

4. Die Ethik der Sorge

Im abschließenden vierten Kapitel möchte ich die *Konsequenzen aus der hermeneutischen Struktur der Sorge* ziehen bzw. die Fruchtbarkeit einer hermeneutisch arbeitenden Sorge für eine Grundlagenreflexion der Ethik aufzeigen. Als Ausgangspunkt dieser Überlegungen wird die Debatte um die Care-Ethik dienen – allerdings möchte ich von Anfang an eine Ethik der *Sorge* auch von einer *Care*-Ethik abgrenzen. Der Begriff „Care“ steht, auch wenn aus der historischen Genese und der Sache nach wesentliche Einsichten zu dem führen, was eine Ethik der „Sorge“ ausmachen wird, zum Teil auch im Weg. Oft wird betont, dass der Begriff „Care“ nur ungenügend aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt werden könne oder der Begriff der Fürsorge irreführende Implikationen enthalte, sodass in der Debatte vorgezogen wird, (unbelasteter) von Care-Ethik zu sprechen (so zum Beispiel Schnabl 2005, 15 ff.). Wenn wir nun jedoch von unserem hermeneutischen Zugang ausgehen, so muss umgekehrt gesagt werden, dass der Begriff „Care“ sich nicht besonders eignet, weil er eben einseitig „Fürsorge“ oder die *Sorge um andere*, wie im ersten Kapitel skizziert, konnotiert: als asymmetrische Interaktionsbeziehung, „die einseitig das Wohl eines anderen Menschen fördert“ (Schnabl 2010, 114). Damit fällt nicht nur die antike *Sorge um sich* schnell aus dem Blick, auf deren intrinsische Verquickung mit der *Sorge um andere* die hier aufgeworfene hermeneutische Perspektive eben Wert legt, sondern auch die elementare und einfache Sinnggebung des Ausdrucks „Sorge“, von der wir in Anschluss an Heidegger in Sein und Zeit sprechen können: Sorgen, das heißt zunächst einfach, *es geht um etwas* (vgl. SZ §41, 191 ff.). Für diese Elementarbedeutung „es geht um etwas“ wäre im Englischen wohl eher von „concern“ die Rede. „Sorge“ wäre dann in dieser umfassenden Bedeutung eher „care and concern“. Ähnlich braucht es im Französischen zwei Worte, um die ganze Sorge zu bezeichnen, nämlich „sollicitude“ für Fürsorge und „souci“ für die Sorge in ihrer Elementarbedeutung. Der Sorge-Begriff in seiner ganzen Potenz soll hier ausgeschöpft werden – auch wenn die Entwicklung einer Sorge-Ethik sachlich wie historisch in diesen Tagen an

die Debatten der Care-Ethik anknüpfen muss. Das Zusammendenken dieser Traditionen der Sorge liegt als Leitmotiv der vorliegenden Arbeit auch diesem abschließenden Kapitel zugrunde.

4.1 VORGESCHICHTE DER ETHIK DER SORGE: CARE-ETHIK

Die Care-Ethik ist zur Lehrbuchethik der Gegenwart, was die sogenannten komplementären oder alternativmedizinischen Methoden zur Schulmedizin der Gegenwart sind (vgl. die Rede von „komplementärer Ethik“ bei Heller/Krobath 2010, 43), also ein Seitenast in der Diskussion, der manchmal Erwähnung findet, manchmal einfach ignoriert wird. Einige wenige sind glühende Anhängerinnen und sehen in der Care-Ethik die „wirkliche“ Ethik, die meisten aber lehnen sie mit „guten“ Argumenten auf der Basis der aktuellen Schul-Ethik ab. Im Grunde herrscht ein konfuse Gefühl: „Da ist schon etwas dran, aber so richtig etwas damit anzufangen, das wissen wir nicht – und beweisen können die nichts“.

Blicken wir nur kurz und schemenhaft in die Geschichte der jüngsten Debatte um die Care-Ethik und spinnen damit den Faden dort weiter, wo wir ihn im ersten Kapitel, bei dem Antagonismus von Care und Gerechtigkeit, aus der Hand gelassen haben.

Den entscheidenden Impuls in den Theorieentwicklungen gab, wie gesehen, Carol Gilligan mit ihren an Kohlberg anknüpfenden und diesen kritisierenden empirischen Studien zur Entwicklung des moralischen Urteilens bei Mädchen und jungen Frauen. Auf diese entwicklungspsychologischen Untersuchungen von Carol Gilligan folgte vor allem in den 1980er und 1990er Jahren und um die Jahrtausendwende die moralphilosophische Theoriebildung der Care-Ethik. Das Erbe Gilligans, das anfänglich auch den Zuschnitt der Care-Debatten determinierte, bestand erstens in dem strikten Antagonismus der Prinzipien „Care“ und „Gerechtigkeit“, wobei „Care“ für eine kontextsensitive Ethik der Anteilnahme, die moralischen Gefühlen, der individuellen Betroffenheit und Nahbeziehungen eine besondere Rolle gibt, und „Gerechtigkeit“ für eine universalistische Prinzipien-Ethik, für die moralisches Handeln in der Pflicht besteht, normative Grundsätze unabhängig von konkreten Neigungen und ungeachtet der Beziehung zur „konkreten Anderen“ (Benhabib 1989) zu befolgen, steht. Zweitens wurde dieser Antagonismus mit einer strikten moralischen Arbeitsteilung der Geschlechter verknüpft. Die Fürsorge, das ist die Stimme der Mutter in der Ethik, paradigmatisch konnotiert mit den Nahbeziehungen einer Mutter zu ihren Kindern; die Gerechtigkeit, das ist die Stimme des Vaters, paradigmatisch konnotiert mit der rechtsförmigen öffentlichen Moral und der gesellschaftlichen Ordnung ohne Ansehung der konkreten Personen. Der darauf folgende feministisch-ethische Diskurs griff den Impuls Gilligans auf und transformierte die empirische Fragestellung

und Herangehensweise in eine philosophische Debatte. Care wurde aus dem Entdeckungszusammenhang, aus der psychologischen Genese bei Individuen, in den Begründungszusammenhang allgemeiner oder dem Anspruch nach verallgemeinerbarer philosophischer Grundsätze gestellt.

Was die Care-Diskurse auch innerhalb der unterschiedlichen Positionen weitgehend charakterisiert, ist der Bezug zu Gilligans Untersuchungen, der jedoch zunehmend kritisch unter die Lupe genommen wurde. Die Care-Ethikerinnen sahen in der scharfen Trennung der weiblichen von der männlichen Moral eine Einfrierung von Geschlechtsstereotypen und damit einen konservativen Zug in Gilligans Position, der emanzipatorischen Anliegen zuwiderlaufen musste. Die empirischen Ergebnisse stehen am Ende der Entwicklung einer von Männern dominierten Geschichte, die Frauen in die Rolle der Fürsorgenden gedrängt und darin auch festgehalten hatte. Die (fragwürdigen) empirischen Untersuchungen der Entwicklungspsychologie leisten darin kaum etwas anderes, als die alten Machtverhältnisse weiter zu reproduzieren. Vielleicht kann man kritisch-würdigend den Impuls in seiner Ambivalenz würdigen. Ähnlich wie die Geschichte um Florence Nightingale paradigmatisch das angeblich typisch Weibliche gleichzeitig mit einem emanzipatorischen Element verquickt, so war Gilligans Artikulation der weiblichen Stimme in der Ethik ein durchaus emanzipatorischer Akt, der jedoch gleichzeitig von den Stereotypen der eigenen Vorgeschichte wieder eingeholt wurde und diese nun progressiv abwerfen muss. Am Ende könnte als Fazit oder Ausblick etwas in dieser Art gesagt werden:

„Ethische Argumentationsstrukturen sind weder genuin ‚weiblich‘ noch genuin ‚männlich‘; sie sind vielmehr entweder konsistent oder inkonsistent und im Hinblick auf diese Konsistenz zu beurteilen.“ (Wendel 2003, 103)

Der Blick könnte also heute frei sein für eine Moralkonzeption, die Care zum Zentrum hat, ohne der Fürsorge oder der Gerechtigkeit ein Geschlecht zu verleihen. Die mit der Kritik an den traditionellen Herrschaftsverhältnissen verquickte feministische Theoriebildung in der Ethik hat das Verdienst, die Sorge aus dem Schatten geholt zu haben. Nun bestünde eine Möglichkeit darin, das rein theoretische Interesse, orientiert an der klassischen Theoriebildung der Ethik, walten zu lassen.

Ganz ähnlich gilt für den Care-Diskurs, dass auch der strenge Antagonismus von Sorge und Gerechtigkeit, parallel zur Geschlechterfrage, differenzierter ausartikuliert wurde. Da es für die weitere Fragestellung und Gedankenentwicklung relevant ist, lohnt es sich hier, auf die verschiedenen Positionierungen etwas näher einzugehen.

Grundsätzlich reicht das Spektrum von der scharfen Kontrastierung der beiden Prinzipien, wobei aus Care-Perspektive die Fürsorge übergeordnet wird, über Positionen, die Fürsorge in eine traditionelle Prinzipienmoral integrieren, bis hin zu balancierenden Sichtweisen, die ihrerseits verschiedene Formen annehmen können, aber in der einen oder anderen Weise sowohl der Fürsorge als auch der Gerechtigkeit für

das moralische Handeln und Leben der Menschen Bedeutung zuweisen. Unabhängig von der Frage des Zusammenhangs oder der Trennung, der Über- oder Unterordnung der beiden Prinzipien kann festgehalten werden, dass der Diskurs sich an diesen Polen abarbeitet bzw. dass die Care-Ethik sich stets in Auseinandersetzung mit der traditionellen Prinzipienmoral artikuliert.

Schnabl (2005 246 ff.) unterscheidet in ihrem Überblick über die Entwicklung der Fürsorge als Schlüsselkategorie der Moraltheorie drei Grundpositionen in der feministischen Ethik: a) monistische Ansätze, b) korrektivische Ansätze und c) transformative Ansätze (vgl. auch Schnabl 2010).

*Monistische Ansätze*¹ in der Care-Ethik weisen eine traditionelle, auf Prinzipien und Pflichten beruhende Ethik als defizitär zurück. Die Frage, was Moral ist und wie wir unser moralisches Handeln angemessen verstehen können, werde hingegen durch das Konzept *Care* angemessen beschrieben. Eine der Hauptvertreterinnen dieser Richtung ist Nel Noddings. In ihrer Sichtweise bilden das Herzstück der Ethik nicht Pflichten und Gesetze, die sich beispielsweise die Vernunft selbst gibt und die in normativen Urteilen zum Ausdruck kommen, sondern das Herzstück der Ethik bildet die „Vorstellung psychischer Verbundenheit“ (Noddings 1993, 136), die paradigmatisch in der Mutter-Kind-Beziehung verwirklicht ist. Das Herzstück der Ethik ist das Sorgen und Umsorgtwerden: Sorgen – im Sinne von „Care“ – ist die

„conditio humana [...], die wir bewusst oder unbewusst [in der Kindheit] als ‚gut‘ wahrnehmen. Es ist jene Beziehung, nach der wir uns sehnen und um die wir uns bemühen, und es ist unsere Sehnsucht nach dem Sorgen – Teil jener besonderen Beziehung zu sein –, welche uns motiviert, uns moralisch zu verhalten.“ (Ebd. 140)

An die Stelle der alten Ethik des Vaters hat also die Ethik der Mutter zu treten. Sorgen als Ur-Erfahrung ist universell zugänglich: „Die sorgende Einstellung, das ist jene Einstellung, die unsere frühesten Erinnerungen an ein Umsorgt-Werden ausdrücken [...], diese Einstellung ist universal zugänglich.“ (Ebd. 141) Bei Noddings wird deshalb das Sorgen zur universellen Norm – „Meine erste und nie endende Verpflichtung ist es, dem anderen als Sorgender-Teil zu begegnen.“ (Ebd. 156)

Eine durchgehend monistische Position wie jene Noddings war bald Einwänden von Seiten der feministischen Philosophie und der nicht-monistischen Care-Ethik ausgesetzt, sodass ihre Radikalität schnell unplausibel erscheinen musste (vgl. Schnabl 2005 252ff. und 261, Pauer-Studer 1996, 28 ff. und 44 ff. sowie analog Tugendhat gegen die Mitleidsethik Schopenhauers: Tugendhat 2004, 177-196).

1 Schnabl spricht von „dualistischen“ Ansätzen. Da aber Fürsorge und Gerechtigkeit nicht nur „dualistisch“ getrennt werden, sondern die Gerechtigkeit auch auf den Pol „Care“ als die eigentliche Grundlage der Moral reduziert bzw. zurückgeführt wird, handelt es sich meines Erachtens im Grunde um *monistische* Ansätze.

Eine reine Care-Ethik schreibt zunächst eben *Geschlechtsstereotype* fort, insbesondere was die Festlegung von Frauen auf Sorge-Tätigkeiten im häuslichen Nahbereich betrifft. Eine Sorge-Ethik spricht daher der patriarchalen Tradition das Wort. Sie ist anti-emanzipatorisch und rückschrittlich. Care bleibt damit auch einer *Konzentration auf Nahbeziehungen* verhaftet, weshalb die so verstandene Sorge gewissermaßen *kein Maß* kennt. Wesentliche moralische Intuitionen bleiben bei einer strengen Konzentration auf Beziehungen authentischer Anteilnahme in unmittelbaren Beziehungen unberücksichtigt. Das zeigt sich in folgenden Fragen: Wenn ich mich um meine nächsten Angehörigen sorge, kann ich dann nicht gleichzeitig gleichgültig schon gegenüber meinen Nachbarn sein – und erst recht gegenüber dem Schicksal von Menschen in weit entfernten Gegenden der Welt, mit denen mich anscheinend „nichts“ mehr verbindet? Und noch mehr: Eine Fixierung der Anteilnahme etwa auf die eigene Familie und die eigenen Freunde und so weiter kann leicht dazu führen, gegenüber anderen sogar *ungerecht* zu sein. Wenn die Lebensweise in reichen Ländern sich zumindest zum Teil zu Lasten ärmerer Länder erhält, so ist das eine ethisch relevante Frage in Bezug auf die globale Verteilung von Lebenschancen. Wenn in unmittelbar persönlichen Relationen der Sorge das moralische Grundphänomen gesehen wird, kann es das moralische Unwohlgefühls angesichts gesamtgesellschaftlicher und globaler Ungerechtigkeitsverhältnisse weder erklären noch ein ausreichendes handlungsleitendes Prinzip an die Hand geben. Die wesentliche Intuition, dass moralische Normen und moralisches Streben *universellen Anspruch* haben und allgemeine Gültigkeit beanspruchen, kann Noddings nicht befriedigend aufgreifen oder erklären. Einerseits wird zwar die Sorge-Erfahrung als *universell* zugänglich beschrieben, auch über Sorge-Ketten (vgl. Schnabl 2005, 254) ließe sich der Kreis des Sorgens über unmittelbare Nahbeziehungen erweitern, aber die Vorstellung eines universellen Sorgens, das sich etwa auf – zumindest teilweise anonyme und abstrakte – Kollektive bezieht, hält Noddings selbst für unmöglich: nicht nur im Sinne einer Überforderung, sondern auch deswegen, weil an die Stelle der moralisch relevanten Gefühle der Anteilnahme und des individuellen Eingehens auf andere Menschen wiederum abstrakte Überlegungen und Problemlösungen treten würden. Selbst eine Art „Fernstenliebe“ bliebe dabei nur punktuell auf wenige bezogen und blendete Fragen der sozialen Gerechtigkeit aus. Der moralische Universalismus, der für Kant, Rawls und Habermas mit unserer moralischen Erfahrung und Intuition nicht nur eng verknüpft ist, sondern geradezu das Zentrum der moralischen Erfahrung darstellt, bleibt in einem reinen Care-ethischen Ansatz komplett ausgeblendet und unerklärt.

Darüber hinaus kennt die Sorge *kein Maß* auch deshalb, weil erstens Gefühle der Anteilnahme vorhanden oder nicht vorhanden sein können, und zweitens scheint es willkürlich zu sein, worauf sie sich beziehen, für wen und in welchem Maß wir sorgen. Kantisch gesprochen beruht die Sorge auf der *Neigung* – aber z. B. Fragen der sozialen Gerechtigkeit weisen darauf hin, dass es ein moralisch relevantes Phänomen ist, unsere Neigungen zurückzustellen und unser Handeln am Universalismus der

moralischen Einsicht und des moralischen Urteils auszurichten. Selbst für das emanzipatorische Anliegen von Frauen ist der Universalismus relevant, denn dadurch können sich Frauen auf die prinzipielle Gleichheit aller Menschen und auf die allgemeinen Menschenrechte berufen, während der Care-Zugang droht, Frauen wiederum in den Nahbereich privater Beziehungen einzuschließen. Eine monistische Fürsorge-Ethik kann deshalb auch keinen Beitrag zur Sozialethik oder zur politischen Theorie leisten. Der Übergang vom unmittelbaren Sorgen zu gesellschaftlichen bis hin zu globalen Gerechtigkeitsfragen und schließlich zum universalistischen Streben der Ethik überhaupt bleibt ungeklärt. „Strukturelle und institutionelle Probleme können offensichtlich mit diesem Instrumentarium ethisch nur als Epiphänomenen begriffen werden.“ (Schnabl 2005, 255) Einige ethisch relevante Fragen können im Denkraum einer monistischen Care-Ethik nicht beantwortet, ja nicht einmal sinnvoll gestellt werden (vgl. ebd. 256).

Zentrales philosophisch-systematisches Problem ist aber ein *performativer Selbstwiderspruch*: Noddings wendet sich gegen eine auf normativen Prinzipien beruhende Moral und stellt selbst normativ das Prinzip auf: Wir *sollen* sorgen! – und kann dabei den Pflichtcharakter des Sorgens nicht begründen (vgl. Pauer-Studer 2003, 114). Aus der *Tatsache* eines frühkindlichen Umsorgtwerdens folgt *normativ* nämlich zunächst gar nichts. Eine so verstandene Care-Ethik bleibt die Erläuterung des Zusammenhangs der Care-Erfahrung mit Normen und Pflichten schuldig. Nicht nur also, dass eine Prinzipienmoral wesentliche moralische Intuitionen besser trifft und bearbeiten kann, auch in einem logisch-systematischen Sinn bleibt eine Care-Ethik eine Erklärung des Stellenwertes von Normen, Imperativen, präskriptiven Sätzen, die den Ausgangspunkt und das Zentrum der modernen Ethik ausmachen, schuldig. Eine monistische Care-Ethik tut so, als könnte man sich des normativen Charakters der Ethik entledigen – und gerät dabei in Selbstwidersprüche, wenn – gegen die „Prinzipienethik gerichtet – Fürsorge als universelles Prinzip der Moral formuliert wird“ (vgl. Pauer-Studer 2003, 112 ff.). Die logische Aporie einer Care-Ethik in Bezug auf Normen, die ihrem Anspruch nach universelle Gültigkeit haben sollten, ist damit also in zwei Richtungen ausweglos: Weder *folgen* aus der *Tatsache* eines sorgenden Mitgefühls – im Sinne eines klassischen Sein-Sollen-Fehlschlusses – normative Ansprüche, noch lässt sich Care zu einer Norm machen: einerseits, weil es schlicht und einfach jeweils gegeben ist oder nicht und nicht hergestellt und verordnet werden kann; andererseits, weil frau nicht sagen kann, wir *sollen* oder *müssen* sorgen, da ein solcher normativer Satz mit seinem universellen Anspruch von woanders her begründet werden müsste. Man kann nicht auf verallgemeinerbare Grundsätze verzichten wollen und gleichzeitig implizit einen allgemeinen Grundsatz aufstellen.

Zudem ist es eine wesentliche ethische Intuition, dass es darauf ankommt, „sich Gefühlsreaktionen nicht einfach blindlings“ zu überlassen, sondern sie kritisch zu reflektieren, „wobei dafür Maßstäbe unverzichtbar sind“ (Schnabl 2005, 260, die Position Nagl-Docekal 1998 referierend) – und diese haben ihren Ursprung anderswo.

Die *Motivation* zur Handlung aus Fürsorge, wenn sie auch moralisch hoch zu bewerten sein mag, ist letztlich irgendwie *zufällig*. Was liegt also näher, als mit der modernen Moralphilosophie in der Überparteilichkeit und Allgemeinheit des Standpunkts im Gegensatz zu den individuellen „Gefühlsregungen“ Maßstab und Prinzipien der Moral zu finden (vgl. Pauer-Studer 1996, 97f. und Fenner 2008, 221)?

Monistische Positionen, die die Moral ganz in der Fürsorge fundieren wollen und einer an Prinzipien orientierten Ethik eine Absage erteilen, also die patriarchale Position über Bord werfen und eine durch und durch mütterliche Ethik an ihre Stelle setzen wollen, können also aus den genannten Gründen nicht recht überzeugen. Die scharfen gezogenen Grenzen zwischen „Kontextualismus“ und „Universalismus“, zwischen „Gefühl“ und „Vernunft“, zwischen „Teleologie“ und „Deontologie“ mit Präferenz jeweils der ersten der Termini konnten so nicht aufrechterhalten werden. An die Stelle einer *starken* Care-Ethik traten *schwächere* Begründungsmodi der Ethik, die Care in den Blick nehmen.

Eine zweite Tradition innerhalb der Care-ethischen Theoriebildung stellen die von Schnabl so genannten *korrektivischen bzw. korrektivisch-integrativen* Konzeptionen der Ethik dar. Diese greifen grundsätzlich Anliegen und Intuition der Care-Ethik auf, glauben aber nicht, dass eine Care-Ethik ein eigenständiges Konzept von Moral neben der Prinzipien-Ethik darstellen kann. Wohl aber streichen sie die Fürsorge als notwendiges Element einer tragfähigen Ethik heraus, das in der Prinzipien-moral bisher vernachlässigt wurde. Die Akzentuierung der Fürsorge dient als Verbesserung, Ergänzung, eben als Korrektiv der traditionell verstandenen Ethik und wird in eine solche integriert. Exemplarisch hierfür ist etwa – neben den Ansätzen von Herlinde Pauer-Studer, Susan Moller Okin, Seyla Benhabib, Nikola Biller-Adorno u. a. (vgl. Schnabl 2005, 258) – die Position von Herta Nagl-Docekal (in der Darstellung von Schnabl 2005, 259ff.).

Das grundlegende Argument besteht darin: Fürsorge ist nicht ein eigenständiges begründendes Prinzip der Moral, sondern ist selbst eine logische Konsequenz aus dem kategorischen Imperativ und verdient deshalb eine Akzentuierung. Nach Nagl-Docekal ergebe sich beispielsweise die Pflicht zur Fürsorge aus der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs:

„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant GMS, BA 66)

Nach dieser Sichtweise folge aus dem Gebot, den anderen Menschen jederzeit als Zweck an sich zu betrachten, die Pflicht zur „Anteilnahme an der Glückseligkeit anderer“ (Schnabl 2005, 262).

