und Kritikpunkte aufweist, als eine ausgezeichnete Zusammenführung von Sein und Nichts im Denken betrachtet werden<sup>994</sup>, die wiederum Zugänge zu Heideggers Denken eröffnen kann.

So hebt Heidegger diesen Bezug in seinem *Gespräch über die Sprache* mit den Worten des Japaners

---

<sup>994</sup> Vgl. Nishitani Keiji / Jan van Bragt (Übersetzung, Einleitung) / Winston L. King (Vorwort): *Religion and Nothingness*, Berkeley 1982, S. 123: „As remarked in an earlier context, however, the nihility seen to lie at the ground of existence is still looked upon as something outside of existence; it is still being viewed from the side of existence. It is a nothingness represented from the side of being, a nothingness set in opposition to being, a relative nothingness. And this brings us to the necessity of having nihility go a step further and convert to sunyata. The emptiness of sunyata is not an emptiness represented as some ‘thing’ outside of being and other than being. It is not simply an ‘empty nothing,’ but rather an absolute emptiness, emptied even of these representations of emptiness. And for that reason, it is at bottom one with being, even as being is at bottom one with emptiness.“

folgendermaßen hervor: „Deshalb haben wir in Japan den Vortrag ‚Was ist Metaphysik?‘ sogleich verstanden [...]. Wir wundern uns heute noch, wie die Europäer darauf verfallen konnten, das im Vortrag erörterte Nichts nihilistisch zu deuten. Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was sie mit dem Wort ‚Sein‘ sagen möchten.“<sup>995</sup> Dieser Problematik von Sein und Nichts, die metaphysische Begriffe von Erfahrungen darstellen, entspricht aber etwa die Denkentwicklung des Heideggers der späten 20er bis in die 30er Jahre, wobei Heidegger sich vom Seinsdenken zum Denken der Wahrheit als einer Offenheit des Offenen in das Seiendes hineinsteht und somit zu einer Topologie oder Ortschaft des Seins weiterentwickelt hat, die wiederum Anklänge an das *mu no basho* oder den Ort des Nichts bei Nishida<sup>996</sup> hat, die dieser in einer Logik des Ortes Mitte der 20er Jahre entwickelte. Nishitani hat Ende der 30er Jahre Heideggers Nietzsche-Vorlesungen besucht und aus diesen viel für seine eigene Philosophie gelernt. Umgekehrt hat er Heidegger möglicherweise mit der Überwindung des Selbstwillens bei Meister Eckhart und im Zen vertraut gemacht. Dass auch Heidegger Erfahrungen mit dem Zen hat, geht laut Davis, auf Nishitani zurück. „Nishitani Keiji, who in turn studied with Heidegger during the time the latter was beginning to lecture on Nietzsche’s will to power (1937–39). Nishitani not only submitted to Heidegger at this time an impressive essay on Nietzsche and Meister Eckhart, but was also frequently asked to Heidegger’s home to teach him about Zen. Above and beyond questions of influence and counterinfluence, however, it is clear that [...] the East Asian Buddhist background these thinkers bring to the study of Heidegger allows them a uniquely significant hermeneutical entry point into the problem of the will in his thought.“<sup>997</sup>

Desweiteren sind z.B. der Satz „Dasein ist: Hineingehalten-sein in das Nichts“<sup>998</sup>, wie er in *Was ist Metaphysik?* als Definition des Daseins in seiner Ek-sistenz gegeben ist, sowie die Rede vom „Sichloslassen in das Nichts“<sup>999</sup> durch einen Rekurs auf das Zen, seine Philosophie und Praxis möglicherweise mit der „Gelassenheit“<sup>1000</sup>, „Leergelassenheit“ und „Hingehaltenheit“<sup>1001</sup> sowie mit dem „Sein-zum-Tode“<sup>1002</sup> in Verbindung zu bringen und dementsprechend auszulegen. In der Erfahrung der Grundbefindlichkeit der Angst ist das Sein des Daseins als ins Nichts hineingehalten in seiner Endlichkeit offenbart. Daraus ergibt sich die Möglichkeit in der Grundlosigkeit mit Gelassenheit zu verweilen, d.h. aus dem Seinlassen dem Seienden zu begegnen. Dabei ist

---

<sup>995</sup> GA 12, S. 109.

<sup>996</sup> Vgl. Kitaro Nishida: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. und eingeleitet von Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999; dazu einleitend Rolf Elberfeld: *Kitaro Nishida. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1999, S. 103-118.

<sup>997</sup> Bret W. Davis: *Heidegger and the Will. On the Way to “Gelassenheit”*, Illinois 2007, S. XIV-XV.

<sup>998</sup> GA 9, S. 115.

<sup>999</sup> A.a.O., S. 122.

<sup>1000</sup> GA 7, S. 63.

<sup>1001</sup> GA 29/30, S. 152ff.

<sup>1002</sup> GA 2, S. 314-354.

möglicherweise Nishitanis vom Zen-Buddhismus inspirierte Deutung des Nichts ein entschiedener Schritt über Heidegger hinaus, dachte Heidegger doch das Dasein als Hineingehaltensein in das Nichts, in welchem sich in endlicher Weise das Sein des Seienden im Ganzen zeige, während Nishitani möglicherweise seinen Standpunkt – im übertragenen Sinn – gleichsam in das Nichts, in dem alles erscheint, zu verlegen scheint. „Nishitani rejects Heidegger’s solution since [...] still he sees nothingness as a thing ‘outside’ of being and existence.“<sup>1003</sup> Dasein ist nicht nur „Platzhalter des Nichts“, sondern von einem absoluten Standpunkt aus selbst nichts, wobei auch nichts dagegen spräche, Dasein und Nichts als Wesen in der offenen Leerheit zusammen zu denken. Dies ist möglicherweise ein verfängliches metaphysisches Sprachspiel, weshalb Heidegger in seinem Spätdenken versucht andere Wege zu gehen, indem er von der Offenheit und der Ortschaft des Seins sprach. Es kann auch nicht die Frage sein, was wahr oder falsch daran formuliert ist, da es im Grunde um die Erfahrung im Denken geht, die sich auf eine Erfahrung des Nicht-Denkens oder eines Denkens ohne Denken bezieht, was sehr abstrakt erscheint.

Demgegenüber gibt es Ansätze, die eher von konkreteren Phänomenen ausgehen. Auch das ethische Engagement von Watsuji Tetsuros „Klimaphilosophie“<sup>1004</sup>, die neben der Zeitlichkeit die Räumlichkeit und Mitmenschlichkeit aus der Perspektive klimatischer geologischer Bedingungen betrachtet und damit auch das Zusammenspiel von individueller Existenz und menschlicher Gemeinschaft innerhalb eines Lebensraums thematisiert, ist ein wichtiger Beitrag zu diesem Dialog. Zudem ist sein Entwurf einer umfangreichen „Ethik als Wissenschaft vom Menschen“<sup>1005</sup> ein ausgezeichneter Anschluss an Heidegger im Hinblick auf ein ethisches Denken, der in eigener Weise gewissermaßen kritisch und „schöpferisch“<sup>1006</sup> über diesen hinauszugehen versucht. Watsuji Tetsuro setzt direkt und ausdrücklich bei *Sein und Zeit* und zwar bei Heideggers Ausführungen zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins an, hält diese aber für zu abstrakt und möchte sie lebensweltlich konkretisieren und durch die spezifische Räumlichkeit weiterdenken.

Es geht im Grunde in der japanischen Heidegger-Interpretation darum, auf der Grundlage der Lehren des Zen-Buddhismus im Hinblick auf eine Auseinandersetzung mit der durch die Technik bestimmten gegenwärtigen Situation der Welt eine Erneuerung des eigenen Denkens zu vollziehen.<sup>1007</sup> Gewissermaßen also geht es darin, und das ist besonders hervorzuheben, um eine

---

<sup>1003</sup> James W. Heisig: *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Honolulu 2001, S. 231f.

<sup>1004</sup> Watsuji Tetsuro: *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt 1992.

<sup>1005</sup> Watsuji Tetsuro: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, Darmstadt 2005; ders.: *Watsuji Tetsuro’s Rinrigaku. Ethics in Japan*, New York 1996; ders.: *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt 1992.

<sup>1006</sup> Hans Peter Liederbach: *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, München 2001, S. 62.

<sup>1007</sup> Vgl. z.B. Ryosuke Ohashi: *Die Frühe Heidegger-Rezeption in Japan*, in: Hartmut Buchner (Hg.): *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989, S. 23-37.

Selbstverständigung in der Aneignung von Gedanken Heideggers, was als der Sache nach richtig erscheint, kann es doch letztlich in einer Auseinandersetzung im Kern um nichts anderes gehen, als ein Denken in seinen positiven Möglichkeiten zu erschließen, auch wenn es durch die historischen Ereignisse, ähnlich wie Heideggers Denken, zumindest teils im Schatten dieser stehen.<sup>1008</sup> Abgesehen vom Anschluss seines ethischen Denkens an *Sein und Zeit* hat Tetsuro auch das Studium Dogen Zenjis, eines berühmten Zen-Meisters aus dem 13. Jahrhundert in Japan maßgeblich angeregt, dessen Konzept der Zeitlichkeit, der „Existenzzeit“, Ähnlichkeit mit Heideggers Konzeption der Innerzeitigkeit hat.<sup>1009</sup> In *uji* oder dem „Zeitsein“ menschlichen Daseins wird daher der zentrale Berührungspunkt der Philosophie Heideggers und des Zen-Buddhismus Dogens gesehen.<sup>1010</sup> Doch handelt es sich um einen möglichen Berührungspunkt, wenn man so will, oder vielmehr um eine Parallaxe. Hier liegt ein Grundunterschied zwischen Fundamentalontologie und Zen-Buddhismus als derjenige zwischen Endlichkeit und Unbeständigkeit. Während Heidegger von *Sein und Zeit* von einem Sein-zum-Tode ausgeht, ist der Zen-Buddhismus auf ein Vergehen oder Verwehen gerichtet und denkt weniger aus der Sorge als vielmehr aus dem Seinlassen und Sicheinlassen oder Eingelassensein, wie der späte Heidegger.

Heidegger kannte jedenfalls ostasiatische Schriften wie vor allem das *Daodejing* Laozis und *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* Zhuangzis sehr gut, da er sich mit diesen intensiv beschäftigt hatte. Aussprüche von Laozi hat Heidegger sogar in den *Bremer Vorträgen* zitiert<sup>1011</sup> und in *Die Frage nach dem Ding*<sup>1012</sup>. In der Spätphilosophie lassen sich im *Gespräch über die Sprache*, dem *Feldweggespräch* sowie in *Gelassenheit*<sup>1013</sup> Spuren ausfindig machen, die auf die Einflüsse ostasiatischer Philosophie und einige von deren Leitworten und Konzepten wie das chinesische *dao* und *wuwei* sowie gewissermaßen auch das japanische *iki*, *koto* und *yugen* unübersehbar hinweisen.<sup>1014</sup> So sind auch die Art des Gesprächs und ihr Thema der Gelassenheit im

<sup>1008</sup> Kritisch dazu Jeffrey Wu: *The Philosophy of As-Is: The Ethics of Watsuji Tetsuro*, in: *Stanford Journal of East Asian Affairs*, Spring 2001, Vol. 1, S. 96-102.

<sup>1009</sup> Steven Heine: *Existential and Ontological: Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, New York 1985.

<sup>1010</sup> Vgl. z.B. Joan Stambaugh: *Thoughts on Heidegger*, Washington 1991. Dort heißt es in Kapitel 4, S. 61 unter anderem: „Dogen speaks of existence-time, and one might well be tempted to compare him with the title of Heidegger's classic, major work: *Being and Time*. Undoubtedly, there is a relation. But far from inquiring into the relation of existence or being (I am using these terms synonymously here) to the question of how we know, Dogen focuses totally on the relation of existence-time to practice-enlightenment.“

<sup>1011</sup> GA 79, S. 93.

<sup>1012</sup> GA 7, S. 167: „Das Dinghafte des Gefäßes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die faßt“, schreibt Heidegger in Bezug auf Laozi.

<sup>1013</sup> G, S. 46f. Im Hinblick auf Weg und Bewegung sowie die Namenslosigkeit, wie sie im *Daodejing* eine grundlegende Bedeutung haben vgl. ebd.: „Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der *Weg*, sondern die *Bewegung*“ und „Was wir benennen, ist zuvor namenlos: also auch das, was wir die Gelassenheit nennen.“

<sup>1014</sup> Allgemein betrachtet bedeutet *dao* vor allem „Weg“ und „Sinn“ und damit den Wandel als Wesen des Seienden und *wuwei* das Nicht-eingreifen. Vgl. Dazu *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001; Zu den japanischen Worten vgl. Hiroshi Nara / J. Thomas Rimer / Jon Mark Mikkelsen (Hg.): *The Structure of Detachment: the Aesthetic Vision of Kuki Shūzō with a translation of 'Iki no kōzō'*, Honolulu 2005. Wie Heidegger gewissermaßen vor dem Hintergrund von Humboldts Sprachdenken im *Gespräch von der Sprache* (GA 12, S. 81ff.) deutlich macht, sind diese Worte in

*Feldweggespräch* durchaus weniger im Geist der platonischen Dialoge als im Geist der Gespräche, wie sie bei Zhuangzi zu lesen sind, auffassbar. Zudem ist in zentralen Texten der Spätphilosophie, wie z.B. in *Der Ursprung des Kunstwerks*<sup>1015</sup> von der „offenen Stelle“ oder dem „Nichts, das wir kaum kennen“ gesprochen in einer Art und Weise, die stark an Konzepte des Zen-Buddhismus und des Daoismus denken lässt und schon in der Philosophie Heideggers nach *Sein und Zeit*, so in den Vorlesungen der späten 20er Jahre wie vor allem *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* und *Grundbegriffe der Metaphysik* und *Was ist Metaphysik?* ist vom Nichts die Rede. Wahrscheinlich kannte Heidegger auch weitere Texte ostasiatischer philosophischer Weisheitslehren, da in diesen Konzeptionen von Sein, Wahrheit und Nichts sowie Weg und andere Leitworte im Sanskrit, Chinesischen und Japanischen durchaus eine als fundamental zu bezeichnende Rolle spielen, die bisher kaum genügend erforscht ist, doch Gegenstand einer laufenden Reihe der Forschung ist.<sup>1016</sup> So kommt z.B. Günter Wohlfart nach gewissenhaften philologischen Untersuchungen sogar zu dem Ergebnis: „Ich denke, daß Laozi neben Hölderlin und Heraklit einer der maßgebenden Gewährsmänner des späten Heidegger war. Im *Laozi* finden sich immer wieder *Wegmarken*, die beim Nachgehen auf den Denkwegen des späten Heidegger *erhellend* sind.“<sup>1017</sup>

Schon der Ausdruck der Helle, wie ihn Wohlfart hier verwendet und der sich bei Heidegger durchwegs gestreut findet, ist hier bedeutend im Zusammenhang mit dem Dunklen, einem Zusammenhang, der das Phänomen der Wahrheit als der Lichtung von Entborgenem und Verborgenen in ihrem Zusammenspiel prägt. Erhellung, Lichtung, Erleuchtung durch das Nichts haben poetische Anklänge an philosophische Lichtmetaphorik und dunkle Mystik. Durch die Dunkelheit, die die Lichtung umgibt, durch das Spiel von lichtender Helle und dunkelndem Schatten, von Anwesen und Abwesen, Bezug und Entzug, Entbergung und Verbergung erst ist die Wahrheit des Seienden gelichtet. In seiner erörternden Erläuterung der Grundsätze des Denkens sagt Heidegger, dass der Ort des Denkens und seiner Grundsätze in Dunkelheit gehüllt ist, und spielt damit darauf an, dass das Denken des Seienden einer Lichtung bedarf, die selbst unthematisiert bleibt. „Schwer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren, d.h. die Beimischung der

---

ihrem historischen und lebensweltlichen Kontext zu betrachten. Im Hinblick auf die kulturwissenschaftliche Komparatistik einerseits und die postmodernen De- und Rekontextualisierungstendenzen andererseits ist aber heutzutage auch von ansatzweise zu beobachtenden intertextuellen und interkulturellen Verzweigung und gegenseitigen Verbindungen auszugehen, wie bei Heidegger – aber auch schon bei Schopenhauer – deutlich wird. Vgl. Peter Hubral: *Dao-Meister Platon*, Giessen 2008.

<sup>1015</sup> Vgl. GA 5, S. 41; dazu Günter Wohlfart: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, S. 69.

<sup>1016</sup> Vgl. Graham Parkes (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987, Reinhard May: *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*, London / New York 1996; Günter Wohlfart: *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001; Rolf Elberfeld: *Heidegger und das ostasiatische Denken: Annäherungen zwischen fremden Welten*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 469-474; ; Lin Ma: *Heidegger on East-West Dialogue*, London / New York 2009; Alfred Denker / Shunsuke Kadowaki / Ryosuke Ohashi / Georg Stenger / Holger Zaborowski (Hg.): *Heidegger-Jahrbuch 7: Heidegger und das ostasiatische Denken*, Freiburg/München 2013

<sup>1017</sup> Günter Wohlfart: *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, S. 78. Hervorhebungen im Original.

ungehörigen Helle fernzuhalten und die dem Dunkel allein gemäße Helle zu finden. Laotse sagt (Kap. XXVIII, übersetzt von V. v. Strauß): ‚Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt.‘ Dazu fügen wir die Wahrheit, die alle kennen, doch wenige vermögen: Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunntiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren.<sup>1018</sup> Die Wahrheit des Seienden geht aus dem Zusammenspiel von Dunkelheit und Helligkeit hervor, so dass zu jeder Wahrheit wesensmäßig Unwahrheit gehört, zu jeder Entdeckung ihre Verdeckung, wie Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit*, dem Text der Kehre schlechthin, zeigt und im *Kunstwerk-Aufsatz* weiter entfaltet wird<sup>1019</sup>.

Aber schon in *Sein und Zeit* hat Heidegger eine Sprachphilosophie in Ansätzen angedacht, die sich sehr von heutigen analytischen Ansätzen unterscheidet und vielmehr auf daoistische Einflüsse hinzuweisen scheint. Heidegger vertritt nämlich die These, dass Worte dem Gedachten zuwachsen in einer Bewegung, die von der Befindlichkeit über das Verstehen zur Rede führt, die er zugleich in der Erschlossenheit gleich ursprünglich ansetzt. Die Namenlosigkeit des *dao* und die Benennung der Dinge einerseits und die Unterscheidung von Gedanken und Benennungen im Daoismus andererseits<sup>1020</sup> haben hier möglicherweise einen Bezugspunkt, der in der Art der ontologischen Differenz zwischen Denken und Gedanken sowie von Sein und Seiendem oder Nichts und Seiendem liegt. Denn egal wie elaboriert über das Nichts oder das Sein gesprochen wird, so entziehen sie sich zugleich auch in eine transzendente Unsagbarkeit, Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit. Sie sind nicht nur in einer Sprache wie unheimliche Gäste zuhause, sondern überall und nirgends, wohl aber verortet und versammelt die jeweilige Sprache sie in sich selbst und lässt sie zur Sprache kommen. So äußert Graham Parkes die Vermutung: „The influences on Heidegger’s developing conception of *das Nichts* are multiple and complex, and deserve detailed study when all the relevant manuscripts have been published. [...] But for the time being one can say, that it is highly probable that Heidegger was introduced to the East-Asian conception of nothingness before he began to develop his own radical thinking on the topic of *das Nichts*.“

---

<sup>1018</sup> GA 79, S. 93.

<sup>1019</sup> Vgl. GA 9; GA 5, vor allem S. 38-45.

<sup>1020</sup> Vgl. dazu *Tao te king: Das Buch vom Sinn und Leben*, München 2004, Kapitel 1 in der Übersetzung von Richard Wilhelm: „Der Sinn, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige Sinn. Der Name, der sich nennen läßt, ist nicht der ewige Name. ‚Nichtsein‘ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. ‚Sein‘ nenne ich die Mutter der Einzelwesen. Darum führt die Richtung auf das Nichtsein zum Schauen des wunderbaren Wesens, die Richtung auf das Sein zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten. Beides ist eins dem Ursprung nach und nur verschieden durch den Namen. In seiner Einheit heißt es das Geheimnis.“ Abgesehen von den Schwierigkeiten einer Übersetzung dieser Verse, die sich auch in völlig unterschiedlichen Übersetzungsweisen zeigt (vgl. z.B. Wilhelm, Voss, Schwartz), ist zu fragen, ob dies das „Geheimnis“ sein mag, demgegenüber das besinnliche Denken eine Offenheit wahr. Zur Thematik von Benennung und Denken vgl. auch Kapitel 25 des *Tao te king* und Dschuang-Dsi: *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 2006, Buch XXVI, 10. Kapitel auch in der Übersetzung Wilhelms: „Worte sind da um der Gedanken willen; hat man den Gedanken, so vergißt man die Worte.“ Auch und gerade da dieser Ansatz den europäischen sprachphilosophischen Einstellungen zu widersprechen scheint, verdient er eine genauere Auseinandersetzung phänomenologischer Art.