Schnabl weist allerdings darauf hin, dass die „Deduktion“ der Fürsorge aus dem Autonomie-Gedanken einer Pflichtenethik ihren Preis hat: nämlich die Ausdünnung

des Care-Begriffs. Fürsorge werde bei Nagl-Docekal nur in Gedankenfiguren punktueller Hilfeleistungen (wie die Hilfe bei einer Autopanne u. dgl.), folglich zu schwach gedacht. „Fürsorge ist für Nagl-Docekal demnach eine Hilfeleistung, die in der Autonomie (Selbstbestimmung) der Helfenden gründet.“ (Schnabl 2005, 267) Care ist jedoch von den Care-Ethikerinnen – unabhängig davon, ob sie nun für die Begründung der Moral taugt oder nicht – tiefer und radikaler gedacht worden. Eine Pointe ist gerade die *Kritik an der Autonomie*: Fürsorge beruhe gerade *nicht* auf einer freien Entscheidung für Maximen, die in konkreten Situationen auch ein wenig Anteilnahme für den anderen Menschen befehlen und durch die ein kleines Stück „Glückseligkeit“ des anderen Menschen gefördert würde. Beziehungen der Fürsorge binden uns nicht so lose an die Menschheit (an den verallgemeinerten Anderen), sondern in der Tiefe unseres Wesens und weitaus exklusiver an konkrete Andere. Der Care-Gedanke *bezweifelt ja gerade die Autonomie der Autonomie* nach einer glücklichen Formulierung von Ricoeur (SA 261). Care – das heißt, dass das Gravitationszentrum des eigenen Handelns und der eigenen Motivationen gerade nicht in der eigenen Vernunft liegt, sondern sozusagen „draußen“ ist, beim anderen Menschen. Ricoeur verweist im selben Geiste dieser Kritik darauf, dass in der Zweck-an-sich-Formulierung des kategorischen Imperativs eine unauflösliche Spannung zwischen dem Begriff der „Menschheit“ und der „Person als Zweck an sich“ eingeschrieben ist. Da ich „nur“ die *Menschheit* in jeder Person achten soll, wird letztlich die Andersheit und Individualität der Personen heruntergespielt. Hier gilt es jedoch, die Radikalität des Care-Gedankens ernst zu nehmen und „der Fürsorge Gehör zu verschaffen, die verlangt, die Pluralität der Personen und deren Andersheit nicht durch die umfassende Idee der Menschheit zu entwerten“ (SA 274) – sondern jeweils der „Ausnahme“ als Ausnahme gerecht zu werden (vgl. Ricoeur SA 317-331).

Eine dritte Strategie – die Schnabl „transformativ-alternative“ Konzeptionen nennt (vgl. Schnabl 2005, 271) –, dem Care-Gedanken in der Ethik Geltung zu verschaffen, besteht nun darin, auf eine explizite theoretische Begründung der Moral überhaupt zu verzichten und stattdessen Care als Praxisform zu beschreiben und die darin enthaltenen moralischen Implikationen zu entfalten. Dieser Ansatz wurde etwa – für den deutschsprachigen Raum in relevanter Weise – von Elisabeth Conradi (2001) verfolgt. Ähnlich wie Jürgen Habermas die gesellschaftliche Praxis der Kommunikation als Ausgangspunkt für eine Begründung von Normen nimmt, so nimmt Conradi die Praxis „Care“ – beschrieben in neun Thesen (vgl. ebd., 44-60) – als Ausgangspunkt dafür, um „Elemente einer Ethik“ daraus zu entwickeln (vgl. Conradi 2001, 219; Schnabl 2005, 275). In Care wird dabei jedoch nicht das alleinig relevante ethische Prinzip gesehen. Die ethischen Implikationen der Praxis Care veranschaulicht sie mit der „Phasen“-Systematik des Sorge-Prozesses nach Joan Tronto (Conradi 2001, 225; Tronto 1993). So entspreche der Phase der *Anteilnahme* (*caring about*) als „ethischem Element“ der Praxis Care die *Aufmerksamkeit* (*attentiveness*);

der *Unterstützung* (*taking care of*) die *Verantwortlichkeit* (*responsibility*); dem konkreten *Versorgen* (*care-giving*) die *Kompetenz* (*competence*), dies zu tun; und schließlich der *Reaktion* (*care-receiving*) die *Resonanz* (*responsiveness*). Ergänzt wurde dieses vier-phasige Prozess-Schema der Praxis Care von Joan Tronto selbst um eine weitere Dimension: *caring-with*, der als ethische Elemente *Solidarität*, *Vertrauen*, *Respekt*, *Kommunikation* und *Pluralität* entsprechen würden (vgl. Tronto 2013, 22 f. und 34 f.).

Auf den ersten Blick hilft uns Conradis Ansatz hier nicht viel weiter, weil bei ihr gerade auf das verzichtet wird, was hier versucht werden soll, nämlich Überlegungen zur Sorge-Ethik auf der Ebene der Moralbegründung anzustellen. Zum Teil ist jedoch gerade dieses Desinteresse an einer theoretischen Fundierung selbst systematisch begründet. Denn erstens sei in der Gegenwartsphilosophie das, „was als Theorie der Moral gelten kann [...], bereits durch starke Vorannahmen beschnitten“ (Conradi 2001, 16). Autonomie, Fairness, Über- und Unparteilichkeit, Vernunft als Leitbilder von Moral haben durch eine von Männern geschriebene Geschichte die Termini und Denkweisen der Ethik und unser Vorverständnis davon so tief geprägt, dass wir nicht unmittelbar in der Lage sind, alternative Fundierungen der Moral plausibel zu denken oder zum Ausdruck zu bringen. Deswegen kann es (strategisch) Sinn machen, auf eine historisch allzu schnelle Moralbegründung vorläufig zu verzichten, um vielmehr die Praxis Care vertieft zu beschreiben und daraus ethische Implikationen abzuleiten. Care-Ethik ist noch nicht anders als im Modus der *Kritik* möglich; vielleicht deshalb, weil die entsprechende Epistemologie noch in den Kinderschuhen steckt (vgl. auch Conradi 2001, 184). Es gilt unter anderem aus diesen Gründen, gegen eine ideale Theorie aus dem Labor skeptisch zu sein. Feministische Ethik formuliert und artikuliert sich unter den nicht-idealen Bedingungen von gesellschaftlichen und semantischen Machtverhältnissen als Kritik und in der Praxis selbst.² Die Frage ist dann also weniger: Was ist Ethik? – sondern: Wie sind Veränderung und Kritik möglich? (Vgl. Conradi 2001, 190, 196f.) Zweitens ist mit dieser kritischen Praxisorientierung mitgegeben, dass Care-Ethik gewissermaßen keine Ethik auf dem Papier sein kann, sondern nicht anders als von vornherein *prozessual* in der Praxis selbst zu denken ist. Conradis Überlegungen kreisen mehr um die „Bedingungen der konkreten Entscheidungsfindung“ (Schnabl 2005, 279), um den ethischen „kollektive[n] Lernprozess“ (Conradi 2001, 166 und Schnabl 2005, 278), weniger aber um die Normenbegründung im Medium losgelöster Theorie. Das Interesse einer Care-Ethik ist auch in der Reflexion nicht von der Orientierung an der unmittelbaren Situation, an der sich bil-

2 Man könnte die „männliche“ Prinzipienmoral als „Dispositiv“ im Sinne Foucaults beschreiben – und die Ansätze, die Spuren der Care-Ethik als Subjektivierungs- und Selbstregierungsstrategien nicht-hegemonialer Identitäten (vgl. zur Dispositivforschung und begrifflichen Schematisierung: Bührmann/Schneider 2012).

denden Urteilskraft, am Prozess des Lernens und der Verständigung, an der konkreten Entscheidungsfindung in Fürsorge-Relationen abzulösen. Jedenfalls interessieren – mit durchaus guten Gründen – sich kritisch-emanzipatorische Ansätze wie jener Conradis wenig für eine Moralbegründung auf rein theoretischer Ebene. Sie liefert aus demselben Grund letztlich auch keine Begründung, *warum* gerade die Praxis Care für die Ethik und unsere Auffassungen von Moral eine hervorragende Praxis sein könnte (und nicht eine andere).

Welche Bedeutung haben diese Entwicklungen der Care-Ethik für unsere „Grundlegung“ einer Sorge-Ethik? Was die *theoretische Moralbegründung* betrifft, ist die Situation im Hinblick auf eine mögliche Sorge-Ethik vor der Vorgeschichte der Care-Ethik also mit zwei Sackgassen vergleichbar. Monistische Positionen, die einen starken Care-Begriff als Ausgangspunkt wählen, verlaufen sich in Widersprüche und können Einwände relevanter moralischer Intuitionen nicht widerlegen; traditionelle Prinzipien-Ethiken, die der Fürsorge einen stärkeren Raum geben wollen, ohne die Selbstgesetzgebung als Fundament der Moral aufgeben zu wollen, können der Radikalität des Care-Gedankens nicht gerecht werden. Muss man deshalb auf Begründungen verzichten und sich direkt der Praxis zuwenden? Könnte es nicht auch sein, dass sowohl dem kritisch-emanzipatorischen Anliegen als auch dem der „reinen Theorie“ Rechnung getragen werden könnte? Die hauptsächliche *theoretische* Frage, ob eine Fürsorge-Ethik eine eigenständige und plausible Konzeption der Moral neben den üblichen deontologischen, teleologischen (Utilitarismus, Eudaimonismus) und Tugend-Ethiken darstellen kann oder nicht (vgl. Pauer-Studer 2003, 113 für die Artikulation dieser Frage), ist – summa summarum – nicht befriedigend beantwortet worden. Die ursprüngliche Dichotomie von Fürsorge versus Gerechtigkeit bleibt nach wie vor eigentümlich in der Schwebe.

Ich werde im Folgenden versuchen, die Frage nach den systematischen Grundlagen einer Sorge-Ethik noch einmal aufzugreifen, eben nun unter dem Titel *Sorge-Ethik*, die meines Erachtens diese Begründungen liefern kann, indem sie fundamentalen als das Prinzip Care denkt, aber auch ohne dieses zu verflachen. Ich werde die Ansicht vertreten, dass *Sorgen* tatsächlich die begründende Instanz für Ethik und Moral ausmacht – nach dem erwähnten Raster also eine „monistische“ Position vertreten, wenngleich unter veränderten Vorzeichen. Die These – und es ist zugegebenermaßen keine kleine – ist: dass die Einsicht oder die *Annahme der hermeneutischen Struktur der Sorge* in der Lage ist, a) die gängigen Einwände gegen eine Ethik auf der Grundlage der „Sorge“ zu entkräften, b) den üblichen Lehrbuchethik-Ansätzen (Deontologie, Tugendethik etc.) nicht nur eine gleichrangige danebenzusetzen, sondern ein tiefer liegendes Fundament zu offenbaren, und schließlich c) Ethik unverkürzt nicht nur wie heute üblich als Reflexionstheorie der Moral, sondern entsprechend der Tradition auch als Theorie der Lebenskunst (oder Strebensethik) zu denken. Dabei bleiben diese beiden Stränge nicht nur unvermittelt nebeneinander stehen

(so wie bei Otfried Höffe, Hans Krämer, dem in der akademischen Ethik als Lebenskunstphilosophen ignorierten Wilhelm Schmid), sondern werden auf ihre gemeinsame Wurzel in der Sorge (und ihre hermeneutische Arbeit) zurückgeführt.

Es geht mir in all dem nicht darum, den Ethik-Diskurs der Gegenwart vollständig oder adäquat abzubilden, sondern darum, *auf die gängigen Einwände gegen eine Care-Ethik mit den Mitteln einer hermeneutisch gedachten Sorge-Ethik zu antworten*. Dabei kann das Profil einer Sorge-Ethik entstehen. Die folgenden Überlegungen sind also nicht als umfassende Grundlegung einer Sorge-Ethik zu verstehen, sondern als eine Gedankenentwicklung, die die Möglichkeit einer Sorge-Ethik aufzeigt, unter welchen Rücksichten und unter welchen Voraussetzungen die Sorge als Fundament der Ethik denkbar wäre. *Wir werden die Bedingungen der Möglichkeit einer Sorge-Ethik entwickeln.*

Ich denke, dass für diese Gedankenentwicklung eine bestimmte Bezugnahme hilfreich sein kann – nämlich auf die Schrift „Über die Grundlage der Moral“ (ÜGM) von Arthur Schopenhauer. Schopenhauers Ethik ist als Mitleids-Ethik in die Geschichtsbücher eingegangen und dort weitgehend ad acta gelegt worden (mit Ausnahme von Ursula Wolf). Sieht man genauer hin, so findet man in Schopenhauers kritischer Auseinandersetzung mit der Prinzipienethik Kants viele Argumente, die Antworten auf die Einwände gegen eine Care-Ethik in der jüngeren Philosophiegeschichte enthalten. Darüber hinaus ergibt eine genauere Lektüre, dass die „Mitleids“-Ethik Schopenhauers besser als eine Ethik des Sorgens zu lesen bzw. zu betiteln wäre. Hier helfen jene Hinweise von Ansätzen der Care-Ethik, wie beispielsweise von Elisabeth Conradi, die Fürsorge als Praxisform beschreiben. Liest man Schopenhauers Schrift mit einem dichten Sorge-Begriff, gewonnen aus der modernen Care-Ethik und unseren Überlegungen zur hermeneutischen Struktur der Sorge, so könnten sich – und dies ist gewissermaßen die „Wette“ für das Folgende – die Einwände gegen eine in der Sorge fundierten Ethik entschärfen und die Argumente für eine solche Sorge-Ethik bekräftigen lassen. Das Zu- und Miteinander der modernen Care-Ethik mit der Sorge-Ethik „avant la lettre“ Schopenhauers und den Überlegungen zur hermeneutischen Struktur der Sorge offenbaren meines Erachtens Einblicke in unser ethisches Selbstverständnis, die eine einigermaßen kohärente Ausartikulierung verdienen.

4.2 DER GEGENSTANDSBEREICH DER ETHIK: MORAL UND LEBENSKUNST

Um den Gegenstand der Ethik zu bestimmen, schlage ich vor, nicht einfach von den gängigen Definitionen der Schulbücher u. dgl. auszugehen, sondern von dem, was wir eine *ethische Erfahrung* nennen könnten (vgl. zu diesem Frageansatz – mehr oder weniger explizit – Schopenhauer ÜGM §4 und Tugendhat 2004).

Wie bereits im dritten Kapitel mit Ricoeur und MacIntyre beschrieben, stellen wir unsere Handlungen, um sie zu verstehen und zu bewerten, in den narrativen Rahmen von sozialen Praktiken, dann von Lebensentwürfen, schließlich in die narrative singuläre Einheit des Lebens insgesamt. Wir betreiben die Praktiken des Sports, der Musik, der Kindererziehung, verschiedener Berufe usw., wir gewichten unsere Tätigkeiten und Praktiken und können schließlich das Leben als Ganzes betrachten. Was nun diese Tätigkeiten zur Ethik bzw. zu ethischen Fragestellung hin öffnet, ist die Tatsache, dass wir die Qualität unserer Praktiken und Lebensentwürfe mit unserer *Selbstschätzung* verbinden. Über unsere Handlungen schätzen wir uns selbst (vgl. Ricoeur SA 216). Wenn wir unsere Praktiken „gut“ vollziehen, mag die Selbstschätzung *Lob und Beifall* ernten; wenn wir unsere Praktiken „schlecht“ vollziehen, werden unsere Handlungen und schließlich wir als Personen selbst Gegenstand bzw. Adressatinnen von *Scham und Tadel* bzw. von *Empörung*.

Betrachten wir zunächst beispielhaft das Gefühl der *Scham*, um einen Zugang zu den Facetten der ethischen Erfahrung anhand eines eingeschränkteren Beispiels zu erhalten. Musik ist eine soziale Praktik. Möglicherweise habe ich keinen Grund mich zu schämen, wenn ich ein Musikstück von Beethoven oder Chopin spiele und diesem dabei für etwas feinere Ohren Gewalt antue, weil ich nicht den Anspruch habe, besonders gut Klavier spielen zu können. Ich verbinde Klavierspielen nicht mit dem Konzept meines Selbst, nicht mit meiner Selbstschätzung. Hingegen eine professionelle Pianistin, der ein für Laien unhörbarer Fehler unterläuft, verlässt möglicherweise innerlich gebrochen die Bühne und stellt sich in Frage. Klavierspielen ist ein Teil ihres Selbstkonzepts, ihrer Selbstschätzung, ihres Lebensplanes. *Scham* ließe sich von daher definieren als *das Gefühl des Wertverlustes in den Augen der anderen oder in den eigenen Augen* (vgl. Tugendhat 2004, dritte Vorlesung, und vgl. Tugendhat 2003, 71 f.). Die *Scham* als *ethisches* Gefühl betrifft nun nicht schlicht und einfach das Versagen dieser oder jener Handlung, bei dieser oder jener sozialen Praktik oder bezüglich dieses oder jenes Lebensplans, sondern meint einen *unbedingten* Wertverlust in den Augen der anderen oder in den eigenen Augen, nämlich das Gefühl, *als Mensch* versagt zu haben. Wenn wir ethisch bewerten oder urteilen oder ein ethisches Gefühl empfinden, beziehen sich diese Bewertungen und Gefühle auf eine Vorstellung vom Menschsein. Nennen wir jene Instanz in uns, die diesen Wertverlust in der *Scham* registriert und Handlungen, Lebensweisen, Haltungen im Hinblick auf eine ganzheitliche Vorstellung vom Menschsein beurteilt, das „Gewissen“. Und nennen wir den spezifischen Schmerz des *unbedingten Wertverlustes als Mensch* einen „Gewissensbiss“. Was *Scham* im ethischen Sinne in Bezug auf sich selbst ist, das sind *Tadel* und *Empörung* in Bezug auf andere. Wir tadeln das Handeln, die Lebensweise von anderen Menschen, wenn sie in unseren Augen grundlegende Erwartungen nicht erfüllen, die wir an Menschen *als Menschen* stellen, wenn sie nicht nur die „Maßstäbe der Vortrefflichkeit“ dieser oder jener Praxis, sondern die Maßstäbe der

Vortrefflichkeit oder zumindest des Akzeptablen des Menschseins selbst verfehlt haben oder zu verfehlen drohen.

Mir scheint es an dieser Stelle kaum möglich, oft genug darauf hinzuweisen, dass – um das vollständige Gegenstandsgebiet der Ethik ins Auge zu fassen – es *zwei* Formen von Gewissensbiss geben kann bzw. das Gewissen als *doppelte Instanz* fungiert, nämlich um Scham zu registrieren, Tadel auszusprechen, sich zu empören – oder um Lob und Beifall zu spenden. Um ein bekanntes Bild zu bemühen: Wenn wir am Abend *in den Spiegel schauen*, gibt es zwei Wege, warum wir unserem eigenen Blick ausweichen wollen oder wir mit gehobener Brust uns schätzen.

Das Scheitern macht das Phänomen des Gewissens sichtbarer. Bleiben wir aus diesem Grund zunächst bei den schmerzhaften negativen Varianten, das heißt bei der Erfahrung eines unbedingten Wertverlusts als Person. Es gibt gewissermaßen zwei Weisen, wie wir *als Menschen* scheitern können. Wenn wir beispielsweise bei einem Geschäftshandel die Geschäftspartnerin „übers Ohr hauen“ und hinterher Scham und Reue empfinden, weil wir unehrlich gehandelt und uns Vorteile verschafft haben auf Kosten der anderen Person und uns diese „Kosten“ danach ins deutliche Bewusstsein steigen, so meldet sich der Gewissensbiss, der Selbstvorwurf, *nicht gut* zu sein oder gehandelt zu haben, im *moralischen* Sinn: Wir haben Schuld auf uns geladen haben, weil wir uns, wie Tugendhat das in seinen *Vorlesungen über Ethik* (2004) öfter nennt, nicht als *gute, sozial kooperative Wesen* erwiesen haben. Wir haben Werte verletzt, Leid vermehrt, Normen missachtet. Das Gewissen fungiert nach dieser Seite hin als Instanz der *Moral*.

Wenn wir hingegen den Fokus erweitern und unser Handeln und Leben nicht mehr nur unter moralisch-normativen Gesichtspunkten bewerten, dann rücken wir unversehens in die Dimension der Lebenskunst. Nicht nur der Wertverlust, den wir als sozial kooperatives Wesen erleiden können, steht hier auf dem Spiel. Der Gewissensbiss aus der Perspektive der Lebenskunst könnte vielmehr im Gefühl bestehen, *das eigene Leben verfehlt zu haben oder sich davor zu fürchten, es zu verfehlen*. Vielleicht wird uns bewusst, dass wir die falschen Akzente im Leben gesetzt haben, und zwar viel in den Beruf, ins Geldverdienen, in Einfluss und Ansehen investiert haben, inzwischen aber die Familie, die Beziehung zu den Kindern und zu Freunden gelitten hat. Vielleicht fürchten wir, dass wir für die Tätigkeiten und Träume, die für uns zu einem guten Leben gehören, nie den Mut aufbringen werden, sie gegen die Umstände und die Erwartungen der anderen auch durchzusetzen. In solchen Fällen drückt uns das Gewissen nicht deswegen, weil wir Normen verletzt und Leid vermehrt haben, sondern weil es nicht gelungen ist, unsere tieferen Interessen und Leidenschaften zur Entfaltung gebracht zu haben. Es ist nicht gelungen, das *eigentliche* Leben zu leben, sondern irgendein anderes. Wir können dann, wenn wir das Leben als singuläre Einheit betrachten, nicht sagen, es sei gut gewesen. Das Gewissen ist also auch die Instanz der *Lebenskunst*.

Es kommt darauf an, beide Bereiche der umfassenden Bewertung von Handeln und Leben als *Gegenstandgebiete der Ethik* zu sehen und anzuerkennen. *Ethik* – als reflexive Disziplin – kann demnach definiert werden als die *Reflexion von Moral und Lebenskunst*. Ethik bedenkt das tiefere *Sollen* und das tiefere *Wollen* des Menschen (vgl. in dieser letztgenannten und durchgehaltenen Dichotomisierung Krämer 1995).

Das kann deswegen nicht genug unterstrichen werden, weil die moderne Ethik, insbesondere die moderne angewandte Ethik bis hin zur täglichen Praxis – etwa in (Klinischen) Ethik-Komitees – Ethik auf die Reflexion der Moral alleine reduziert hat bzw. von dieser her die Fragestellungen sowie die Leitfäden und Organisationsformen, diese Fragen zu bearbeiten, konstruiert hat – und Fragen der *Lebenskunst* (Schmid, Höffe), oder in anderen Termini: der *Strebensethik* (Krämer), der *Ausrichtung auf das gute Leben* (Ricoeur) weitestgehend ausgeblendet hat. Gegen diese Tendenz möchte ich Autoren wie Otfried Höffe (2009), Hans Krämer (1995) oder Paul Ricoeur (SA) darin folgen, dass beide Gebiete irreduzibel zur Ethik gehören, und möchte zeigen, dass gerade eine praxisorientierte Ethik ohne Elemente der Strebensethik bzw. Lebenskunst operational kraftlos bleiben muss.