In den genannten daoistischen Schriften lässt sich durchaus eine Reihe weiterer Schlüsselsentenzen verorten, die möglicherweise als Denkanstoß für Heidegger gewirkt haben könnten, obwohl er sie nicht oder nur sehr selten explizit als solche anzeigt. Bret W. Davis z.B. sieht ebenso, wie angesprochen, eine Gemeinsamkeit oder zumindest eine Parallele im Denken Heideggers, insbesondere des „Hineingehaltenseins in das Nichts“, des „Sein-zum-Tode“ und der „Gelassenheit“ zum Zen<sup>1021</sup>, und auch Elberfeld z.B. kommt zu diesem Schluss. „Indem Heidegger den Tod und das Nichts in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Akt des Lebens selber bringt, entsteht eine denkerische Nähe vor allem zu Daoismus und Chan bzw. Zen-Buddhismus, die bis heute ihre Früchte trägt.“<sup>1022</sup>

Das Handeln der Gelassenheit ist im Daoismus als *wuwei* bekannt und das *wuwei* sei, so Wohlfahrt, der „für die ‚Ethik‘ des Daoismus zentrale Begriff“<sup>1023</sup>. Es bedeutet etwa „nicht Eingreifen“ oder „ohne Tun“ und wird auch in den Formen *weiwuwei* als „Tun ohne Tun“ oder gar als „Denken ohne zu denken“ *wunian* u.Ä.m. verwendet. Es ist sogar die Rede von einem „Schreiben ohne zu schreiben“, da es sich auf jede Tätigkeit beziehen kann und bezieht. Wohlfahrt spricht daher auch von der „Methode ohne Methode“<sup>1024</sup> und von der „Kunst des Kunstlosen“<sup>1025</sup>. All dies gibt Grund zu der Annahme, es handle sich hierbei um eine nicht-moralische Ethik, eine „Ethik ohne Ethik“<sup>1026</sup> oder besser ein „Ethos ohne Moral“ verstanden als ein ethisches Können, wie es auch von Varela<sup>1027</sup> hervorgehoben wurde, welches darin besteht aus der Eingelassenheit in die Situation intuitiv und ohne prinzipielle Reflexionen aus der Geschicklichkeit und Resonanz das zu tun, was die Situation erfordert. Es ist ein situativ eingelassener Wandel mit den Wandlungen der Situationen und Verhältnisse, eine transformative und situative Ethik, wie Wohlfahrt klar macht. „Es kommt an auf den rechten Augenblick (*kairos*). Dazu bedarf es äußerster Achtsamkeit und Eingelassenheit auf die gegebene Situation. Denken als ‚Probearbeiten‘ bzw. *theoretisches* Handeln ist diskursiv, es *räsoniert* über Prinzipien und Maximen, liefert Normen und Maßstäbe, plant und trifft Entscheidungen. *Praktisches*, den wirklichen Gegebenheiten *angemessenes* Handeln ist *intuitiv*, es *resoniert*. Es bedarf im *entscheidenden* Augenblick des Handelns des ‚Abschieds vom Prinzipiellen‘, um es richtig *anzufangen*, es bedarf des transitorischen Vergessens der Normen und Regeln sowie der Selbstvergessenheit.“<sup>1028</sup>

<sup>1021</sup> Bret W. Davis: *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, Illinois 2007, S. 56-59.

<sup>1022</sup> Rolf Elberfeld: *Heidegger und das ostasiatische Denken: Annäherungen zwischen fremden Welten*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 469-474, hier S. 470.

<sup>1023</sup> Günter Wohlfahrt: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, S. 105, Anm. 13 und S. 205.

<sup>1024</sup> A.a.O., S. 126.

<sup>1025</sup> A.a.O., S. 108.

<sup>1026</sup> Rolf Elberfeld: *Heidegger und das ostasiatische Denken*, a.a.O., S. 472.

<sup>1027</sup> F.J. Varela: *Ethisches Können*, Frankfurt a.M. / New York 1994; Günter Wohlfahrt: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, S. 81.

<sup>1028</sup> Günter Wohlfahrt: *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, S. 85. Das hier im Zitat verwendete Wort „resoniert“

Das Auf-dem-Weg-Sein und Mit-der-Veränderung-Schritt-Halten ist dabei ebenso als ein Sinn der Gelassenheit anzusehen. So ergibt sich das Handeln aus den sich verändernden Situation auch quasi von selbst, da jede Situation als ein Anspruch empfunden wird, dem eine Handlung, ein Tun und Lassen zuzukommen hat, welches der Situation entspricht. Sich auf die Situation ganz einzulassen bringt ein Handeln mit sich, welches aus der Gegebenheit heraus möglichst frei und spontan der Situation entspricht. „Es gilt, ganz auf die Sache, die Situation, den/die Anderen einzugehen, ganz darin aufzugehen.“<sup>1029</sup> Dieses Eingehen auf den Anderen und Aufgehen in der Situation geschieht dabei nicht willentlich und absichtsvoll zu einem Nutzen oder Zweck außerhalb des in der Sorge aufgehenden Tuns und Lassens, sondern ist sich selbst Zweck oder „von selbst so“, was im daoistischen Handlungsverständnis *ziran*, d.h. „selbst so“ oder „von selbst“<sup>1030</sup>, manchmal auch als „ohne Grund“ übersetzt, bezeichnet wird.

Das selbstlose Handeln, Nicht-Tun (*wuwei*) oder Lassen vollzieht sich daher gewissermaßen „von selbst“ (*ziran*). „Als *wuwei ziran* wird es oft in einem Atemzug genannt mit dem *wuwei* und bedeutet dann soviel wie *weiwuwei*, ein Tun ohne Tun, d.h. eine passive Aktivität, eine rezeptive Spontaneität, eine auf die Sache eingelassene Gelassenheit. Tun ohne Tun meint ein absichtsloses, natürliches Tun, das wie von selbst so geschieht ohne ein Selbst (bzw. ein Ego), das als Täter gleichsam hinter diesem Tun stünde. Tun ohne Tun heißt: nicht ich tue es, sondern es tut sich, dem Lauf der Dinge (*dao*) bzw. der jeweiligen Situation entsprechend.“<sup>1031</sup> Im Daoismus geht es auch nicht um in erster Linie um Transzendenz ins Nichts, sondern vielmehr um Transformation, steten Wandel mit der Zeit und den Situationen. So fasst Wohlfart zusammen: „Dies ist das *wuwei* des *dao*. Das *dao* hat keine beständige *Form*, vielmehr ist es die ständige *Transformation*. Nicht erstarrt, sondern ‚gut in Form‘ ist derjenige, der in seinem Tun und Lassen diese Transformation nachzuvollziehen und ihr zu entsprechen vermag.“<sup>1032</sup> Wo Sorge nottut, da geht es darum sich zu sorgen und zu kümmern um sich und andere, ohne daran festzuhalten; wo aber Freiheit ist, da ist die sich einlassende und ausgelassene Gelassenheit im Sein und Miteinander gefragt, die von sich loslässt, sich und andere und die Welt sein lässt, wie sie sind. Aus dem Seinlassen und daraus, den Dingen ihren Lauf lassen, aus dem Unterwegssein in der Gegend der Offenheit, aus dem Dasein und der Existenz, im Selbst- und Miteinandersein in der Welt erwachsen dann Ruhe, Freude, Glück und Gelassenheit. Im Sich-einlassen in den Lauf der Dinge, in ihr Wesen liegt die Erkenntnis. Das ist auch der Sinn des Stückes mit dem Titel „Freude der Fische“ aus dem *Buch vom südlichen Blütenland des Zhuangzi*, welches den Daoismus in der Nusschale enthält und das Heidegger

bezieht sich auf „Resonanz“ statt auf „Räson“ (vgl. „räsoniert“).

<sup>1029</sup> Günter Wohlfart: *Zhuangzi*, Freiburg 2001, S. 39.

<sup>1030</sup> Günter Wohlfart: *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, S. 101-111.

<sup>1031</sup> A.a.O., S. 119.

<sup>1032</sup> A.a.O., S. 87.

gekannt und gern zitiert hat.<sup>1033</sup>

## 5.5 Gelassenheit mit Foucault

Foucault soll neben seiner Ironie auch eine besondere Gelassenheit ausgezeichnet haben. Dies kann zum einen im Zusammenhang mit seiner eigenen Denk- und Selbstsorgepraxis in ihren verschiedenen lebenspraktischen Bezügen gesehen werden, zum anderen in Beziehung zu seiner Beschäftigung mit der antiken Ethik, insbesondere dem Stoizismus, sowie auch mit seiner Auseinandersetzung mit dem Zen. 1978 reiste Foucault nach Japan und lernte in einem Zen-Kloster das Meditieren. Zuvor war er schon 1970 in Japan und hat dort Vorträge gehalten.<sup>1034</sup> Macey schreibt dazu: „Foucault’s preparations for the trip had included a rapid immersion in popular accounts of Zen Buddhism, and the high point of the visit was a few days’ stay in a monastery in the old imperial capital of Kyoto. Foucault was primarily interested in the selfdisciplinary techniques used in meditation. He did attempt to learn them from the monks, but found the yoga positions involved both difficult to achieve and maintain. He was also keen to study a religion that, unlike Christianity, did not depend upon rituals of confession and penitence, but which was directed towards the enlightenment of the self and the ultimate realization that the self itself is no more than an illusion. This was, to be sure, a fairly banal comment on the complexities of Zen, but it was consonant with Foucault’s ongoing explorations into ways of marrying the care of the self to the deliberate and disciplined use of various pleasures.“<sup>1035</sup>

Bei seinem Aufenthalt in Japan im April 1978 hat Foucault Vorträge zum Thema „Sexualität und Macht“ gehalten sowie zur christlichen Seelsorgepraxis referiert. Somit fällt Foucaults Auseinandersetzung mit der Sorgepraxis schon in die späten 70er Jahre. „Am 13. April debattiert er in Kioto mit Fachleuten über das Verhältnis zwischen der zenbuddhistischen Mystik und den Techniken der christlichen Mystik. Foucault trägt ein Exposé über die christliche Seelsorge vor. Er hat sich mehrere Monate auf diesen Besuch vorbereitet, hat Demiéville, Herrigel, Watts und Suzuki gelesen. [...] Am 23. besucht er den Seionji-Tempel in Uenohara am Fuß des Fuji und übt die Position des Za-zen ein, unter Anleitung eines Bonzen, der als Kampfsportler für Japan an den Olympischen Spielen in München teilgenommen hat.“<sup>1036</sup>

---

<sup>1033</sup> Rolf Elberfeld: : *Heidegger und das ostasiatische Denken*, a.a.O., S. 469; Günter Wohlfart: *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, S. 87-89; Dschuang Dsi: *Das Buch vom südlichen Blütenland*, (übers. v. Richard Wilhelm), München 1998, S. 1f., 192.

<sup>1034</sup> DE I, S. 55, 85.

<sup>1035</sup> David Macey: *Michel Foucault*, London 2004, S. 126f.

<sup>1036</sup> DE I, S. 85f.

Wie genau die Diskussion über das Verhältnis von zenbuddhistischer und christlicher Praxis der Sorge und Meditation und deren Mystik verlaufen ist und wie das Exposé Foucaults über die christliche Seelsorge angelegt war, ist uns leider nicht überliefert oder nicht zugänglich. Möglicherweise gibt es Aufzeichnungen, die jedoch nicht ohne weiteres einzusehen sind, so dass wir von dem, was bekannt ist, her nur ungefähr rekonstruieren können, worum es dabei geht. Schon 1977 sagt Foucault in einem Interview, er „sehe [sich] [...] die gesamte christliche Pastoralliteratur und die Anleitung zur Gewissenserforschung an [...] von Benedikt und Hieronymus, den griechischen Kirchenvätern und den Mönchen in Syrien und Ägypten bis ins 17. Jahrhundert“<sup>1037</sup>. Die christliche Seelsorgepraxis wird Foucault weiter macht-analytisch untersuchen und sie als einen wichtigen Aspekt christlicher Pastoralmacht und damit auch einer Regierungsstrategie und Staatsräson beschreiben.<sup>1038</sup> Dies hat Foucault in seinen Studien zur Gouvernamentalität weiter ausgearbeitet und auch in *Was ist Kritik?* hat Foucault die pastorale Regierungsräson als Ausgangspunkt einer Entwicklung von Macht- und Regierungsweisen behandelt, gegen welche sich die Kritik als eine ethische Haltung oder ein *ethos* richtet, von der sie sich distanziert und im praktischen Widerstand absetzt, wie es auch schon innerhalb der Pastoral in Gegenbewegungen, Kämpfen, Krisen, Reformationen und Gegenreformationen deutlich wird, in deren Zusammenhang selbst auch wieder die Mystik als eine sich von der Macht lossagende und kritische Bewegung eine Rolle spielte. Macht, Regierung seiner selbst und anderer, wie Sorge um sich sind, wie Foucault zeigt, aufeinander bezogen und ihre historischen Genealogien bringen für die Gegenwart eine kritische Verortung unserer selbst durch eine kritische Ontologie und durch die ethische Sorgepraxis, die unsere Freiheit in der Arbeit an uns selbst und damit auch an unseren Beziehungen zu anderen und der Welt praktisch werden lässt. Wie auch ähnlich bei Heidegger seine Beschäftigung mit der Gelassenheit aus einer Kritik der Willensmetaphysik und der Technik hervorgeht, entwickelt sich Foucaults Interesse an Ethik und der Selbstsorgepraxis aus einer kritischen Analyse von Macht/Wissen-Strukturen.

Foucault fragt nach den Möglichkeiten, sich um seine eigene Existenz innerhalb der gegebenen Macht/Wissen-Strukturen zu sorgen, seinem Leben eine Form zu geben und seine eigene Freiheit praktisch umzusetzen, in der Freilegung der gegebenen diskursiven und machtstrategischen Grenzen und der Erprobung von deren Überschreitung. Die ethische Sorgepraxis um die eigene Freiheit wird in den historisch überlieferten Selbstpraktiken umgesetzt, zu denen die Denk- und Meditationsübungen sowie verschiedene Körperübungen gehören. Auch das Zen, wie Foucault es in Japan kennenlernte, ist eine Praxis der Freiheit, die sich darauf richtet, sich von sich selbst in die

---

<sup>1037</sup> DE III, S. 528.

<sup>1038</sup> Vgl. DE IV, S. 165-198.

gegenstandslose Aufmerksamkeit der Leere loszulassen, in der Gedanken, Wahrnehmungen und Gefühle entstehen und vergehen. Die Praxis erzeugt oder ermöglicht eine Denk- und Sinnesart und konstituiert einen Bezug zu sich, anderen und der Welt, der auf die Freiheit sich gründet und feste Vorstellungen von diesem Bezug sowie Identifikationen auf sich selbst beruhen lässt. Identifikationen mit diesen und jenen bestimmten Vorstellungen von sich selbst, anderen und dem begegnenden Seienden werden losgelassen und eine Eingelassenheit in die gegenstandslose Aufmerksamkeit wird praktiziert oder eingeübt, in der jegliches Seiendes erscheint und verschwindet. Dies kann als durch eine bestimmte Art von Selbsttechniken oder Selbstpraxen eruierbar aufgefasst werden, die einerseits willentliche Einübung und Anstrengung verlangen, aber auch darauf gerichtet sein können sich von sich selbst zu lösen, „die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.“<sup>1039</sup> Mentalität, Welt- und Selbstbezug und Lebens-Praxis stehen dabei in einem Konstitutionsverhältnis, welches in einer historischen Macht/Wissensstruktur mit deren Diskursen und sozialen wie selbstbezogenen Praktiken sich verortet und Weisen des Selbstseins oder der Subjektivität erzeugt. Während für westliche Gesellschaften das cartesianische Subjekt oder die Subjektphilosophie von Descartes über Kant zu Husserl prägend ist, welche Heidegger in *Sein und Zeit* durch das die Subjekt-Objekt-Spaltung überwindende Dasein kritisiert, d.h. in seinen Bedingung und Grenzen erläutert, und die Foucault durch seine Diskursarchäologie als Produkt oder Effekt westlicher Rationalisierungsgeschichte hervorhebt, war in der griechischen Antike oder in den anderen Epochen sowie auch in anderen Gesellschaften und Lebensweisen eine andere Weise des Selbstseins oder der Subjektivität ausgeprägt worden. Sprache und Lebensform, innerhalb derer sich Subjekte oder Individualitäten konstituieren, sind durch historische Macht/Wissensstrukturen bedingt und in einem komplexen Wechselspiel aufeinander bezogen. An Japan interessierte Foucault dahingehend besonders, welche Praxis die Mentalität der Individuen, deren Gesellschaft einerseits der westlichen ähnlich ist, während deren Mentalität als „beeindruckend“ und „geheimnisvoll“ erscheint.<sup>1040</sup> Ähnlich ist schon für Heidegger in seinen Hölderlin-Interpretationen die Fremde der Ort der Aneignung, an dem sich Nähe und Ferne einspielen.

Auch wenn Foucaults Einübung in das Zen erst einmal nur durch einen kurzen Text belegbar ist und auch von ihm selbst noch weiter vertieft werden wollte, ist dieser kurze Interviewtext doch im

---

<sup>1039</sup> DE IV, S. 968.

<sup>1040</sup> DE IV, S. 776f.

Hinblick auf eine Begegnung mit der ostasiatischen Sorge- oder Meditationspraxis sowie im Hinblick auf ein Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken interessant. Ähnlich dem Interview Foucaults ist auch von Heidegger ein Gespräch oder Interview mit einem buddhistischen Mönch namens Bhikku Maha Mani überliefert<sup>1041</sup> sowie das *Gespräch mit einem Japaner*<sup>1042</sup>, in Bezug auf den Baron Kuki<sup>1043</sup>, so dass sich ein Vergleich anzubieten scheint. Der veröffentlichte, wahrscheinlich aus mehreren aufgenommenen Gesprächen zusammengestellte kurze Text des Gesprächs Foucaults mit dem Zen-Bonzen beginnt damit, dass Foucault ein besonderes Interesse für die „Philosophie des Buddhismus“ bekundet, ihn jedoch in seinem Aufenthalt zunächst vor allem die Lebenspraxis des Zen interessiert, „das Leben in einem Zen-Tempel, nämlich die Zen-Praxis und die Übungen und Regeln“.<sup>1044</sup> Darauf betont der Bonze, lebendiges Zen und die Zen-Kultur unterscheidend, dass sein Tempel nicht repräsentativ für die Zen-Kultur allgemein ist, sondern eben für ein hier lebendiges Zen, wobei er mit einem „Spruch, der besagt, dass ‚das Zen den Menschen repräsentiert‘“, eine interessante Umkehrung einzubringen scheint. Diese besagt, oder könnte so verstanden werden, dass nicht die Menschen das Zen, sondern umgekehrt das Zen den Menschen repräsentiert. Daraufhin sagt Foucault, er hätte schon bei seinem ersten Japan-Aufenthalt viel Kulturelles gesehen und gezeigt bekommen, aber dadurch auch das „Gefühl, nichts begriffen zu haben“, womit er sicher die besondere Mentalität der Einwohner Japans meint, die, obwohl sie in einer westlich anmutenden Gesellschaft leben, viel geheimnisvoller als diejenigen aller anderen Länder der Welt zu sein“<sup>1045</sup> scheinen. „Was mich beeindruckt hat“, so Foucault, „war diese Mischung aus Nähe und Ferne.“<sup>1046</sup> Nähe und Ferne sind Ausdrücke, die auch Heideggers Denken bestimmen, und auch das „Ja und Nein zur Technik“, die „Gelassenheit zu den Dingen“ und „die Offenheit für das Geheimnis“ klingen hier mit an. Diese Nähe und Ferne, die Mischung aus Nähe und Ferne, die die Mentalität der japanischen Menschen mitbestimmen, bilde sich, so Foucaults Vermutung, aus der Zen-Praxis, die in ihren verschiedenen Facetten die Mentalität der technologischen Gesellschaft der Japaner zu durchstimmen scheint. Dies sind zunächst Gefühle, Intuitionen, Vermutungen, doch zeigt sich an diesen auch, wie Foucault eine Mentalität beeindruckt, die sich in einer technologischen und westlich anmutenden „Gesellschaftsstruktur“ und auch

<sup>1041</sup> GA 16, S. 589-593, dazu auch S. 813; vgl. Heinrich Wiegand Petzet: *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurt a.M. 1983, S. 175-192.

<sup>1042</sup> GA 12, S. 79-146. *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden.*

<sup>1043</sup> Kuki Shuzo studierte unter anderem bei Husserl und Heidegger, war mit diesen persönlich bekannt und lehrte an der Universität von Kyoto. Er beschäftigte sich in den 30er Jahren vor allem von der Hermeneutik Heideggers und anderen Ansätzen kontinentaler Philosophie aus sehr einflussreich mit der japanischen Ästhetik, vgl. eine Übersetzung in: Hiroshi Nara / J. Thomas Rimer / Jon Mark Mikkelsen (Hg.): *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shuzo with a Translation of Iki no kozo*, Honolulu 2005, und verfasste eine Monographie über die Philosophie Heideggers.

<sup>1044</sup> DE III, S. 776.

<sup>1045</sup> A.a.O., S. 776f.

<sup>1046</sup> A.a.O., S. 777.

„Lebensweise“ trotz dieser oder in Zusammenhang mit dieser entfalten kann, eine Mentalität die, wie Foucault vermutet, von der Zen-Praxis her bestimmt ist. Diese Vermutung eines Zusammenhangs religiös bestimmter Mentalität und moderner technologischer Gesellschaftsstruktur ist als Hypothese gar nicht so abwegig, denken wir z.B. an Max Webers bekannte Theorie des Zusammenhangs von der Wirtschaftsform des Kapitalismus mit der protestantischen Ethik.<sup>1047</sup> Das Interessante an Japan scheint damit für Foucault zu sein, dass seine Einwohner inmitten ihrer technologischen Zivilisation eine gewisse Gelassenheit ausstrahlen, die sich für Foucault als eine beeindruckende „Mischung aus Nähe und Ferne“ bekundet und von der Mentalität der Zen-Praxis sich bildet und repräsentiert wird.

Ganz an der Praxis interessiert, wie eingangs festgestellt, ist es im Grunde zunächst nur „eine Frage“, die Foucault dem Zen-Meister Omori Sogen stellen möchte. Es ist dabei bedeutend, dass Omori Sogen einer der bekanntesten Zen-Meister des 20. Jahrhunderts ist und zur berühmten Kyoto-Schule, die kontinentale Philosophie (wie vor allem Heidegger) und die Philosophie des Zen-Buddhismus in eine fruchtbare Auseinandersetzung bringen konnten, und zu Heidegger selbst intellektuelle und persönliche Beziehungen pflegte<sup>1048</sup>. Die Frage also, die Foucault stellt, lautet folgendermaßen: „Wir haben nicht viel Zeit. Ich möchte Ihnen nur eine Frage stellen. Es handelt sich um die Universalität des Zen. Ist es möglich, die Zen-Praxis von der Gesamtheit der Religion und der Praxis des Buddhismus zu trennen?“<sup>1049</sup> Angesichts der Zeit des Aufenthaltes ist es also ratsam, die Frage so zu stellen, dass sie das gesamte Anliegen in konzentrierter Form umfasst und auf die Praxis als Kern der Lehre, auf die Lebensweise als Kern der Philosophie ausgerichtet ist. Für die umfangreiche Philosophie mag die Zeit kommen oder nicht; was zunächst nötig ist, ist eine praktische Erfahrung zu ermöglichen. Dies ist auch durchaus im Sinne des Zen, welches eine Reduktion und Konzentration auf das Wesentliche, eine mögliche Direktheit der Erfahrung (von der Offenheit oder Leerheit der Phänomene) impliziert. Foucaults Frage zielt auf die Praxis als ethischen Kern einer möglichen neuen philosophischen Lebenskunst und distanziert sich vorsichtig und kritisch von religiösen und traditionellen Ausprägungen. Zen-Meister Omoris Antwort besteht aus zwei kurzen Teilen, einem allgemeinen Teil, der sowohl die entstehungsgeschichtliche Verbindung von Zen und Buddhismus als auch die entscheidende Ungebundenheit des Zen betont, und einem speziellen Teil, der auf Foucaults eigene Erfahrung, wie er sie beschreibt, Bezug nimmt

---

<sup>1047</sup> Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München 2010 (zuerst 1920 erschienen).