Philosophiehistorisch wird die Zäsur – von Moral und „Eudaimonismus“ – in der praktischen Philosophie Immanuel Kants verortet (vgl. dazu Krämer 1995, 9 ff. und 87 ff.). Während die Lebenskunst mit Ratschlägen, Hinweisen, Skizzen oder auch nur Fragen und Übungen operiert, konzipierte Kant die Moral nach dem Muster von Naturgesetzen (vgl. die Formulierung des kategorischen Imperativs in der Naturgesetz-Formel: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“, Kant, GMS 68). Die Moral nimmt eine stark imperativische und juristische Form an und es ist dann auch kein Zufall, wenn Kant vom Gewissen als eines „inneren Gerichtshofs“ spricht (vgl. die Kritik von Schopenhauer ÜGM §9). In der Lebenskunst hingegen gibt es keine „Gesetze“ (vgl. Krämer 1995, 85 und 95). Die alleinige Konzentration auf die Moral wurde bei Kant und in der Folge in einer von den Wissenschaften bestimmten Philosophie nun eben durch den Anspruch verschärft, in der Ethik ebenfalls eine „Gesetzeswissenschaft“ zu sehen. Die heutige Konzentration auf *Normen* und *Handlungsregeln* bis hinein in die beispielsweise mit juristischen Fragen eng verquickte Medizinethik hat hier wohl ihren Ursprung.

Was kultur- und sozialgeschichtlich wesentlich zur Trennung der Fragen von Glück und Moral bzw. des Guten vom Gerechten beigetragen haben mag, ist etwas, das wir den *liberalistischen Fehlschluss* (vgl. auch Krämer 1995, 103 f.) nennen könnten. Es ist zweifelsohne eine Errungenschaft der Moderne und der modernen liberalen Gesellschaft, die Lebensführung der autonomen Wahl von Individuen zu überlassen – also keine „starke“ Konzeption des guten Lebens kollektivistisch den Einzelnen zuzumuten, sondern gleichzeitig die äußeren Freiheitsgrade durch entsprechende Rechtsordnungen zu regeln, die auf moralisch grundlegenden Prinzipien und

allenfalls „schwachen“ Konzeptionen des Guten beruhen. Die liberale Gesellschaftsordnung legt also eine Arbeitsteilung von Fragen des guten Lebens und von moralischen Normen nahe, wobei als kooperatives Projekt letztere relevanter erscheinen und erstere zunächst als bloße Geschmacksfragen, die jede und jeder für sich selbst beurteilen mag, angesehen werden können. Der liberalistische Fehlschluss besteht nun gewissermaßen darin, dass sich in der Standard-Konzeption philosophischer Ethik die Gewohnheiten der Lebensform in der liberalen Gesellschaftsordnung derart niederschlagen, dass die scharfe Zäsur zwischen Lebenskunst und Moral sich übersetzt in die Unterscheidung zwischen einer Individualethik (der Lebenskunst und des guten Lebens mit der zentralen Kategorie des *Wollens*) und einer Sozialethik (der Moral, der Regelung der Freiheitszonen der Individuen, mit der zentralen Kategorie des *Sollens*). Die Lebenskunst habe es mit dem individuellen Glücksstreben des Einzelnen zu tun – die Moral regle hingegen die zwischenmenschlichen Verhältnisse (vgl. Krämer 1995, 75ff. und in aller Schulbuch-Deutlichkeit Fenner 2008, 9).

Aber müssen wir diese allzu einfache Dichotomisierung, wonach die Lebensziele und die Lebensführung die Sache individueller Präferenzen und Entscheidungen, die Koordination der äußeren Freiheitsräume die Sache von Moral und Recht wären, nicht als *liberalistisches Vorurteil* hinterfragen? Zweifellos stellt die autonome und individuelle Wahl bei der Lebensgestaltung in einem rechtlich und moralisch-normativ eingegrenzten Spielraum ein unveräußerbares (Abwehr-) Recht dar. Aber bedeutet dies zugleich, dass wir die Ausrichtung auf das gute Leben als *bloß* individuellen Entwurf konstruieren müssen? Dass wir mit anderen Worten vom rechtlich-moralischen Rahmen auf den faktischen Vollzug schließen müssen? Auf einer ersten Ebene wird in diesem Fehlschluss bereits eine im Grunde banale Einsicht der Care-Ethik ignoriert: dass wir nämlich von unserer Kindheit weg auf andere angewiesen sind. Zudem muss aus einer hermeneutischen Perspektive auch noch gefragt werden, ob ich für Wahl und Interpretation meiner Lebensakzente vom anderen Menschen nicht Inhalte, Fragen, Hinweise empfangen – und dies notwendigerweise? Muss nicht die Seele in eine andere Seele blicken, um sich selbst und das, was ihr wichtig ist, zu erkennen, wie Sokrates meint? Auch für Aristoteles brauchen wir Andere, weil wir das gute Leben, das Glück, lustvolle Handlungen nur an und mit anderen erkennen und „ins volle Bewusstsein heben“ können (vgl. Aristoteles NE 1169b 29 ff. und weiter unten).

Vor diesem Hintergrund ist wohl Paul Ricoeur zu folgen, für den der Bezug zu Anderen in der „Fürsorge“ und in „gerechten Institutionen“ zur Struktur der Ausrichtung auf das gute Leben selbst gehört. Ricoeur definiert die Lebenskunst (in seiner Terminologie die „Ethik“ *im Gegensatz zur „Moral“*) als *Ausrichtung auf das gute Leben mit und für Andere in gerechten Institutionen* (vgl. Ricoeur SA, siebte Abhandlung). Von vornherein ist also die „Selbstschätzung“ (Ricoeur SA, 209 f. und 215 f.) keine vollkommen individuelle Schätzung, sondern von den sozialen Praktiken und der Schätzung Anderer und deren Autorität mitbestimmt. Das „prudentiell“

Gute ist demnach mit „gut-für-jemanden“ (vgl. reduktionistisch Höffe 2009, 22-28) unterbestimmt und trägt schon Züge des „An-sich-Guten“, weil wir, wenn wir unsere Freunde loben und sie als *Exempla*, als Beispiele für ein gelungenes Menschenleben, herausstellen, durchaus einen objektiven Anspruch erheben. Sokrates ist Vorbild in Lebenskunst und Moral – für an sich gutes Leben: für das *wahre* Leben.

Mit ihrer Ablösung von den „ernsten“ Fragen der Moral werden zudem Fragen der Lebenskunst bzw. Strebensethik nicht mehr als Teil der Philosophie behandelt, sondern vorschnell in die Psychologie beziehungsweise die „Glückswissenschaft“ verschoben. Es bleibt aber aus philosophischer Sicht daran zu erinnern, dass die *Einzelwissenschaften*, wie Psychologie, Biologie, Ökonomie, Soziologie usw., sowohl ihre Stärke als auch ihre Grenze daraus beziehen, dass sie die Wirklichkeit und die Primärerfahrung der phänomenalen Selbstgegebenheit des Menschen in seiner Welt *methodisch reduzieren* – und hintennach darauf verzichten, ihren eigenen Reduktionismus auf die Primärerfahrung zurückzubeziehen. Die Philosophie hingegen wagt den Versuch, a) die Logik der Primärerfahrung selbst zu entschlüsseln und so eine Sprache für diese zu entwickeln, b) die Genese methodisch reduzierter Einzelwissenschaften in ihren begrifflichen Grundlagen zu klären und schließlich c) die wissenschaftlichen Erkenntnisse auf die Primärerfahrung der Lebenswelt zurückzubeziehen und einzuordnen. Szientistische Positionen – und das Alltagsbewusstsein heutzutage ist in vielen Zügen szientistisch (vgl. Weil 1996, Kategorie „condition“, und Schuchter 2014, 67 ff.) – vergessen sowohl den sie hervorbringenden methodischen Reduktionismus als auch die vielleicht unbewusst vollzogene Deutung der Primärerfahrung, auf der sie beruhen. Ein Welt- und Selbstverständnis aus spezialwissenschaftlichen Untersuchungen zu empfangen ist selbst ein Entwurf und eine Interpretationsleistung.

Die einzige Voraussetzung der Philosophie ist das *Selbstdenken*. Und Selbstdenken bezieht sich allemal auf primäre Lebenserfahrung, auf eine *Pluralität* von unterschiedlichen Lebens- und Wissensbereichen, die Menschen *interpretierend* in die *Einheit* ihres Lebens integrieren müssen.³ Diese Einheit hat die Struktur eines Narrativs, das gewichtet, auswählt, ordnet und begründet. Die Lebenskunst – die Ausrich-

3 Die „vorwissenschaftliche Lebenserfahrung unterscheidet sich von der wissenschaftlichen [...] dadurch, dass ihr Subjekt primär der Handelnde oder Erleidende selber ist – und nicht ein externer Beobachter oder Theoretiker – und dass sie – im Unterschied zur regional partialisierten Empirie auch der Humanwissenschaften – zuletzt die Lebensführung im ganzen betrifft“ (Krämer 1995, 177).

tung auf ein gutes Leben – ist auf einer unhintergebar philosophischen Ebene angesiedelt, auf der Ebene der interpretierenden Selbstgegebenheit des Menschen in seinen sozialen Bezügen und seinem Bezug zur Welt, der Lebenswelt.⁴

4.3 DIE LEBENSKUNST DER SORGE

Die Ethik der Lebenskunst – oder die „Strebensethik“, „eudaimonistische Ethik“, „Ausrichtung auf das gute Leben“ (Ricoeur) – hat in der Geschichte der Philosophie durchaus verschiedene Ausprägungen angenommen, wobei sich bereits in der philosophischen Antike zwei Grundmuster abzeichneten. Diese Grundvarianten der Lebenskunst kann man mit gutem Recht das *aristotelische* Paradigma auf der einen Seite, das *hellenistische* Paradigma (Stoa, Epikur usw. in Anschluss an Sokrates) auf der anderen Seite nennen. Bemerkenswert ist, dass trotz der Arbeiten von Pierre Hadot (1997, 1999, 2005), Michel Foucault (2009), John Sellars (2009) und mit Einschränkung von Martha Nussbaum (1996) die hellenistische Variante der Lebenskunst, wie wir sie im zweiten Kapitel nachverfolgt haben, es bis jetzt nicht in die „Schul“-Bücher der Ethik geschafft hat, wo aristotelische Denkmuster dominieren. Selten genug kommt übrigens die Lebenskunst-Ethik in ihrer Eigenlogik überhaupt vor, sondern wird in der Regel sogar als eine Variante der *Moral*-Begründung abgehandelt (als tugendethische oder eudaimonistische Begründung von moralischen Orientierungen, normativen Sätzen usw.). Die These, der nachzugehen ich vorschlage, lautet also nicht nur, dass wir am weitesten kommen, wenn wir die Ethik als Lebenskunst in ihrer Eigenlogik auffassen und sie nicht gemäß dem gängigen reduktionistischen Ethik-Verständnis bloß in Hinblick auf eine Moraltheorie verarbeiten, sondern dass wir gut daran tun, die Lebenskunst der Sorge im Rahmen des *hellenistischen* Paradigmas zu denken und die vertrauteren aristotelisch orientierten Denkmuster in den zweiten Rang zurückzusetzen. Nur am Rande bemerkt, in der Antike selbst galt erstaunlicherweise nicht Aristoteles als „der“ Philosoph par excellence, sondern eher ein Stoiker wie Chrysipp und oder wie Epiktet.

Was im Kern des *aristotelischen Stils* eine Ethik der Lebenskunst zu betreiben steckt, ist das, was Otfried Höffe in ausdrücklichem Anschluss an Aristoteles in seinem Hauptwerk zur Ethik „Lebenskunst und Moral“ (Höffe 2009) das Erarbeiten eines „Grundriss-Wissens“ (ebd., 98ff) nennt. Aufgabe und Leistung der philosophischen Reflexion bestehe nach dieser Vorstellung darin, die Grundbegriffe der praktischen Philosophie, wie Glück, Tugend, Handeln usw., zu entfalten und zu klären – und so eine „Skizze des obersten Gutes“ (Aristoteles NE1094a), ein „Strukturgitter,

4 Zur (erkenntnistheoretischen/wissenschaftsphilosophischen) Verankerung der Wissenschaften in der hermeneutischen Vor-Gegebenheit lebensweltlicher Erfahrung und Daseins-Auslegung vgl. auch Poser (2012).

gewissermaßen das eudaimonistische Skelett“ (Höffe 2009, 98) des guten Lebens zu liefern, um der „entscheidenden Leistung, de[m] Vollzug“ (ebd., 99) der handelnden Personen eine grobe Orientierung zu bieten. Der Vollzug selbst ist dabei als eine „nichtphilosophische Instanz“ (ebd., 99) zu sehen. Mit hinkenden Einschränkungen gilt für die Ethik der Lebenskunst in der aristotelischen Linie des Philosophierens, die „nicht allzu weit entfernt ist von den Gewohnheiten in modernen Universitäten“ (Nussbaum 1994, 56), der Vergleich mit „dem antiken Bild vom Bogenschützen, der sein Ziel, wenn er es klar vor Augen hat, besser trifft“ (Höffe 2009, 98, vgl. auch Nussbaum 1994, 60f.). Die Philosophie entwickelt also eine mehr oder weniger klare Vorstellung von dem, was das Ziel der Lebenskunst sein könnte oder weist ungefähr in die Richtung, in die zu gehen ist, damit die praktische Umsetzung, die aus Gewöhnung und Übung besteht, aus Lebenserfahrung und situativer Urteilskraft, über eine orientierende Landkarte verfügt. Freilich kommt der Philosophie hier jedoch keine Alleinzuständigkeit zu (vgl. Höffe 2009, 99). Im Rahmen eines Grundriss-Wissens werden keine Rezepte gegeben, Ratschläge erteilt oder konkrete Regeln aufgestellt – sondern Begriffe und Zusammenhänge geklärt im Hinblick auf ein theoretisches Orientierungswissen. Dementsprechend untersucht Höffe beispielsweise verschiedene mögliche Lebensziele (wie Lust, Wohlstand, Macht, Ansehen), beschäftigt sich mit einer allgemeinen und einer spezielleren Analyse von Tugenden sowie einer Analyse der Urteilskraft (Lebensklugheit) und dem Verhältnis des *Wollens* zum *Sollen*, also der Lebenskunst zur Moral usw.

Auf demselben methodischen Weg entwickelt Hans Krämer in seiner „Integrativen Ethik“ (1995) die Ethik der Lebenskunst unter dem Namen der „Strebensethik“. Wenn die Lebenskunst in der Moderne nicht mehr sagen kann, worin das natürliche Ziel – „telos“ – des Menschen bestehe (deswegen der Verzicht auf den Ausdruck „teleologische“ Ethik, vgl. ebd., 81 f.) und deshalb der moderne Mensch unter „Finalisierungszwang“ stehe (ebd., 129), so ist es Aufgabe der Strebensethik als Theorie, ausgehend „von sehr generellen Grundbegriffen und einer überschaubaren Zahl von Mustern und Modellen“, die „Praxis regulierend in den Griff zu bekommen“ (ebd., 131). Im Gegensatz zu Höffes Ansatz nimmt aber die Strebensethik bei Krämer durchaus konsiliatorische Züge an und bietet nicht nur rein theoretisches Orientierungswissen, sondern konzipiert bereits Philosophie als Beratung in Form von grundlegenden Maximen und Ratschlägen. Die „konsiliatorische Grundstellung“ gehört für Krämer „wesentlich zum Begriff und zur Definition Praktischer Philosophie und Ethik“ (Krämer 1995, 323). Dabei sieht Krämer den Ratschlag interessanterweise in Abhebung von der „bloßen Mäeutik oder von empathischer Anteilnahme“, weil der Ratschlag, definiert als „entscheidungsverbessernde, problemorientierte, kommunikative Vorgabe“, nämlich durchaus inhaltliche Vorgaben macht (344). Aus unserer im zweiten Kapitel entwickelten Sicht fällt dieses Verständnis von Beratung allerdings hinter das sokratische Erkenntnisniveau zurück.

Jedenfalls gilt Aristoteles oder ein aristotelischer Stil – ein skizzenhaftes, aber positives Orientierungswissen zu bieten, das der Umsetzung oder Beratung als Grundlage dient – in der Gegenwart als *der* Bezugspunkt für die Artikulation der Lebenskunst oder verwandter Ansätze z. B. in der Tugendethik.⁵

Demgegenüber muss aber gesagt werden, dass die Lebenskunst im hellenistischen Paradigma, wie sie von Pierre Hadot und anderen wiederentdeckt wurde, in wichtigen Punkten *anders* funktioniert. Der entscheidende Unterschied ist, dass für die hellenistische Philosophie Übung nicht etwas „Außerphilosophisches“ ist, wie für die Aristotelikerin, sondern die *Philosophie selbst als Übung* konzipiert und im Lebensprozess organisiert wird. Philosophie wird nicht gedacht als etwas, das zunächst im Seminar oder am Papier (also in den Prozess- und Organisationsformen einer „reinen Theorie“ beziehungsweise einer primär theoretischen Vorstellung von Philosophie) stattfindet und danach in der Praxis umgesetzt wird in Lebensformen, die nicht per se philosophische Lebensformen sein müssen. Vielmehr wird das Philosophieren *als Übung* betrachtet und somit von vornherein als *Prozess* gedacht, der *in* der Praxis stattfindet und dort eingebettet ist. Etwas anders ausgedrückt, ist die Organisationsform der Praxis des Philosophierens den Inhalten des Philosophierens inhärent (vgl. dazu Berger/Heintel 1998 und Heintel 2012). Deshalb liefert die Philosophie auch weniger *positives Orientierungswissen*, egal wie skizzenhaft (Aristoteles, Höffe, Krämer) oder dicht (wie etwa in den Vorstellungen kommunitaristischer Theorien) dies gedacht sein mag, sondern vielmehr eine Art und Weise, die eigene *Lebenserfahrung zu befragen* (siehe Kapitel II und III). Es geht nicht um „Antworten“ darauf, was das „gute Leben“ sein könne oder in welchem begrifflichen Rahmen es zu suchen sei, sondern darum, bestimmte *Fragen* zu stellen, um die Welt in einem Licht sehen zu lernen, in dem Antworten mit der Zeit *erscheinen* (können). Das Gute ist nicht *gegeben*, sondern *ergibt* sich vielleicht und mit fortdauernder, praktisch organisierter Befragung.

Im zweiten Kapitel habe ich versucht, in dieser sokratisch-hellenistischen Linie die Philosophie *als Übung* darzustellen. Wie Michel Foucault sagt: Im Rahmen des hellenistischen Paradigmas gibt es keinen Zugang zum wahren Wissen ohne Arbeit an sich selbst, das eigentliche Wissen ist nicht jenes, das am Schreibtisch mit Begriffsklärungen und ein paar Beobachtungen ausgearbeitet werden könnte. Der Umgang Sokrates' mit solchermaßen rein theoretischem Wissen, angelesenen Meinungen usw. im Gespräch ist paradigmatisch. Es kann die Diskussion in Gang und in Schwung bringen, es kann das müde gewordene Nachdenken, das nicht weiterkommt, stimulieren, aber das *eigentliche ethische Wissen* entsteht erst am Ende des Weges einer Reflexion auf die eigene Erfahrung. *Ethisches Wissen ohne Lebenserfahrung gibt es nicht. Das wahre philosophische Wissen geht nicht der Einübung*

5 Das gilt natürlich nicht für die Philosophische Praxis.

voraus, sondern ist Ergebnis der Einübung in Form eines neuen oder vertieften gelebten Verständnisses.

Ein Text kann sich nicht als Ab- oder Vorbild geben, sondern richtet sich dialogisch an fragende Andere. Ein Text kann nicht den Anspruch haben, ein Grundriss-Wissen zu entfalten, das hernach eine „Anwendung“ in der Wirklichkeit in Gang setzen kann, ohne dass dieses Grundriss-Wissen sich selbst verändern würde. Die Lektüre von Texten ist selbst Übung und Teil des *Übungswegs*. Das Gute kann nicht am Papier indiziert werden – das Gute *zeigt* sich oder *offenbart* sich für ein Individuum oder für Dialogpartnerinnen, die sich empfänglich machen dafür und sich geübt haben, in der „Durchsichtigkeit“⁶ (Heidegger SZ, 146) der je-eigenen „praktischen Weisheit“.

Die entscheidende Frage im Hinblick auf eine *Kunst der Sorge* ist deshalb nicht so sehr eine nach Grundbegriffen und allgemeinen theoretischen Orientierungen, sondern es ist die Frage nach den Übungen: *Worin bestehen die Übungen der Lebenskunst der Sorge?* Die Lebenskunst, die sich an der Sorge orientiert, erfüllt derart bereits im Frageansatz die „postteleologischen“ Bedingungen der Moderne (vgl. Krämer 1995, 81f.), indem keine dichte Vorstellung von einem Guten (der „Natur“, der „Gemeinschaft“ usw.) vorausgesetzt wird. Das „Gute“ wird nicht mehr vorausgesetzt, sondern der sich philosophisch Übende wird befähigt, das Gute zu finden bzw. sich empfänglich zu machen für etwas, das nicht in der Verfügungsmacht des Menschen steht. Erinnern wir uns: „Hermeneutik der Sorge“, das heißt, dass im Herz der Sorge eine Arbeit an sich zu leisten ist, durch die jemand durch oberflächliche Interpretationen von sich, den anderen und den Dingen der Welt zu tieferen Bedeutungsschichten durchdringt, um das Leben und die Welt angemessen einschätzen und beurteilen zu können. Für eine, sagen wir: *dialogische Stoikerin* oder *dialogische Epikureerin* – als „Personifizierung“ einer gelebten Kunst der Sorge – geht es darum, jene *Verdeckungen* abzutragen, die das alltägliche Bewusstsein im Besorgen kenn-

6 An dieser Stelle stellt Heidegger ebenfalls einen engen Zusammenhang von Verstehen und „Sehen“ her, wenn er von der „*Sicht* des Daseins“ (SZ, 146) spricht, wobei die *Umsicht* dem Besorgen, die *Rücksicht* der Fürsorge und die *Sicht* dem Sein als solches entspricht. Zur „Durchsichtigkeit“ heißt es: „Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen ‚Selbsterkenntnis‘, um anzuzeigen, dass es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierendes Seiendes sichtet ‚sich‘ nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist. Umgekehrt wurzelt die Undurchsichtigkeit des Daseins nicht einzig und primär in ‚egozentrischen‘ Selbsttäuschungen, sondern ebenso sehr in der Unkenntnis der Welt.“ (SZ, 146)

zeichnen. Das betrifft zum einen die *Standpunkte der Sterblichkeit und der Geburtlichkeit*, das betrifft zum anderen die *Leidenswirklichkeit oder die Leidensmöglichkeit des anderen Menschen*. Die Verdeckung ist konstitutiv für das Dasein in seiner Alltäglichkeit – deshalb braucht es *Übung*, wiederholte Zeiten dafür, ein lebendiges Bewusstsein von der Leidenswirklichkeit bzw. Leidensmöglichkeit Anderer sowie von der eigenen Sterblichkeit und Geburtlichkeit bzw. von den Dingen, die in diesem Licht gesehen werden, zu entwickeln.

Der dialogische Stoiker und Epikureer lässt sich wiederholt darauf ein, übt sich darin, *sich von der auf mögliches oder bereits wirkliches Leid bezogenen Erfahrung anderer Menschen zu denken geben zu lassen, und versucht, die Lebensangelegenheiten von den Standpunkten der Sterblichkeit und der Geburtlichkeit, vom Bilanz-Bewusstsein und dem Existenz-Bewusstsein aus zu betrachten und durchzudenken*. Das sind in der Perspektive der Lebenskunst der Sorge die relevanten Übungen und geistigen Bewegungen. Die Kurzformel für den zentralen Lebenskunstgriff der Sorge, die diese geistigen Bewegungen umgreift, lautet: *Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen*.

Dadurch wachsen mit der Zeit der menschlichen Einsicht das Wahre, Gute und Schöne zu. Was dann *konkret* „das Gute“ (für sich und Andere) ist – ob es in der Ausübung dieser oder jener sozialen Praktik besteht, in dem Verfolgen dieses oder jenes Lebensplanes und so weiter: all das ist nicht *gegeben*, sondern wird auf der Grundlage der eigenen Voraussetzungen im *rechten Licht neu empfangen*. Paul Ricoeur (SA, 213f.) und Werner Marx (1986) verweisen mit Recht darauf, dass auch bei Aristoteles die „*phronesis*“, die praktische Weisheit, als eine Art *Wahrnehmung* funktioniert. Das Sich-Üben in der Lebenskunst ist ja kein intellektuelles Kreuzworträtsel, sondern involviert die Person in ihrer Gestimmtheit, Befindlichkeit, ihren Affekten und Motivationen, also das gesamte gelebte Verständnis und damit die Art und Weise, sich, die Anderen und die Dinge der Welt zu *sehen*. Das philosophierende Üben mündet in einem spontanen intuitiv-vernünftigen Sehen (vgl. Werner Marx über „vorprädikatives Verstehen“ 1986, 17ff.).

4.4 DIE MORAL DER SORGE

Es ist erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit dieser Tage Lehrbücher der (Angewandten) Ethik in der Lage sind, in der Regel innerhalb der ersten paar Seiten, „Ethik“ zu definieren und ihren Gegenstandsbereich festzulegen. Es ist außerdem erstaunlich, mit welcher Einheitlichkeit das geschieht. Ich beziehe mich deshalb a) tendenziell auf Lehrbücher/Einführungen und b) tendenziell auf die Angewandte Ethik, weil in der Anwendungsbezogenheit und in den einführenden Überblicken gewisser-

maßen der „Zeitgeist“ sichtbar wird. In der „Metaethik“ oder bei einzelnen „Spezialisten“ wird die Sache natürlich oft komplexer, aber in der Anwendung kommt die Sache auf den Punkt: Unter dem Druck für konkrete Situationen handlungsrelevant, verständlich und anschlussfähig zu sein, bleibt nur das übrig, was dem „Zeitgeist“, also den gängigen Verständnisvoraussetzungen einer Epoche, möglich ist, mit der konkreten Erfahrung in Verbindung zu bringen. Der Übergang von den metaethischen Überlegungen hin zu anwendungsbezogenen Fragen etwa in der Medizinethik vollzieht gewissermaßen eine „eidetische Reduktion“ auf den Kernbestandteil von dem, was als Moral zu gelten imstande ist.

Im Kontext der typischen Muster und Vor-Urteile, die den Diskurs der (Angewandten) Ethik heute prägen, beziehe ich mich insbesondere auf die Publikationen von Dagmar Fenner, die sowohl durch ihre Klarheit als auch durch ihren Reduktionismus bestechen. Fenner bringt das gegenwärtige Vorverständnis von Ethik treffsicher auf den Punkt. Sie hat meines Erachtens diese „eidetische Reduktion“ für die Vor-Urteile der Epoche paradigmatisch vollzogen und dies für alle drei Bereiche: für die Ethik (2008), die Angewandte Ethik (2010) und die Fragen nach dem guten Leben (2007).

Ihre Standardeinführung in die Grundbegriffe der Ethik und das Gegenstandsgebiet der Ethik beginnt mit einer Definition der „Moral“ als „Gesamtheit der in einer Gemeinschaft geltenden Normen (Handlungsregeln) zur Regelung des Zusammenlebens“ (Fenner 2008, 6). „Ethik“ wäre dann demzufolge die Reflexion auf die Moral. Genauer bestünde die Aufgabe dieser Reflexion darin, „allgemeine Beurteilungskriterien, methodische Verfahren oder höchste Prinzipien für die Begründung und Kritik von Handlungsregeln oder normativen Aussagen darüber, wie man handeln soll“ (Fenner 2008, 5 und vgl. f.), zu entwickeln. Der Unterschied zur gelebten Moral, also zu den anerkannten und respektierten Wertvorstellungen und Normen einer Kultur, Gemeinschaft oder Epoche, ist graduell in dem Sinne, dass die selbstverständlichen normativen Gewissheiten des Alltags in der ethischen Reflexion rekonstruiert, reflektiert, geprüft, kritisiert und systematisch argumentativ begründet oder modifiziert werden (vgl. ebd.). Im Zentrum der modernen Ethik-Auffassungen stehen also *Normen* und normative Wertvorstellungen. Normen „(rechtliche und moralische) sind Grundsätze, die mehrere oder alle Subjekte einer Gruppe oder Gesellschaft [...] zu Zwecksetzungen oder Handlungen auffordern und die Form von Gemeinschaft vorgeben“ (LdE, Art. Norm, 230). Manchmal werden Normen als Ausdruck von *Werten*, also von mehr oder weniger bewussten handlungsleitenden Orientierungsvorstellungen, gesehen, die in einer Gemeinschaft gültig sind. Jedenfalls sind das zentrale moralische Phänomen für die Gegenwartsethik Normen und konkrete Pflichten, die sich ihrerseits aus den Normen ergeben, in einer bestimmten Weise zu handeln oder zu unterlassen. Von dieser Mittellage der normativen Ethik ausgehend, stellt sich zur höherstufig theoretischen Seite in der Metaethik die Frage nach dem Status von nor-

mativen Aussagen. In der „Angewandten Ethik“ und in der Prozessethik (z. B. Fallbesprechungen im Krankenhaus) dominieren ethische Fragestellungen in Form moralischer Dilemmata, also Güterabwägungen, bei denen ein (möglicher) Widerspruch von bestimmten Normen eine tragende Rolle spielt und deshalb eine Pflichtenkollision zustande kommt (vgl. systematisch etwa bei Wils/Baumann-Hölzle 2013, 107 ff.).

Aber an dieser Stelle muss man unter Umständen hinter diese Voraussetzung zurückfragen: Ist nicht in dieser Auffassung des Gegenstandsgebietes der Ethik bereits, nicht nur was den Ausschluss der Lebenskunst angeht, sondern auch was das Vorverständnis von Moral betrifft, eine hinterfragbare theoretische Vorentscheidung mitgetroffen – mit anderen Worten: ein *Vorurteil*? Wer sagt, dass Normen und das Handeln aus Achtung vor den Imperativen der Normen *das* (primäre) relevante moralische Phänomen darstellen? Schopenhauer hat in „Über die Grundlage der Moral“ eine Kritik an Kant formuliert, die im Grunde nichts an Aktualität verloren hat. Nach Kant gehe es in der praktischen Philosophie darum, „Gesetze von dem, was *geschehn soll*“ (Kant GMS 76 [427]), anzugeben. Für Schopenhauer ist diese Herangehensweise ein „*proton pseudos*“ („ein erster falscher Schritt“) auf dem Weg, das Gegenstandsgebiet der Ethik zu bestimmen. Schopenhauer stellt eine lapidare Gegenfrage:

„Wer sagt euch, dass es Gesetze gibt, denen unser Handeln sich unterwerfen *soll*? [...] Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form als die allein mögliche uns sofort aufzudringen?“ (ÜGM 646)

Wenngleich sich Schopenhauers Anfrage an Kant nicht eins zu eins an die Gegenwartsethik richten lässt, so hilft sie uns im selben Geiste, infrage zu stellen, ob Normen wirklich so zentral sind. Die Frage hilft, das Gegenstandsgebiet der Ethik nicht voreilig zu definieren, sondern noch grundlegender nach dem Gegenstandsgebiet erst einmal zu *fragen*. Diese Frage wäre dann so zu stellen: Wann nennen wir Handlungen überhaupt in einem moralischen Sinne „gut“? Die Antwort: „Wenn sie aus Achtung vor geltenden und begründbaren (universalisierbaren) Normen entspringen“ ist dann vorläufig nur mehr *eine* mögliche Antwort auf die Natur moralischen Handelns. Die in der üblichen Definition des Gegenstandsgebiets der Ethik enthaltene Vorannahme muss suspendiert werden um dieser grundlegenden Frage willen, die uns vielleicht das Phänomen des „Moralischen“ anders offenbart. Dass Normen eine zentrale Rolle in der Moral und der Reflexion darauf in der Ethik spielen, das steht durchaus außer Frage. Aber ob der unmittelbare Fokus auf die Begründung und das Befolgen von Normen im Handeln nicht den Blick auf die Moral verengt und dabei moralisch relevante Ur-Phänomene aus dem Blick geraten – dieser Frage sollten wir uns stellen.

4.4.1 Was heißt „moralisch gut“?

Was sind *gute* Handlungen, Haltungen, Menschen? Es macht durchaus einen Unterschied, ob als Bezugsgröße von „gut“ Menschen, Haltungen, Handlungen oder Lebensweisen genannt werden. Vorläufig und der Einfachheit halber soll die Rede von *Handlungen* genügen, aber im Hintergrund auch an Haltungen oder an die Redeweise von „guten Menschen“ gedacht werden. In dieser Weise fragen Schopenhauer, aber auch Ernst Tugendhat nach der Ethik: Wann sagen wir von Handlungen, dass sie in einem moralischen Sinn „gut“ sind? (Vgl. zusammenfassend ÜGM 726)

Worin zeichnen sich bestimmte Handlungen gegenüber anderen Handlungen aus, sodass wir aus einem moralischen Empfinden heraus Beifall spenden oder umgekehrt Tadel, Empörung, Entrüstung empfinden? Mit dieser Frage wird eben noch einmal der Schritt zurückgegangen und auf *philosophischer* Ebene (wovon die Ethik nur eine Teildisziplin ist) gefragt, was denn der *Gegenstandsbereich* der Ethik sei, wie deshalb Ethik als Disziplin zu definieren sei.

Die Einschränkung „in einem moralischen Sinn“ in der Redeweise von „gut“ deutet darauf hin, dass nicht alles, was wir mit „gut“ bezeichnen, ein moralisch Gutes meint. Bemerkenswert ist, dass wir häufig mit „gut“ einen objektiven Anspruch verbinden. Selbst in der Antwort „gut“ auf die Frage „Wie geht es dir?“ wird mehr mitgemeint als nur ein unmittelbares subjektives Wohlfühl. Im Gegenteil, selbst wenn augenblicklich jemand gerade verstimmt sein sollte, kann die Antwort „gut“ sinnvoll sein, weil im Grunde „die Dinge laufen“: in der Familie sind alle gesund, es gibt keine Konflikte in der Arbeit und dergleichen. Zumeist sind also – auch auf die Frage nach dem persönlichen Wohlergehen – objektive Sachverhalte mitverstanden, also solche, bei denen auch andere Mitglieder einer Sprecherinnengemeinschaft zustimmen würden, dass ein guter „daimon“ gerade das Leben führt. Wir sind umgekehrt sogar empört, wenn jemand zu viel oder unablässig unzufrieden ist, obwohl alles nach einem gemeinsamen Verständnis gut läuft. Doch nicht jedes ausgesagte „gut“ ist in einem moralischen Sinn gemeint (vgl. dazu Tugendhat 2004, dritte Vorlesung, und Tugendhat 2006, 30 ff.).

Auf dem Weg zum moralisch Guten im eigentlichen Sinne werden in der Regel drei Ebenen des Guten unterscheiden (vgl. für das Folgende Höffe 2009, 22-28 und Tugendhat 2006, 65 ff.): das instrumentell-funktionale Gute, das prudentielle Gute und das moralische Gute.

Wenn wir beispielsweise von einer Uhr sagen, sie sei „gut“, so erheben wir den mehr oder weniger objektiven Anspruch, dass diese Uhr Eigenschaften hat und Kriterien erfüllt, die für eine gute Uhr konstitutiv sind und als solche von allen anderen (einer Verstehensgemeinschaft) anerkannt und gesehen werden können. Die Uhr ist gut in einem funktionalen Sinn. Aber wenn etwas oder Handlungen gut funktionie-

ren, ist damit noch nicht gesagt, dass diese auch moralisch gut sind. Auch Anti-Personen-Minen oder die Vernichtungslogistik der Nazis um Eichmann haben „gut“ funktioniert – zu gut, wenn man so will. Was hier in der technischen Logik zur Qualifizierung zum moralisch Guten grundlegend fehlt, das ist eine Bewertung des *Zieles*, woraufhin, wofür und für wen etwas technisch gut funktioniert. Auf der Ebene des funktional-instrumentellen Guten bezieht sich die Rede von „gut“ nur auf die *Mittel* zu einem in dem Augenblick nicht weiter beachteten und bewerteten Zweck. So eignet sich für einen längeren Einsatz eine PEG-Sonde gut (oder auch *besser* als eine naso-gastrale Ernährungssonde), aber ob überhaupt eine künstliche Ernährung sinnvoll und gut ist, bleibt in dieser Hinsicht ausgeblendet. Wir können hier von „gut-zu-etwas“ sprechen. Etwas oder bestimmte Handlungen sind ein taugliches Mittel, um etwas anderes zu erreichen. In Fällen wie des Einsatzes einer PEG-Sonde für eine künstliche Ernährung haben wir aber nicht bloß das Bedürfnis zu fragen, ob diese gut-zu-etwas ist, sondern auch, ob etwa eine solche Maßnahme *gut-für-jemanden* ist oder nicht. Mit den Fragen über die Mittel hinaus zu den Zielen gelangen wir in den Bereich des moralisch Relevanten.

Die weitere Unterscheidung des „prudentiellen“ Guten vom moralisch Guten im eigentlichen Sinn führt im Grunde in eine tiefere moralphilosophische Debatte. Zunächst unterscheidet sich das prudentiell Gute vom instrumentellen Guten dadurch, dass nicht mehr bloß Mittel, sondern die Ziele selbst zum Gegenstand des Strebens bzw. der Reflexion werden. Handlungen sind dann „gut“, wenn sie das Wohlergehen (die *Eudaimonia*) von Menschen befördern. Das spezifische Wissen um das Gute betrifft nicht mehr das technische Können und den technischen Verstand, sondern die *Lebensklugheit* (*prudentia, phronesis*), das Wissen darum, was gut für mich oder andere ist. Eine tiefere moralphilosophische und -historische Auseinandersetzung müsste hier deswegen folgen, weil die ältere Moralphilosophie das prudentielle Gute mit dem moralisch Guten letztendlich identifizierte. Die antike Ethik ist eudaimonistisch. Erst später erfolgte eine Trennung des Prinzips „Glück“ von der Moral im eigentlichen Sinn durch das Christentum, für das das Glück ja nicht von dieser Welt ist. Am schärfsten vollzog schließlich – wie oben bereits dargestellt – Kant die Trennung von Moral und Glück. Im Detail betrachtet erweist sich so ein so grober Abriss natürlich als unbefriedigend, da sich „deontologische“ Momente auch bei Aristoteles identifizieren lassen (vgl. Höffe 1998). Und in der nachkantischen Philosophie gibt es freilich auch erfolgreiche Vermittlungsversuche zwischen Fragen des guten Lebens und dem moralischen Sollen (z. B. bei Ricoeur in seiner „Kleinen Ethik“ in SA oder auch mit stark integrativem Zug bei Eric Weil in der *Philosophie morale* 1998).

In der Regel wird die Lebenskunst jedoch dem prudentiellen Guten zugeordnet, etwa bei Höffe (2009) oder Krämer (1995). Die „Imperative“ der Lebenskunst sind hypothetische und die Inhalte der Lebenskunst bestimmen sich vom Ziel her: Wenn du x oder y tun/erreichen willst, dann bilde diese oder jene Eigenschaft aus, dann tue dies oder jenes usw. Mit der klaren Zuordnung des prudentiell Guten zur Lebenskunst

und des an sich Guten zur Moral (kategorische Imperative, Bestimmung des Handelns nicht vom Ziel her, sondern von der Quelle, dem Sollensanspruch bzw. dem Willen) geht eine Trennlinie einher, die z. B. Krämer und Fenner sehr deutlich ziehen. Wie gesagt scheint eine solche Trennlinie jedoch ein recht abstraktes Unterfangen zu sein: Unsere Präferenzen und Schätzungen sind nie vollkommen individuell, sondern immer schon von sozialen Praktiken und der Schätzung Anderer und deren Autorität mitbestimmt. Das prudentiell Gute ist demnach mit „gut-für-jemanden“ unterbestimmt und trägt schon Züge des „an-sich-Guten“. Man könnte das, was ein gutes Leben über simples Wohlergehen hinaus qualifiziert, „Tugend“ nennen. Unser eigener „prudentieller“ Lebensentwurf trägt bereits Züge in sich, die nicht auf ein gut-für-jemanden abzielen und hinweisen, sondern bereits den Anspruch des Guten-an-sich, der Vervollkommenung und der Wahrheit in sich tragen.

Für den Augenblick mag es deshalb genügen, einen zu diesen philosophiehistorischen Voraussetzungen analogen, intuitiv verständlichen Unterschied festzuhalten, dass das moralisch Gute „irgendwie“ noch mehr ist als ein ganz einfach verstandenes Streben nach bloßem Wohlergehen. Plausibel wird das natürlich bei der einfachen Überlegung, dass manchmal die Beförderung des Wohlergehens des einen Menschen das Leid eines anderen erhöht. Wenn meine Eudaimonia auf dem Leid anderer Menschen gebaut ist, so ist das kein „wahres“ Glück, ich habe dieses Glück nicht „verdient“.

Es gibt also etwas, das unsere Handlungen in besonderem Maße qualifiziert, das über das Streben nach bloßem Wohlergehen (auch für andere) hinausgeht und aus Handlungen solche macht, die echten „Beifall des Gewissens“ ernten, wie sich Schopenhauer einmal ausdrückt (vgl. ÜGM 736). Solche Handlungen (Haltungen, Menschen, Lebensweisen usw.) sind dann nicht mehr nur für diesen oder jenen gut, sondern sozusagen überhaupt gut, *an-sich-gut*. Bereits die eudaimonistische Ethik des Altertums hatte nicht irgendein Glück im Auge, sondern das „wahre“ Glück, ein unvergängliches und für alle hilfreiches oder zumindest akzeptables Glück. Glück und Tugend sind deshalb bei Aristoteles und noch mehr bei Sokrates und den Stoikern eng miteinander verbunden. In der antiken Ethik ist es die „Tugend“, die Handlungen über-qualifiziert, über das natürliche Bestreben, sich glücklich und wohl zu befinden, hinaus.

Wenn wir also die sokratische Frage stellen: Was sind „gute“ Handlungen? – so können wir nun eingrenzen: Wir fragen nicht danach, was gut-zu-etwas sei, wir fragen auch nicht bloß danach, was für-jemanden-gut sein könnte, sondern wir fragen: Was ist an sich gut? Das ist die Frage nach dem *Fundament* bzw. der *Grundlage* der Moral. Was *begründet* die Moralität von Handlungen?

4.4.2 Was ist das Kriterium für Handlungen von moralischem Wert?

Schopenhauer sucht gemäß unserer fundamentalen Fragestellung nach einem Kriterium für Handlungen von moralischem Wert. Was ist das Kriterium für Handlungen von moralischem Wert? (ÜGM §15) Er setzt dabei bei der „Triebfeder“ (§16), also der Motivation der Handelnden an. Diese Aufmerksamkeit für die Motivation moralischen Handelns teilt Schopenhauer mit Vertreterinnen der Care-Ethik und vor allem auch der Tugendethik, die den Finger auf einen wunden Punkt vieler Begründungen der Ethik in der Vernunft (alleine) legen. Heutige Ethik-Positionen sind, wie Fenner (2008, 205ff.) bemerkt, rationalistisch – bloße Grundsätze motivieren aber nicht (vgl. dazu auch Stocker 1998). Auch Schopenhauer mokiert sich geradezu in diesem Zusammenhang über Kant und die kantische Tradition, denn wie sollte aus der bloß begrifflichen Allgemeinheit des Gesetzes, also der bloßen Form des Gesetzes, eine Motivation entstehen, die den Menschen in seiner ganzen affektiven Persönlichkeit moralisch in Bewegung zu setzen vermag? Kant gründet sein Moralprinzip auf reiner Vernunft, also auf reine Begriffe a priori – Schopenhauer dazu:

„Wir müssen umso mehr bedauern, dass reine abstrakte Begriffe a priori ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empirische Grundlage wenigstens *Menschen* nie in Bewegung setzen können; von andern vernünftigen Wesen kann ich nicht mitreden.“ (ÜGM 670)

Handlungen nun, so Schopenhauers einfache Beobachtungen, zielen im weitesten Sinn auf das Wohl und Wehe von Menschen ab bzw. wird unser Wollen im Ausblick auf gegenwärtiges oder künftiges Wohl oder Wehe motiviert und in Bewegung gesetzt. Es ist damit noch nicht gesagt, ob das „Wohl“ als „Lust“, „Nutzen“, „Glück“, „Freiheit von Schmerzen“ oder sonstwie zu verstehen ist – aber alles Handeln zielt ab auf das Vermeiden oder Aufheben von Leid und/oder das Mehrten des Wohlergehens. Die für die ethische Theorie relevante Beobachtung dabei ist: Wir messen Handlungen *keinen* (positiven) moralischen Wert bei, wenn sie, erstens, aus Bosheit, Grausamkeit, Gehässigkeit, Neid u. dgl. entspringen und dem Wohl eines anderen Menschen entgegenwirken, ja dessen Wehe zu fördern trachten. Wir sagen, zweitens, auch nicht, dass eine Handlung moralischen Wert hat, wenn sie den egoistischen Interessen des Handelnden dient. Schopenhauers Beobachtung zufolge *heißt moralisch zu handeln, sich vom Wohl und Wehe anderer Menschen motivieren zu lassen*. Nicht mehr die eigenen Motive sind relevant, sondern die eines anderen Menschen. Wir nennen solche Handlungen moralisch „gut“, die von den Motiven und der Erfahrung anderer Menschen her motiviert sind und darauf abzielen, deren Wohlergehen zu mehrten und Leiden zu verringern:

„[Wenn] der aktive Teil bei seinem [eines handelnden Menschen] Handeln oder Unterlassen ganz allein das Wohl und Wehe eines andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als dass jener andere unverletzt bleibe oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung oder Unterlassung den Stempel des moralischen Wertes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, dass die Handlung bloß zu Nutz und Frommen eines andern geschehe oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist; so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst sein: dann aber ist die Handlung oder Unterlassung allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Wert.“ (ÜGM 739)

Diesen Vorgang der „Identifikation“ mit den Motiven des anderen Menschen nennt Schopenhauer bekanntermaßen und grundsätzlich „*Mitleid*“. Aber es ist ein Missverständnis, darin bloß ein passives Gefühl zu sehen, worauf ein Teil der üblichen Kritik an einer möglichen Mitleidsethik in der Regel abzielt. Mitleid im Sinne Schopenhauers ist mehr als ein passives Gefühl: Es entspricht nämlich der Motivation, zu *handeln* im Sinne der anderen bzw. für sie. Schopenhauer definiert Mitleid daher terminologisch in einer Weise, die es nahelegt, eher den Begriff der Fürsorge (Care) dafür einzusetzen, wenn Missverständnisse vermieden werden sollen:

„Es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht.“ (ÜGM 740)

Die aktive Komponente der „Teilnahme“ kommt im Ausdruck „Fürsorge“ besser hervor als im Begriff des bloßen Mitleids. In der Definition sind die Handlungskomponenten und „entsprechenden ethischen Elemente“ des Care-Prozesses nach Tronto grundsätzlich mitgedacht oder zumindest mitdenkbar.