<sup>1048</sup> Dogen Hosokawa: *Omori Sogen: The Art of a Zen Master*, London / New York 1999. Zu den Beziehungen bekannter Philosophen der Kyoto-Schule wie Tanabe Hajime und Nishitani Keiji, die bei Heidegger in Freiburg studierten und diesen auch über Zen lehrten vgl. Reinhard May: *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*, London / New York, 1996; Lin Ma: *Heidegger on East-West Dialogue*, London / New York 2009; Alfred Denker / Shunsuke Kadowaki / Ryosuke Ohashi / Georg Stenger / Holger Zaborowski (Hg.): *Heidegger-Jahrbuch 7: Heidegger und das ostasiatische Denken*, Freiburg/München 2013.

<sup>1049</sup> DE IV, S. 779.

und daraus die Universalität der Erfahrung des Zen hervorhebt. Die Ungebundenheit des Zen zeigt sich nämlich ganz deutlich daran, das Foucault durch die Praxis der Zen-Meditation, wie er selbst sagt, „neue Verhältnisse zwischen Geist und Körper, und außerdem neue Beziehungen zwischen dem Körper und der Außenwelt“ selbst „empfinden konnte“. <sup>1050</sup> Die Erfahrung des Zen ist also, wie Foucaults Erfahrung selbst zeigt und Omori Sogen ausführt, durchaus gewissermaßen ungebunden, universal und international, womit die Antwort auf Foucaults Frage auf seine eigene Erfahrung zurückgelenkt wird. Foucault scheint also in die richtige Richtung zu gehen und darin seine Frage einer Beantwortung nahe oder näher zu bringen. In ähnlicher Weise hat Heidegger die Phänomenologie als auf die Offenheit der Sache des Denkens bezogene Praxis der Philosophie beschrieben, deren Form und deren Titel oder Namen verschwinden könne, <sup>1051</sup> ohne dabei die Erfahrung der Sache aufzugeben. Worin aber besteht dann nun die „Universalität des Zen“? Sie besteht dem Dialog zufolge wahrscheinlich in der Möglichkeit, die Erfahrung des Zen selbst zu machen, und darin, wie Foucault, neue Beziehungen und Verhältnisse von Geist, Körper und Welt sowie deren Möglichkeit überhaupt zu erfahren. Die Universalität des Zen betrifft die Möglichkeit der Erfahrung, bestimmte Voraussetzungen und Vorstellung von sich und der Welt loslassen zu können und im offenen Begegnenlassen neu zu empfinden, neu zu erfahren, neu sich zu denken zu geben. Diese Erfahrung betrifft m.E. die Verbundenheit und Offenheit der möglichen Beziehungen und Verhältnisse als gewissermaßen von den Strukturmomenten des Daseins in dessen Selbst- und Weltbezug, seiner fokussierenden Jemeinigkeit und horizonteröffnenden Weite der Welt, seiner Hineingehaltenheit und Leergelassenheit etc. sich ergebend. Das Dasein also, wie Heidegger es beschreibt in *Sein und Zeit*, aber auch andernorts, kommt sicher der Erfahrung des Zen sehr nahe, weshalb auch die Begeisterung japanischer und anderer ostasiatischer Philosophen für Heidegger nicht auf einem Missverständnis beruht, und umgekehrt die Erfahrung des Zen für westliche Philosophen möglicherweise die Bedeutung des Daseins bei Heidegger besser erschließen lassen könnte, da Letztere das Dasein zumeist von der Problematik der Subjektivität her verstehen, während Erstere vielmehr orts- und ereignisbestimmte (Da, Jetzt) als personale (Ich, ego, Subjekt) Bezüge im Dasein verstehen. Möglicherweise ist in Heideggers Denken ein bedeutender Schritt schon getan, eine Wende in der Krise europäischen Denkens, wie sie auch in dem Gespräch Foucaults zur Sprache kommt, zu markieren, welche allerdings auch wieder in verschiedenen Hinsichten verstellt und verdunkelt erscheint. Eine Möglichkeit der Erhellung diesbezüglich kann eventuell auf dem Weg einer ost-westlichen Auseinandersetzung weiter auf den Weg gebracht werden.

---

<sup>1050</sup> Ebd.

<sup>1051</sup> Vgl. GA 14, S. 101.

Während Heidegger jedoch noch für Europa eine Auseinandersetzung mit der europäischen Tradition für maßgeblich hielt<sup>1052</sup>, wiewohl er von der Wichtigkeit des Gesprächs zwischen Ost und West auch sich hat überzeugen können, so sagt Foucault, wahrscheinlich mit einem speziellen rhetorischen Drehmoment, dass die europäische Philosophie am Ende sei und daher außerhalb von Europa oder „als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nicht-Europa“<sup>1053</sup> entstehen müsse. Heideggers Position, wie sie im Spiegel-Gespräch 1976 veröffentlicht wurde, war ihm dabei sicher im Hinterkopf. Foucaults Begründung seiner Annahme liegt darin, dass „das Ende der abendländischen Philosophie“, welches mit dem „Ende des Imperialismus“ einhergeht, „keinen Philosophen hervorgebracht“, also keine große Philosophie hervorgebracht hat, sondern nur eine Vielzahl von Diskursen. Nach Hegel, Marx und Nietzsche, die Foucault wahrscheinlich als die großen und universalen Philosophen seit der Französischen Revolution annimmt, gibt es also „keinen Philosophen“ mehr und keine Philosophie. Diese These vom Ende der Philosophie, wie sie ja auch Heidegger in einer bestimmten Spiel- und Tonart vertreten hat, ist gewissermaßen selbst Ausdruck der Krise des abendländisch-europäischen Denkens. Mittlerweile aber sind weitere letzte Philosophen in die Reihe der ihr Ende überschreitenden Philosophiegeschichte eingetreten, zu denen definitiv Heidegger und Wittgenstein, wahrscheinlich aber auch vor diesen Husserl und nach diesen Adorno, Derrida oder Foucault gehören könnten. Die Universalität des europäischen Denkens, so könnte hypothetisch formuliert werden, zeigt sich trotz weiterer philosophischer Diskurse heutzutage vor allem in der Universalität der Krise. In dem Gespräch treffen also zwei Universalitäten aufeinander, die „Universalität des Zen“ und die „Universalität der Krisis des europäischen Denkens“. Sicher ließe sich fragen, inwiefern wir hier von Universalitäten sprechen können, sprechen dürfen oder sprechen sollen oder aber auch inwiefern nicht. Die Frage ist aber dann auch, inwiefern sich Antworten auf diese Frage überhaupt geben oder auch nur erhoffen lassen können. Es ist möglicherweise auch schon im Ansatz etwas verfehlt, Universalität als eine Erfindung oder eine Kategorie europäischen Denkens anzunehmen, wenn auch die historischen Ausprägungen diesbezüglich sehr deutlich dafür zu sprechen scheinen, da Imperialismus, Globalisierung und technologisch-moderne Zivilisation zugleich universell und europäisch zu sein scheinen. Doch liegt nicht darin schon ein produktiver Widerspruch, das partikuläre Universelle? Und ist die Universalität der Krise möglicherweise aus der Krise der Universalität zu eruieren? Jedenfalls ist Foucaults Einschätzung, dass die Idee der Revolution, wie sie Europa seit der Französischen Revolution beherrscht, „in diesem Moment im Verschwinden begriffen“<sup>1054</sup> ist. Was also könnte an ihre Stelle treten? Dies, so Foucault, soll von den Philosophen

---

<sup>1052</sup> Vgl. GA 16, S. 679.

<sup>1053</sup> DE IV, S. 781.

<sup>1054</sup> A.a.O., S. 782.

nicht vorgegeben werden, sondern stattdessen beschrieben werden, was geschieht. Andererseits ließe sich aber auch, so ist zu ergänzen, aus Texten wie *Was ist Aufklärung?* und aus den Schriften zur Selbstsorge und der Ästhetik der Existenz ein kritisches *ethos* der Praxis herausarbeiten, welches die Möglichkeit der „Re-volution“ oder der „Re-formation“ im ethischen Sinne, jedenfalls der Formierung und Gestaltung der eigenen Lebensweise in die Hände eines jeden legt und den historisch sich entwickelnden Sach- und Systemzwängen der Macht/Wissensstrukturen entgegnen. Dabei kann z.B. einerseits das Zen als Meditationspraxis begriffen eine Rolle spielen, sicher aber auch die stoische Einsicht in das, was veränderbar ist und was nicht, sowie die Entwicklung einer dementsprechenden Haltung u.v.m. eine „Revolution“ der eigenen Denkart oder eine „Reformation“ der eigenen Lebensweise initiieren. Die Möglichkeiten, sich selbst zu dem, was ist, zu verhalten, zu sich, anderen und der Welt, sind durch die Selbstpraktiken der verschiedenen Traditionen und Überlieferungen bis in die Gegenwart hinein und gerade in einer Zeit, in der alles überall zugänglich archiviert wird, und in einer Zeit des kulturellen Austauschs sowie der Auseinandersetzungen offen für Veränderung (Transformation), Invention und Interpretation. Die Erfahrung des Zen kann universal sein oder ist es, sofern sie praktisch gesucht und eingeübt wird, wobei sie nicht einmal an die Form oder den Namen des Zen gebunden ist, wie Omori erklärt. Ähnlich hat Heidegger die Phänomenologie als Möglichkeit des Denkens beschrieben. Die Erfahrung der Krise ist es bereits, zumindest für all diejenigen, die sich ihrer geschichtlichen Situation nicht verschließen, universal. Wie also sich zur permanenten Krisis der nachmodernen technologischen Zivilisation verhalten? Zunächst bedarf jegliche persönliche und gesellschaftliche Veränderung eine der Lage entsprechende sachgenaue Interpretation dessen, was ist, und dessen, was angesichts dessen, was ist, möglich ist im eigenen Verhalten zu verändern. Beides verlangt eine Vermittlung des komplexen Geschehens in sozialen Praxen die Einschreibungen von Erfahrungen fortsetzen, tradieren, verändern. Dazu können sicherlich die Texte der Philosophen, Wissenschaftler und Literaten bedeutsame Anstöße für das eigene Denken geben. Nun ist aber im Hinblick auf die Möglichkeit, die Zen-Praxis und Erfahrung von den rituellen und traditionellen Aspekten zu trennen und zu rekontextualisieren, in dem Text des Gespräches im Zen-Tempel in diesem Zusammenhang noch ein weiterer Punkt hervorzuheben. Auf die Frage eines Zen-Bonzen, ob Foucault seine Werke und Gedanken in Japan für „genügend verstanden“ hält<sup>1055</sup>, antwortet Foucault ganz allgemein, dass es ihn überrascht, dass er überhaupt von mehr als hundert Leuten, für die seine Arbeit interessant sein könne, in Frankreich und im Ausland von einer viel größeren Zahl gelesen wird. Er sagt, dass er im Gespräch zwar erläutern könne, worum es ihm geht, wenn ihm Kritik oder Missverstehen begegnet, dennoch aber der Leser grundsätzlich frei ist seine spezifische Lesart von Texten zu

---

<sup>1055</sup> A.a.O., S. 777.

entwickeln und in Auseinandersetzungen mit verschiedenen Problemen Schriften so gebrauchen kann, dass sie ihn in seinem Denken und Verstehen weiterbringen. Foucault betrachtet sich daher auch nicht als Autor oder Eigentümer seiner Schriften, dessen Absichten und Intentionen unbedingt zu berücksichtigen seien. Was die Lesart angeht, denkt er daher, „dass die Freiheit des Lesers unbedingt respektiert werden muss. Der Diskurs ist eine unendlich wandelbare Wirklichkeit. Daher hat der Schriftsteller nicht das Recht, demjenigen, der seine Schriften verwendet, Befehle zu erteilen. Ich betrachte meine Schriften nicht als Werk im klassischen Sinne des Wortes, ich schreibe Sachen, die brauchbar zu sein scheinen. [...] Wenn jemand meine Schriften auf andere Weise verwendet, finde ich das nicht unangenehm. Auch wenn er es in einem anderen Kontext für etwas anderes verwendet, finde ich das in Ordnung. In diesem Sinn denke ich nicht, dass ich der Autor des Werks bin und dass das Denken und die Absicht des Autors respektiert werden müssen.“<sup>1056</sup> Foucault zeigt hier mit Verweis auf seine eigenen Schriften, dass es um in einer Weise konstruktive oder auch destruktive oder dekonstruktive, jedenfalls irgendwie produktive Lesarten von Texten geht, nicht nur um die Intentionen der Autoren oder deren Lebenswandel und Absichten, die eben auch Lesarten unter Lesarten darstellen. Dies ist insbesondere auch im Hinblick auf die Heidegger-Debatte von Wichtigkeit zu betonen. Es gibt Verwendungsweisen der Texte Heideggers, und wer wollte dies bestreiten oder verbieten, die vom Autor losgelöst, nach der Relevanz und dem Gebrauch der Texte auf dem eigenen Weg des Denkens fragen. Auch wenn Foucault einerseits Philosophie und Lebensweise in ihren individuellen biographischen sowie ihren gesellschaftlichen und politischen Dimensionen in einer Verbindung miteinander betrachten lässt, so lässt er andererseits die politischen Positionen und Anschauungen eines Autors dessen Texte nicht von vornherein disqualifizieren, sofern sich in ihnen etwas im Denken und für das Denken Bewegendes und Brauchbares ausspricht. Diese beiden Zugänge, der einer historisch-ideologiekritischen Interpretation und der einer applikativen und neu-kontextualisierenden Interpretation, sind m.E. auch auseinanderzuhalten, um nicht Kritik oder aber Würdigung eines Denkens zu vereinseitigen und damit Möglichkeiten konstruktiver Aneignung zu verstellen. So sind Heidegger oder Nietzsche für Foucault als historische Personen und als Autoren ihrer Texte gewissermaßen sekundär,<sup>1057</sup> da es vor allem darauf ankommt, was wir mit ihren Texten anfangen können, wie wir mit ihnen denken können, weiter denken in eine Richtung oder auch umdenken und anders denken. So sind Texte von Autoren, deren Lebensweise oder politische Ansichten oder deren historischer Gebrauch einem missfallen oder einen zur Kritik herausfordern, deshalb nicht als Ort der Auseinandersetzung per se disqualifiziert, da Lesart und Verstehensweise von sich aus als Rekontextualisierungen offen und

---

<sup>1056</sup> A.a.O., S. 777f.

<sup>1057</sup> Vgl. DE I, S. 1003-1041; zum „Problem Heidegger und der politischen Implikationen des Heidegger’schen Denkens“ bei Foucault vgl. DE IV, S. 715-724, hier besonders S. 716f.

von der Autorintention und -funktion lösbar sind.

Somit sind zum einen die meditativen Techniken kontextvariabel, zum anderen aber auch die Texte von Philosophen wie Foucault oder Heidegger. Es kommt darauf an, eigene Erfahrungen in der Meditationspraxis oder der Denk- und Interpretationspraxis zu machen. Die Selbsttechniken sind kontextvariabel und rekontextualisierbar, sofern sie für einen funktionieren, Bedeutung haben und Sinn machen. Zudem sind sie ein universelles Phänomen, da sie sich in allen Überlieferungen finden und daher zur Existenz menschlichen Daseins gehören. „Ich glaube“, so macht Foucault deutlich, „dass die Selbsttechniken in sämtlichen Kulturen gefunden werden können.“<sup>1058</sup> Das Interesse Foucaults am Zen und seine Erfahrungen mit dem Zen lassen in Bezug auf die Selbsttechniken den Schluss zu, dass es am wichtigsten ist, „dass man eine anspruchsvolle, vorsichtige, ‚experimentelle‘ Haltung haben muss; man muss jeden Augenblick, Schritt für Schritt, das, was man denkt, und das, was man sagt, mit dem konfrontieren, was man tut und was man ist.“<sup>1059</sup>

Fragen wir uns nun, wie Zen möglicherweise abgelöst von der Praxis des Buddhismus in den Alltag integriert werden kann, ist dies eigentlich einfach zu beantworten, aber in der Sache der Umsetzung manchmal sicher auch schwierig. Es geht darum, zunächst das, was sich zeigt, sei es ein Eindruck, ein Gefühl, ein Gedanke aufmerksam wahrzunehmen, ohne zu bewerten oder abzulehnen, d.h. die Dinge sein zu lassen und selbst gelassen zu sein. Dies befördert Gemütsruhe, Stille, Mitgefühl, Klarheit und Gelassenheit. Im Meditieren, Zazen, Saubermachen, Kochen, Essen, Schlafen, Gehen, Lachen, Lesen, Sprechen, in allen einfachen Dingen lässt sich Gelassenheit entwickeln, beinahe alle alltäglichen Tätigkeiten können gelassen angegangen werden. Im Denken bedeutet Gelassenheit auch warten zu können, einen Gedanken, wie einen Koan oder einen Vers oder einen Satz, so lange zu bedenken, bis er beginnt von sich her aufzugehen, aufzubrechen in die Offenheit, die er wie ein Gefäß oder Gewebe umschließt und von der er zugleich umgeben und durchdrungen wird. So versucht sich auch die Interpretation in ihren Zeichenketten letztlich von diesen freizumachen und einer Erfahrung Raum zu geben, die im Ästhetischen als Begeisterung und Ekstase erlebt wird. Die Praxis der Reduktion der Wahrnehmung auf das, was ist und sich zeigt, im Augenblick, also das Ablegen aller Vorstellungen und rationalen Meinungen (jeglicher Metaphysik), bildet vielleicht einen gemeinsamen anschlussfähigen Bezugspunkt von Phänomenologie (passive Synthesis), von Hermeneutik des Augenblicks (formale Anzeige) und Zen. Das Programm des Zen als Reduktion der Vorstellungen und des Denkens und im Hinweis auf den Augenblick lässt vielleicht Ähnlichkeiten beispielsweise zum Augenblick Kierkegaards und zum Leben Diltheys u.ä.m.

---

<sup>1058</sup> DE IV, S. 495.

<sup>1059</sup> DE IV, S. 715-724, hier S. 717.

erahnen. Doch gilt es dann diese Philosophien nicht als Konzeptionen zu begreifen, jedenfalls nicht nur und nicht zuletzt, sondern sie als Hinweis auf den Augenblick und als Freiwerden für dessen Ereignis und Erlebnis zu deuten. Es geht letztlich darum wach zu sein, nicht um metaphysische Vorstellungen, wiewohl diese, recht verstanden dazu führen sollen. Und es geht auch darum, täglich „wie von selbst“ seine praktische Arbeit zu tun und für sein Leben zu sorgen, da das alltägliche Leben selbst Praxis ist. Die Sorge um das, was sich zeigt, sich um die Phänomene selbstlos sorgen und gelassen mit den Dingen gehen, was sich zeigt, sich zeigen lassen, darin besteht ein sorgfältiger Umgang mit dem, was uns umgibt. Atmen, tun, was zu tun ist, Einfachheit, Alltäglichkeit, Leichtigkeit bedeutet das Tun durch sich hindurch getan werden lassen,<sup>1060</sup> statt Untätigkeit. Es mag eingewendet werden, dass wir dies oft schon tun oder lassen, warum also besonders darauf achtgeben? Das ist eine Frage der Haltung, der Aufmerksamkeit für den Moment, danach, im Augenblick zu sein, statt Vorstellungen und Wünschen nachzuhängen. Wenn wir die Dinge nicht ändern oder beeinflussen wollen, können sie von sich aus mit unserem schonenden Zutun zum Besseren sich verändern. Wahres Handeln besteht daher im Nicht-Handeln, d.h., dass die Handlung nicht subjektiv gewollt ist, sondern sich wie „von selbst“ ergibt. Die Wirklichkeit als Gegeben-Sein zu bedenken ist dabei eine der wichtigsten praktischen Übungen. In der Freundschaft, in der Liebe, im Leben die anderen und die Dinge nehmen, wie sie sind, gleichmütig sein, nicht im anderen Fehler suchen, sondern die eigene Haltung und Einstellung hinterfragen, wenn nötig sich selbst gegenüber aber sich üben in Haltung. Der Rest, möglicherweise mehr als dies, ist Schweigen. Das Schweigen als Verhältnis zu anderen, spielt in der japanischen Kultur, aber auch bei den antiken Griechen und Römern eine besondere Rolle. „Das Schweigen ist, glaube ich“, so Foucault im Hinblick auf die Gegenwart, „etwas, das es verdient gepflegt zu werden. Ich befürworte es, daß man dieses Ethos des Schweigens entwickelt.“<sup>1061</sup> Worte eröffnen und verdecken zugleich das Verstehen. Die antiken Selbsttechniken hat Foucault in seiner hervorragenden Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* behandelt. Dort gibt er auch Hinweise auf die modernen Selbsttechniken und die ethische Haltung der Modernität im Dandyismus, bei Baudelaire, im Marxismus, in der Psychoanalyse oder im Existenzialismus, die je spezifische Formen der Verbindung von Subjektivierungs- oder Selbstpraxis und der Erkenntnis oder der Haltung zur Wahrheit umfassen.<sup>1062</sup> Es handelt um „die Frage nach dem Sein des Subjekts, danach, was das Subjekt sein muß, um Zugang zur Wahrheit zu haben, und die dazugehörige gegenläufige Frage, was vom Subjekt sich durch den Zugang zur

---

<sup>1060</sup> Dies ist als Problem des Zusammenhangs von Reflexion und Selbstbewußtsein von Heinrich von Kleist über Schiller bis zu Fichte, Husserl und Sartre im 19. und 20. Jahrhunderts vielfach thematisiert worden. Heideggers Ausführungen in *Sein und Zeit* zielen auf diese Ebene, aber nicht vom Bewußtsein und einer damit verbundenen Begrifflichkeit ausgehend, sondern vom Dasein.

<sup>1061</sup> DE IV, S. 642.

<sup>1062</sup> HdS, S. 15-63, S. 311-314; DE IV, S. 695-698.