Die Mitleids- bzw. Fürsorgeethik ist nun in einer guten Lage, Auskunft geben zu können, wann wir Handlungen den Stempel „moralisch gut“ aufdrücken können. Schopenhauer illustriert dies anhand zweier Beispiele: des sogenannten „Experimentum crucis“ und einer Analyse der moralischen Empörung. Die beiden Beispiele „beweisen“ freilich nichts im Sinne eines logischen Schlusses, aber sie unterstreichen nachdrücklich die Plausibilität des zentralen Schopenhauer’schen Arguments. Mehr soll hier gar nicht geleistet werden. Das *Experimentum crucis*, dem beispielsweise auch Ernst Tugendhat, der einer Mitleidsethik eigentlich wenig abgewinnen kann, starke Überzeugungskraft zugesteht (vgl. Tugendhat 2004, 184), geht, in aller Ausführlichkeit zitiert, wie folgt:

„Man setze zwei junge Leute, Gaius und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen; und jedem stehe ein wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler

im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und beide seien vor aller Entdeckung, sogar vor jedem Verdacht vollkommen gesichert. Als jedoch jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehn beide nach einem Kampfe mit sich selbst davon ab. Über die Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. – Nun soll die Rechenschaft, welche Gaius gibt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt sein. Er mag etwa durch religiöse Gründe wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden sein. – Oder aber er sagte [nach Kant]: „Ich bedachte, dass die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall sich nicht geeignet haben würde, eine allgemeingültige Regel für alle möglichen vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich meinen Nebenbuhler als Mittel und nicht zugleich als Zweck behandelt haben würde.“ – [...] – Oder er sage nach Wollstone: „Ich habe überlegt, dass jene Handlung der Ausdruck eines unwahren Satzes sein würde.“ – [...] – Oder er sage nach Adam Smith: „Ich sah voraus, dass meine Handlung gar keine Sympathie mit mir in den Zuschauern derselben erregt haben würde.“ – Oder nach Christian Wolff: „Ich erkannte, dass ich dadurch meiner eigenen Vervollkommenung entgegenarbeiten und auch keine fremde befördern würde.“ – Oder er sage nach Spinoza: „Nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch: daher habe ich den Menschen nicht töten mögen.“ – Kurz: er sage, was man will. – Aber Titus, dessen Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sage: „Wie es zu den Anstalten kam und ich deshalb für den Augenblick mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Nebenbuhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte es nicht übers Herz bringen: ich habe es nicht tun können.“ – Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: Welcher von beiden ist der bessere Mensch? – Welchem von beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? – Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? – Wo liegt demnach das Fundament der Moral?“ (ÜGM 765f.)

Die „Prüfungsfragen“ Schopenhauers lassen sich natürlich mit späteren Entwicklungen in der Moraltheorie weiterspinnen. Als „redliche und unbefangene“ Leserinnen können wir im von Schopenhauer initiierten Stil versuchen weiterzufragen. Gaius sage so zur Rechtfertigung seiner Unterlassung z. B. mit den *Kontraktualisten* (Rawls etc.): „Ich habe hinter dem Schleier des Nichtwissens erkannt, dass meine Handlung nicht einer Norm entsprechen würde, die als Ergebnis einer vertraglichen Übereinkunft zwischen eigeninteressierten Individuen sich denken ließe oder auch zur Überwindung eines vormoralischen egoistischen Urzustandes beigetragen hätte.“ Oder er sage mit den *Evolutionären Ethikerinnen*: „Ich bedachte, dass meine Tat nicht mit den evolutionären Gesetzen der bestmöglichen Genausstattung und -verbreitung in Übereinstimmung zu bringen war.“ Oder Gaius versuche sich mit Habermas als *Diskursethiker*: „Ich zweifelte, ob meine Tat bei einem (kontrafaktischen) Diskurs zwischen allen zurechnungsfähigen und rational argumentierenden am Duell Beteiligten

Zustimmung erfahren hätte.“ Er sage mit den *Utilitaristen*: „Ich kalkulierte die Lustquanten von mir und den anderen, hierarchisierte meine Präferenzen und kam zur Bilanz, dass der Gesamtnutzen für alle, wenn ich von meiner Tat Abstand nähme, etwas größer sei.“

Was meines Erachtens – und in seinen Augen übrigens selbst auch – in Schopenhauers „Experiment“ überzeugt, das ist nicht nur der Aufweis, dass Anteilnahme und Mitleid für den anderen ein „reineres“ Motiv abgeben als die teilweise sogar egoistischen Motive (Bentham, Rawls ...) oder distanziert gesetzmäßigen (Kant) anderen Begründungen. Es überzeugt meines Erachtens auch, weil Schopenhauer der Aufweis der Einfachheit des moralischen Phänomens sowie dessen Unabhängigkeit von religiösen Traditionen und Doktrinen oder intellektuellen Prozessen gelingt. Es ist ein Argument, das er gerne wiederholt: Moralisch lobenswertes Handeln findet sich in allen Kulturen, unabhängig von religiösen Überzeugungen sowie unabhängig von der intellektuellen Kompetenz des oder der Handelnden. Menschen, die wir „gut“ nennen, sind nicht gut, weil sie trainiert hätten, ihre Handlungsmaximen zu universalisieren oder ihre Erkenntnisse hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ anzuwenden; sie sind nicht gut, weil sie sich in ihre eigenen Zuschauer verwandeln und um Applaus heischen, Nutzen kalkuliert maximieren usw. Ist es nicht viel plausibler und einfacher zu sagen, sie sind gut, weil sie immer wieder es schaffen, die Realität der anderen zur eigenen zu machen, weil sie mitleiden und mitfühlen, sich nicht nur um die eigenen Motive, sondern auch um die der anderen Menschen kümmern, weil ihnen die Leidenswirklichkeit anderer *zu denken gibt und nahegeht*? Damit ist das Moralische auch ein Ur-Phänomen der menschlichen „Natur“ – nichts, das erst durch Doktrinen, Traditionen, Religion, Vernunftakrobatik in die Welt kommt, sondern etwas, das uns unabhängig von anderen geistigen oder körperlichen Aktivitäten einfach auszeichnen kann.

Betrachten wir in einem zweiten Anlauf – wiederum im Geiste eines Beispiels Schopenhauers (ÜGM 766f.) – etwas näher das Phänomen der *moralischen Empörung* angesichts einer offenkundigen Grausamkeit. An welche Gräueltat wir auch immer denken mögen – die Geschichte und die Zeitungen der Gegenwart sind voll davon: Wenn Schopenhauer ein Beispiel seiner Zeitungslektüre „von einer Mutter, die ihren 5jährigen Knaben dadurch gemordet hat, dass sie ihm siedendes Öl in den Schlund goss“ (766), bringt, können wir dieser Tage beispielsweise den Einsatz chemischer Waffen während eines Bürgerkrieges im Nahen Osten nennen, durch den über tausend Menschen elend umgekommen sind, oder das Abschlachten ganzer Bevölkerungsgruppen durch fanatische Fundamentalisten im Irak anführen. Wenn wir Nachricht von solchen Akten der Grausamkeit erhalten und unser moralisches Empfinden sich empört – bis hin zum ungläubigen Entsetzen: „Wie ist es möglich, so etwas zu tun?“ (767) oder „Wie kann man nur ...!“ – wie will dann unsere moralische Empörung diesen Satz: „Wie kann man nur ...!“ vollenden? Ist es vielleicht: Wie kann man nur ... „die Strafen des künftigen Lebens so wenig [...] fürchten“? (767)

Oder: „Wie kann man nur ... nach einer Maxime handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden?“ (767) Oder ist es – im selben Geist gefragt –: „Wie kann man nur ... glauben, mit solch einer Handlung einer vertraglichen Übereinkunft zwischen eigeninteressierten Individuen über deren längerfristige Interessen zu entsprechen?“ – Oder: „Wie kann man nur meinen, so den Gesetzen der besten Genausstattung und -verbreitung zu dienen?“ – Oder: „Wie kann man nur glauben, dass alle Betroffenen in einem rationalen herrschaftsfreien Dialog einem solchen Handeln ihre Zustimmung erteilt hätten?“ – Oder: „Wie kann man nur ... sich so verrechnen bei der Aufsummierung der Lustquanten und der Hierarchisierung der Präferenzen?“ – Und so weiter ...

Ist der Ruf der Empörung hingegen nicht gleichzeitig sowohl einfacher als auch intensiver ausbuchstabiert, wenn man die entsetzte Ungläubigkeit so ergänzt: Wie kann man nur so egoistisch, gedankenlos, so teilnahmslos, so „unmenschlich“ handeln? Wie kann man nur den Ruf der Sorge um Andere in sich so verdunkeln? Wie kann man nur so voll von Hass und Selbstgerechtigkeit sein und blind dafür werden, dass auch Andere ein Leben führen, Familien und Freunde haben, glücklich sein wollen und frei von Schmerzen und Sorgen? Kurz: Wie kann man nur so ohne Mitgefühl sein?

Jedenfalls: Wenn wir in der Moralphilosophie nicht einfach bei den („gelebten“) Normen beginnen und nach (universalistisch „begründeten“) Normen suchen, sondern uns danach fragen, was unsere Handlungen, Haltungen, Lebensweisen und uns als Menschen moralisch wertvoll und gut macht, können wir festhalten, dass „Sorge“ und „Mitleid“ zumindest starke Kandidaten für eine sinnvolle Antwort auf diese Frage sind. Was uns aus dieser Perspektive zu moralischen Wesen macht und unsere Handlungen moralisch letztlich qualifiziert, wäre a) nicht, dass wir die Gebote Gottes, der Bibel, „der Väter“ und Priester befolgen (einfache theologisch-traditionalistische Moral), b) nicht, dass wir aus begründeten, weil universalisierbaren Normen handeln, die Pflicht um der Pflicht willen tun (deontologische Moralphilosophien), c) nicht, weil wir entsprechend dem von einer Gemeinschaft geteilten „Guten“ handeln können (Kommunitarismus), d) nicht, weil wir Verträge schließen (Kontraktualismus), e) gemäß den Verbindlichkeiten einer fairen Diskussion agieren (Diskursethik) oder f) einen Beitrag zur Gesamtlust der Gesellschaft leisten können (Utilitarismus) – sondern: *Wir sind moralische Wesen und unsere Handlungen von moralischem Wert, weil wir mitleiden bzw. sorgen* – weil wir fähig sind, für das Leiden anderer Menschen offen zu sein, ihre Motive und Erfahrung über oder an die Stelle unserer eigenen setzen können und daraus motiviert Handlungen des Beistandes, der Hilfe usw. vollziehen können.

Echte moralische Scham – und nicht irgendein Gemisch, wie Schopenhauer das einmal ironisch in Bezug auf die Theorie vom Gewissen aufzählt, „etwa aus 1/5 Menschenfurcht, 1/5 Desdaimonie, 1/5 Vorurteil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit“

(ÜGM 723) – empfinden wir dann eben nicht, weil wir Angst vor dem Jüngsten Gericht haben, nicht, weil wir unsere Maximen nicht universalisiert haben, und nicht, weil wir irgendwelche gesellschaftlichen Regeln übertreten haben – das sind alles abgeleitete, vielleicht für die ethische Praxis relevante, aber im Grunde sekundäre Phänomene. Vielmehr empfinden wir *reine* moralische Scham, *wenn uns bewusst wird, dass unsere Handlungen anderen Schaden zufügen, zugefügt haben oder zufügen könnten, oder auch, wenn uns bewusst wird, dass wir dem Leiden Anderer als teilnahmslose Zuschauer gedankenlos hinterhergaffen oder unseren Blick davon abwenden*. Weiter auflösbar oder auf anderes zurückzuführen wären moralische Scham, Schuld, Gewissensbiss und Empörung nicht mehr.

Wenn wir das bisher Entwickelte einmal zugestehen wollen, dann müssen wir auf der reflexiven Ebene, auf der wir uns befinden, fortan die Moral von der *Sorge* oder vom *Mitleid* her denken. Was moralisches Handeln fundiert, worin moralisches Handeln gründet – das ist das *Mitleid* in der Terminologie Schopenhauers, es ist das *caring* in der Terminologie der Care-Ethik, es ist schließlich die *Sorge*, in der Terminologie, die wir vorziehen werden. *Handlungen von moralischem Wert sind solche, die „aus Sorge“ um Andere vollzogen werden*.

Auch wenn die angeführten Überlegungen und Beobachtungen über das Kriterium für Handlungen von moralischem Wert plausibel erscheinen mögen, so gibt es dennoch eine Reihe von Einwänden und Argumenten, die zu einer Skepsis gegen eine Mitleids-Fürsorge-Ethik berechtigen. Wenn es auch sein mag, dass wir in höchstem Maße jene Handlungen als moralisch gut auszeichnen, die der Sorge entspringen, so bleiben dennoch gleichzeitig eine Reihe ebenfalls relevanter moralischer Intuitionen auf der Strecke. Wir haben einige dieser Einwände bereits bei der Auseinandersetzung mit *monistischen* Positionen der Care-Ethik erwähnt.

Ein erster Block von skeptischen Einwänden gegen eine Ethik des Mitleids und der Sorge dreht sich um die Unzuverlässigkeit des Gefühls. Mitleid motiviert nur zufällig und parteiisch. Es hat *kein Maß*, denn ich kann mit der einen Person fühlen, mit einer anderen aber nicht, und es ist daher oft *ungerecht*, weil von einem objektiveren Standpunkt eine andere Person möglicherweise mehr Mitleid verdienen könnte.

Man denke nur an das Beispiel einer Organspende. Denken wir an eine Ärztin, die einen Patienten betreut, der auf eine Organspende angewiesen ist und ihr aus welchen Gründen auch immer am Herzen liegt. Möglicherweise tut diese Ärztin aus Mitgefühl alles oder viel, um „ihren“ Patienten möglichst weit vorne auf der Liste der Empfänger zu platzieren, vielleicht „lügt“ sie (bzw. die von ihr „bearbeitete“ zuständige Psychologin und gute Freundin) nicht gerade, was etwa das zu erwartende Gesundheitsverhalten ihres Patienten angeht („Noch raucht er und trinkt ganz gerne, aber mit dem neuen Organ ... bestimmt nicht mehr!“), aber sie entscheidet sich zumindest in der Darstellung für eine sehr optimistische Variante. Selbst wenn ihr Tun einem lauterem Mitgefühl für ihren Patienten, dessen Schicksal und Motive sie sich

zu Herzen genommen hat, entspringt – es ist klar, dass andere potentielle Organempfängerinnen, die vielleicht dringender oder zumindest nicht weniger dringlich angewiesen sind und durch das engagierte Assessment unserer Ärztin auf der Empfängerliste zurückrutschen, nicht nur genauso leiden, sondern zudem Opfer einer Ungerechtigkeit geworden sind.

Das Mitleid orientiert also nicht in Zusammenhängen, in denen eine *Pluralität von Personen involviert ist und Gerechtigkeitsfragen* ins Spiel kommen. Es führt sogar zu negativen Effekten. Die Moral sollte gerade einseitige Parteinahmen verhindern und für einen gerechten Ausgleich zwischen den Personen, was die Verteilung von Gütern, Rechten, Pflichten und Aufmerksamkeit angeht, sorgen. Genau gegen diese Einwände sind jedoch moralische Normen, die dem Anspruch nach universell gültig sind, gewappnet.

Wer „aus Gründen“ handelt, also entsprechend einer Norm, muss nicht auf eine zufällige Gefühlsmotivation hoffen. Die Norm trägt das Maß in ihrer universellen Gültigkeit, hat also den Universalisierungstest (den kategorischen Imperativ, den Schleier des Nichtwissens, den herrschaftsfreien Diskurs) überstanden. Dieser wesentlichen moralischen Intuition gemäß sind Normen und deren rationale Begründung also unumgänglich.

Dazu kommt, dass es zwischen dem zufällig gegebenen Mitleid und den für die Moral konstitutiven Ansprüchen des *Sollens* keinen logischen Übergang gibt. Weder folgt aus einem gegebenen Mitgefühl ein Sollensanspruch (im Sinne eines klassischen Sein-Sollen-Fehlschlusses): Unsere Ärztin kann aus ihrem Mitleid für ihren Patienten nicht die Forderung ableiten, er solle das Organ erhalten. Noch kann Mitgefühl Gegenstand einer Sollensforderung sein. Zum einen weil es zufällig ist und nicht erzwungen werden kann (im Sinne des Sollen-Können-Grundsatzes, vgl. Fenner 2008, 175), zum anderen weil die Rechtfertigung einer Verpflichtung zum Mitfühlen aus einer anderen Quelle stammen würde als dem Mitleid selbst, eben beispielsweise aus einem Universalisierungsprozedere der Vernunft (Kant) bzw. der vernünftigen Diskussion (Habermas). Auch in dieser Hinsicht erweisen sich Normen und eine Handlungsorientierung an Normen überlegen.

Auch wenn also einerseits die Intuition stark zu sein scheint, dass wir moralisches Handeln dann „gut“ nennen, wenn wir aus Mitgefühl handeln, so stehen dem doch gewichtige Einwände, die sich auf nicht geringere moralische Intuitionen stützen können, entgegen. Eine Orientierung an Normen gerät nicht in diese Schwierigkeiten.

Es ist also notwendig, den Status von moralischen Normen und deren Begründungsmodi im Rahmen einer Mitleids- oder Sorgeethik zu klären. Es wird sich meines Erachtens zeigen lassen können, dass das Missverständnis darin liegt, dass sich die Kritik gegen eine Vorstellung von Mitleid oder Fürsorge als eines bloß zufälligen Gefühls richtet – ein Missverständnis, die der Begriff des Mitleids und die Akzentuierung des Gefühls in der Care-Ethik auch nahelegen. Wenn die Sorge nur ein zufälliges *Gefühl* wäre, wären die Einwände stichhaltig. Wenn wir aber Sorge auch – wie

es bei Schopenhauer versteckt anklingt und bei Elisabeth Conradi explizit gemacht wurde – als *Praxis* sehen und wenn wir dazu annehmen, dass die Sorge durch eine *hermeneutische Struktur* charakterisiert ist, so können die Einwände nicht nur entschärft oder relativiert werden, sondern es zeichnen sich – meiner Einschätzung nach – Konturen einer Ethik ab, die in der Sorge gründet und unser Selbstverständnis als moralische Wesen auf einer tieferen Ebene zu erhellen vermag. Die Einwände gegen eine Mitleids- und Care-Ethik werden im Rahmen einer Sorge-Ethik im dreifachen Sinn „aufgehoben“: bewahrt, außer Kraft gesetzt und schließlich auf einer höheren bzw. fundamentaleren Ebene wieder verstanden.

4.4.3 Sorge und Norm

Wie verhalten sich Sorge und Norm zueinander? Wenn wir nach den bisherigen Überlegungen zwar voraussetzen, dass das zentrale moralische Phänomen das Mitleid oder die Sorge ist und somit die Ethik begründen muss – wir aber auch davon ausgehen müssen, dass der Bezug auf Normen wesentlichen moralischen Intuitionen gerecht wird, denen eine Mitleidsethik nicht gerecht werden kann, so stellt sich die Frage: Was ist dann der Status von Normen im konzeptuellen Rahmen einer Sorge-Ethik?

Schopenhauer gibt den entscheidenden Hinweis im Rahmen seiner Mitleidsethik selbst. Handlungen „von moralischem Wert“ (ÜGM 744) sind solche, die aus der Quelle des Mitleids entspringen. Das Mitleid bewirkt, dass ich *nicht Ursache oder Zuschauer vom Leiden Anderer sein mag* – und hat in dieser Weise zwei Klassen von Handlungen zufolge: erstens anderen nicht zu schaden und zweitens anderen aktiv beizustehen, Schaden abzuwenden und ihnen aus dem Leid zu helfen. Von daher stellt Schopenhauer als oberstes Handlungsprinzip der Moral, das direkt aus der Quelle des Mitleids folgt, folgenden Satz auf:

„Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!“ (ÜGM 663) – „Schade niemandem, sondern hilf allen, so viel du kannst!“

In dieser Weise spricht also der *Ruf der Sorge* nach seiner moralischen Seite hin. Jedenfalls ist es dabei nun

„keineswegs erforderlich, dass in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt wird; wo es auch oft zu spät käme: sondern aus der *ein für allemal* erlangten Kenntnis von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung notwendig über andere bringt [...], geht in edlen Gemütern die Maxime ‚neminem laede‘ hervor, und die vernünftige Überlegung erhebt sie zu dem *ein für allemal* gefassten festen Vorsatz [...]“ (ÜGM 746f.)