Wahrheit verändern kann.“<sup>1063</sup> Da Foucault hier von der Frage nach dem Sein des Subjekts spricht, kann ergänzend hinzugedacht werden, dass das Subjekt nicht die einzige Form des Je-selbst-Seins, wie ich es nennen möchte, ist. So war wahrscheinlich für die antiken Griechen und Römer, wie Foucault zeigt, nicht das Subjekt, sondern die eigene Lebensweise oder das Dasein das ethische Grundmoment, während das *hypokeimenon* oder das *subjectum* eine Bedeutung hatten, die nicht mit dem neuzeitlichen Subjekt verwechselt werden darf. Foucaults Rede vom „Subjekt“ ist aber auch nicht auf ein allgemein erkennendes Subjekt als Grund seiner Vorstellungen bezogen, sondern umgekehrt in und durch die Macht/Wissensstrukturen erzeugter Effekt. Es handelt sich bei Foucault, der auch Subjekt und Selbst einerseits unterscheidet, andererseits aber auch zum Teil austauschbar gebraucht, um eine praktische und diskursive, sowohl transformierte als auch transformative Subjektivität. Ob nun das ethische Grundmoment oder -phänomen als Subjekt, Selbst, Dasein, Existenz oder als Lebensweise bezeichnet wird, was verschiedene charakteristische Weisen des Je-selbst-Seins bezeichnet, so ist Wahrheit und Selbstheit (oder Subjektivität) durch die Selbst- und Subjektivierungspraktiken der Sorge und des Erkennens auf bestimmte Art und Weise verbunden. Im Grunde ist die reflexive Auseinandersetzung mit dem menschlichen Dasein, wie es im Philosophieren, aber auch in der Literatur und der Kunst geschieht, auch in besonderer Weise eine Selbstpraxis, in der Erkenntnis seiner selbst und Sorge um sich eine praktische Verbindung erfahren und in Ensembles von Selbsttechniken wie bestimmten Arten und Weisen des Lesens, Schreibens, Beschreibens, Argumentierens, Betrachtens, Hörens, Denkens und Meditierens (etc.) sich entfaltet. Das gilt für Foucault und insbesondere auch für die moderne Philosophie. „Nehmen Sie – mit einigen Vorbehalten – die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts: Hegel auf jeden Fall, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, den Husserl der Krisis, auch Heidegger, und Sie können dort sehen, daß die Erkenntnis in jedem Fall, ganz gleich, ob sie disqualifiziert, entwertet, kritisch betrachtet oder, wie bei Hegel überhöht wird, stets an geistige Forderungen gebunden bleibt. All diese Philosophien zeichnen sich dadurch aus, daß durch eine gewisse geistige Struktur versucht wird, die Erkenntnis, den Akt des Erkennens, die Bedingungen und Auswirkungen dieses Aktes an eine Veränderung im Sein des Subjekts zu koppeln.“<sup>1064</sup> Was Foucault als „geistige Struktur“

---

<sup>1063</sup> HdS, S. 50.

<sup>1064</sup> HdS, S. 49; vgl. dazu auch Pierre Hadot / Arnold Davidson: *Philosophy as a way of Life. Spiritual Exercises from Sokrates to Foucault*, Oxford 1995, S. 272: „The philosophies of Nietzsche and of Schopenhauer are also invitations to radically transform our way of life. Both men were, moreover, thinkers steeped in the tradition of ancient philosophy. According to the Hegelian model, human consciousness has a purely historical character; and the only lasting thing is the action of the spirit itself, as it constantly engenders new forms. Under the influence of Hegel’s method, the idea arose among Marx and the young Hegelians that theory cannot be detached from practice, and that it is man’s action upon the world which gives rise to his representations. In the twentieth century, the philosophy of Bergson and the phenomenology of Husserl appeared less as systems than as methods for transforming our perception of the world. Finally, the movement of thought inaugurated by Heidegger and carried on by existentialism seeks - in theory and in principle - to engage man’s freedom, and action in the philosophical process, although, in the last analysis, it too is primarily a philosophical discourse.“

bezeichnet, meint gerade die Verbindung von praktischer Übung und Verwandlung seiner selbst, der Sorgepraxis einerseits und der Wahrheitserkenntnis andererseits, und zwar dahingehend, dass eine praktische Veränderung und Verwandlung des Seins des Subjekts als Zugangsweise und -voraussetzung zur Wahrheit gilt, während die Einübung und Aneignung gewisser Wahrheiten ebenso die Veränderung und Verwandlung des Selbst oder Subjekts praktisch voranbringt, da die erstrebte Wahrheit als nicht selbstverständlich und nicht durch eine bloße Erkenntnisleistung zu erlangen gilt, sondern sich nur in Verbindung mit einer praktischen Transformation im Sein des Subjekts erschließt. Die „geistige Struktur“ besagt, Selbsterkenntnis in der Wahrheit (*gnothi seauton*) ist an die transformative oder konversive Sorgepraxis des Selbst (*epimileia heautou*) gebunden.<sup>1065</sup> Die Verwandlung in der Selbstpraxis vollzieht sich Foucault zufolge zum einen von deren historisch in verschiedenen Weisen ausgeprägten Ensembles von Techniken und Übungen (*askesis*) aus, zum anderen aber durch eine annähernde, aufsteigende, entfernende Bewegung, ein Streben (*eros*) hin auf die Wahrheit zu.<sup>1066</sup>

Eine besondere Rolle in den Praktiken der Sorge um sich, der *epimileia heautou*, spielen nun aber das reflexive, kontemplative Denken und die Meditation. Das griechische Wort für die Meditation, *melete*, ist selbst, so Foucault, im Wort der *epimileia* enthalten. „Die Sorge um sich selbst beinhaltet eine gewisse Art, darauf zu achten, was man denkt und was sich im Denken abspielt. Das Wort *epimileia* ist mit *melete* verwandt, das sowohl Übung als auch Meditation bedeutet.“<sup>1067</sup> Die Übungen und Meditationen führen letztlich in der antiken Ethik, vor allem in der griechisch-römischen Philosophie des 1. und 2. Jahrhunderts zur „Rettung“ seiner selbst in die Wahrheit und das gute Leben, und auch heute noch sind sie, allgemein betrachtet, als Ausdruck eines Strebens (*eros*) und Sichübens (*askesis*) aufzufassen, dessen Ziel in einem Zustand des Glücks und des sinnvollen und guten richtigen Lebenswandels besteht. „Sich retten“, so Foucault, „besagt: für sich selbst das Glück, die Seelenruhe und Gelassenheit usw. gewährleisten.“<sup>1068</sup> Die Gelassenheit also ist das Ziel der ethischen Selbstsorgepraxis, die als *ataraxia* und *autarkia* die „beiden großen Themen“ oder „die beiden Formen, in denen die Rettung, die das Heil bewirkende Tätigkeit, die man sein ganzes Leben betrieben hat, ihre Belohnung findet.“<sup>1069</sup> Wie das Ja und Nein zur Technik, die unser Dasein bestimmt, bei Heidegger als Gelassenheit gedeutet wurde, ist diese auch bei

---

<sup>1065</sup> HdS, S. 15-37; zum Begriff „geistige Struktur“, in dem die Sorge um sich als eine Sorge um seinen Geist oder um seine Seele anklängt, vgl. auch: Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981; in der deutschen Übersetzung *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991; vgl. auch das Vorwort von Arnold Davidson: *Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy*, in der englischen erweiterten Übersetzung: *Philosophy as a way of Life. Spiritual Exercises from Sokrates to Foucault*, Oxford 1995, S. 1-45.

<sup>1066</sup> HdS, S. 33.

<sup>1067</sup> A.a.O., S. 27.

<sup>1068</sup> A.a.O., S. 234.

<sup>1069</sup> A.a.O., S. 235.

Foucault ein Zustand, der Freiheit und Widerstand in den jeweiligen Lebensverhältnissen und -situationen des Selbst verbindet. „Der sich rettet, ist derjenige, der sich in wachem, zum Widerstand bereitem Zustand, in einem Zustand der Gefasstheit und der Gelassenheit befindet, so daß er fähig ist, alle Angriffe, alle Anstürme abzuwehren.“<sup>1070</sup> Das Rettende ist die Freiheit und Unabhängigkeit des Selbst, das durch seine Fähigkeit und sein Recht sich der Beherrschung und Versklavung durch etwas oder durch andere mithilfe der Selbstpraktiken, die das Sein des Subjekts praktisch in der Sorge mit einer Wahrheit oder der Erkenntnis einer Wahrheit verbindet, entziehen und so Gelassenheit und Selbstgenügsamkeit entwickeln kann.

Im 20. Jahrhundert wurde Foucault zufolge die Frage nach der Wahrheit und dem Subjekt vor allem von zwei Denkern nachdrücklich gestellt, von Heidegger und Lacan, die beide auf ihre Art die cartesianische Subjektivität von der Lebensbewegtheit des Daseins aus in Frage stellen, der eine von der Sorgepraxis oder der Sorge als Seinsweise des Daseins aus und der andere vom Begehren aus. Foucault versichert, er habe „auf Heideggers Seite und von Heidegger aus über all dies [die Fragen zum Verhältnis von Wahrheit und Subjekt] zu reflektieren versucht.“<sup>1071</sup> Am wichtigsten scheint es in Bezug auf diese Fragen zu sein, die Selbsttechniken der europäisch-abendländischen Tradition zu erforschen, die von Beginn an die Philosophie geprägt haben, bis zu den modernen Formen psychoanalytisch-poststrukturalistischer sowie hermeneutisch-neuphänomenologischer Provenienz, dabei aber auch die kritische Gegenwartsanalyse, die kritische Ontologie unserer selbst als genealogische und diskursarchäologische Analysen und Dekonstruktionen der Macht/Wissen-Komplexe voranzutreiben. In Zeiten einer globalisierten technologischen Zivilisation und deren Krisis und Krisen käme es auch darauf an, das Wissen von den Selbsttechniken der verschiedenen Traditionen als Freiheits- und Widerstandspotential oder als Entunterwerfungspraxis zu erschließen. Somit wird im Denken Heideggers und Foucault am Ende eine richtungsweisende Gemeinsamkeit deutlich, die mit Freiheit und Offenheit zu tun hat – die Öffnung des Denkens für einen Polylog über den ethischen Sinn menschlichen Daseins.

---

<sup>1070</sup> A.a.O., S. 234.

<sup>1071</sup> A.a.O., S. 240: „Wir können sagen: In den letzten Jahren – ich würde sogar sagen: im 20. Jahrhundert – hat es nicht so viele gegeben, welche die Frage nach der Wahrheit gestellt haben. Es gibt gar nicht viele, die gefragt haben: Wie steht es mit dem Subjekt und der Wahrheit? Wie verhält sich das Subjekt zur Wahrheit? Was ist das Subjekt der Wahrheit, was ist das Subjekt, das wahr spricht usw.? Ich sehe in der Tat nur zwei. Ich sehe nur Heidegger und Lacan. Was mich betrifft, das haben sie sicher gespürt, so habe ich eher auf Heideggers Seite und von Heidegger aus über all dies zu reflektieren versucht.“

## 6. Schlusswort und Ausblick

Somit ist zu hoffen, dass der Sinn der Sorge bei Heidegger und Foucault deutlicher geworden ist, indem Gemeinsamkeiten und Anschlusspunkte eine quasi-dialogische Entfaltung verschiedener Topoi ermöglicht haben. Es kam darauf an, wichtige ethischen Gedanken und Bezüge bei Foucault und Heidegger im Kontext einer transformativen Praxis zu untersuchen. Den Begriff der Sorge beim späten Foucault und bei Heidegger ausgehend von *Sein und Zeit* untersuchend, ging es darum, zu zeigen, dass Foucaults Ausarbeitung zur ethischen Sorge um sich gewissermaßen als eine konkretisierende Deutung von Heideggers fundamentalontologischen Sorge des Daseins um sein ihm eigenes Sein gelesen werden können. Die Bezugspunkte weisen auf eine bei beiden Denkern zu findende kritische und sorgsame Positionierung und Lagebestimmung des eigenen Aufenthaltsortes, die ich als *ethos* bezeichnet fand, welches sich in verschiedenen miteinander zusammenhängenden und sich erhellenden Topoi entfaltete und einen Reflexionshorizont aufspannen ließ, der historisch bis auf Heraklit zurückführt und über Platon bis zu Nietzsche verläuft. Dabei war es wichtig anhand der Bezugspunkte diesen weiten Kreisbogen zu schlagen, um damit zugleich eine nachvollziehbare Orientierung im Kontext der ethischen Praxis beider Denker zu erzielen. Diesbezüglich ist diese Orientierung anhand der Bezugspunkte selbst eine Einübung in das *ethos*, das sie beschreibt und bleibt damit auch der Sache nach zwar eine Ausrichtung auf wesentliche Bezüge, dabei zugleich experimentell und vorläufig.

So wurde anfänglich gezeigt, dass es sich bei einer derartigen komparativen Untersuchung zum *ethos* bei beiden Denkern um ein Sonderthema im akademischen Kontext handelt. In der philosophischen Forschung wird der Bezug von Heidegger zu Foucault einerseits und auch deren Bezug zur Ethik oder zu ethischen Überlegungen oft übergangen, doch bestätigt durch einen frühen Aufsatz von Rainer Forst, der beide Denker auf eine ethisch lesbare Analytik der Endlichkeit hin interpretiert sowie ermutigt durch die amerikanische Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung und eine Vielzahl eher weniger bekannter akademischen Untersuchungen zu jeweils einem der beiden Denker oder auch zu beiden Denkern unter einem anderen Gesichtspunkt, habe ich meine eigenen Forschungen begonnen. Somit versteht sich diese Untersuchung, die versucht wichtige ethische Bezüge beider Denker in einem sachgemäßen Zusammenhang zu rekonstruieren auch als Beitrag zur Heidegger/Foucault-Auseinandersetzung.

Ausgehend von entscheidenden Selbstdeutungen der beiden Autoren wurde gezeigt, dass die ethischen Bezüge nicht bloß auf einige wenige Texte beschränkt sind, sondern sich auch durchaus viel weitläufiger verteilt finden, sich aber alle diese Bezüge auf die drei Grundformen des *ethos*, die

meinen Interpretationen zu Grunde liegen, hin interpretieren lassen, wobei sich auf der Vielzahl der möglichen Bezüge auch weiter aufbauen ließe. Die drei Grundformen der Kritik, der Sorge und der Gelassenheit sind dabei von mir als miteinander verbunden konzipiert, denn während Kritik zunächst die begriffliche Praxis der wertenden Unterscheidung von Wahrnehmungen und Konzepten bezeichnet, ist die Sorge grundlegender Vollzug des Daseins, also dasjenige was Praxis (so auch die Praxis der Sorge als Ausdruck der Seinsweise der Sorge) erst ermöglicht und strukturiert. Die Sorge um das Sein des Daseins, welches dieses sich zu denken gibt, führt aber letztlich dazu, dieses Sein und darin auch das eines jeweiligen Seienden sein zu lassen, denn erst im Seinlassen oder in der Gelassenheit wird das Dasein offen fürs Sein, wie mit Heideggers Denken der Gelassenheit, Foucaults Ausführungen zur antiken Sorge und im Hinblick auf deren Bezug auch zu ostasiatischen Konzeptionen gezeigt wurde. Die Grundformen des *ethos* als Seinsweise und kritische Haltung galt es von einer Kunst der Existenz und deren anti-normativem Gestus her zu entwickeln, weshalb auch keine normativen Ergebnisse zu erwarten gewesen sein sollten. Dieser Leitfaden scheint eine neuartige Interpretation der besprochenen Texte der Referenzautoren darzustellen und führt deren *ethos* zurück von der Kritik an der theoretischen Einstellung in die Sorge um das Sein des Daseins, die ihrerseits letztlich im Seinlassen aufgehoben ist und demnach die Kritik und die Sorge auf die Offenheit und Freiheit ausrichtet. Außerhalb der Grundformen des *ethos* wurden in diesem ersten Anlauf keine Tugenden, Werte oder Normen herausgearbeitet, außer das kritische Wahrsprechen, Sorge ums Sein und die Gelassenheit selbst, da diese als Seinsweise, Haltung und Praxis als Grund der Tugendhaftigkeit (oder höchste Tugenden) selbst gelten können, wie mehrfach angedeutet wurde.

Meine Methode bestand darin, eine hermeneutische positive Lesart zu entwickeln und Indizien zusammenzufügen, die auf das gesuchte *ethos* hinweisen und die transformative Denkpraxis nachvollziehen lassen. Die in der Fragestellung implizite Affirmation galt es herauszulesen und herauszuarbeiten, so kam es mir in der Interpretation und Argumentation v.a. darauf an, positive Belege aufzuweisen, wobei an einigen zentralen Stellen allerdings auch durchaus gegen Einwände argumentiert worden ist und mögliche andere Sichtweisen mit einbezogen wurden. Es ist mir bewusst, dass diese Methode m.E. auch nicht die einzige oder für Jeden sinnvolle sein kann oder will, wohl aber eine besondere und eigenständige, die versucht, sich auf Gegenstand und Vollzug des Fragens eigens einzulassen, hineinzudenken in einen dialogischen Zwischenraum und aufzuweisen, was bisher zumeist übergangen oder abgelehnt wurde, nämlich, dass mit Heidegger und Foucault sinnvoll und auch konstruktiv über Fragen des *ethos* nachzudenken ist, ohne deren mögliche Kritik an einem solchen Vorgehen gänzlich zu übergehen, indem Parallelen und Bezugspunkte in den Auffassungen von Kritik, von Sorge und von Gelassenheit deutlich gemacht

werden, wobei von Gelassenheit bei Foucault aber eher nur indirekt gesprochen werden kann. Dennoch ist sie aber bei Heidegger und in meiner Konzeption des *ethos*, wie ich sie ausgehend von Gedanken Heideggers und Foucaults zu entwickeln versuche, von grundlegender Bedeutung, weshalb sie auch den entscheidenden End- und Aufhebungspunkt bildet, zu dem meine Lesart und Ausführungen hin konvergieren. Dass von diesem Weg, weniger Ergebnisse als Spuren bleiben, dass er im besten Falle eine Einladung ist, sich auf ihn selbst einzulassen, liegt darin begründet, worin es darin geht, die Frage nach dem Sinn der Sorge eigens zu stellen. Dies ist und bleibt eine Aufgabe.

An der Forschungslage, die auch im Hinblick auf die akademische Disziplin zu Beginn dargestellt wurde, hat sich daher auch zunächst kaum etwas geändert<sup>1072</sup> und es ist zu vermuten, dass es bei einem vielversprechenden Sonderthema bleibt, dadurch aber eben auch der Weg einer eigenständigen und schwierigen Auseinandersetzung, damit auch das eigene *ethos* philosophisch ein Stück weit freizulegen. Es könnte nun, nach der Freilegung und Herausarbeitung des *ethos* auch mit anderen Denkern konkreter nach Praktiken innerhalb der drei das Dasein gleich ursprünglich konstituierenden Bereiche von Selbst-, Mit- und Umwelt gefragt werden und diese auf die aktuelle Situation bezogen ausgelegt werden, wobei auch Foucaults Schema von ethischer Substanz, Modus, Praxis und Telos herangezogen werden kann. Dadurch würde eine konkrete und praktisch umsetzbare Verdeutlichung des *ethos* geleistet werden, die damit dann den Schritt zur Ethik als orientierender Handlungsverantwortungsreflexion vollziehen würde. Es wäre das *ethos*, das ich freilegte auf seine jeweiligen konkreteren Ebenen hin zu untersuchen, wobei viele Ergebnisse der einzelnen Wissenschaftsdisziplinen auch interdisziplinär zur Interpretation gebracht werden können. *Ethos* ist dann seinen körperlichen, leiblichen, psychischen und noologischen Aspekten zu entfalten, was dann auch einer transformierten Anthropologie entsprechen würde, die den Aufenthaltsort des menschlichen Daseins in dessen Beziehungen konkreter herausarbeitet, einerseits von dem Leitspruch Heraklits ausgehend, andererseits eingedenk der kritischen Vorbehalte Heideggers und Foucaults, damit aber eine konsequent konstruktive wie experimentell und offen bleibende

<sup>1072</sup> Zwei neue Veröffentlichungen, die nicht in der Arbeit berücksichtigt werden konnten, sind m.E. aber hervorzuheben. Zum einen die lang erwartete posthume Veröffentlichung des vierten Bandes von Foucaults Spätwerk *Sexualität und Wahrheit*, deren ersten drei Bände hier eine wichtige Rolle spielten. Sie enthält Foucaults Untersuchungen zur frühchristlichen Seelsorge, die eine Weiterführung des Themas einer Ethik der Sorge aus dem Kontext der griechischen *epimileia heautou* und der römischen *cura sui* bildet, die Foucault im zweiten und dritten Band sowie in einigen Vorlesungen behandelt und deren genealogische Historie und verschiedenen Formen er auch darüber hinaus bis in die Gegenwart an verschiedenen Stellen skizziert hat. Somit ist dieser Band zwar nicht weniger eine Überraschung und Erweiterung, jedoch auch zugleich hier nicht ausschlaggebend für die Argumentation. Vgl. Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit. Viertes Band. Die Geständnisse des Fleisches*, Berlin 2019. Zum anderen ist ein Nachschlagewerk zu nennen, welches insbesondere einem schon kundigen Leser eine hilfreiche Verweisquelle sein kann und einer methodischen Argumentation auf die Sprünge helfen könnte. Doch kann es auch von Vorteil sein, ohne ein solches Nachschlagewerk, wie hier geschehen, seinen eigenen langen Umweg durch die Texte zu gehen. Neuorientierungen und Rückgriffe werden jedenfalls erleichtert. Vgl. Patrick Unruh: *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 2017.

Interpretationsrichtung. Es wäre aber auch denkbar, einzelne Problematiken aufzugreifen, wie den Begriff der Kunst bei Nietzsche, Foucault und Heidegger im Hinblick auf eine Kunst der Existenz weiter zu befragen oder der Sprachauffassung dieser Denker ausgehend von dem hier erreichten Reflexionshorizont weiter nachzugehen. Darin z.B. sehe ich weiteren Forschungsbedarf.

Wenn also die transformative Denkpraxis Jedem selbst überlassen nur sein kann, so gibt es letztlich kein unmissverständlich relevantes Beispiel, außer jeden selbst, da es in erster Linie um praktische Einübung und Erfahrung geht, doch wer Beispiele sucht, kann diese in Personen finden, wo Leben und Philosophieren sich in Kongruenz entfalten. Die praktische Einübung besteht m.E., wie gezeigt, darin, kritische Unterscheidungen nachzuvollziehen, zu hinterfragen, zu verändern, eine verantwortungsvolle Übernahme der Sorge um sich, andere und die Angelegenheiten der Welt an den Tag zu legen sowie durch eine Einübung in Gelassenheit, für sich deutlich werden zu lassen, was veränderbar ist und was nicht, wobei Kritik und Sorge wieder anklingen und der Kreis sich schließt. Ausgehend von meiner Deutung des *ethos* also als Haltung, Aufenthalt und Wohnstatt, so wurde gezeigt, lässt sich unser Dasein innerhalb von angelernten Gewohnheiten beschreiben. Diese Gewohnheiten kritisch zu hinterfragen als auch praktisch zu verändern, ist Aufgabe der Ethik und der ethischen Praxis. Die Substanz, das was zu bearbeiten ist, sind also bestimmte Gewohnheiten (darüber hinaus auch Verhältnisse). Modus, Praxis und Telos variieren entsprechend den ethischen Orientierungen. Gewohnheiten sind in ihren Zusammenhängen was unser *ethos* konkret ausmacht und der Veränderung, der Einübung und der selbstbestimmten Gestaltung bedarf. Meist bedarf es der Anstöße von Außen also der Einwirkung der Welt auf das Selbst oder eines Rufes aus dem Innern, dass dieses sich aufgerufen fühlt, etwas zu ändern. Es geht also darum, die eigene mentale und körperliche Verfassung im Hinblick auf Schlaf, Nahrung, körperliche Betätigung, Emotionen und Gedanken usw. und deren Entstehungsbedingungen aufmerksam zu führen. Dazu gehört es auch Anderen dabei zu helfen, sofern möglich, da das eigene Dasein mithin eine Beziehung zu Anderen ist. Dies ist eine lebenslange Aufgabe und hat seinen Zweck, gewissermaßen einen Selbstzweck, darin die Aufmerksamkeit im Tun und Lassen aufgehen zu lassen, zu erweitern. Das *ethos* selbst verlangt als Einübung einer Haltung die permanente Arbeit an sich selbst, worin auch der oder ein genuiner Sinn des Philosophierens gesehen werden kann.<sup>1073</sup> Es wäre ein ganzes Buch mit praktischen Einübungen zu verfassen, doch standen hier die Grundformen ethischer Praxis im Vordergrund, gerade um die angezielte Offenheit in der umsetzbaren Gestaltung zu wahren, denn der entwicklungslogische Ausgangsort jeglicher Widerstands- oder Veränderungspraxis ist m.E., wie deutlich werden sollte, das jeweilige individuelle Dasein (in seinem *ethos*) selbst.

---

<sup>1073</sup> GdL, S. 15f.; auch dazu im Bezug auf Wittgenstein vgl. Gunther Gebauer / Fabian Goppelsröder (Hg.): *Wittgenstein – Philosophie als "Arbeit an Einem selbst"*, München 2009.

Daraus lassen sich, wenn man so will, aus der hier vertretenen kritischen, aber nicht-normativen Position drei Erweiterungsschritte traditioneller Ethik und Moral vorschlagen. Statt lediglich von einer Beziehung von Mensch zu Mensch auszugehen, wird durch eine Thematisierung menschlichen Daseins dessen grundlegend und je gleich ursprünglicher ethischer Bezug zu sich selbst (Selbst-Sein), zu anderen (Mit-Sein) und zur Welt (In-der-Welt-Sein) im Zusammenhang betrachtet und als Daseinsverantwortung<sup>1074</sup> zur Disposition gestellt. Statt von der Ethik als theoretischer Disziplin der praktischen Seite des menschlichen Daseins auszugehen, wird sie in die Sorge um sich selbst zurückgenommen und damit durchwegs praktisch als ein Wissen um und ein dementsprechendes Handeln aus der jeweiligen Lage oder Position interpretiert. Dabei ist selbst die vermeintliche Neutralität und Objektivität des Theoretischen als Praxisbezug aufgefasst und zwar als ein diesen verneinender Bezug (transformative Praxis). Statt einer bloßen analytischen Sicht und theoretischen Einstellung gilt es, die Daseinsverantwortung in der transformativen Praxis philosophischen Denkens zu übernehmen und sich in die Kunst des Lebens einzuüben (Lebenskunst).

Eine Untersuchung der ethischen Dimensionen im Denken Heideggers und Foucaults in einer vergleichenden Auseinandersetzung leistet somit, indem gegenseitige Bezüge, Referenzen und Resonanzen von Heideggers und Foucaults Denken aufgezeigt werden, zunächst auch einen Beitrag zur aktuellen Geschichte der philosophischen Ethik im Hinblick auf Möglichkeiten einer gegenwärtigen ethischen Positionierung. Sie ist damit auch um einen Beitrag zur „meta“-ethischen Begründung bzw. zu den ontologischen Grundlagen der Ethik bemüht, die in dieser Form, wie sie aus Heideggers „ursprüngliche[r] Ethik“<sup>1075</sup> und Foucaults „Ethik der Sorge um sich“<sup>1076</sup> deutlich werden, bisher kaum in der philosophischen Ethik ausführlicher herausgearbeitet worden sind. Ohne diese „meta“-ethische (oder vielmehr „proto“- oder „archi“-ethische) Begründungsebene jedoch ist Ethik (sowohl als Praxis des moralischen Urteilens sowie der formalen und materialen Analyse als auch als Praxis der ethischen Charakterbildung) möglicherweise nicht hinreichend verstanden. Diese Begründungsebene wird zunächst vor allem als „Daseinsanalyse“<sup>1077</sup> (Heidegger) einerseits und als „Selbstsorge“ (Foucault) andererseits entfaltet, wobei auch die grundlegenden und auch feineren Unterschiede beider Konzeptionen deutlich werden. In Bezug auf die Freiheit des ethischen Selbst wird eine ontologische Freiheit als Voraussetzung der ethischen Freiheit sowie

---

<sup>1074</sup> GA 24, S. 426: „Das Dasein existiert nicht zunächst in irgendeiner rät-selhaften Weise, um dann den Überschritt über sich selbst hin-aus zu Anderen oder zu Vorhandenem zu vollziehen, sondern Existieren besagt immer schon: Überschreiten, oder besser: Überschrittenhaben.“

<sup>1075</sup> GA 9, S. 356.

<sup>1076</sup> DE IV, S. 875.

<sup>1077</sup> GA 2, S. 68, 418.

deren wechselseitige Beziehung deutlich, wobei den Zusammenhang von Begründung (im Sinne eines Rückgangs, einer Umkehr) und ethischer Praxis als Prozess praktischer Begründung betreffend, der Begriff einer „Ethik ohne Geländer“<sup>1078</sup> sowie eine verdeckte „nicht-normative“<sup>1079</sup> Dimension der Ethik angedeutet wird. Es wird klar, dass die Praxis selbstreflexiven und dabei immer auch sich selbst in Frage stellenden Denkens selbst als eine transformative, ethische Praxis zu verstehen ist. Diese transformative, ethische Praxis wird u.a. vor allem auch als „besinnliches“ also sich besinnendes bzw. „meditatives“ Denken (Heidegger) oder als „Kritik“<sup>1080</sup> und „Ästhetik der Existenz“<sup>1081</sup> (Foucault) angesprochen. Dies ist letztlich auch ein Beitrag zur kritischen Frage nach den Möglichkeiten gegenwärtigen ethischen Handelns und Verhaltens. 1

Für Foucault ist „[p]hilosophisches Schreiben [...] eine Übung des Ichs, die aus Denkakten wird“<sup>1082</sup>, für Wittgenstein die „Arbeit an Einem selbst“<sup>1083</sup> und für Nietzsche und Heidegger kann angenommen werden, dass ihnen das Denken als eine das Dasein im Ganzen betreffende Dichtkunst galt.<sup>1084</sup> Die Einübung ins kritische Bedenken und die Sorge um die eigene Lage, also darum, wie es sich verhält mit einem selbst, der Welt und den anderen Mitmenschen, ist der Weg aus der Entfremdung oder dem Verfallen an bloß gewohnheitsmäßige Vorurteile hin zum eigenen Denken. Beide Denker weisen damit letztlich im Kern auf eine transformative Denkpraxis besonderer Art. Die Frage nach dem Sein (als Frage nach dem Dasein, der Sprache, der Wahrheit, der Kunst und der Technik etc.) zu stellen und der Beantwortung dieser Frage stetig im Denken nachzugehen, ist dabei Heideggers grundlegende ethische Praxis. Foucaults Grundpraxis war die Frage nach den historischen Konstitutionsbedingungen des gegenwärtigen Selbst und nach den Strategien der Subjektivierung und Selbstkonstitution, um letztlich das Sich-Erfinden zu erneuern und Praktiken der Selbstkonstituierung zu erproben. Für Heidegger bedeutet dies zunächst die Grunderfahrung der Seinsverlassenheit in der technischen Zivilisation als Möglichkeit des Daseins eine Beziehung zum Sein zu eröffnen anschaulich zu machen. Für Foucault bedeutet das vor allem die in Bezug zur Subjektivierung stehenden, verschiedenen Spiele der Wahrheit und des Wissens sowie die diesen zugrundeliegenden Machtbeziehungen in kulturellen Praktiken, also die Macht/Wissen-Komplexe,

---

<sup>1078</sup> Vgl. Hannah Arendt: *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2007, S. 43; Roswitha Lehmann: *Ethik ohne Geländer: Moralisches Sollen im Kontext von Prozessoffenheit – eine Überschreitung des normenorientierten Denkmusters unter Einbeziehung sowie einem Rückgriff auf Nietzsche und Kant*, Essen 1992.

<sup>1079</sup> Vgl. Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft: Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M. 1995, S. 75.

<sup>1080</sup> Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992; DE IV, S. 698-707.

<sup>1081</sup> DE IV, 464f., 471, 666f., 757, 902.

<sup>1082</sup> GdL, S. 15.

<sup>1083</sup> Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a.M. 1994.

<sup>1084</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: KSA 2: S. 592: „Besser schreiben heißt zugleich auch besser denken...“; GA 8, 132f.: „Denken und Dichten sind in sich das anfängliche, wesenhafte und darum zugleich letzte Sprechen...“; Heidegger sagt auch GA 13, S. 84: „Das denkende Dichten ist in Wahrheit die Topologie des Seyns...“

aufzudecken und zu beschreiben und darüber eine Transformationserfahrung zu ermöglichen.

Bei Heidegger ist der Weg über die Etappen der Faktizitätshermeneutik, der Daseinsmetaphysik und des Seinsdenkens als philosophische Praxis im zweifachen Sinn, nämlich als Schaffen eines Werkes und als Arbeit an sich selbst, zu verstehen. Ebenso sind auch bei Foucault die Etappen der archäologischen, der genealogischen und der kritischen Gegenwartsanalysen als Kartographierungen und als Transformationspraxis aufzufassen. Darin besteht auch im Wesentlichen die ethische Relevanz des Denkens beider Denker, die zudem eine Vielseitigkeit des Ethischen und ethischer Bezüge, wie bei Heidegger das Seinsverständnis, die Sorge, die Haltung, die Gelassenheit und den Anspruch hervorbringt, wie bei Foucault die diskursive, machttechnische und ethische Subjektconstitution, die Sorge, die Selbsttechniken, die Kritik und die Transformationspraxis des Denkens. Heidegger unterscheidet Ethik und *ethos* und Foucault Ethik, Moral und *ethos* im Hinblick auf die eigene Denkpraxis. Beide Denker entwickeln ihre Konzepte im Rekurs auf die Historie, insbesondere die Philosophie der griechischen Antike. Heideggers und Foucaults Beschäftigung mit der antiken griechischen Philosophie steht dabei ganz im Zeichen des Denkens der Gegenwart. Wo Heidegger von Seinsgeschichte und der Geschichte der Metaphysik spricht, ist bei Foucault von Machtgeschichte, Wahrheitsgeschichte, Subjektgeschichte die Rede, sodass beide in einem historischen Denken sich praktisch auf die Gegenwart beziehen und die Erkenntnis des Historischen verbinden mit der Interpretation und den Möglichkeiten der transformativen Gestaltung der Gegenwart. Die Erkundungen auf den Spuren eines *ethos* und einer existenzbezogenen Ethik mit Heidegger und Foucault führen weder zu allgemeinen Prinzipien noch zu konkreten Maximen, sie schließen diese aber eben – so viel soll mithin deutlich geworden sein – auch nicht aus. Die Besinnung auf die ethische Lage soll im besten Fall den Freiraum eröffnen sich in ihren intelligenten Gebrauch gekonnt einzuüben und helfen „[s]einem Charakter ‚Stil [zu] geben“, was, wie Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* sagt, „eine große und seltene Kunst“ darstellt.<sup>1085</sup>

Statt etwas Festzuhaltendes bleibt ein Unterwegs, insbesondere in den Zwischenräumen der Sprache, in dem was die Sprache eröffnet zu suchen, wobei nach einem sorgsamem Durchqueren und Auflesen von im Denken Gewachsenem das Suchen übergeht in ein Auf-sich-zukommen-lassen. Damit ist jedoch keine blinde Schicksalsergebenheit gemeint, sondern die Einsicht in das, was den eigenen Willen übersteigt und zugleich die Möglichkeit eines solchen erst gibt. Diese zwar einerseits je bedingte doch andererseits grundlegende Freiheit des Wollens und Seinlassens, der Sorge und Gelassenheit ist es auf die das Nachdenken über den *ethos* mit Heidegger und Foucault

---

<sup>1085</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, München 1954 (11. Aufl. 1999), Band 2, S. 168f.

hinausläuft. Es ist der Zustand eines eigentümlichen Schwebens oder der Ort einer gegenstandslosen Aufmerksamkeit für das In-der-Welt-Sein und den Anspruch der sich damit verbindet. Das menschliche Dasein wird so als der Ort des Aufenthalts fraglich und wird es wohl auch weiterhin bleiben. So sagt auch Foucault diesen Ort in den Zwischenräumen der Sprache lokalisierend: „Der Mensch hat seine eigene Gestalt in den Zwischenräumen einer fragmentierten Sprache zusammengesetzt. Sicher sind das keine Bestätigungen, sondern höchstens Fragen, auf die es keine Antworten gibt. Man muß sie in der Schwebelassen, wo sie sich stellen, wobei man lediglich weiß, daß die Möglichkeit, sie zu stellen, wahrscheinlich ein künftiges Denken erschließt.“<sup>1086</sup>

Es geht also in der Auseinandersetzung mit den Denkweisen und -praktiken der philosophischen Traditionen, auch denjenigen des Ostens, bei Heidegger und Foucault in der ethischen Praxis auch um eine Einübung ins Denken, Lesen, Schreiben und Hören, darum, sich im Denken, Sprechen und Handeln auf den jeweiligen Ort des Daseins zu besinnen. Dies kann als ein transformierendes Denken bezeichnet werden. Für Foucault ist das Schreiben seiner Bücher vor allem eine Erfahrung im Denken, die ihn selbst verändert, durch die er hindurchgeht und aus der er als ein anderer, als der er vorher war, hervorgeht. Für Heidegger ist das Denken nicht etwas, das in erster Linie Ergebnisse bereitstellt, sondern vor allem eine transformierende Erfahrung des Denkenden. Im Hinblick auf das Lesen, sagt auch Heidegger, geht es um Erfahrung. „Die Absicht des echten und besinnlichen Lesens in wesentlichen Büchern kann immer nur darauf zielen, in die Nähe dessen zu kommen, was nicht in den Büchern steht und niemals in Büchern stehen kann“,<sup>1087</sup> nämlich „der erfahrene Bezug zu dem, was da begriffen sein will“<sup>1088</sup> und erst im Lassen sich zeigt und auch verbirgt.

---

<sup>1086</sup> OdD, S. 462.

<sup>1087</sup> GA 90, S. 235.

<sup>1088</sup> Ebd.

## 7. Literaturverzeichnis:

### 7.1 Schriften Michel Foucaults

- Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2010
- Foucault, Michel (1968): *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt a.M., (die französische Ausgabe erscheint 1954 hintereinander in zwei variierenden Fassungen)
- Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1993
- Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a.M. 1988
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 2002
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1976
- Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983; (fr. Ausgabe: *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*, Paris 1976); zit. als WzW
- Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a.M. 1989; (fr. Ausgabe: *Histoire de la sexualité, vol. 2. L'usage des plaisirs*, Paris 1984); zit. als GdL
- Foucault, Michel: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a.M. 1989; (fr. Ausgabe: *Histoire de la sexualité, vol. 3. Le souci de soi*, Paris 1984); zit. als Sus
- Foucault, Michel: *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4*, Berlin 2019; (fr. Ausgabe: *Histoire de la sexualité, vol. 4. Les aveux de la chair*, Paris 2018)
- Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992
- Foucault, Michel: *Dits et Écrits. Schriften. Band I, 1954-1969*, Frankfurt a.M. 2001
- Foucault, Michel: *Dits et Écrits. Schriften. Band II, 1970-1975*, Frankfurt a.M. 2002
- Foucault, Michel: *Dits et Écrits. Schriften. Band III, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003
- Foucault, Michel: *Dits et Écrits. Schriften. Band IV, 1980-1988*, Frankfurt a.M. 2005

### Vorlesungen Foucaults

- Foucault, Michel: *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France (1970/1971)*, Frankfurt a.M., 2012
- Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France (1977-1978)*, Frankfurt a.M. 2004
- Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France (1978-1979)*, Frankfurt a.M. 2004

Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981-1982)*, Frankfurt a.M. 2004; (fr. Ausgabe *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981/1982*, Paris 2001); zit. als HdS

Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France (1982/1983)*, Frankfurt a.M. 2009; (fr. Ausgabe *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982/1983*, Paris 2008); zit. als RdS

Foucault, Michel: *Die Regierung des Selbst und der anderen II. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France (1983/1984)*, Frankfurt a.M. 2010; (fr. Ausgabe *Le courage de la vérité. Le gouvernement des soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983/1984*, Paris 2009) zit. als MzW

Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Berkeley-Vorlesungen 1983*, hrsg. von James Pearson, Berlin 1996

Foucault, Michel: *Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84*, hrsg. von Ulrike Reuter, Lothar Wolfstetter, Bernd Heiter und Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988

## 7.2 Schriften Martin Heideggers (Martin-Heidegger-Gesamtausgabe):

### I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1914—1970)

GA 1: *Frühe Schriften (1912-1916)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1978

GA 2: *Sein und Zeit (1927)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977

GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1991

GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1944)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1991

GA 5: *Holzwege (1950)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977

GA 6.1: *Nietzsche I (1936-1939)*, (Hg.) Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1996

GA 6.2: *Nietzsche II (1939-1946)*, (Hg.) Brigitte Schillbach, Frankfurt a.M. 1997

GA 7: *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2000

GA 8: *Was heißt Denken? (1951-52)*, (Hg.) Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt a.M. 2002

GA 9: *Wegmarken (1919-1961)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1976

GA 10: *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1997

GA 11: *Identität und Differenz (1955—1957)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2006

GA 12: *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., 1985

GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, (Hg.) Herrmann Heidegger, Frankfurt a.M. 1983

GA 14: *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., 2007

GA 15: *Seminare (1951-1973)*, (Hg.) Curd Ochwaldt, Frankfurt a.M. 1986

GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, (Hg.) Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000

II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944)  
Bände 17–26: Marburger Vorlesungen (1923-1928)

- GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1994
- GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), (Hg.) Mark Michalski, Frankfurt a.M. 2002
- GA 19: *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), (Hg.) Ingeborg Schüssler, Frankfurt a.M. 1992
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1979
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), (Hg.) Walter Biemel, Frankfurt a.M. 1976
- GA 22: *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), (Hg.) Franz-Karl Blust, Frankfurt a.M. 1993
- GA 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Wintersemester 1926/27), (Hg.) Helmuth Vetter, Frankfurt a.M. 2006
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1975
- GA 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), (Hg.) Ingrid Görland, Frankfurt a.M. 1977
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), (Hg.) Klaus Held, Frankfurt a.M. 1978

Bände 27-55: Freiburger Vorlesungen (1928-1944)

- GA 27: *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), (Hg.) Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Frankfurt a.M. 1996
- GA 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929), (Hg.) Carl Strube, Frankfurt a.M. 1997
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983
- GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930), (Hg.) Hartmut Tietjen, Frankfurt a.M. 1982
- GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Wintersemester 1930/31), (Hg.) Ingrid Görland, Frankfurt a.M. 1980
- GA 33: *Aristoteles Metaphysik IX 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931), (Hg.) Heinrich Hüni, Frankfurt a.M. 1981
- GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), Hrsg.: Hermann Mörchen, Frankfurt a.M. 1988
- GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (Sommersemester 1932), (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2012
- GA 36/37: *Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933), 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933/34), (Hg.) Hartmut Tietjen, Frankfurt a.M. 2001
- GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934), (Hg.) Günter Seibold, Frankfurt a.M. 1998
- GA 39: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (Wintersemester 1934/35), (Hg.) Susanne Ziegler, Frankfurt a.M. 1980
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M.