Der Status von Normen und Handlungsgrundsätzen wäre demnach folgender: Normen bzw. der Gehorsam oder die Achtung gegenüber Normen sind *nicht* die Quelle und *nicht* die Grundlage der Moral, aber sie sind *unentbehrlich* als „Behältnis“, als

„das Reservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird.“ (747)

Es muss also nicht jedes Mal – und tut es auch de facto nicht – die Sorge oder das Mitleid aktuell vorhanden sein oder der Ruf der Sorge lebendig vernommen werden. Bis wir betroffen wären von der Anteilnahme am Schicksal Anderer käme die Motivation aus direktem Mitgefühl in der Regel zu spät. Aber in Normen ist *das Wissen der Sorge gespeichert*, die „ein für allemal erlangte Erkenntnis vom Leiden“, die eine Handlung über Andere bringen würde. Aber am Grunde der Normen und Grundsätze ist es weiter die Sorge, die uns dazu anhält, Normen zu beachten:

„Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwa in einzelnen Fällen die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze kein Motiv (die egoistischen beiseite gesetzt) wirksamer ist als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte.“ (ÜGM 748)

Die Sorge wirkt also auch indirekt und zeigt sich wiederum *in ihrer hermeneutischen Struktur*. Erinnern wir uns, was „hermeneutische Struktur“ bedeutet. Die Rede von einer hermeneutischen Struktur deutet generell an, dass es einen Unterschied zwischen einem oberflächlichen Wissen und einem tieferen, anschaulichen Verstehen gibt – und dass zwischen abstraktem Wissen und lebendigem Verstehen eine Verdeckung liegt, die eine Arbeit der Interpretation aufzuheben vermag. In diesem Fall ist es nicht das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit, das uns nicht anschaulich, sondern nur abstrakt gegeben ist, sondern *die Leidenswirklichkeit oder die Leidensmöglichkeiten anderer Menschen*. Das „Nein“ der Normen *erinnert* uns – und unser abstraktes Wissen vom möglichen oder wirklichen Leiden Anderer – daran, dass wir uns *im Grunde sorgen*, also nicht Ursache oder Zuschauerin vom Leid Anderer sein wollen. Deshalb sind Handlungen, die auf der einen Seite *offensichtlich* dem Mitleid entspringen, in ausgezeichneter Weise moralisch gut – sie sind der volle Ausdruck der Sorge. In Normen ist andererseits die Sorge nun nicht erloschen, aber nur mehr indirekt vorhanden.

Damit sind Normen für moralisches Handeln einerseits *notwendig*, andererseits *sekundär*. Sie sind sekundär, insofern sie nur ein abgeleitetes moralisches Phänomen sind; sie sind aber gleichzeitig notwendig als das gespeicherte Wissen (der Menschheit) um die vielfältigen Formen des möglichen Leidens, welche die Sorge zu verhindern trachtet. Im Imperativ der Norm, im „Nein der Moral“ (Ricoeur SA, 268), ist

im Grunde die Stimme der Sorge auszumachen. Die Sorge ist, um in kleiner Abwandlung mit einer schönen Metapher Ricoeurs zu sprechen, die *geheime Seele der Norm*⁷. Zwischen den Normen und ihrer „Seele“ besteht ein hermeneutisches Verdeckungsverhältnis: „Du sollst nicht ...“ ist die Oberfläche eines Textes, der in seiner Tiefenstruktur sagt: „Erinnere dich, du willst nicht Ursache oder Zuschauerin vom Leid anderer sein. Du kannst *im Grunde* andere lebende und fühlende Wesen nicht leiden sehen, umso weniger, wenn du selbst Ursache dieses Leidens bist. Wenn du dir ihr Leid, die Konsequenzen deines gewaltsamen oder achtlosen Handelns nur lebendig vor Augen führst, verstehst du das. Aber weil dich die Sorge überfordert – du kannst nicht für alle und jederzeit fühlen und sorgen –, gibt es Regeln und Normen, die dich – nun in der direkten Form des Imperativs – davon abhalten, Verursacherin oder Zuschauerin von Leid zu sein.“

Normen erinnern daran, dass ich mich sorgen würde, wenn ich mir nur jeweils *ein deutliches Bild von der Leidenswirklichkeit Anderer* verschaffen würde, wovon ich weder Zuschauer noch Ursache sein mag. (In ihrer Diskussion des *Mitgefühls* bringt Martha Nussbaum dasselbe Argument; vgl. Nussbaum 2014, 210-245) Damit sind Normen darüber hinaus aber auch Ausdruck davon, dass sich auch andere Menschen sorgen: *Normen sind das Ergebnis kollektiv-kooperativer Erfahrung von Leid und der Erfahrung des moralischen Rufs der Sorge, dieses Leid verhindern zu wollen.*

Ohne hier zu tief in eine metaethische Debatte abzugleiten, können wir doch sagen, was Normen im Rahmen einer Sorgeethik damit *nicht* sind. Erstens sind Normen keine Offenbarungen Gottes in einem trivial-theologischen Sinn; sie sind zweitens keine Ur-Intuitionen im Sinne einer „Tatsache des Bewusstseins“, sie sind, wie Tugendhat das ausdrückt, nicht unmittelbar in unsere Vernunft „eingerammt“ (2004, 96 f.). Sie sind drittens auch keine bloßen Spielregeln, auf die sich Gemeinschaften geeinigt haben, um dem gemeinsamen Guten folgen zu können oder die Spielräume für die vielen individuellen Vorstellungen des Guten zu regeln; und sie sind viertens auch nicht Ergebnis eines (hypothetischen) Vertrags und auch nicht einfach nur in einem relativistischen Sinn Ergebnis von sozialen Zwängen und den kooperativen Erwartungshaltungen in der Gesellschaft.

Deshalb befolgen wir aus der Perspektive einer Sorgeethik normative Vorgaben oder orientieren unser Handeln an Normen *nicht* – wenn wir wirklich im „reinen“ Sinn moralisch motiviert sind –, weil wir Angst vor dem Jüngsten Gericht oder den „Ahnen“ hätten, oder weil die Norm in unsere Vernunft unmittelbar „eingerammt“ wäre oder weil wir Teil der Gemeinschaft sein wollen und uns als sozial kooperative Wesen zeigen wollen und so fort. Alle diese Gründe sind sekundär und selbst wenn

7 „Auf der Ebene der ethischen Ausrichtung ist in der Tat die Fürsorge, als gegenseitiger Austausch von Selbstschätzungen, durch und durch affirmativ. Diese Affirmation, die man guten Gewissens ursprünglich nennen kann, ist die heimliche Seele des Verbots.“ (Ricoeur SA, 268)

wir einen dieser Gründe angeben: *Im Grunde* handeln wir *aus Sorge*. (Und eine kritische Prüfung von Normen könnte jeweils darin bestehen, ob unsere Sorgen den bestehenden Normen entsprechen.)

Die Antwort aus der Perspektive der Sorge-Ethik wäre also eine, die weder einen vormodernen theonomen (Bibel, Koran), noch einen modernen quasi-theonomen (Kant) Ursprung der Normen annimmt, noch in den (postmodernen?) Relativismus des Zwanges sozialer und kultureller Üblichkeiten gegenseitiger Ansprüche (vgl. Krämer 1995, 42ff.) zurückfällt oder bei sozial-konstruktivistischen Begründungsmodi des normativen Universalismus stehen bleibt (vgl. Fenner 2008, 99ff.), sondern einen einfachen und natürlichen Ursprung und Quell der Sinnggebung der Normen sieht: Wir stellen Grundsätze, Normen, moralische Handlungsregeln auf, weil wir uns *im Grunde* sorgen. Das heißt, weil wir für andere fürchten müssen, dass ihnen Leid geschieht. Wir wollen frei vom Selbstvorwurf sein, Ursache von Leid zu sein.

Was heißt es dann eigentlich, „aus *Achtung* vor dem moralischen Gesetz“ zu handeln? Gehen wir das kurz kursorisch und beispielhaft durch. Ohne die verschiedenen möglichen Aporien zu diskutieren, die sich zwischen der autonomen Gesetzgebung des Willens und den Triebfedern des menschlichen Handelns ergeben können (vgl. dazu die achte Abhandlung in Ricoeur SA), möchte ich nur zwei Interpretationswege grob skizzieren. Was nach Kant den Menschen angesichts des kategorischen Imperatives zum Handeln bewegt, das sei die „Achtung“ – die *Achtung für das Gesetz*. Die Frage ist nun: Wie verhalten sich kategorischer Imperativ und das Gefühl der Achtung zueinander?

Ein – wenig plausibles – Modell wäre in grober Skizze so zu denken: Das moralische Gesetz ist als „Tatsache des Bewusstseins“ gegeben, der Mensch blickt zum Gesetz wie zum „gestirnten Himmel über sich“ hoch, empfindet nach seiner sinnlich-egoistischen Seite hin „Demütigung“, mit seiner vernünftigen Seite „Achtung“ und befolgt das Gesetz den empirischen Strebungen zuwider. Eine erste Unplausibilität wird, mit Schopenhauer und seiner Ironie gesprochen, in der Frage deutlich: Wenn der kategorische Imperativ eine „Tatsache“ des Bewusstseins wäre, warum hat es so lange gedauert, bis ihn wer entdeckt hat, und warum ist er so kompliziert formuliert (vgl. ÜGM 666)? Gewichtiger aber ist es, eine andere Interpretation vom Verhältnis von Gesetz zum Gefühl der Achtung zu wählen, um nicht der Vorstellung zu verfallen, hier wäre ein Gesetz und drüben die motivierende Achtung, sondern um einzusehen, dass *das Gefühl der Achtung die Gegebenheitsweise des Gesetzes selbst* ist (vgl. J. Gaitsch 2011), also der Modus schlechthin, in dem wir moralisch empfinden und denken. Die Achtung ist das moralische Gefühl schlechthin – und der kategorische Imperativ wäre der kognitive Kern des moralischen Gefühls. Diese Auslegung trägt weiter – eröffnet aber gleichzeitig einen Interpretationsspielraum. Wenn das Gefühl der Achtung primär ist, wer sagt, dass es gut interpretiert ist, wenn wir es als universellen Imperativ deuten – und schließlich konsequenterweise die Moral als Aufmarsch eines ganzen „inneren Gerichtshofs“? Wenn – aus der Perspektive einer

Sorgeethik – das „Gesetz“ aber nichts moralisch Primäres ist, sondern die Sorge und das Gesetz nur der fernste Ausläufer einer Sorge, die sich kollektiv-kooperativ ihrer begrenzten Aktualisierungskapazitäten bewusst ist und sich deshalb Regeln und Imperative gibt, müssen wir dann das Gefühl der „Achtung“ nicht anders interpretieren denn als Achtung „vor dem *Gesetz*“? Wie Höffe (2009, 315 f.) bemerkt, ist es das Eigentümliche der Achtung, eine Brückenfunktion zu erfüllen, das Gefühl der Achtung ist ein „Zwischen“, an einem „Übergang“. In dem Augenblick, in dem wir etwas „Größeres“ in uns anerkennen, einen Anspruch, der uns in unseren unmittelbaren „Instinkten“ übersteigt, uns insofern in unserer Begrenztheit „demütigt“, gleichzeitig aber auch erhöht. In diesem Augenblick empfinden wir das, was *Achtung* genannt wurde.

Aber wenn wir einsehen oder voraussetzen, dass hinter allen Imperativen die Sorge steht, dann ist es nicht einfach der Übergang zwischen der egoistischen Sinnlichkeit des empirischen Ichs und der Anerkennung der universalistisch gedachten Norm, sondern das Gefühl der Achtung stellt sich ein am *Übergang von einer instinktiven Sorge hin zur Anerkennung einer abstrakten Sorge, die an Anschaulichkeit gewinnt*, ohne die Lebendigkeit der unmittelbaren Sorge zu überbieten. Es ist der Moment des Übergangs, in dem die „kleinere“ Sorge der „größeren“ Platz macht. Wenn wir die Beschränkung unseres unmittelbaren Sorgekreises spüren, erheben wir uns und erweitern unseren Kreis der Sorge. Es ist der Augenblick des Eingeständnisses, dass die instinktive Sorge, ohne deswegen an Gültigkeit zu verlieren, *Anderen etwas schuldig bleibt*. Im Moment der Achtung ist die (tragische) Erkenntnis enthalten, dass wir in der *conditio humana schuldlos schuldig* sind. Wir bleiben Anderen stets Sorge schuldig, bleiben Zuschauer und Ursache von Leid im Daseinskampf, aber wir sind auch in diese menschliche Situation ohne unsere Schuld geworfen. Es ist ein Gefühl der „Erhabenheit“, das die eigene Beschränkung aufzeigt – und gleichzeitig über diese Beschränkung erhebt in der Ahnung einer Sorge für einen weiteren Kreis von Menschen, ja der Lebewesen und des Lebens im Allgemeinen.

Nehmen wir als Beispiel unsere Ärztin. Wenn sie nun nicht bloß aus Mitleid mit „ihrem“ Patienten handelt, sondern aus Achtung vor dem Anspruch universeller oder universalisierbarer Sollensforderungen, also nicht die Dringlichkeit einer Transplantation manipulativ einstuft, sondern gemäß den vereinbarten Regeln agiert – so handelt sie gewiss ihren primären Neigungen zuwider, worunter auch das Mitgefühl mit ihrem Patienten fällt. Sollen wir nun sagen, es ist schlicht und einfach die Pflicht um der Pflicht willen, die sie dazu anhält – und die Achtung vor einem intuitiv-gesetzesartigen Anspruch? Ist es hingegen nicht plausibler zu sagen, dass die Normen im Grunde sie erinnern, dass auch anderswo Ärzte sind, die sich um „deren“ Patientinnen kümmern, die genauso dringlich oder noch dringlicher auf Hilfe warten? Ist nicht die Anerkennung des weiteren Kreises der Sorge letztlich in der *Verlängerung* des kleineren Kreises zu sehen – während bei Kant antagonistisch die Sinnlichkeit bloß gedemütigt wird? Und wächst unsere Ärztin nicht über sich hinaus – und hinein in

die kooperativ-arbeitsteiligen Kreise der Sorge im „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (Arendt 2011, 222 ff.), gerade indem sie ihrer Beschränkung innerwird, ohne dass deshalb die Sorge um „ihren“ Patienten dadurch verloren ginge?

Die Achtung vor der Möglichkeit, unsere Handlungsrichtlinien zu universalisieren, ist *im Grunde* die erhabene, aber überfordernde Empfindung der Grenzenlosigkeit und *Maßlosigkeit unserer Sorge*. Normen erinnern uns eben daran: „Wenn du nur dir wirklich ein konkretes Bild vom Leiden auch der Fernsten machen könntest oder würdest, du würdest sorgen.“

Diese Gedankenfigur der Achtung der Sorge erweist sich meines Erachtens auch stärker als sozial-relativistische und trivial-theologische Begründungen der Moral. Sind wir wirklich so von den Erwartungshaltungen Anderer voll, dass sich die Moral darin erschöpft? Gibt es nicht Fälle, in denen wir gegen sämtliche Erwartungshaltungen handeln, weil wir nur so jemanden von Leid und Ungerechtigkeit und unser Gewissen „rein“ bewahren können? Und: Sind nicht auch die Gebote eines Gottes etwas Vorletztes? Wären wir einem Gott verpflichtet, der uns anwiese, zu rauben, zu stehlen, zu morden? Eher würden wir an der Göttlichkeit dieses Gottes oder seines Gebotes zweifeln. Die Sorge darum, Ursache oder Zuschauerin von Leid zu sein, erweist sich meines Erachtens in all diesen Fällen als die letzte Instanz unserer Normen – eben als die *geheime Seele der Norm*. Nicht eine unverständliche Göttlichkeit „Gottes“ gebietet uns zur Sorge, sondern die Sorge offenbart uns, wenn überhaupt, eine wahrhaftige Göttlichkeit „Gottes“.

Wenn wir also unsere Aufmerksamkeit ausschließlich der Begründung von Normen und deren Anwendung im einzelnen „Fall“ widmen und nicht die in Frage stehenden Normen auf ihren tieferen *Sinn* zurückführen, so bleiben wir beim Vorletzten stehen. Es ist damit eine wesentliche Lehre einer Ethik der Sorge, dass es zur Moral unausweichlich und notwendig gehört – damit wir wirklich von moralischen Handlungen sprechen können und nicht bloß von einer „Mathematik mit Menschen“, bei der Normen und Werte die Konstanten, die „Fälle“ und Fallbeispiele die Variablen wären –, *Anteil zu nehmen* mit anderen lebendigen Wesen. Das ganze Gerede von „Werten“, gemeinsam geteilten moralischen „Überzeugungen“, von anerkannten und gelebten „Normen“ ist eben *nichts als Gerede* und vollkommen sekundär im Vergleich damit, worin diese Werte, Normen und Überzeugungen gründen: in der lebendigen Sorge. Ohne den Rückbezug auf die Wirklichkeit des Leidens, das verhindert und aufgehoben werden will, ist die ganze Rede von „Moral“ und „Ethik“ vollkommen leer. Ja, der Ethik-Diskurs wird ohne die Dimension der radikalen Verungleichgültigung durch das Leid und durch wirkliche Anteilnahme eher zu einem Mittel, hinter vielen Worten, Terminologie, Theorie das eigentliche Ur-Phänomen der Moral endgültig bei bestem Gewissen zum Schweigen zu bringen ... Es lässt sich viel Ethik „betreiben“ (reden, publizieren), ohne auch nur jemals moralisch „verungleichgültigt“ worden zu sein. Halten wir uns auf mit den verschiedenen binnentheoretischen Deliberationen im Ohrensessel der Ethik, erinnert das stark an das, was Schopenhauer

meint von der Möglichkeit, durch Allgemeinbegriffe in der Moral motiviert zu werden: Es ist, als ginge man mit einem Klistier auf eine Feuersbrunst los (vgl. ÜGM 670).

Indirekt ist übrigens damit auch angezeigt, dass die Sorgenden, die mit ihrer Anteilnahme unmittelbar involviert sind, eine zentrale Rolle haben, da ihre Selbstschätzung vom Ergehen des anderen Menschen abhängig ist. Sie machen im Grunde eine Stellvertreter-Erfahrung für die anderen einer Gesellschaft, die in Distanz zu den Leidenden leben können.

Sorge also, *das Ringen um eine lebendige Vorstellung von der Leidenswirklichkeit oder Leidensmöglichkeit Anderer (über Geschichten, Begegnungen usw.)*, ist notwendig für einen *vollständigen ethischen Beratungsprozess* (mit sich und anderen, in Teams und Organisationen und so weiter). Das können wir schon an dieser Stelle festhalten, wenn wir später von den prozess- oder organisationsethischen Bedingungen der Sorgeethik sprechen werden.

4.4.4 Sorge und Handlungsmotivation

Durch die Annahme einer *hermeneutischen Arbeit der Sorge* ist es möglich, den *Widersprüchen und Paradoxien der moralischen Motivation* der Sorge zu entgehen. In der Regel nimmt man an, die Sorge („Care“) sei primär aus Gefühlen der Bindung und Anteilnahme motiviert, wie Mitleid, Mitgefühl, Sympathie, instinktive Sorge im Sinne von Mutter- oder Vater-Gefühlen. Diese Voraussetzung verstrickt die Care-Theorie unweigerlich in Widersprüche, ja Paradoxien. Die Sorge um Andere als hermeneutische Arbeit zu denken hat einen wesentlichen Vorteil gegenüber den spontanen Formen des Mitfühlens. Gefühle werden zwar einerseits ernstgenommen und als Erkenntnismittel nehmen sie einen zentralen Stellenwert ein, es ist aber keineswegs vonnöten, dass ein bestimmtes Gefühl, das der weiten Kategorie der Bindungs- und Sympathiegefühle entspringt, vorhanden sein muss. Auch wenn es sich um ein Gefühl der Antipathie handelt, um ein Abgestoßensein, so kann dieses Abgestoßensein *interpretiert* und auf seinen Inhalt hin befragt werden. Kommt es zu dieser interpretativen Arbeit, wird das Gefühl auf das ihm inhärente *Staunen* reduziert: Das, was die Erwartung durchkreuzt hat, wird zum Gegenstand meiner Frage, der Ausgangspunkt von dem, worin dieser Mensch mich hinterfragt. Unabhängig davon, ob mein Ausgangsgefühl Wohlwollen oder Missgunst beinhaltet.

Außerdem kann die hermeneutische Arbeit ein Stück weit (moralisch) eingefordert werden. Niemand kann mich – auch ich mich selbst nicht – überreden, Mitleid, Sympathie oder die Stimmung im Raum zu fühlen, aber man kann mich fragen (ähnlich wie Sokrates den Laches, den Charmides usw.): Was empfindest du? Was irritiert dich? Welche Frage steckt da dahinter? Damit sind ein grundlegendes Problem der Care- und Sympathieethiken und eine traditionelle Kritik an diesen von vornherein

ausgehebelt. Nicht die „zufälligen“ Gefühle von Sympathie und Mitleid (und deren Gegenteile) sind die eigentlich relevanten moralischen Empfindungen, sondern das in diesen operierende *Staunen*.

Die hermeneutische Arbeit ist nicht selbst die Motivation, aber sie ist imstande, eine Primärmotivation *weiterzutragen*. Das ist auch viel entscheidender. Betrachten wir das etwas genauer: Sagen wir, es gibt drei Möglichkeiten, moralisch motiviert zu sein. Das Handeln kann aus Mitleid oder Gefühlsansteckung motiviert sein, jedenfalls aus einem starken, aber vergänglichen Gefühl; zweitens kann sich das Handeln aus einer Pflicht heraus in Bewegung setzen, die ebenfalls nur ein momentaner Anruf sein oder aber auch als ein dauerhafteres Verpflichtetsein empfunden werden kann; und drittens mag das Handeln einfach aus Gewohnheit in die Gänge kommen: Wir befinden uns in Beziehungen, in denen wir für Andere handeln, zum Beispiel in der täglich beruflich ausgeübten Krankenpflege, was prinzipiell moralisch motiviert (gewesen) sein mag und moralisch positiv qualifiziert wird, aber dennoch genauso mit einer gewissen routinehaften Geistlosigkeit, eben aus Gewohnheit im schlechtesten Sinn, ausgeübt werden kann. Jede dieser Motivationen hat in der Erstreckung über längere Sicht ihre Defizite. Der Anruf einer Pflicht oder ein Mitgefühl oder eine Gefühlsansteckung überkommen uns nur punkturell. Uns selbst langfristig einer Pflicht zu verschreiben, das ist möglich, erzeugt aber auf Dauer, um mit Stocker (1998) zu reden, die Schizophrenie des moralischen Zwanges, nämlich etwas Gutes tun zu wollen, ohne es wirklich zu wollen, was auf Dauer keine tragfähige Grundlage ist für echtes moralischen Handeln. Gewohnheit ohne erneuerte Leidenschaft wird ihrerseits Stumpfsinn und für die Betroffenen demütigend.