1983

GA 41: *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Wintersemester 1935/36), (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1984

GA 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Sommersemester 1936), (Hg.) Ingeborg Schüssler, Frankfurt a.M. 1988

GA 43: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Wintersemester 1936/37), (Hg.) Bernd Heimbüchel, Frankfurt a.M. 1985

GA 44: *Nietzsche metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Sommersemester 1937), (Hg.) Marion Heinz, Frankfurt a.M. 1986

GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* (Wintersemester 1937/38), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1984

GA 46: *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung* (Wintersemester 1938/39), (Hg.) Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a.M. 2003

GA 47: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Sommersemester 1939), (Hg.) Eberhard Hanser, Frankfurt a.M. 1989

GA 48: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1940), (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1986

GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, (Hg.) Günter Seubold, Frankfurt a.M. 1991

GA 50: *Nietzsches Metaphysik* (für das Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht vorgetragen) / *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (Wintersemester 1944/45), (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1990

GA 51: *Grundbegriffe* (Sommersemester 1941), (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1981

GA 52: *Hölderlins Hymne „Andenken“* (Wintersemester 1941/42), (Hg.) Curd Ochwadt, Frankfurt a.M. 1982

GA 53: *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (Sommersemester 1942), (Hg.) Walter Biemel, Frankfurt a.M. 1984

GA 54: *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), (Hg.) Manfred S. Frings, Frankfurt a.M. 1982

GA 55: *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens* (Sommersemester 1943) / *2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Sommersemester 1944), (Hg.) Manfred S. Frings, Frankfurt a.M. 1979

#### Bände 56–63: Frühe Freiburger Vorlesungen (1919–1923)

GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, (Hg.) Bernd Heimbüchel, Frankfurt a.M. 1987

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), (Hg.) Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a.M. 1993

GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), (Hg.) Carl Strube, Frankfurt a.M. 1993

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-1921), (Hg.) Matthias Jung, Thomas Regehly, Carl Strube, Frankfurt a.M. 1995

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), (Hg.) Walter Bröcker, Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M. 1985

GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), (Hg.) Günther Neumann, Frankfurt a.M. 2005

GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), (Hg.) Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M. 1988

### III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes

- GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2004  
GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989  
GA 66: *Besinnung* (1938/39), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1997  
GA 67: *Metaphysik und Nihilismus*, (Hg.) Hans-Joachim Friedrich, Frankfurt a.M. 1999  
GA 68: *Hegel* (1942), (Hg.) Ingeborg Schüssler, Frankfurt a.M. 1993  
GA 69: *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940), (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 1998  
GA 70: *Über den Anfang* (1941), (Hg.) Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt a.M. 2005  
GA 71: *Das Ereignis* (1941/42), (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2009  
GA 73.1/73.2: *Zum Ereignis-Denken*, (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2013  
GA 74: *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, (Hg.) Thomas Regehly, Frankfurt a.M. 2010  
GA 75: *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, (Hg.) Curd Ochwadt, Frankfurt a.M. 2000  
GA 76: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, (Hg.) Claudius Strube, Frankfurt a.M. 2009  
GA 77: *Feldweg-Gespräche* (Erdachte Gespräche 1944/45), (Hg.) Ingeborg Schüßler, Frankfurt a.M. 1995  
GA 78: *Der Spruch des Anaximander* (1946), (Hg.) Ingeborg Schüßler, Frankfurt a.M. 2010  
GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949, 1957), (Hg.) Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1994  
GA 80: *Vorträge*, Teilband 80.1 (1915–1932), (Hg.) Günther Neumann, Frankfurt a.M. 2016  
GA 81: *Gedachtes*, (Hg.) Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt a.M. 2007

### IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen

- GA 82: *Zu eigenen Veröffentlichungen*, (Hg.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2017  
GA 83: *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, (Hg.) Mark Michalski, Frankfurt a.M. 2012  
GA 84: *Seminare: Kant – Leibniz – Schiller*, (Hg.) Günther Neumann, Frankfurt a.M. 2013  
GA 85: *Seminar: Vom Wesen der Sprache*, (Hg.) Ingrid Schüßler, Frankfurt a.M. 1999  
GA 86: *Seminare: Hegel – Schelling*, (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2011  
GA 87: *Seminare: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*, (Hg.) Peter von Ruckteschell, Frankfurt a.M. 2004  
GA 88: *Seminare*, (Hg.) Alfred Denker, Frankfurt a.M. 2008  
GA 89: *Zollikoner Seminare*, (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2017  
GA 90: *Zu Ernst Jünger „Der Arbeiter“* (1939-1954), (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2004  
GA 94: *Überlegungen II-VI* („Schwarze Hefte“ 1931–1938), (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2014  
GA 95: *Überlegungen VII - XI* („Schwarze Hefte“ 1938/39), (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2014  
GA 96: *Überlegungen XII - XV* („Schwarze Hefte“ 1939–1941), (Hg.) Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2014  
GA 97: *Anmerkungen I-V* („Schwarze Hefte“ 1942–1948), (Hg.) Peter Trawny 2015

Einzelausgaben:

Heidegger Martin: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959

### 7.3 Weitere verwendete Literatur:

Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin / New York 1984

Ackeren, Marcel van: *Heraklit: Vielfalt und Einheit seiner Philosophie*, Bern 2006

Ackrill, John L.: *Aristotle on Eudaimonia (I 1-3 und 5-6)*, in: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Berlin 2010

Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart: mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Leipzig 1796-1801

Adorno, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, in: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M. 2003, S. 413-526

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 4*, Frankfurt a.M. 1980

Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen, Erster Band: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956 und *Zweiter Band: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980

Apelt, Otto (Hg.): *Diogenes Laertios: Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Bd. 1 und 2, Leipzig 1921 (auch Hamburg 1998)

Arendt, Hannah: *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2007

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und kom. von Franz Dirlmeier, Berlin 1983

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und kom. Olof Gigon, München 1972

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und kom. von Adolf Lassons, Jena 1909

Aristoteles: *Rhetorik*, übers. und hrsg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2007

Arnswald, Ulrich / Kertscher, Jens / Kroß, Mathias (Hg.): *Wittgenstein und die Metapher*, Berlin 2004

Artemenko, Natalia: *Die „Ethische Dimension“ in der Heideggerschen Philosophie: Die Frage nach der ursprünglichen Ethik*, in: *Horizon: Studies in Phenomenology* 4(1), 2015, S. 146-157

Aurenque, Diana: *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg i.Br. 2011

Babich, Babette E.: *„A Philosophical Shock“: Foucault's Reading of Heidegger and Nietzsche*, in: Prado, Carlos G. (Hg.): *Foucault's Legacy*, London 2009, S. 19-41

Babich, Babette E.: *Heideggers Stil. Philosophie und Dichtung*, in: Alfred Denker / Holger Zaborowski / Jens Zimmermann (Hg.): *Heidegger-Jahrbuch 8: Heidegger und die Dichtung*,

- Freiburg/ München 2014, S. 54-73
- Babu, M.N.: *Heidegger's Hermeneutical Phenomenology: Philosophy of Being*, Kerala 2010
- Baek, Sung Young: *Interpretation bei Nietzsche: eine Analyse*, Würzburg 1999
- Baker, Gordon P.: *Wittgensteins Method. Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein*, Oxford 2004
- Bambach, Charles: *Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin – Heidegger – Celan*, New York 2013
- Barthes, Roland: *Der Tod des Autors*, in: ders.: *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt a.M. 2005
- Bataille, George: *Wiedergutmachung an Nietzsche. Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte*, München 1999
- Bauman, Zygmunt: *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995
- Beaufret, Jean: *Dialogue with Heidegger: Greek Philosophy*, Indianapolis 2006
- Beaulieu, Alain: *The Foucault Archives at Berkeley*, in: *Foucault Studies, No. 10* (2010), S. 144-154
- Beekes, Robert: *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden 2010
- Beierwaltes, Werner: *Heideggers Gelassenheit*, in: Enskat, R. (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*, Berlin / New York 1998, S. 1-35
- Beistegui, Miguel de: *The New Heidegger*, New York 2005
- Ben-Dor, Oren: *Thinking about law: in silence with Heidegger*, Oxford / Portland 2007
- Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M. 1977
- Bennington, Geoffrey / Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait*, Frankfurt a.M. 1994
- Bernasconi, Robert: *Heideggers Destruction of phronesis*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 28, Supplement (1989), S. 127-147
- Bernauer, James / Mahon, Michael: *The ethics of Michel Foucault*, in: Gutting, Gary: *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994, S. 141-158
- Bett, Richard: *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford 2000
- Biebricher, Thomas: *Habermas, Foucault and Nietzsche. A double misunderstanding*, in: *Foucault Studies*, Nr. 3, S. 1-26, Nov. 2005
- Biebricher, Thomas: *Selbstkritik der Moderne: Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt/New York 2005
- Binswanger, Ludwig: *Traum und Existenz. Einleitung von Michel Foucault*, Bern / Berlin 1992, (erschien erstmals 1930. Die französische Ausgabe, mit der Einleitung Foucaults erschien 1954)
- Birnbacher, Dieter / Hallich, Oliver: *Schopenhauer: Emotionen als Willensphänomene*, in: Hilge Landweer / Ursula Renz (Hg.): *Handbuch Klassische Emotionstheorien*, Berlin / New York 2008, S. 481-500
- Blattner, William: *Ontology, the A priori and the Primacy of Practice: An Aporia in Heideggers early Philosophy*, in: Steven Crowell, Jeff Malpas: *Transcendental Heidegger*, Stanford 2007, S. 10-27
- Blattner, William: *Heidegger's Being and Time: A Readers Guide*, New York 2006
- Borgmann, Albert: *Heidegger and ethics beyond the call of duty*, in: Faulconer, James E. / Wrathall, Mark A. (Hg.): *Appropriating Heidegger*, New York 2000, S. 68-82

- Böhler, Dietrich: *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg / München, 2013
- Böhme, Gernot: *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit – Lebensform – Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1994
- Bolz, Norbert: *Das Gestell*, München 2012
- Boss, Medard: *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*, Wien 1979
- Brandner, Rudolf: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Wien 1992
- Braver, Lee: *Heidegger's Later Writings. A Readers Guide*, New York 2009
- Bremer, Dieter: *Heraklit*, in: Friedo Ricken (Hg.): *Philosophen der Antike*, Band 1, Stuttgart 1996, S. 73-92
- Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M. 2007
- Brook, Angus: *The notion of ethos in Martin Heideggers early career*, Saarbrücken 2009
- Brujic, Branka: *Das Ethos des anderen Anfangs*, in: Damir Barbaric (Hg.): *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007, S. 19-27
- Bublitz, Hannelore: *Subjekt*, in: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 293-296
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart 1999 (in Jena 1934 zuerst erschienen)
- Bundschuh, Adeltraud: *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung von Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Frankfurt a.M. 1990
- Burckhart, Holger/Jürgen Sikora (Hg.): *Praktische Philosophie – Philosophische Praxis*. Darmstadt 2005
- Bürger, Peter: *Denken als Geste. Versuch über den Philosophen Michel Foucault*, in: Ewald, François / Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 89-105
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 2001
- Butler, Judith: *Was ist Kritik?*, in: Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M. 2009
- Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M. 2011
- Capobianco, Richard M.: *Engaging Heidegger*, Toronto 2010
- Caputo, John D.: *The mystical element in Heidegger's thought*, New York 1986
- Caputo, John D.: *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana 1988
- Chapple, Christopher: *Yoga and the Luminous. Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, New York 2008
- Chung, Chen-Yu: *Taoistische Gelassenheit. Eine interkulturelle Perspektive*, Nordhausen 2006
- Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanae disputationes / Gespräche in Tusculum*, Ernst A. Kirlfel (Hg.), Stuttgart 2008
- Cioran, Emil: *Vom Nachteil, geboren zu sein*, Frankfurt a.M. 1979

- Cioran, Emil: *Auf den Gipfeln der Verzweiflung*, Frankfurt a.M. 1989
- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh 1992
- Crowell, Steven: *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge 2013
- Crowell, Steven / Malpas, Jeff (Hg.): *Transcendental Heidegger*, Stanford 2007
- Crowell, Steven: *Sorge or Selbstbewußtsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity*, in: *European Journal of Philosophy* 15:3 (2007), S. 315–333
- Dahlmanns, Claus: *Die Geschichte des modernen Subjekts. Michel Foucault und Norbert Elias im Vergleich*, Münster 2008
- Dallmayr, Fred R.: *Between Freiburg and Frankfurt. Toward a Critical Ontology*, Massachusetts 1991
- Dallmayr, Fred R.: *Heidegger and Zen Buddhism: a Salute to Nishitani Keiji*, in ders.: *The Other Heidegger*, London 1993
- Dallmayr, Fred R.: *Mindfulness and Letting Be. On Engaged Thinking and Acting*, London / New York 2014
- Davidson, Arnold I.: *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought* in: Gutting, Gary: *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994, S. 117-140
- Davidson, Arnold I. (Hg.): *Foucault and his Interlocutors*, Chicago 1997
- Davidson, Arnold I.: *Archaeology, Genealogy, Ethics*, in: David Couzens Hoy (Hg.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford 1986: Blackwell, S. 221-235
- Davis, Bret W.: *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, Illinois 2007
- Davis, Bret W. / Schroeder, Brian / Wirth, Jason M. (Hg.): *Japanese and Continental philosophy: conversations with the Kyoto School*, Indianapolis 2011
- Davisson, Sven: *An ascetism of Being: Foucault and the epistemology of self, post modernity*, in: *Ashé Journal of experimental spirituality* Nr. 1,2 (2002), S. 14-23
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 1991
- Deleuze, Gilles: *Foucault*, Frankfurt a.M. 1987
- Deleuze, Gilles: *Was ist ein Dispositiv?*, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 153-162
- Deleuze, Gilles: *Das Leben ist ein Kunstwerk. Ein Gespräch mit Didier Eribon*, in: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991, S. 161-167
- Denker, Alfred / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus I, Dokumente, Heidegger-Jahrbuch 4*, Freiburg/München 2009 und *Heidegger und der Nationalsozialismus II, Interpretationen, Heidegger-Jahrbuch 5*, Freiburg/München 2009
- Denker, Alfred / Büchin, Elsbeth: *Martin Heidegger und seine Heimat*, Stuttgart 2005
- Denker, Alfred / Kadowaki, Shunsuke / Ohashi, Ryosuke / Stenger, Georg / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger-Jahrbuch 7: Heidegger und das ostasiatische Denken*, Freiburg/München 2013
- Derrida, Jacques: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a.M. 1988
- Derrida, Jacques: *Geschlecht (Heidegger)*, Frankfurt a.M. 2005
- Derrida, Jacques: *Fines hominis*, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988

- Derrida, Jacques: *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 2000, S. 121-235
- Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, übers. u. hrsg. von Artur Buchenau, Hamburg 1994
- Descartes: *Discours de la méthode*, franz.-dt., hrsg. und übers. von Lüder Gäbe, Hamburg 1997
- Detel, Wolfgang: *Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen*, Frankfurt a.M. 1998
- Djuric, Mihailo (Hg.): *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990
- Di Cesare, Donatella: *Gadamer ein philosophisches Porträt*, Tübingen 2009
- Di Cesare, Donatella: *Heidegger, die Juden, die Shoa*, Frankfurt a.M. 2016
- Diels, Hermann / Kranz, Walter (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 1-3, Hildesheim 2004f. (unveränderte Neuauflage der 6. Auflage von 1951f.)
- Dove, Craig M.: *Nietzsche's ethical theory: Mind, self and responsibility*, New York 2008
- Dover, Kenneth J.: *Homosexualität in der griechischen Antike*, München 1983
- Dreyfus, Hubert L. / Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, (Dt. Übers.: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1987)
- Dreyfus, Hubert L.: *Being and Power: Heidegger and Foucault*, In: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol.4/1, 1996
- Dreyfus, Hubert L.: *"Being and Power" Revisited*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 30-54
- Dreyfus, Hubert L. / Wrathall, Mark A.: *A Companion to Heidegger*, Oxford 2005
- Dreyfus, Hubert L. / Wrathall, Mark A.: *Heidegger Reexamined Vol. 1-4*, London / New York 2002
- Dreyfus, Hubert L.: *Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology*, in: Andrew Feenberg / Alastair Hannay (Hg.): *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington 1995
- Dreyfus, Hubert L.: *Heidegger, Unbestimmtheit und „Die Matrix“*, in: Gerhard Gamm / Andreas Hetzel (Hg.): *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld 2005, S. 203-218
- Dreyfus, Hubert L.: *Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault*, in: Axel Honneth (Hg.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. 1994
- Drognitz, Daniel / Eschenmoser, Sarah (Hg.): *Ökologien der Sorge*, Zürich 2017
- Duarte, André de Macedo: *Becoming Other: Heidegger and the Trace of a Post-Metaphysical Ethics*, in: Loparic, Zeljko / Walton, Roberto (Hg.): *Phenomenology 2005. Volume 2: Selected Essays from Latin America, part 1*, Lima 2007, S. 151-186
- Düttmann, Alexander Garcia: *The Gift of Language. Memory and Promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*, London 2000
- Düwell, Marcus / Hübenenthal, Christoph / Werner, Micha H. (Hg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart 2011

- Eckartsberg, Rolf von / Valle, Ronald S.: *Heideggerian Thinking and the Eastern Mind*, in: Ronald S. Valle / Rolf von Eckartsberg (Hg.): *Metaphors of Consciousness*, New York/London 1981, S. 287-311
- Ehrenberg, Alain: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2008
- Elberfeld, Rolf: *Heidegger und das ostasiatische Denken: Annäherungen zwischen fremden Welten*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 469-474
- Elberfeld, Rolf: *Ort - Derrida und Nishitani*, in: ders. et al. (Hg.): *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, München 1998, S. 107-118.
- Elberfeld, Rolf: *Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus*, in: Gloy, Karen / zur Lippe, Rudolf: *Weisheit – Wissen – Information*, Göttingen 2005, S. 265-276
- Elberfeld, Rolf : *Phänomenologie des Lebens als Selbst-Transformation*, in: Sepp, Hans Rainer / Yamaguchi, Ichiro (Hg.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Würzburg 2006, S. 276-284
- Elberfeld, Rolf: *Transformative Phänomenologie*, in: *Information Philosophie*, Nr. 5, 2007, S. 26-29
- Elberfeld, Rolf: *Das Ich ist kein Ding, sondern ein Ort. Identität im Zwischen*, in: Marion Demuth / Jörn Peter Hiekel: *Kulturelle Identität(en) in der Musik der Gegenwart*, Saarbrücken 2010, S. 43-52
- Elberfeld, Rolf: *Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien und die Idee einer „transformativen Phänomenologie“*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 15:2006, S. 19-45
- Elberfeld, Rolf: *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnisnahme zur „Wiederholung“*; in: Helmut Schneider (Hg.): *Philosophieren im Dialog mit China*, Köln 2000, S. 141-165
- Elberfeld, Rolf: *Kitaro Nishida. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1999
- Elden, Stuart: *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a spatial history*, New York 2001
- Elden, Stuart: *Reading Genealogy as Historical Ontology*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 187-205
- Epiktet, Teles, Musonius: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. u. übers. von Rainer Nickel, München/Zürich 1994
- Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, hrsg. und übers. von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1980
- Erdman, Eva/Forst, Rainer/Honneth Axel (Hg.): *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990
- Eribon, Didier: *Michel Foucault: Eine Biographie*, Frankfurt a.M. 1991
- Ernst, Gerhard: *Philosophie als Wissenschaft oder als Lebenskunst? Einige zeitgenössische Betrachtungen*, in: ders. (Hg.): *Philosophie als Lebenskunst: Antike Vorbilder, moderne Perspektiven*, Berlin 2016, S. 300-320
- Esposito, Roberto (2008): *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis / London
- Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991
- Ewald, François: *Die Philosophie als Akt: Zum Begriff des philosophischen Akts*, in: Erdman,

- Eva/Forst, Rainer/Honneth Axel (Hg.): *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 87-100
- Fabris, Adriano: *Das ethos des Wohnens im Denken Martin Heideggers*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 6, 2007, S. 181-195
- Falzon, Christopher / O'Leary, Timothy / Sawicki, Jana (Hg.): *A companion to Foucault*, Oxford 2013
- Farias, Victor: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1989
- Faye, Emmanuel: *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, London 2009
- Feick, Hildegard: *Index zu Heidegger „Sein und Zeit“*, Tübingen 1980
- Ferry, Luc / Renaut, Alain: *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München 1987
- Figal, Günter: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1988
- Figal, Günter: *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg 2011
- Figal, Günter: *Ethik und Hermeneutik*, in: Hans-Martin Schöhrer-Mann (Hg.): *Hermeneutik als Ethik*, München 2004, S. 117-133
- Fink, Eugen: *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Freiburg i. Br. 1959
- Fink-Eitel, Hinrich (1990): *Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults „Sexualität und Wahrheit im Spiegel neuerer Sekundärliteratur*, in: *Philosophische Jahrbuch* 97, S. 367-390
- Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*, Hamburg 2002
- Fischer, Hermann / Taigel, Wilhelm: *Schwäbisches Wörterbuch, Bd. 3*, Tübingen 1911
- Flusser, Vilem: *Technik entwerfen*, in: ders.: *Vom Subjekt zum Projekt – Menschwerdung*, Frankfurt a.M., 1998
- Folette, Hugh la: *International Encyclopedia of Ethics*, Oxford 2013
- Folkers, Andreas / Lemke, Thomas (Hg.): *Biopolitik: Ein Reader*, Frankfurt a.M. 2014
- Forst, Rainer: *Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Foucault und Heidegger*, in: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 146-186
- Fraling, Bernhard: *Gelassenheit*, in: Peter Dinzelbacher (Hg.): *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989
- Frank, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M. 1983
- Frankfurt, Harry G.: *The importance of what we care about*, New York 1998
- Fraser, Nancy: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M. 2003
- Frauwallner, Erich: *Geschichte der indischen Philosophie (2 Bände)*, Maastricht 2003
- Freeman, Lauren: *Metontology, moral particularism, and the 'art of existing: 'a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams*, in: *Continental Philosophy Revue* 43 (2010), S. 545–568
- Frings, Manfred S.: *Person und Dasein: Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Dordrecht 1969
- Frischmann, Bärbel: *Heidegger über die Verwandtschaft von Denken und Dichten*, in: Alfred Denker / Holger Zaborowski / Jens Zimmermann (Hg.): *Heidegger-Jahrbuch 8: Heidegger und die Dichtung*, Freiburg/ München 2014, S. 9-19
- Froese, Katrin: *Nietzsche, Heidegger, and Daoist thought: crossing paths in-between*, New York

2006

- Fromm, Erich: *To have or to be?*, London / New York 1976 (übersetzt als *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976)
- Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte*, München 1992
- Fynsk, Christopher: *The claim of language: A case for the humanities*, Minneapolis / London 2004
- Gadamer, Hans-Georg: *Aristoteles: Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt a.M. 1998
- Gadamer, Hans-Georg: *Gibt es auf Erden ein Maß? (W. Marx)*, in: *Neuere Philosophie. Hegel-Husserl-Heidegger, Gesammelte Werke, Band 3*, Tübingen 1999, S. 333–349
- Gadamer, Hans-Georg: *Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.)*, in: *Neuere Philosophie. Hegel – Husserl – Heidegger, Gesammelte Werke, Band 3*, Tübingen 1999, S. 350-374
- Gadamer, Hans-Georg: *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart 1999
- Gander, Hans-Helmuth: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a.M. 2001
- Gebauer, Gunter: *Wittgensteins anthropologisches Denken*, München 2009
- Gebauer, Gunter / Goppelsröder, Fabian (Hg.): *Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an Einem selbst“*, München 2009
- Gehring, Otto-Werner: *Leben als Seinsgrund: Aspekte der Lebensphänomenologie: Λογος Θεου*, Frankfurt a.M. 2009
- Gehring, Petra: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt a.M. / New York 2004
- Gehring, Petra: *Ethik und Foucault – die Frage nach ‚Technologien des Selbst‘*, in: Großmaß, Ruth / Anhorn, Roland (Hg.): *Kritik der Moralisierung: Theoretische Grundlagen – Diskurskritik – Klärungsvorschläge für die berufliche Praxis*, Wiesbaden 2013, S. 51-63
- Gehring, Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*, Frankfurt a. M. 2006
- Gerlach, Christian: *Wu-wei in Europe. A study of eurasian economic thought*, London School of Economics 2005, [http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/daten/2005/gerlach\\_christian\\_wu-wei.pdf](http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/daten/2005/gerlach_christian_wu-wei.pdf) (abgerufen Februar 2018)
- Gethmann, Carl Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit“*, in: Otto Pöggeler / Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.): *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1987
- Gigon, Olof: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1968
- Gigon, Olof: *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, München 1972
- Glucksmann, André: *Vom Eros des Westens. Eine Philosophie*, Berlin 1991
- Goldhill, Simon: *Foucault's Virginity. Ancient erotic fiction and the history of sexuality*, Cambridge 1995
- Gondek, Hans-Dieter / Tengelyi, Laszlo: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011
- Grau, Gerd-Günther: *Kritik des absoluten Anspruchs. Nietzsche – Kierkegaard – Kant*, Würzburg 1993
- Greisch, Jean: *Ethics and lifeworlds*, in: Mark Dooley, Richard Kearney: *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, New York 1998, S. 44-61
- Greisch, Jean: *The “Play of Transcendence” and the Question of Ethics*, in: Francois Raffoul / David Pettigrew (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002, 99-116

- Guenther, Herbert V.: *The Tantric View of Life*, London 1976
- Guignon, Charles: *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993
- Guignon, Charles: *Becoming a Self: The Role of Authenticity in ‚Being and Time‘*, in: ders. (Hg.): *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre*, Oxford 2004, S. 119-132
- Gutmann, Thomas: *Nietzsches „Wille zur Macht“ im Werk Michel Foucaults*, in: Abel, Günter et al. (Hg.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 27/1998, Berlin/New York 1999; S. 377-419
- Gutting, Gary: *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994
- Guzzoni, Ute: *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, Freiburg 2009
- Haag, Karl Heinz: *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung und Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1981
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985
- Hacker, Peter M.S.: *Wittgenstein im Kontext der analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1997
- Hadot, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981 (dt. Übers. 1991)
- Hadot, Pierre: *Überlegungen zum Begriff der „Selbstkultur“*, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 219-228
- Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991
- Hajime, Tanabe: *Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens (1924)*, in: Hartmut Buchner (Hg.): *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, Sigmaringen 1989, S. 89-108
- Hajime, Tanabe: *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley 1986
- Hamacher, Werner: *Unlesbarkeit*, in: Paul deMan: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt a.M., 1988, S. 7-26
- Han, Béatrice: *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003
- Han, Béatrice: *L'ontologie manquée de Michel Foucault – entre l'historique et le transcendental*, Grenoble 1998
- Han, Byung-Chul: *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, München 1996
- Han, Byung-Chul: *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin 2010
- Hardt, Michael / Negri, Antonio: *Empire – die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M. 2002
- Harman, Graham: *Heidegger explained: from phenomenon to thing*, Chicago 2007
- Harvey, Sharon R.: *Heidegger and Eco-Phenomenology: Gelassenheit as Practice*, Saarbrücken 2009
- Hasebrink, Burkhard / Bernhardt, Susanne / Früh, Imke (Hg.): *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012
- Hatab, Lawrence J.: *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Oxford 2000

- Haugeland, John: *Letting-be*, in: Steven Crowell, Jeff Malpas: *Transcendental Heidegger*, Stanford 2007, S. 93-103
- Hayes, Josh M.: *Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's "De Anima"*, In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 61, No. 2 (Dec., 2007), S. 263-293.
- Hechler, Daniel/Axel Philipps (Hg.), *Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld 2008 ^
- Hecker, Jutta: *Das Symbol der blauen Blume im Zusammenhang mit der Blumensymbolik der Romantik*, Jena 1931
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.M. 1979
- Heil, Reinhard: *Zur Aktualität von Slavoj Žižek: Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden 2010
- Heine, Steven: *Existential and Ontological: Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, New York 1985
- Heine, Steven / Wright, Dale S. (Hg.): *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York 2000
- Heinz, Marion: *Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66)*, in: Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin 2007, S. 161-187
- Heinz, Marion / Kellerer, Sidonie (Hg.): *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine philosophisch-politische Debatte*, Frankfurt a.M. 2016
- Heisig, James W.: *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, Honolulu 2001
- Held, Katharina: *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Münster 2007
- Held, Klaus: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980
- Held, Klaus: *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt a.M. 2010
- Helferich, Christoph / Lang, Peter Christian: *Geschichte der Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken*, Stuttgart 2012
- Hemming, Laurence Paul / Costea, Bogdan / Amiridis, Kostas: *The movement of nihilism: Heideggers Thinking after Nietzsche*, New York 2011
- Hempel, Hans-Peter: *Heideggers Holzwege*, Würzburg 2011
- Hempfer, Klaus W./Traninger, Anita (Hg.): *Macht Wissen Wahrheit*, Freiburg i.Br/Berlin 2005
- Henkel, Anna / Karle, Isolde / Lindemann, Gesa / Werner, Micha H.: *Dimensionen der Sorge: soziologische, philosophische und theologische Perspektiven*, Baden-Baden 2016
- Hermann, Friedrich-Wilhelm von: *Kunst und Technik*, in: Hubert L. Dreyfus / Mark A. Wrathall (Hg.): *Heidegger Reexamined. Volume 3: Art, Poetry and Technology*, New York/London 2002, S. 9-47
- Heubel, Fabian: *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt 2002
- Hill, Kevin R.: *Foucault's critique of Heidegger*, in: *Philosophy today* 34, 4 (1990), S. 334-341
- Hodge, Joanna: *Heidegger and Ethics*, London / New York 1995
- Höffe, Otfried: *Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22-1095a13)*, in: ders. (Hg.): *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Berlin 2010
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe*, 6 Bände, hrsg. von Friedrich Beissner, Stuttgart 1958

- Homolka, Walter / Heidegger, Arnulf (Hg.): *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Freiburg 2016
- Honneth, Axel: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1985
- Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt a.M. 2003
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1988
- Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*, Frankfurt a.M. 1991
- Horn, Christoph: *Ästhetik der Existenz und Selbstsorge*, in: Marcus S. Kleiner (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a.M. 2001, S. 137-152
- Horn, Christoph: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998
- Hosokawa, Dogen: *Omori Sogen: The Art of a Zen Master*, London / New York 1999
- Howells, Christina: *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Oxford 1998
- Humboldt, Wilhelm von: *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a.M. 2008
- Humboldt, Wilhelm von: *Werke in fünf Bänden, Band III: Schriften zur Sprachphilosophie*, hrsg. v. Andreas Flitner / Laus Giel, Darmstadt 1963
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Berlin 1991
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag 1976
- Ibscher, Greb / Damschen, Gregor: *Demokrit. Fragmente zur Ethik*, Stuttgart 1996
- Ijsselling, Samuel: *Heidegger with Foucault*, in: *Man and World* 19 (1986), S. 413-424
- Inda, Jonathan X. (Hg.): *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Cornwall 2005
- Inwood, Michael: *A Heidegger Dictionary*, Oxford 1999
- Irigaray, Luce: *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, Austin 1999
- Irigaray, Luce: *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt a.M. 1991
- Jaeggi, Rahel / Wesche, Tilo: *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M. 2009
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014
- Jäger, Christian: *Michel Foucault. Das Ungedachte denken. Entwicklung und Struktur des kategorischen Zusammenhangs in Foucaults Schriften*, München 1994
- Jambet, Christian (1991): *Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik*, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 229-248
- Janicaud, Dominic: *On the Human Condition*, London / New York 2005
- Janke, Wolfgang: *Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod*, Darmstadt 2002
- Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München 1981
- Jung, Mathias: *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg 2007

- Jung, Mathias: *Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 8-13
- Jung, Mathias: *Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz*, Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 474-481
- Kammler, Clemens: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*, Bonn 1986
- Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneide, Ulrich Johannes: *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2008
- Kant, Immanuel: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1977
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1990
- Karalis, Vrasidas: *Heidegger and the Aesthetics of Living*, Newcastle 2008
- Keck, Wolfgang / Jovanov, Rastko: *Technik, Gelassenheit und πόλεμος*, in: *Filozofija i drustvo* 24(4) (Januar 2013), S. 283-295
- Keiji, Nishitani / Bragt, Jan van (Übersetzung, Einleitung) / King, Winston L. (Vorwort): *Religion and Nothingness*, Berkeley 1982
- Kellner, Douglas: *Authenticity and Heidegger's Challenge to Ethical Theory*, in: Christopher Macann (Hg.): *Martin Heidegger: Critical Assessments, Band 4*, London 1992, S. 198-212
- Kemp, Peter: *From ethics to bioethics*, in: Mark Dooley, Richard Kearney: *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London / New York 1998, S. 283-293
- Kettering, Emil: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987
- Kierkegaard, Sören: *Entweder – Oder. Teil I und II*, München 1975
- Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*, übers. und hrsg. von Liselotte Richter, Hamburg 2004
- Klein, Manfred: *Heimat als Manifestation des Noch-Nicht bei Ernst Bloch*, Norderstedt 2007
- Kleinberg, Ethan: *Generation Existential: Heidegger's philosophy in France 1927-1961*, Ithaca / London 2005
- Kleiner, Marcus S. (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einleitung in sein Denken*, Frankfurt/Main 2001
- Klossowski, Pierre: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, München 1986
- Kneer, Georg: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung: zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann*, Opladen 1996
- Kobayashi, Nobuyuki: *Vereinzeltheit, Zwischenmenschlichkeit und Ort. Aus den „ethischen“ Überlegungen von Heidegger, Watsuji und Nishida*, in: Rolf Elberfeld und Günter Wohlfart (Hg.): *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen*, Köln 2002, S. 195-209
- Kögler, Hans-Herbert: *Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault*, in: Erdman, Eva/Forst, Rainer/Honneth Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 202 – 226
- Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault*, Stuttgart/Weimar 2004
- Köhler, Dietmar: *Metaphysische Anfangsgründe der Ethik im Ausgang von Heidegger*, in: Andreas Großmann, Christoph Jamme (Hg.): *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam / Atlanta 2000, S. 176-187
- Krell, David Farrell: *Intimations of mortality: Time, truth, and finitude in Heidegger's thinking of*

- Being*, London 1986
- Krell, David Farrell: *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington 1992
- Krell, David Farrell: *Marginalia to Geschlecht III : Derrida on Heidegger on Trakl*, in: *The New Centennial Review*, Vol. 7, Nr. 2 (2007), S. 175-199
- Kullmann, Wolfgang (Hg. u. Üb.): *Aristoteles: Zoologische Schriften II: Über die Teile der Lebewesen*, Berlin 2007
- Labriolle, Pierre de: *Apatheia*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 1, Stuttgart 1950
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, in: *Dichtung als Erfahrung / Die Fiktion des Politischen / Musica Ficta (Figuren Wagners)*, Basel 2009, S. 119-244
- Laertius, Diogenes: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, hrsg. und übers. von Otto Apelt, Hans Günter Zekl, Klaus Reich, Hamburg 1998
- Landweer, Hilge: *Freiheit, Widerfahrnis und Unverfügbarkeit. Der Wille zum Entgrenzen des Verfügbaren*, in: Christoph Wulff (Hg.): *Paragrana: Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, Band 21, Heft 2, S. 179-198
- Landweer, Hilge / Renz, Ursula (Hg.): *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin/New York 2008
- Landweer, Hilge / Demmerling, Christoph: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007
- Langwald, Eduard: *Das Andere sagen: Studien zu Martin Heidegger und seinem Werk*, Münster 2004
- Lapidot, Elad / Brumlik, Micha (Hg.): *Heidegger and Jewish thought: difficult others*, London / New York 2018
- Lavagno, Christian: *Rekonstruktion der Moderne: eine Studie zu Habermas und Foucault*, Münster 2003
- Lehmann, Roswitha: *Ethik ohne Geländer: Moralisches Sollen im Kontext von Prozessoffenheit – eine Überschreitung des normenorientierten Denkmusters unter Einbeziehung sowie einem Rückgriff auf Nietzsche und Kant*, Essen 1992
- Lemke, Harald: *Ethik des Essens: Eine Einführung in die Gastrosophie*, Berlin 2007
- Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg 1997
- Lemke, Thomas: *Nietzsche: Kritische Theorie als Ethik*, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Band 5/6, Akademie Verlag 2000, S. 279-292
- Lemke, Thomas: *Biopolitik und Gouvernementalität*, Wiesbaden 2007
- Levin, David Michael: *The opening of vision: Nihilism and the postmodern situation*, New York / London 1988
- Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Studien zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i.Br 1983 (6. Aufl. 2012)
- Levy, Neil: *The Prehistory of Archeology. Heidegger and the early Foucault*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 27, 1996, S. 157-175
- Lewis, Michael: *Heidegger and the place of ethics: being-with in the crossing of Heidegger's thought*, London 2005

- Liddell, Henry George / Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996
- Liederbach, Hans Peter: *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, München 2001
- Löbl, Rudolph: *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie*, Amsterdam 1989
- Lukacs, Georg: *Die Theorie des Romans*, Berlin 1971
- Lucas, Peter: *Ethics and Self-Knowledge: Respect for self-interpreting agents*, Dordrecht 2011
- Luckner, Andreas: *Heideggers ethische Differenz*, in: Iris Därmann / Bernhard Waldenfels (Hg.): *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 65-86
- Lyotard, Jean-Francois: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 2012
- Lyotard, Jean-Francois: *Das Inhumane: Plaudereien über die Zeit*, Wien 2004
- Ma, Lin: *Heidegger on East-West Dialogue*, London / New York 2009
- Macann, Christopher: *Martin Heidegger. Critical Assesments Vol. 1-4*, London / New York 1992
- Macey, David: *The Lives of Michel Foucault*, London 1993
- Macey, David: *Michel Foucault*, London 2004
- Macherey, Pierre: *Foucault: Ethik und Subjektivität*, in: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991
- Maggini, Golfo: *Historical and Practical kairos in the early Heidegger*, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 32:1 (2001), S. 81-92
- Mansbach, Abraham: *Overcoming Anthropocentrism: Heidegger on the heroic role of the works of art*, in: *Ratio*, Vol. 10 (1997), S. 157-169
- Marchardt, Oliver: *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010
- Markula, Pirkko / Pringle, Richard: *Foucault, Sport and Excercise: Power, Knowledge and Transforming the Self*, London / New York 2006
- Marten, Rainer: *Heideggers Heimat. Eine philosophische Herausforderung*, in: Ute Guzzoni (Hg.): *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim 1980, S. 136-159
- Marti, Urs: *Michel Foucault*, München 1988
- Martin, Luther H. / Gutman, Huck / Hutton, Patrick H.: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Massachusetts 1988
- Marx, Werner: *Thinking and its matter*, in: ders. (Hg.): *Heidegger memorial lectures*, Pittsburgh 1982
- Marx, Werner: *Gibt es ein Maß auf Erden? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg 1983
- Marx, Werner: *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart 1961
- Marx, Werner: *Towards a Phenomenological Ethics: Ethos and the Life World*, New York 1992
- Maurer, Reinhart: *Von Heidegger zur praktischen Philosophie*, in: Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Band I: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg 1972, S. 415-454
- Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie, Band II, Gabentausch, Todesvorstellungen, Körpertechniken*, Frankfurt a.M. 1984

- May, Reinhard: *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989
- Mayer, Ralf / Thompson, Christiane / Wimmer, Michael (Hg.): *Inszenierung und Optimierung des Selbst: Zur Analyse gegenwärtiger Selbsttechnologien*, Wiesbaden 2013
- McGushin, Edward F.: *Foucault's askesis : an introduction to the philosophical life*, Illinois 2007
- McHoul, Alec / Grace, Wendy: *A Foucault primer: Discourse, Power and the Subject*, London / New York 1993
- McClure, Laura K.: *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and sources*, Oxford 2002
- McNeill, William: *The Time of Life. Heidegger and Ethos*, New York 2006
- McNeill, William: *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, New York 1999;
- McNeill, William: *Care of the Self: Originary Ethics in Heidegger and Foucault*, in: *Philosophy Today*, 42.1 (1998), S. 53-64
- McWorther, Ladell: *Subjecting Dasein*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003
- Megill, Allan: *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley 1987
- Mehta, Jarava Lal: *The Philosophy of Martin Heidegger*, Varanasi 1967
- Mehta, Jarava Lal: *Heidegger and Vedanta. Reflections on a questionable Theme*, in: Graham Parkes (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Delhi 1992, S. 15-46
- Mehta, Jarava: *Philosophy and Religion – Essays in Interpretation*, Indian Council of Philosophical Research 1990
- Menke, Christoph (2003): *Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz*, in: Honneth, Axel / Saar, Martin (2003): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M.
- Menke, Christoph: *Stichwort: Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung*, in: , in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 259-267
- Menke, Christoph / Rebentisch, Juliane (Hg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010
- Merker, Barbara: *Die Sorge als Sein des Daseins*, in: Thomas Rentsch (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin 2007, S. 117-132
- Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a.M. 1988
- Merker, Barbara: *Heidegger und Bollnow: Theorie der Befindlichkeit und ihre Kritik*, in: Hilge Landweer / Ursula Renz (Hg.): *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin/New York 2008, S. 635-659
- Milchman, Alan / Rosenberg, Alan (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003
- Milchman, Alan / Rosenberg, Alan: *The aesthetic and ascetic dimensions of an ethics of self-fashioning. Nietzsche and Foucault*, in: *Parrhesia*, Nr.2 (2007), S. 44-65
- Milchman, Alan / Rosenberg, Alan: *Martin Heidegger and the University as a Site for the Transformation of Human Existence*, in: *The Review of Politics*, Vol. 59, 1 (1997), S. 75-96
- Miller, James: *Die Leidenschaften des Michel Foucault. Eine Biographie*, Köln 1995 (engl. *The*

- Passion of Michel Foucault*, New York 1993)
- Monier-Williams, Monier: *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York 1971
- Nancy, Jean-Luc: *The Experience of Freedom*, Stanford 1993
- Nancy, Jean-Luc: *Heidegger's "Originary Ethics"*, in: Francois Raffoul / David Pettigrew: *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002, S. 65-85 (deutsche Übersetzung: Nancy, Jean-Luc: *Heideggers „ursprüngliche Ethik“*, in: ders.: *Das nackte Denken*, Berlin 2014, S. 103-139)
- Nancy, Jean-Luc: *singulär plural sein*, Zürich 2004
- Nara, Hiroshi / Rimer, J. Thomas / Mikkelsen, Jon Mark (Hg.): *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shuzo with a Translation of Iki no kozo*, Honolulu 2005
- Neal, Aubrey: *How Sceptics do Ethics: A Brief History of the Late Modern Linguistic Turn*, Calgary 2007
- Nehamas, Alexander: *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 1998 (dt. Übers.: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*, Hamburg 2000)
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Literatur als Leben*, Göttingen 1991
- Niemeyer, Christian: *„Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“: Die Wahrheitstheorie Nietzsches in ihrer Bedeutung für seine späte Bildungsphilosophie*. in: Abel, Günter et.al (Hg.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung Bd. 27/1998*, Berlin/New York 1999; S. 196-213
- Niemeyer, Christian: *Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk*, Darmstadt 1998
- Niemeyer, Christian (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009
- Nießeler, Andreas: *Vom Ethos der Gelassenheit: Zu Heideggers Bedeutung für die Pädagogik*, Würzburg 1995
- Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967ff. (auch *Kritische Studienausgabe*, Berlin / New York 2005)
- Nietzsche, Friedrich: *Werke in drei Bänden (NW)*, hrsg. von Karl Schlechta, München 1954 (11. Aufl. 1999)
- Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ausgew. und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, 13., durchgesehene Auflage mit einem Nachwort von Walter Gebhard, Stuttgart 1996
- Nigro, Roberto: *Spiele der Wahrheit und des Selbst zwischen Macht und Wissen*, in: Hempfer, Klaus W./Traninger, Anita (Hg.): *Macht Wissen Wahrheit*, Freiburg i.Br/Berlin 2005
- Nishida, Kitaro: *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übersetzt und eingeleitet von Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999
- Norris, Christopher: *“What is enlightenment?”: Kant and Foucault*, in: Gutting, Gary: *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 1994, S. 159-196
- Oberdiek, Jannis: *Sorge und Begehren. Zur Konzeption der Seinsfrage in „Sein und Zeit“*, Berlin 2009
- Ohashi, Ryosuke: *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975

- Ohashi, Ryosuke: *Die Frühe Heidegger-Rezeption in Japan*, in: Hartmut Buchner (Hg.): *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989, S. 23-37
- Ojakangas, Mika: *The ethics of singularity in an era of complete nihilism*, in: O'Farrell, Clare: *Foucault: the legacy*, Queensland 1997, S. 176-184
- Oksala, Johanna: *Foucault on Freedom*, New York 2005
- Olafson, Frederick A.: *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge 1998
- O'Leary, Timothy: *Foucault and the Art of Ethics*, London / New York 2002
- O'Leary, Timothy / Falzon, Christopher: *Foucault and Philosophy*, Oxford 2010
- Ó Murchadha, Felix: *The Time of Revolution: Kairos and chronos in Heidegger*, New York 2013
- O'Stephens, William: *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*, New York 2007
- Ott, Cornelia: *Die Spur der Lüste. Sexualität, Geschlecht und Macht*, Opladen 1998
- Oudemans, Theodorus Christiaan Wouter: *Heidegger: Reading against the Grain*, in: Theodore Kisiel / John van Buren (Hg.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, New York 1994
- Pal, Raj Sawindar: *Samata Yoga: Oneness in all: a book on practical Raja Yoga*, Delhi 1984
- Panzig, Erik A.: *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005
- Parkes, Graham (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987 (auch Delhi 1992)
- Patanjali: *Patanjali's Yoga Sutras with the commentary of Vyasa and the gloss of Vachaspati Mishra*, übersetzt von Rama Prasada, mit einer Einleitung von Rai Bahadur Srisa Chandra Basu, Neu-Delhi 1998
- Pattison, George: *The later Heidegger*, London / New York 2000
- Pettigrew, David / Raffoul, Francois (Hg.): *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, New York 2008
- Petzet, Heinrich Wiegand: *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurt a.M. 1983
- Pezze, Barbara Dalle: *Heidegger on Gelassenheit*, in: *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 10 (2006): 94-122
- Pezze, Barbara Dalle / O'Leary, Timothy (Vorwort): *Martin Heidegger and Meister Eckhart: A Path towards Gelassenheit*, Lewiston 2008
- Philipse, Herman: *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton 1998
- Pinguet, Maurice: *Die Lehrjahre*, in: Wilhelm Schmid (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991, S. 41-50
- Platon: *Sämtliche Dialoge*, hrsg., übers. und komm. von Otto Apelt, Hamburg 2004
- Pleines, Jürgen-Eckardt: *Heraklit. Anfängliches Philosophieren*, Hildesheim 2002
- Plotke, Seraina: *Semantiken der Seelenruhe. Tranquillitas, serenitas und impassibilitas in der paganen Antike, bei den Kirchenvätern und im lateinischen Mittelalter*, in: Burkhard Hasebrink / Susanne Bernhardt / Imke Früh (Hg.): *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*, Göttingen 2012, S. 80-112
- Pocai, Romano: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, Freiburg 1996
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1983