Demgegenüber ist die hermeneutische Arbeit der Sorge dazu in der Lage, den Anflug von Mitleid weiter zu tragen, den Zwang zu einer als Pflicht empfundenen Tätigkeit in eine sinnvoll motivierte zu verwandeln sowie schließlich trägt gewordene Gewohnheiten wieder zu beseelen, indem die eigene Praxis und die Menschen frisch und neu – eben durch andenkendes Staunen – gesehen werden können. Woraus immer auch moralisch wertvolle Handlungen motiviert sein mögen – sie sind es jedenfalls in einer Freiheit, die wir nicht diskursiv einholen oder gar irgendwie „erzeugen“ können. Sie äußern sich in Sympathie-Gefühlen, in gewohnten Praktiken, in Pflichten – aber viel zu wenig wurde darüber nachgedacht, wie unsere Anflüge von Moralität eine tragfähige und dauerhafte Grundlage erhalten können, wie das Gefühl vernünftig, die Pflicht motivierend, die Gewohnheit beseelt werden kann. Ich denke, in der Sorge eine hermeneutische Arbeit am Werk zu sehen und freizusetzen, über diese Möglichkeit so bewusst als möglich verfügen zu können – das ist eine Antwort auf genau diese Frage. Eine hermeneutische Arbeit zu verrichten – und zwar auf begriffliche, also a) explizite, b) kritisierbare, c) das gelebte Verständnis erweiternde Weise – heißt, in einen hermeneutischen Zirkel einzutreten, einen Austausch von Selbstschätzungen, der hermeneutische Differenzen (zur eigenen Endlichkeit, zur Wirklichkeitserfahrung Anderer) immer wieder aufs Neue offenbart und überwindet. Die

hermeneutische Arbeit verunmöglicht es uns, in anderen Menschen nur mehr die gewohnten Abstraktionen zu sehen (Patientin, Ausländer, Bettlerin usw.) – sie *erweitert* das Denken, wie es in der gemeinsame Vision von Arendt und Kant artikuliert wurde. Wenn wirklich das Prinzip der Gewalt und des Bösen nicht so sehr die Niederträchtigkeit von Motivationen, sondern vielmehr die Gedankenlosigkeit ist, dann ist eine hermeneutische Arbeit der Sorge die Antwort darauf.⁸

Die Einzelhandlung mag weiterhin durch Pflicht, sozialen Zwang, Angst vor Bestrafung, stumpfsinniger Routine, aus Empathie oder Mitleid motiviert sein, das spielt zunächst keine Rolle. Über den moralischen Wert der Handlung – und vielmehr noch von Praktiken und ganzen Lebensentwürfen – entscheidet *nicht das punktuelle Motivationsereignis, sondern die gesamte Motivationsgeschichte*, die, sobald die philosophische Praxis der Sorge ihre Arbeit aufgenommen hat, retro- und prospektiv moralisch qualifiziert ist. Im einmaligen Mitgefühl eines ansonsten egoistischen Menschen ist auch nicht mehr enthalten als der Keim für moralisches Handeln – das sprichwörtliche Korn, das auch ein blindes Huhn einmal findet. Ob dieses aufblitzende Mitgefühl moralisch positiv zu bewerten ist, hängt von der Prä- und Post-Historie ab, die eine Geschichte der Sorge sein kann oder auch nicht. Umgekehrt dequalifiziert eine lieblose Geste nicht einen ansonsten sorgenden Menschen – er wird sie präventiv nicht erwünscht haben und nachträglich selbst verurteilen. Die *hermeneutische Arbeit der Sorge* bietet eine *tragfähige kognitive und motivatorische Grundlage für die Sorge*.

Es gibt übrigens eine weitere, moralisch nicht unbedeutende Paradoxie von Care. Diese liegt in der impliziten Annahme des „Altruismus“ von Care – also der asymmetrischen Ausrichtung auf das Wohl des anderen Menschen. Die moralische Paradoxie besteht darin: Entweder dient die Fürsorge dem anderen Menschen und seinen Interessen, dann aber kann Care zu einer Selbstaufopferung führen, die ihrerseits moralisch bedenklich sein kann. Oder aber die fürsorgende Person widerspricht der leidenden Person, dann schlägt die Fürsorge in Bevormundung um. Die Bevormundung hat außerdem implizit das Urteil gefällt, dass die leidende Person nicht mehr als ernstzunehmender „moralischer Akteur“ in Betracht kommt. In beiden Fällen führt die Fürsorge zu einem moralisch bedenklichen Ergebnis oder Prozess.

Erst die Annahme beziehungsweise die *Praxis* einer *hermeneutischen Arbeit* der Sorge kann diesen Paradoxien entgehen. Das praktische Philosophieren der Sorge ermöglicht eine *kritische* Sorge und eine echte Dialektik zwischen Personen, die ihren Status als moralische Personen zu keinem Zeitpunkt (unabhängig von ihren Eigenschaften und Vernunftbefähigungen) verlieren. Der Austausch von Geben und Empfangen mag auf der „materiellen“ Ebene (der unterschiedlichen Vermögen zu handeln) asymmetrisch sein, auf der *ethischen* Ebene wird diese Asymmetrie durch ein

8 Vgl. dazu natürlich Hannah Arendt ausgehend von ihren Beobachtungen im Eichmann-Prozess – etwa in der Einleitung zu *Vom Leben des Geistes* (Arendt 2002, 13 ff.).

Geben und Empfangen kompensiert, das keine der beiden Personen in eine bessere oder schlechtere Lage versetzt. Die *kritische* oder *fragende* Sorge würde beispielsweise Terzanis Aktivismus auf der Grundlage des Verständnisses unterstützen können, andererseits auch eine kritische Anfrage im rechten Augenblick lancieren. Nicht deine oder meine Vorstellungen stehen letztlich auf dem Spiel, sondern *die Frage nach einer allgemein gültigen Lösung auf die Grundfragen des Menschseins und damit der Menschheit. Gemeinsam* an einer „Singularität“ zu arbeiten, das ist letztlich die Zielvorstellung der hermeneutischen Arbeit der Sorge, nicht dein, nicht mein Wohl, sondern das singuläre Produkt der Interaktion, eine Geschichte von uns beiden, diesem Team und dieser Organisation: eine Geschichte, die von der Suche nach dem Glück-mit-Leid erzählt und als schönes Wagnis dem Gedächtnis der Menschheit übergeben werden kann. Mit der Perspektive der singulären Geschichte, die weder genau deine oder meine ist, auf die weder die Autorin noch die Zuhörer:in einen Letztanspruch besitzt, gelingt es der Sorge also, der Zwickmühle zwischen Unterwerfung unter die „Tradition“ des anderen Menschen und Bevormundung durch banalisierende Eingemeindung in die eigenen Kategorien zu entkommen.

4.4.5 Die Universalisierung der Sorge

Einmal zugestanden, dass, erstens, *moralisches Handeln* ein Handeln *aus Sorge* ist und dass, zweitens, Normen in der Sorge gründen sowie, drittens, die hermeneutische Praxis der Sorge eine tragfähige Motivationsgrundlage ausgehend von beliebigen primären oder punktuellen Motivationen bietet – so bleibt noch der geäußerte Einwand gegen die Mitleids- und die Care-Ethik aufrecht, dass Mitleid und Fürsorge uns *keinen Maßstab* für das Handeln liefern. Die Sorge ist „maßlos“ – denn gilt unsere „instinktive“ Sorge nicht einfach nur Menschen in Nahbeziehungen, in Verwandtschaft und Bekanntschaft, während die „Fernsten“ aus unserer Sorge ausgeschlossen sind? Einzelne Normen und damit ihre Orientierungsleistung für die Lebensführung können am Universalisierungstest bemessen werden – was aber wäre der Universalisierungstest bzw. die *Universalisierung der Sorge*?

Es ist jedenfalls ein Fehler, den Universalismus der Norm unmittelbar ins Gefühl selbst hineinragen zu wollen und als ethisches Ideal nicht dieses oder jenes Mitleid zu errichten, sondern – gegen die Parteilichkeit des instinktiven Mitleids – Individuen ein „generalisiertes Mitleid“ oder eine „universelle Sympathie“ (vgl. Fenner 2008, 211) unmittelbar zu verordnen (in der Linie von Adam Smith). Es wäre ja denkbar, eine „wahre“ Sorge, die eine Art habitualisierte universelle Sympathie wäre für die Lebewesen dieser Welt, gegen eine „falsche“ parteiliche, auf Nahverhältnisse bezogene Sorge auszuspielen.

Dieser Ansatz ist aus mehreren Gründen unzureichend oder verkürzt. Zunächst einmal nimmt ein „generalisiertes Mitgefühl“, als eine Art habituelle Offenheit und

Empfänglichkeit für die Bedürfnisse aller Lebewesen, der *Sorge* eine wesentliche Pointe, die die Care-Ethik zu Recht betont, nämlich die Verungleichgültigung durch diesen konkreten Menschen. Ernst Tugendhat hat auf den wichtigen Unterschied zwischen „Egoismus“ und „Egozentrizität“ hingewiesen (vgl. Tugendhat 2006): Während Mitleiden oder *Caring* das Gegenteil von „Egoismus“ sind – an die Stelle der eigenen Motive treten die einer anderen Person –, ist das universelle Mitgefühl das Gegenteil des „Egozentrismus“ – also ein Zurücktreten von sich als Ich überhaupt, die Loslösung von den Ketten der Subjektivität. Anstatt die Welt von sich – oder auch einer anderen konkreten Person – aus zu betrachten, hat die Mystikerin ihr Ich derart überwunden, dass sie sich *von der Welt her betrachtet* (vgl. Tugendhat 2006, 111 ff.). Das ist wohl das Lebensgefühl – neben vielerlei mystischen Traditionen in Ost und West – etwa auch eines Stoizismus, der (vorläufig) nicht um das „dialogisch“ ergänzt wurde. Mark Aurel beschreibt diese Einstellung einer universellen Sympathie, wenn er nicht mehr von der eigenen Gesundheit spricht, sondern vom eigenen Beitrag zur „Gesundheit der Welt“ (*epi ten tou kosmou hygieian*, V, 8, vgl. Voelke 1993, 91ff.), oder wenn er vom Mit-Leben und Mit-Lieben mit der Welt, die immer wieder in ihrer Metamorphose und von oben betrachtet wird, spricht:

„Es liebt die Erde Regen, es liebt der hehre Äther, es liebt aber die Welt zu schaffen, was entstehen soll. Ich sage also zur Welt: Ich liebe mit dir. Sagt man aber nicht auch dies von einer Sache: Sie liebt so zu geschehen.“ (Mark Aurel X, 21 in der Übersetzung Hadots 1997, 203)

Der „Blick von oben“ auf die Dinge, auf die Sterne und die Umläufe der Natur bringt ein bestimmtes Gefühl mit sich (von „Freude“ oder „Achtung“ oder ...), das über die bloße Subjektivität hinausweist. Der Universalismus der Norm, wie er bei Kant mit seiner Interpretation des Achtungsgefühls in der Analogie mit dem Sternenhimmel zum Ausdruck kommt, trägt noch Züge dieser Mystik in sich. Aber das universalisierte Mitgefühl ist eben eines mit dem „allgemeinen Anderen“ – und nicht mit dem „konkreten Anderen“. Demgegenüber gilt es, am radikalen Gedanken der Care-Ethik auch im Rahmen der Sorge-Ethik festzuhalten: es ist eine konkrete Andere, die mir zu denken gibt. Wir sind auf der Suche nach einem *dialogischen* Stoizismus, der die *Relationalität*, die Beziehungsgebundenheit der Sorge konkret und radikal denkt. Es gibt gewissermaßen *keinen Kurzschluss vom egozentrischen Ich zum mystischen Ich ohne Umweg über die konkreten Anderen*.

Die Universalisierung der Sorge ist also von Anfang an *nicht als Perfektionierung eines Individuums* zu denken, *sondern als Perfektionierung eines sozialen Systems von Beziehungen*. Dafür ist eben nicht die überparteilich weise gewordene Einzelne das Bild, sondern es sind das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“, die *Kreise* und *Ketten* der Sorge. Die Universalisierung der Sorge folgt einer anderen Logik als die Universalisierung der bloßen Handlungsregel. Wir müssen, um der Relationalität der Sorge gerecht zu werden, in anderen „Einheiten“ denken als in jener

der Individuen, nämlich in Relationen, Gruppen und Organisationen. Die *Organisation der Sorge* – die kommunikative Infrastruktur als Verkettung der Anteilnahme am Leben konkreter Anderer – ist ein *intrinsisches* Moment der Sorgeethik selbst. Während eine universelle Handlungsregel für jeden Einzelnen gilt, ist es nicht notwendig, dass sich die gleiche „universelle“ Sorge in jeder Einzelnen manifestiert als Ideal eines moralisierten Individuums. *Die Sorge ist von vornherein ein kooperatives, ja „arbeitsteiliges“ Unterfangen.*

Ziehen wir ein weiteres Beispiel heran: Wir *wissen*, dass viele Frauen in fernöstlichen Fabriken, die billige Bekleidung für Konsumenten und Konsumentinnen in westlichen Industrieländern herstellen, dies unter Bedingungen tun müssen, die wir weder für uns oder für Menschen überhaupt als würdig und angemessen empfinden können: ohne Gewerkschaft, mitunter ohne Tageslicht, zu Spottlöhnen, immer wieder als Opfer von vermeidbaren, auch tödlichen Unfällen, ohne Sicherheiten für Hinterbliebene usw. Wir *wissen* um die moralischen Normen der Menschenrechte und dass solche Unterschiede zwischen Armut und Reichtum intolerabel sind. Wir *wissen* *konfus* um die Leidenswirklichkeiten und Leidensmöglichkeiten dieser Menschen – und kaufen so vielleicht hie und da die Kleidung bei einem Anbieter, der faire Entlohnung und menschenwürdige Produktionsbedingungen garantiert. *Im Grunde* sorgen wir uns. Aber aktualisiertes Mitgefühl und wirkliche Sorge (und deshalb vollen moralischen Wert) bekommen unsere Handlungen und unsere Anteilnahme erst, wenn wir uns ein so deutliches Bild von der Lage dieser Arbeiterinnen machen, über irgendeinen Weg (Informationen, exemplarische Geschichten, wirkliche Kontakte usw.) Teilnahme knüpfen, sodass wir uns selbst *riskieren*, dass unsere Selbstschätzung von den Geschichten und dem Leben dieser Betroffenen abhängig wird, wenn die Wirklichkeit dieser Menschen uns derart zu denken gibt, dass sie zu einer Möglichkeit für uns selbst wird und unsere eigene Wirklichkeit und Lebenspraxis modifiziert wird über den Zugang oder das existenzielle Andocken, das wir gesucht haben. Die deutliche Vorstellung vom Leiden und Schicksal, die die Sorge weckt, bezieht sich dann ja auf konkrete Andere, deren Geschichten wiederum aber auch *für-etwas-stehen*: für bestimmte ungerechte Strukturen, für das Schicksal ganzer gesellschaftlicher Gruppen.

Nun gibt es aber ja Personen und (Nicht-Regierungs-) Organisationen, die für angemessene Löhne und sichere Arbeitsbedingungen in den Nähfabriken Asiens sorgen. Es gibt in diesen Organisationen Menschen, die ihre Selbstschätzung mit dem Schicksal der Betroffenen verbunden haben. Unsere Sorge ist delegiert. Es genügt dann, wenn wir uns *um die Sorgenden sorgen*, ihre Anliegen ernstnehmen, Ressourcen zur Verfügung stellen und ihre Ansichten über die Gestaltung der Gesellschaft berücksichtigen. Deswegen erschüttert es übrigens oft das Pflegepersonal und andere, wenn ein Patient „niemanden hat“ – keine Kinder, Verwandte, Freunde, keine gutmütige Nachbarin. *Die Lücke im Nexus der Sorge schmerzt.*

Damit die kooperative Vernetzung der Sorge gelingt, ist also zweierlei notwendig. Es ist erstens notwendig, zwischen der konkreten und der abstrakten Sorge, zwischen der anschaulich empfundenen Leidenswirklichkeit konkreter Anderer und dem abstrakten Wissen von den Leidensmöglichkeiten Anderer ein Hin und Her zu etablieren, das uns dazu befähigt, *dass wir uns hin und wieder vom wirklichen oder möglichen Leiden „fernster“ Personen (die für größere Personengruppen stehen) einen Begriff machen, also über eine hermeneutische Arbeit ein anschauliches Bild gewinnen, das vermag, unsere im Nahbereich trainierte Sorge zur Achtung der Sorge zu ergeben.* Es ist zweitens notwendig, dass wir der *Infrastruktur der Sorge innewerden und Verantwortung für die Gestaltung des Bezugsgewebes der Sorge übernehmen – einer Gestaltung, in der die Sorge für die Sorgenden (ihr Wohlergehen, ihre Ressourcen, ihre Ansichten über die Gestaltung der Gesellschaft betreffend) einen prominenten Platz einnehmen muss.* Das nun ist die vollständige, um die zweite Hälfte ergänzte Formel für die *moralische Praxis* der Sorge: *Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen und die Kreise und Verkettungen der Sorge gestalten.* Die erste Bewegung vertieft die Sorge, die zweite erweitert sie.

Hierokles, ein stoischer Philosoph des 2. Jahrhunderts v. Chr., von dem nur wenige Textfragmente erhalten sind (vgl. die Fragmente in Long/Sedley 2006), liefert ein dem Grundgedanken von der *Erweiterung* und *Vertiefung* der Sorge über eine hermeneutisch-philosophische Arbeit analoges und eindruckliches Bild. Er beschreibt die Bande menschlicher Sorge als sich erweiternde Kreise, wobei zunächst die Intensität der Kreise mit zunehmender Ferne abnimmt. Wir sind primär besorgt um uns, unsere Angehörigen, dann unsere Freunde usw. Die Aufgabe des Menschen besteht aus der Sicht Hierokles' darin, die Kreise des Sorgens „zusammenzuziehen“, sodass die Menschen aus den äußeren und äußersten Kreisen gleichfalls in das Zentrum hereingeholt werden. Dabei geht es eben nicht darum, die Abstraktionen „Menschheit“ oder „Gesellschaft“ und deren Strukturen sich angelegen sein zu lassen, sondern darum, auch zu räumlich, kulturell fernen Menschen eine Beziehung der Nähe, ein Gespür für ihre Lebenswelten und schließlich Anteilnahme zu entwickeln:

„Jeder von uns ist nämlich sozusagen von vielen Kreisen ganz umgeben, wovon die einen kleiner und die anderen größer sind, die letzteren umschließend und die ersteren umschlossen, entsprechend ihren unterschiedlichen und ungleichen Beziehungen zueinander. Denn der erste und engste Kreis ist der, den jemand wie um ein Zentrum gezogen hat, seinen eigenen Verstand. Dieser Kreis umschließt den Körper und alles, was um des Körpers willen hinzugenommen wird. Denn es ist beinahe der kleinste Kreis, und er berührt fast das Zentrum. Von da aus der zweite Kreis ist zwar weiter vom Zentrum weg; er umschließt aber den ersten. In ihm haben die Eltern, die Geschwister, die Frau und die Kinder ihren Platz. Als nächstes kommt der dritte Kreis, der die Onkeln und Tanten umfasst, die Großväter und Großmütter, die Neffen und Nichten, auch Vettern und Cousinsen. Der Kreis danach bezieht die übrigen Verwandten ein. Der nächste Kreis umschließt die Bewohner der Ortsgemeinde, der nächste die Mitglieder des

Volksstammes, der nächste die Bürger der Stadt und so weiter folgt der Kreis der Leute aus den Nachbarstädten, dann der mit den Nachbarländern. Der äußerste und größte Kreis, der alle diese Kreise umfasst, ist der des ganzen Menschengeschlechts. Nachdem man sich also hierüber einen Überblick verschafft hat, stellt sich für den gut temperierten Mann bei der passenden Behandlung jeder Gruppe die Aufgabe, die Kreise irgendwie zum Zentrum zusammenzuziehen und mit Eifer stets die Leute aus den umschließenden Kreisen in die umschlossenen zu versetzen. Es obliegt uns, Leute aus dem dritten Kreis so zu respektieren wie die aus dem zweiten und die übrige Verwandtschaft so zu respektieren wie die Menschen aus dem dritten Kreis. Denn obwohl die größere Entfernung dem Blut nach etwas von dem Wohlwollen wegnimmt, müssen wir trotzdem ernsthaft bemüht sein, sie zu assimilieren. Das richtige Maß stellt sich nämlich dann ein, wenn wir durch unsere Initiative die Distanz der Beziehung zu jeder Person reduzieren. Die Hauptvorgehensweise dafür ist also vorgestellt. Wir sollten aber auch etwas im Bereich der Bezeichnungen tun, die wir gebrauchen, indem wir Vettern auch Brüder und Onkeln und Tanten auch Väter und Mütter nennen ... Denn diese Art der Anrede wäre einerseits ein sehr deutliches Zeichen für unser ernsthaftes Bemühen um sie alle und würde andererseits auch die angezeigte Zusammenziehung der Kreise vorantreiben und intensivieren.“ (Hierokles in Long/Sedley 2006, Fragment 57 G, vgl. auch den Kommentar von Nussbaum 1996, 342 f.)

Wiederum wird deutlich, dass der Feind, das Gegenteil der Sorge nicht das in einem plumpen Sinn Böse ist, sondern die Gedankenlosigkeit, die es verhindert, dass wir uns lebendig vorstellen, dass auch Andere ein Leben haben, fühlen, Leid vermeiden und ihr Glück suchen. Das Denken, also die hermeneutische Arbeit, ist das Vehikel der Sorge, aus Fremdheit Nähe zu gewinnen, aus Indifferenz Sorge. Die schönen Sätze von Ludwig Marcuse im Kapitel über die philosophische Lebensgestaltung Spinozas verstehe ich als Ausdruck einer philosophischen Praxis der Sorge:

„[Im] Denken geht man aus sich heraus und holt in sich herein; unter Denken ist hier natürlich auch Wahrnehmung und Empfindung und Phantasie verstanden. Im Denken mische ich mich mit Fremdem, mit dem Gedachten – und mache es mir vertraut. Das Intim-Werden mit dem, was ich in meiner Enge nicht bin, ist der Sinn dieses Denkens; das Denken ist nur das Vehikel zum Intim-Werden. Man wird intim mit Stern und Erde und Tier und Mensch – indem man sie denkt. Es ist nicht das Denken, sondern die Intimität, in die es einen mit Allem bringt: was Glück erzeugt. Es ist nicht die allen gemeinsame Vernunft, sondern der allen gemeinsame Drang zur Aufhebung der Schranke zwischen Wesen und Wesen. [...] Im Sich-Öffnen liegt das Glück.“ (Marcuse 1972, 184)

4.4.6 Die Moral und das Leiden

Nun scheint aber, indem zwischen der Existenz von Normen und dem menschlichen Leiden ein so enger Zusammenhang gesehen wird, sich ein weiteres Problem einer

möglichen Sorgeethik aufzutun, das Tugendhat in seiner Kritik an Schopenhauer aufwirft. Nach Schopenhauer bzw. einer Sorgeethik gelten Normen und Grundsätze des Handelns nur, insoweit sie einen Bezug auf Leiden und Schaden haben. Der Einwand ist nun der: Der Ausdehnungsbereich der Moral ist weiter. Es gibt auch moralisches Handeln, moralische Ansprüche und daher auch Gebote und Verbote, die, wenn sie verletzt werden, kein Leiden zufolge haben. Aber sie verletzen dennoch die Moral. Nach Tugendhat sind soziale „Kooperationsregeln“ ein Beispiel dafür. Mit Schopenhauer oder einer Sorgeethik müsste man hingegen sagen, dass Normen nur gelten, wenn eine Verletzung dieser Normen jemanden konkret schädigt (vgl. Tugendhat 2004, 179f.). Tugendhats Gegenbeispiele sind die folgenden: „Ist z. B. heimliches Steuerhinterziehen nicht unmoralisch?“ (179) Oder:

„Schädigen wir jemanden nicht, wenn wir ihn hintergehen und er es nicht merkt und ihm außerdem kein realer Schaden entsteht? Jedenfalls dann nicht, wenn Wohlergehen und Schaden im Sinn von ‚Wohl‘ und ‚Wehe‘ verstanden werden, also wenn Schaden nur im Leiden fassbar wird [...]. Wie ist es zum Beispiel, wenn ich jemanden hintergehe, ohne dass er es merkt?“ (180)

Eine erste Gegenfrage könnte lauten: Wie können wir sicher sein, im Moment der Handlung, dass jemand es nicht merken wird? Die Sorge bezieht sich ja nicht nur auf wirkliches, sondern auch auf *mögliches* Leiden, und zu den elementaren Akten der Sorge gehört die Prävention von Leid. Der Hinweis auf die „Heimlichkeit“, „Unbemerktheit“ oder eine *faktische* Folgenlosigkeit von Handlungen reicht deshalb nicht aus.