- Pöggeler, Otto: *Heideggers Topologie des Seins*, in: *Continental Philosophy Review* 2, 3: *Man and World* (1969), S. 331-357
- Pöggeler, Otto: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg i. Br. 1972
- Popper, Karl: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Teil 1: Der Zauber Platons* und Teil 2: *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen 2003 (englisches Original 1945)
- Pornschlegel, Clemens: *Versgehüpfte, Reimgeklingel, Singsang. Heideggers Auseinandersetzung mit Goethe*, in: *Goethes Kritiker*, hg. von Karl Eibl und Bernd Scheffer, Paderborn 2001, S. 117-134.
- Prado, Carlos G.: *Foucault's Legacy*, London 2009
- Prauss, Gerold: *Heidegger und die praktische Philosophie*, in: Annemarie Gethmann-Siefert / Otto Pöggeler (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, S. 177-190
- Precht, Peter / Burkard, Franz-Peter (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen*, Stuttgart 2008
- Prokic, Tanja: *Einführung in Michel Foucaults Methodologie. Archäologie – Genealogie – Kritik*, Hamburg 2009
- Rabinbach, Anson: *Heidegger's Letter on Humanism as Text and Event*, in: *New German Critique*, Nr. 62 (1994), S. 3-38
- Rabinow, Paul (Hg.): *The Foucault Reader*, New York 1984
- Raffnsøe, Sverre / Gudman-Høyer, Marius / Thaning, Morten S.: *Foucault-Studienhandbuch*, Stuttgart 2010
- Raffoul, François: *The origins of responsibility*, Indianapolis 2010
- Raffoul, François / Nelson, Eric S. (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London / New York 2013
- Raffoul, François / Pettigrew, David (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002
- Reiner, Hans / Engelmeier, Max-Paul: *Apathie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971
- Rajchman, John: *Foucault. Ethik und Werk*, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 207-218
- Rappe, Guido: *Interkulturelle Ethik, Bd. II: Ethische Anthropologie, 1. Teil: Der Leib als Fundament von Ethik*, Berlin 2005 und 2. Teil: *Personale Ethik*, Berlin 2006
- Rappe, Guido: *Interkulturelle Ethik, Bd. IV: Ethik als Lebenskunst: Die Praxis antiker ethischer Techniken*, Berlin / Bochum / London / Paris 2010
- Rayner, Timothy: *Biopower and Technology: Foucaults and Heideggers Way of Thinking*, In: *Contretemps* 2, 2001, S. 142 – 156
- Rayner, Timothy: *Foucaults Heidegger: Philosophy and Transformative Experience*, London / New York 2007
- Rayner, Timothy: *Foucault, Heidegger, and the history of truth*, in: Timothy O'Leary / Christopher Falzon (Hg.): *Foucault and Philosophy*, Oxford 2010, S. 60-77
- Rehmann, Jan: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Foucault & Deleuze. Eine Dekonstruktion*, Hamburg 2004
- Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin 2007
- Rentsch, Thomas: „*Sein und Zeit*“. *Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 51-80

- Rentsch, Thomas: *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 1985
- Richardson, William J.: *Heidegger: trough phenomenology to thought*, New York 2003
- Richir, Marc: *Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache*, Wien 2000
- Riedel, Manfred: *Aufenthaltsdeutung. Heideggers Feldweg-Gespräche im geschichtlichen Zusammenhang seines Denkwegs*, in: *Heidegger Studies* 19 (2003), Berlin 2003, S. 95-108
- Rilke, Rainer Maria: *Ausgewählte Gedichte einschließlich der Duineser Elegien und der Sonette an Orpheus*, Frankfurt a.M. 1966
- Rinser, Christoph / Romor, Renate M. / Trappen, Benedikt Maria (Hg.): *Abschied vom Gewohnten: Festschrift für José Sánchez de Murillo*, München 2013
- Risser, James: *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 30ies*, New York 1999
- Rix, Helmut / Kümmel, Martin Joachim (Hg.): *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, Wiesbaden 2002
- Rockmore, Tom: *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, New York 1995
- Roderick, Rick: *Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie*, Hamburg 1989
- Rödig, Andrea: *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*, München 1997
- Roesner, Martina: *Metaphysica ludens: Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Dordrecht 2003
- Rommerskirchen, Jan: *Das Gute und das Gerechte: Einführung in die Praktische Philosophie*, Wiesbaden 2015
- Rorty, Richard: *Essays on Heidegger and others: Philosophical Papers*, Cambridge 1991
- Rosa, Hartmut: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M. 2016
- Ruffing, Reiner: *Michel Foucault*, Paderborn 2008
- Ruffing, Reiner: *Der Sinn der Sorge*, Freiburg / München 2013
- Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon: Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*, Stuttgart 2009
- Saar, Martin: *Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum*, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 434-440
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M. 2008
- Santiesteban, Luis Cesar: *Die Ethik des „anderen Anfangs“: Zu einer Problemstellung von Heideggers Seinsdenken*, Würzburg 2000
- Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2005
- Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a.M. 2009
- Sartre, Jean-Paul: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, in: ders.: *Gesammelte Werke, Philosophische Schriften I*, Hamburg 1994
- Sawicki, Jana: *Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003

- Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M. 1995
- Schäfer, Thomas: *Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur „Dialektik der Aufklärung“*, in: Erdman, Eva/Forst, Rainer/Honneth Axel (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 70-83
- Schalow, Frank / Denker, Alfred: *A Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Lanham 2010
- Schalow, Frank: *Freedom, Finitude, and the Practical Self: The Other Side of Heidegger's Appropriation of Kant*, in: François Raffoul / David Pettigrew (Hg.): *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002
- Schecter, Darrow: *Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas*, Baden-Baden 2013
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg 2014 (erstmalig erschienen 1913-1916)
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart 2000
- Schirmacher, Wolfgang: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg/München 1983
- Schirmacher, Wolfgang: *Bauen, Wohnen, Denken. Ethische Konsequenzen der Naturphilosophie Martin Heideggers*, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982), hrsg. von Hermann von Krings u.a., Freiburg/München 1982, S. 405-410
- Schirmacher, Wolfgang: *Gelassenheit bei Schopenhauer und Heidegger*, in: *Schopenhauer Jahrbuch 63 (1982)*, Arthur von Hübscher (Hg.), Frankfurt a.M. 1982, S. 54-66
- Schmid, Wilhelm: *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt a.M. 1987
- Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a.M. 2000
- Schmid, Wilhelm : *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998
- Schmid, Wilhelm (Hg.): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt a.M. 1991
- Schmitz, Hermann: *Der Leib*, Berlin / Boston 2011
- Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault*, Darmstadt 2004
- Schneider, Ulrich J.: *Foucault und Heidegger*, In: Marcus S. Kleiner (Hg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a.M. 2001
- Schneider, Ulrich J.: *Martin Heidegger*, in: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 176-178
- Schneider, Ulrich J.: *Phänomenologie und Existenzialismus*, in: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes: *Michel Foucault. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2008, S. 179-182
- Schopenhauer, Arthur: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Zürich 1977
- Schröder, Winfried: *Moralischer Nihilismus: Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart 2005
- Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indianapolis 1986 (erweiterte Fassung: Bloomington 1990)

- Schürmann, Reiner: *Heidegger and Meister Eckhart on Releasement*, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), Pittsburgh 1973, S. 95-119
- Schwartz, Michael: *Epistemes and the History of Being*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 163-186
- Scott, Charles E.: *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington 1990
- Sellars, John: *The art of living: the stoics on the nature and function of philosophy*, London / New York 2003
- Seneca, Lucius Annaeus: *De tranquillitate animi. Von der Ausgeglichenheit der Seele*, übers. und hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 2008
- Seneca, Lucius Annaeus: *Philosophische Schriften. Vollständige Studienausgabe*, übers. von Otto Apelt, Wiesbaden 2004
- Siderits, Mark / Thompson, Evan / Zahavi, Dan (Hg.): *Self, No-Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, New York 2011
- Sim, Stuart (Hg.): *The Routledge Companion to Postmodernism*, New York 2001
- Sinkewicz, Robert E.: *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*, New York 2003
- Smith, Daniel L.: *Intensifying Phronesis: Heidegger, Aristotle, and Rhetorical Culture*, in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 36, Nr.1 (2003), S. 77-102
- Smith, Gregory B.: *Heidegger, Technology and Postmodernity*, in: *The Social Science Journal*, Vol. 28, Nr. 3, S. 369-389
- Scott, Charles E. (1990): *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington
- Seitter, Walter: *Politik der Wahrheit*, in: Marcus S. Kleiner: *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a.M. 2001, S. 153-169
- Seitter, Walter: *Nachwort*, in: Binswanger, Ludwig (1992): *Traum und Existenz*. Einleitung von Michel Foucault, Bern / Berlin 1992
- Seitter, Walter: *Traumanalysen*, in: Michel Foucault / Walter Seitter: *Das Spektrum der Genealogie*, Berlin / Wien 1996, S. 61-83
- Seneca: *Philosophische Schriften. Band 1-3*, hrsg., übers. und komm. von Otto Apelt, Hamburg 1993
- Sheridan, Alan: *Michel Foucault. The Will to Truth*, London/New York 1990
- Sitter, Beat: *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Existenz*, Freiburg / München 1975
- Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009
- Sloterdijk, Peter: *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Frankfurt a.M. 2010
- Sloterdijk, Peter: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1999
- Sloterdijk, Peter: *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger*, Frankfurt a.M. 2001
- Sloterdijk, Peter: *Sphären I – Blasen, Sphären II – Globen, Sphären III – Schäume*, Frankfurt a.M. 1998-2004
- Sluga, Hans: *Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche*, in: Gary Gutting (Hg.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 2005, S. 210-239

- Sluga, Hans / Stern, David G.: *The Cambridge Companion to Wittgenstein* Cambridge 1996
- Soffer, Gail: *Heidegger, Humanism, and the Destruction of History*, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, Nr. 3 (1996), S. 547-576
- Stambaugh, Joan: *Thoughts on Heidegger*, Lanham 1991
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches "Genealogie der Moral"*, Darmstadt 1994
- Steinmann, Michael: *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 2000
- Steiner, Wolfgang: *Die Aufgabe des Denkens: Martin Heidegger und die philosophische Mystik*, Marburg 2010
- Stengelin, Martin (Hg.): *absolute Michel Foucault*, Freiburg 2009
- Stenstad, Gail: *Transformations: Thinking after Heidegger*, Wisconsin 2006
- Stiegler, Bernard: *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, Stanford 1998 (in deutscher Übersetzung: *Technik und Zeit: Der Fehler des Epimetheus*, Berlin 2009)
- Stiegler, Bernard: *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien. I.1*, Frankfurt a.M. 2008
- Stiegler, Bernard: *Von der Biopolitik zur Psychomacht. I.2*, Frankfurt a.M. 2009
- Strasser, Stephan: *Welt im Widerspruch: Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht 1991
- Strasser, Stephan: *Jenseits von ‚Sein und Zeit‘: eine Einführung in Emmanuel Levinas‘ Philosophie*, Den Haag 1978
- Strässle, Thomas: *Gelassenheit. Über eine andere Haltung zur Welt*, München 2013
- Striker, Gisela: *Ataraxia: Happiness and Tranquility*, in: *The Monist* Nr. 73. 1990, S. 97-110
- Strolz, Walter: *Heidegger als meditativer Denker*, St. Gallen 1974
- Strolz, Walter: *Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus*, in: ders. (Hg.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg / Basel / Wien 1984, S. 83-107
- Suárez-Müller, Fernando: *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*, Würzburg 2004
- Suzuki, Daisetz T.: *Koan. Der Sprung ins Grenzenlose: Der Koan als Mittel der meditativen Schulung im Zen*, München 1994
- Taureck, Bernhard H.F.: *Michel Foucault in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1997
- Taminiaux, Jacques: *Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology*, in: *Research in Phenomenology*, 17, 1987, S. 137-169
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1992
- Tetsuro, Watsuji: *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt 1992
- Tetsuro, Watsuji: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, Darmstadt 2005
- Tetsuro, Watsuji: *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku. Ethics in Japan*, New York 1996
- Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin / New York 1977

- Thiele, Leslie Paul: *The Ethics and Politics of Narrative: Heidegger + Foucault*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003
- Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003
- Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt a. M. 1990
- Trawny, Peter: *Martin Heidegger*, Frankfurt a.M. 2003
- Trawny, Peter: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt a.M. 2014
- Trawny, Peter: *Irrnisfuge. Heideggers Anarchie*, Berlin 2014
- Trawny, Peter: *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin 2010
- Trawny, Peter / Mitchell, Andrew J. (Hg.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt a.M. 2015
- Tsikrikas, Zenon: *Jenseits von Phänomenologie und Dialektik: Das Heilige und Plötzliche bei Martin Heidegger*, Göttingen 2004
- Unruh, Patrick: *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 2017
- Unterthurner, Gerhard: *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie*, Wien 2007
- Ure, Michael: *Senecan Moods. Foucault and Nietzsche on the Art of the Self*, in: *Foucault Studies*, Nr. 4, S. 19-52, Feb 2007
- Vail, Loy M.: *Heidegger and Ontological Difference*, Philadelphia 1972
- Valle, Ronald S. / von Eckartsberg, Rolf: *Heideggerian Thinking and the Eastern Mind*, in: ders. (Hg.): *Metaphors of Consciousness*, New York 1981, S. 287-311
- Vetter, Helmut: *Die Nähe des späten Heidegger zum Buddhismus*, in: *Daseinsanalyse* 15 (1998), S. 17-26
- Veyne, Paul: *Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1992
- Veyne, Paul: *Foucault und die Überwindung (oder Vollendung) des Nihilismus*, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 334-338
- Veyne, Paul: *Foucault: Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart 2009
- Vietta, Silvio: *Eine grundlegende Entwurzelung*, in: *Die Zeit*, Nr. 5/2014
- Villacorta, Jonathan Ray: *Metanoia as a Response to Philosophy's Death: From Injustice to Conversion*, in: *Kritike*, Vol. 5, Nr. 1 (June 2011), S. 62-69
- Vighi, Fabio / Feldner, Heiko: *Zizek: Beyond Foucault*, New York 2007
- Visker, Rudi: *From Foucault to Heidegger: a one-way ticket?* In: *Research in Phenomenology* 21 (1991), 116-140, wieder abgedruckt in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 295-323
- Visker, Rudi: *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht 1999
- Vivekananda, Swami: *Karma Yoga: Der Pfad der Arbeit*, Hamburg 2004
- Voigt, Dieter / Meck, Sabine: *Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung*, 2005
- Volbers, Jörg, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld 2009
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz: *Die Philosophie Martin Heideggers: eine Einführung in sein Denken*, Würzburg 1996

- Volpi, Franco: *In Whose Name? Heidegger and 'Practical Philosophy'*, in: *European Journal of Political Theory*, 6 (1), S. 31-51
- Wagner, Jürgen: *Meditationen über Gelassenheit. Der Zugang des Menschen zu seinem Wesen im Anschluss an Martin Heidegger und Meister Eckhart*, Hamburg 1995
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1987
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994
- Waldenfels, Bernard: *Michel Foucault: Auskehr des Denkens*, in: Fleischer, Margot (Hg.): *Philosophen des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung*, Darmstadt 2004
- Webb, David: *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, London / New York 2009
- White, Stephen K.: *Heidegger and the Difficulties of a Postmodern Ethics and Politics*, in: *Political Theory*, Vol. 18, Nr. 1 (1990), S. 80-103
- Wiesing, Lambert: *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*, Berlin 2013
- Wilber, Ken: *Integral Spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world*, Boston / London 2006
- Wilberg, Peter: *Heidegger, Phenomenology and Indian Thought*, Eastbourne 2008
- Wilhelm, Richard: *Laotse: Tao te king: Das Buch vom Sinn und Leben*, München 2004
- Wilhelm, Richard: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 2006
- Wilpert, Paul: *Ataraxie*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 1, Stuttgart 1950
- Wimmer, Franz W.: *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*, Bd.1, Wien 1990
- Witte, Bernd: *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons „Charmides“*, Berlin 1970
- Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen* Frankfurt a.M. 1984
- Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a.M. 1994
- Wohlfart, Günter: *Der philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi*, Köln 2001
- Wohlfart, Günter: *Die Kunst des Lebens und andere Künste: Skurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral*, Berlin 2005
- Wolin, Richard: *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York 1990
- Wolin, Richard: *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Massachusetts 1993
- Wood, David: *The Experience of the Ethical*, in: Mark Dooley, Richard Kearney: *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London, New York 1998
- Wrathall, Mark A.: *Heidegger and unconcealment: truth language, and history*, Cambridge 2010
- Wu, Jeffrey: *The Philosophy of As-Is: The Ethics of Watsuji Tetsuro*, in: *Stanford Journal of East Asian Affairs*, Spring 2001, Vol. 1, S. 96-102
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: *Das ursprünglich Ethische im Ansatz von Heideggers „Sein und Zeit“*, in: Reinhold Esterbauer (Hg.): *Orte des Schönen. Phänomenologische*

*Annäherungen*, Würzburg 2003, S. 217-237

Wyschogrod, Edith: *Heidegger, Foucault and the Askeses of Self-Transformation*, in: Alan Milchman / Alan Rosenberg (Hg.): *Heidegger and Foucault: Critical Encounters*, Minneapolis / London 2003, S. 276-294

Xenophon: *Das Gastmahl. Griechisch/Deutsch*, hrsg. und übers. von Ekkehard Stärk, Stuttgart 1986

Zaborowski, Holger: „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 2010

Zahavi, Dan (2007): *Phänomenologie für Einsteiger*, 2007

Ziarek, Krzystof: *Powers to be: Art and Technology in Heidegger and Foucault*, in: *Research in Phenomenology*, 28, 1998, S. 162-194

Zimmer, Heinrich: *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a.M., 1973

Zimmermann, Michael E.: *Heidegger, Buddhism and Deep Ecology*, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, S. 240-269

Zittel, Claus: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995

**Abstrakt:**

In dieser Arbeit beabsichtige ich, deutlich werden zu lassen, dass mit Foucault und Heidegger über *ethos* nachzudenken, grundlegende Impulse für die Ethik geben kann. Dabei ist *ethos* als „Seinsweise“ und als „Aufenthaltsort“ zu bedenken und damit dessen signifikanter Bezug zum Dasein in der Welt aufzuzeigen. Dasein konstituiert und verortet sich im Denken, Reden und Handeln in praktischer Art.

Das Dasein oder *ethos* ist als Ort der Begegnung zu verstehen und umfasst das Selbst, die anderen Mitmenschen und die Umwelt (mit ihren Lebewesen) als dessen ethische Dimensionen oder Achsen der eigenen Lebenspraxis und -erfahrung. Statt diese „nur“ ontologisch zu betrachten, geht es mir um die Grundformen ethischer Praxis, durch die sie ausgeprägt werden. Diese Grundformen beruhen auf der Freiheit sich zu seinem Verhalten verhalten, sein Handeln reflektieren und darin eine gewisse Haltung an den Tag legen zu können.

In diesem Zusammenhang zeigen sich drei Grundformen ethischer Praxis, wie ich sie mit Heidegger und Foucault verstehe, die auf die Transformation und Transzendenz des eigenen Daseins gerichtet sind. Diese drei Grundformen ethischer Praxis können als Kritik, Sorge und Gelassenheit begriffen werden, die wiewohl dem Dasein selbst eigen, eine praktische Einübung verlangen die einen ethischen Transformationsprozeß der Selbst- und Weltbeziehungen sowie der Beziehung zu den Mitmenschen bedeuten.

Schlagworte: Ethik, *ethos*, Kritik, Sorge, Gelassenheit, Heidegger, Foucault, Praxis

### **Abstract:**

In this inquiry my intention is to let become clear that to think about *ethos* with Heidegger and Foucault can give seminal impulses for thinking about ethics. In the process *ethos* is contemplated as "Seinsweise" ("way of being") and as "Aufenthaltsort" ("dwelling") and whereby its significant relatedness to being-in-the-world comes about to show up in thought. Being constitutes and locates itself in thinking, speaking and acting in a practical way.

The being or *ethos* is to be understood as the place of encounter and encompasses the self, the fellow human beings and the surrounding world (with its living beings) as its ethical dimensions or axes of each ones living praxis and experience. Instead of reflecting these dimensions "only" ontologically it is much more the question to me to take them for basic forms of ethical practice by which they develop. These basic forms consist in the freedom of being able to relate to ones own conduct and behaviour, to reflect on ones own acting and in the course of this to display a certain approach to ones own being.

In this context three basic forms of ethical praxis, how I understand them with Heidegger and Foucault, become manifest and direct oneself to the transformation and transcendence of ones own being. These three basic forms of ethical practice can be conceived of as critique, care and serenity, which are indeed inherent to the way of human being itself but at the same time require practice and exercise. This ethical practice implies an ethical process of the transformation of ones own affairs and relationships to the self, the others and the world.

Keywords: ethics, *ethos*, critique, care, serenity, Heidegger, Foucault, praxis

## Anhang 2

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit in allen Teilen selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe.

---

Datum

---

Unterschrift