Man könnte aber hinzufügen, dass gerade die *Gerechtigkeit*, die Empörung über ungerechte Behandlung bei der Verteilung von Gütern, darauf hinweist, dass sich nicht alle moralische Empörung auf mögliches Leid reduzieren lässt. Ziehen wir den klassischen Beispielskuchen der Ethik-Schulbücher zu Rate. Wie kann man den Kuchen aufteilen? Entweder – nach der aristotelischen Grundunterscheidung – *arithmetisch*, sodass jede das gleiche Stück bekommt, oder *geometrisch*, sodass jede ein Stück in der Größe ihres Bedürfnisses oder ihres Verdienstes erhält. Es ist nun durchaus der Fall denkbar, dass eine Person sich *ungerecht* behandelt fühlt oder (mitfühlend) andere *ungerecht* behandelt sieht, auch wenn das arithmetisch oder geometrisch zustande gekommene Stück den Hunger aller Personen stillt und die Lust aller Personen auf Süßes befriedigt. Diese Person hat, so scheint es, *keinen Schaden*. Der Ruf: „Das ist aber ungerecht!“ wäre ein authentisches moralisches Gefühl, das kein Leiden voraussetzt.

Das Missverständnis dieser Kritik dürfte darin liegen, dass ein allzu enges Verständnis von „Leid“ und „Schaden“ im Hintergrund steht. Bereits Schopenhauer merkt an, dass die Sorge bzw. das Mitleid abhält, „auf geistigem Wege [...] Schmerz zu bereiten, durch Kränkung, Ängstigung, Ärger oder Verleumdung“ (ÜGM 746).

Diese Andeutungen finden wir vollständig ausgeführt in den scharfsinnigen Analysen der *Demütigung* in Avishai Margalits „Politik der Würde“ (2012). Für Margalit ist gleichfalls die Moral in der Vermeidung von Leid fundiert: „Grausamkeit vermeidendes Verhalten ist moralisches Verhalten schlechthin“ und bedarf deshalb „keiner [weiteren] moralischen Rechtfertigung“ (95) – es ist das Fundament und oberste Prinzip der Moral. Und menschliches Leid lässt sich nicht auf körperliche Verletzung reduzieren, denn „Demütigung ist die Ausdehnung der Grausamkeit vom physischen auf den psychischen Bereich. Demütigung ist seelische Grausamkeit.“ (92) Menschen sind Wesen, „die nicht nur durch physisch schmerzhafteste Akte, sondern auch durch symbolische Handlungen verletzt werden können“ (91). Die Dimensionen des Begriffs „Demütigung“ beschreibt Margalit so:

„Menschen so zu behandeln, als ob sie keine Menschen wären, der Ausschluss aus der Menschengemeinschaft und Handlungen, die zum Verlust der Selbstkontrolle führen oder diesen verdeutlichen.“ (149)

Was den Gerechtigkeitskuchen betrifft: Das Leiden, sich oder andere ungerecht behandelt zu sehen, könnte also nicht einfach in einem vorenthaltenen oder nicht ausreichenden Nutzwert des Gutes selbst stecken, also des Kuchenstückes, sondern *in den symbolischen Gesten der Verteilung* selbst, die dazu führen, dass – bei aller Bedürfnisbefriedigung auf Kuchenebene – jemand empfindet oder sich bedroht fühlt, aus der „Familie der Menschen“ ausgeschlossen zu werden. Unabhängig davon, ob das im Einzelnen berechtigt ist oder nicht: Die Moral bezieht sich auch in Gerechtigkeitsfragen auf mögliche Formen des Leidens.

Tatsächlich liefert die Sorgeethik so vielmehr umgekehrt einen Maßstab, die „gelebte Moral“ oder die geltenden Normen einer Gesellschaft oder Gemeinschaft zu überprüfen sowie einer kritischen Unterscheidung in echte moralische Regeln und bloß ästhetische Vorlieben vorzunehmen. Ohne dass dies in einer Liste für alle Tage „auf dem Papier“ gelöst werden könnte – vielmehr ist diese Grenze eigentlich Gegenstand von Aushandlungsprozessen, die einen organisatorischen Platz brauchen und nicht ein für alle Mal zu Ende gedacht werden können –, kann gesagt werden, dass „Kooperationsregeln“, die nicht dazu da sind, Leid zu vermeiden oder aufzuheben, moralisch sinnlose Regeln sind. Sie fallen allenfalls in den Bereich gesellschaftlich anerkannter Ästhetik.

4.4.7 Sorge und Tugend

Ist die Sorge-Ethik eine Tugendethik? Wie verhält sich der Begriff der „Sorge“ zum Begriff der „Tugend“? Was liegt näher, als in der Sorge eine Tugend von Menschen

zu sehen, die diese und ihre Handlungen moralisch qualifiziert? Andererseits äußerten wir uns bereits weiter oben skeptisch gegenüber dem Gedanken der individuellen Perfektionierung.

Zunächst: Was sind Tugenden? Nach einer ausführlichen lexikalischen Definition ist eine Tugend

„eine durch fortgesetzte Übung erworbene Lebenshaltung: die Disposition (*Charakter*) der emotionalen und kognitiven Fähigkeiten und Kräfte, das sittlich Gute zu verfolgen, so dass es weder aus Zufall noch aus Gewohnheit oder sozialem Zwang, sondern aus Freiheit, gleichwohl mit einer gewissen Notwendigkeit, nämlich aus dem Können und der (Ich-)Stärke einer sittlich gebildeten Persönlichkeit heraus geschieht.“ (LdE, Art. Tugend, 317)

Tugenden sind also *erworbene* menschliche Eigenschaften (vgl. MacIntyre 1998, 96) und Fähigkeiten, die uns in die Lage versetzen, in grundlegenden Bereichen des menschlichen Lebens *gut* zu sein, gut handeln zu können (vgl. Nussbaum 1998, 120 ff.). Dabei umgreift die Tugend sowohl die Motivation als auch das Handelnkönnen. Für beides braucht es Übung: hinsichtlich der Handlungsfähigkeit das Erlernen der Kompetenzen und Fertigkeiten; hinsichtlich der Motivation ein eingeübtes richtiges Verhältnis zu den eigenen Affekten (vgl. Höffe 1998, 48), sodass die entsprechende Tugend wie eine zweite Natur zu einer freien Selbstverständlichkeit werden kann. Wer zum Beispiel die Tugend der Tapferkeit erworben hat, der hat sich geübt und kann nun aus freien Stücken und doch ungekünstelt nicht nur, wie Laches gemeint hat, „in Reih und Glied standhalten“, sondern verzagt darüber hinaus auch nicht angesichts einer Diagnose wie vielleicht ein Tiziano Terzani.

Sorgenkönnen als Tugend zu betrachten hieße also, dass jemand sich die Sorge, durch Übung und Wiederholung, zur festen Charaktereigenschaft gemacht hat. Hinsichtlich der Handlungskompetenz heißt das vielleicht, dass jemand weiß, wie man auf jemanden in einer Leidenslage zugeht, ihn berührt, ihm wo und wie Rat erteilt, Hilfe heranzieht etc. Es hieße, dass diese Person *erfahren* ist darin, mit den typischen Problemlagen der menschlichen Existenz umzugehen, und deshalb in der Lage ist, für Andere zu sorgen. Hinsichtlich der Motivation würde es bedeuten, dass ein solcher Mensch jene Gefühle in sich kultiviert hat, die ihn mit anderen Menschen zu verbinden vermögen, also Gefühle wie Menschenliebe, Gerechtigkeit, Achtsamkeit, Empathie usw. Das Sorgen wäre eine oder vielleicht *die* Tugend, welche dem Charakter des Menschen zur Vervollkommenung verhilft.

Tugenden und der Erwerb von Tugenden sind für das Sorgenkönnen sicher von unausweichlicher Bedeutung. Dennoch gibt es aus der Perspektive der Care-Ethik skeptische Einwände gegen diese Sichtweise (vgl. Tronto 2013, 36 und Benner 1997). Einwände, die auch für uns von Bedeutung sind. Denn die Sorge ist unhintergebar *relational*. Der Sorge geht es nicht um die Vervollkommenung des Charakters oder den Adel der Seele. Der Blick auf die hermeneutische Struktur der Sorge gibt

hingegen Aufschluss über *die Grenzen* der Tugend. Wir haben als Kerngeschehen der hermeneutischen Arbeit der Sorge identifiziert, dass sie darin besteht, sich von Anderen zu denken geben zu lassen, sich von Anderen etwas sagen zu lassen. Im „Lassen“ steckt nun wirklich eine Aktivität, aber eine *bereitende* Aktivität, eine Art empfangendes Handeln (vgl. Heller/Schuchter 2014), durch das sich jemand für Andere offen und empfänglich macht in der Bereitschaft, die eigene Geschichte mit jener der anderen Person zu verquicken. Aber schon dieses „Lassen“ lässt sich nicht in Termini der „Kompetenz“ einfangen. Vor allem aber steckt im „Geben“ auch etwas Unverfügbares. Dass nämlich wirklich der andere Mensch mir etwas zu sagen hat und mir zu denken gibt – dafür kann ich mich vielleicht bereiten –, aber ich kann es letztlich nicht steuern. *Die Sorge ist angewiesen auf eine Gabe*. Ob aber der Funke von Mensch zu Mensch springt, das steht letztlich nicht in der Verfügungsmacht des Individuums, in dessen „Wissen“, „Kompetenz“ usw.

Damit hat die Sorge eine Handlungsstruktur, die in dieser Hinsicht weder mit dem aristotelischen Begriff der *poiesis* noch mit jenem der *praxis* treffend beschrieben ist, sodass sich auch in Sachen der Moral ein Hinausgehen über Aristoteles hin zur hellenistischen Ethik als sinnvoll erweist und wir eben von einem *empfangenden Handeln* (vgl. dazu Heller/Schuchter 2014) sprechen müssen. Die unhintergehbare *prozesshafte Relationalität* der Sorge – die wohl hinter dem steckt, was mit Jean Watson „caring moment“ genannt werden kann (vgl. dazu Kohlen/Kumbruck 2008, 8 ff.) – verhindert jegliche Vorstellung einer individualistischen Vervollkommnung in der Charakterstärke eines Individuums selbst, selbst wenn sogar die „Empfänglichkeit“, die Haltung des Fragens und des Staunens, bis zu einer gewissen Grenze habitualisierbar sein mag.

Diese nicht weiter auflösbare Situation rechtfertigt meines Erachtens unseren metaphorischen Ausdruck weiter zu tragen und von der *Sorge als der geheimen Seele der Tugend* zu sprechen – und das Gravitationszentrum auch des „weisen“ und „tugendhaften“ Menschen nicht allein in ihm selbst, sondern stets im Empfangen von Anderen zu verorten – im „Zwischen“. Die Entwicklung von Tugenden ist wichtig, aber sie werden von etwas vollkommen gemacht, das eben nicht mehr in der Verfügungsmacht des Individuums liegt, sondern zwischen Menschen entsteht oder gestiftet wird. Wiederum bringt uns die Erfahrung der Sorge dahin, zuzugestehen, dass wir als Menschen in die *Teilhabe an einem Geschehen* hineingenommen sind, das die Notwendigkeit und die Vorläufigkeit aller reflexiven Übungen usw. erweist. Dieses Geschehen ist dann keine Tugend mehr des Menschen, sondern, wenn man so will, eine Tugend der Welt. Der epikureische Begriff der Freundschaft enthält diese transzendierende Note.

4.4.8 Maß und Ziel der Sorge

Um weiter Konturen einer Sorgeethik zu gewinnen, müssen wir uns über die Natur des *Zieles* der Sorge Gedanken machen. Was ist das Ziel der Sorge? Ist eine Sorge-Ethik einer teleologischen Ethik vergleichbar – also einer Moral, für die *das Ziel* des Handelns fundierend ist? Müssen wir mit dem Utilitarismus sagen, dass das Ziel der Sorge der Nutzen ist, den eine Empfängerin der Sorge von dieser hat? Oder müssen wir mit eudaimonistischen Varianten der Moralphilosophie sagen, dass das Ziel das Glück des Sorge-Empfängers ist? Neben dem *Nutzen* oder dem *Glück* wäre eine weitere naheliegende Denkfigur anzuführen, die das Ziel der Sorge in der Stillung menschlicher *Grundbedürfnisse* oder in der *Befähigung, grundlegende menschliche Tätigkeiten* vollziehen zu können, sieht. (Die Unterscheidung eines Bedürfnis- von einem Fähigkeitenansatz, der für die Vertreter und Vertreterinnen des letzteren, allen voran Martha Nussbaum (1999) und Amartya Sen, wichtig ist, ist für unsere Belange ohne Bedeutung.) Zumeist wird dann versucht, in einer „Liste“ die Kategorien fundamentaler Fähigkeiten oder Bedürfnisse anzugeben, auf die sich die Sorge bezieht.

Hier schließt wiederum die Frage nach dem „rechten“ *Maß* der Sorge an. Wir haben soweit das *qualitative* Maß der Sorge noch in Klammern gesetzt. Die Sorge entzündet sich am Leid Anderer – aber sind die verschiedenen Formen des Leidens nicht unterschiedlich gewichtig? Welche Interessen und welche Bedürfnisse haben Vorrang vor welchen anderen? Wo hört die Sorge – mithin die Moral – auf? Wer hat „Anspruch“ auf Sorge – und: Wer hat mehr Anspruch auf Sorge als Andere?

Der Gebrauch der bereits bekannten Metapher, wonach diesmal sich die *Sorge als die geheime Seele menschlicher Ziele* und damit als *das verborgene Maß unserer Aktivitäten und Einschätzungen* offenbaren wird, wird sich meines Erachtens ein weiteres Mal rechtfertigen lassen.

Ohne „Nutzen“ oder „Glück“ definieren zu müssen, genügt es, daran zu erinnern, dass sich die Sorge am wirklichen oder möglichen Leiden anderer Menschen (oder auch des eigenen) entzündet. Der erste Fehler der allermeisten Positionen zum Glück und zum Nutzen – vor allem innerhalb des erwähnten Grundriss-Stils – ist so herum gedacht eben der, einen *positiven* Begründungsmodus zu formulieren, also mit positiven Artikulationen am Ende des menschlichen Handelns aufzuwarten. Ich denke hingegen – in einer Linie etwa mit Schopenhauer, Avishai Margalit, Hans Krämer und vor allem mit Epikur –, dass es, was die Sorge betrifft, richtig ist, das Ziel sorgenden Handelns *negativ* zu begründen. Kurz gesagt: Das Ziel des Sorgens kann nicht positiv definiert werden, sondern nur *negativ*, nämlich als die *Abwesenheit von Leiden*. Warum? Zunächst ganz allgemeine Vorteile einer negativen Begründung sind zum einen die *moralische Vorrangigkeit* der Beseitigung von Übeln bzw. der Schadensabwehr vor dem Erstreben positiver Ziele und der Hilfe dabei: „Es ist sehr viel dringender, unerträgliche Übel zu beseitigen, als Gutes zu schaffen.“ (Margalit

2012, 16) Die Dringlichkeit der Sorge konzentriert sich dementsprechend ganz auf das (mögliche) Leid. Zum zweiten ist es „in der Regel leichter, einen Schmerz ursächlich dingfest zu machen und auszuschalten als ein Wohlgefühl oder eine Hochstimmung zuverlässig und andauernd zu erhalten“ (Krämer 1995, 136). Schmerz und Leid drängen sich unmittelbar auf, es ist „kognitiv“ leichter *erkennbar*, was falsch läuft und wieder weg muss, als zu erkennen, worin für einen Menschen Wohlsein besteht. Ähnlich verhält es sich mit der Beobachtung Margalits, dass es im Grunde keine erkennbare Geste gibt, die in sich Achtung bezeugend wäre, hingegen es uns leicht fällt, Gesten der Demütigung zu identifizieren (vgl. ebd. 17). Ähnlich bringt Schopenhauer es auf den Punkt, für den eine negative Begründung von Glück und Wohlsein ähnlich wie bei Epikur ein bedeutsame Rolle spielt, wenn er beobachtet, dass wir uns in aller Anschaulichkeit alle Qualen der Hölle ausmalen können, hingegen die Bilder des Himmlischen immer etwas Langweiliges mit sich führen (vgl. Schopenhauer, Werke 1, 445 f.). Darüber hinaus ist es eine alte Einsicht der Ethik in die *Logik des menschlichen Strebens*, dass sich Wohlsein und Glück nicht direkt intentional erstreben und herstellen lassen, sondern sich in der Ausübung von Fähigkeiten oder im Genuss von Gütern begleitend miteinstellen können. Positives Wohlsein, Glück und Nutzen sind gegeben in der *intentio obliqua*, während die *intentio recta* auf Tätigkeiten und Güter ausgeht. Diese Beobachtung hat eine gewisse Bewahrheitung darin, dass eine bloße Wiederholung eines einmal erlangten Genusses durch dieses oder jenes Gut oder durch diese oder jene Tätigkeit nicht unbedingt wieder dasselbe Wohlgefühl oder denselben Nutzen zu erzeugen vermag – zumal wenn eine hinzukommende Reflexion oder Erwartung die spontane Unmittelbarkeit bricht (vgl. dazu Krämer 133ff.). Hingegen stellen sich bei der Aufhebung der Ursache von Leiden und Schmerzen direkt Wohlgefühl und Erleichterung ein.

Neben diesen moralischen, kognitiven und logischen Vorteilen negativer Begründungsmodi moralischen Handelns und den Zielbestimmungen des Handelns ist der hauptsächliche Vorteil ein in der Sache selbst liegender: Die Sorge entzündet sich an der Wirklichkeit oder der Möglichkeit von Leid. Und das wiederum verweist stets auf die jeweilige Situation. Wir wissen nicht immer und ein für alle Mal, was Menschen brauchen und wünschen, aber wir erkennen jeweils (leichter), wann und woran sie leiden (oder leiden würden). Und darauf richtet sich die Sorge. Genauer: Die Sorge ist gar nicht „gerichtet“, wie ein Pfeil auf ein Ziel, sondern sie *entspringt* aus der Betroffenheit von Leid. Die Sorge *zielt* nicht auf etwas ab, die Sorge wird *getroffen* und sie will nicht etwas herstellen oder bewerkstelligen, sondern sie will etwas verhindern oder abschaffen.

Genau diese negative Bestimmung des Zieles der Sorge, als *Abwesenheit von Leid und Schmerz*, ist es nun auch, die uns Aufschluss gibt über das *qualitative Maß* der Sorge. Erinnern wir uns, dass für Epikur genau diese *Abwesenheit des Schmerzes* nichts anderes als die *Lust* und das *Glück selbst* ist. Die Abwesenheit von Leid und

Schmerz wird in der Regel eher als „eudaimonisches Minimum“ gesehen (vgl. Krämer 1995, 152), als minimale *Voraussetzung* für ein glückliches Leben, welches selbst in einer davon ausgehenden Verwirklichung von Fähigkeiten oder im Erstreben von Gütern bestehen würde. Für Epikur hingegen ist dieses Minimum gleichzeitig das eudaimonische *Maximum*. Alles, was an menschlichen Bemühungen und menschlichem Streben über die Erlangung des Existenzgefühls hinausgeht und nicht in der bloßen Aufhebung des Schmerzens besteht, ist für das Glück, das Existenzgefühl, bedeutungslos. *Die Sorge reicht nur bis zum Existenzgefühl*. Darüber hinaus betritt das menschliche Streben das Reich der Dekadenz, in dem die bereits vorhandene Lust nur mehr variiert. Dies ist aber ethisch – sowohl was die Lebenskunst als auch die Moral betrifft – bedeutungslos und somit nicht mehr Ziel und Gegenstand eigentlich verstandener Sorge.

Das Ziel der Sorge ist es also, diesen Schmerz und jenes Leid soweit aufzuheben, dass das Existenzgefühl empfunden, aus dem Existenz-Bewusstsein heraus gelebt und wahrgenommen werden kann. Die Sorge interessiert sich nicht für die einzelnen Verwirklichungen und positiven Ziele, die sonst das Leben in sozialen Praktiken bereithält. Im Gegenteil ist es der Sorge um eine *Reduktion* zu tun. Positive Ziele sollen nur so weit verfolgt werden – eben minimal –, dass sich das Existenzgefühl, der Genuss der Selbstempfindung des Lebens in den vielen Facetten und Bereichen, die das Leben ausmachen, einstellt und nicht verdeckt wird durch die Geschäftigkeit „leerer“ Bedürfnisse und nicht notwendiger Konsumtion von Gütern.

Damit zeichnet sich aber ein wesentliches *qualitatives* Maß der Sorge ab: Mitgefühl und Sorge – in diesem *echten* Sinn – gehen nicht mit jeglichem Interesse, nicht in Hinblick auf jeglichen Nutzen eines anderen Menschen mit. Echt verstandene Sorge reicht nur so weit, als das möglicherweise Schmerzende aufgehoben oder vermieden wird. Das Glück der Sorge besteht beispielsweise nicht darin, zu sehen, wie unser Kind Physik oder Musik studiert, sondern darin, dass es gesund und fähig ist, überhaupt zu studieren, in den *Genuss* von Bildung zu kommen; wir sorgen uns nicht gemäß dem Maß echter Sorge, wenn wir glauben, genau diese Frau oder dieser Mann wäre eine „gute Partie“ für unser Kind, sondern dann, wenn wir hoffen und helfen, dass es gute und vielleicht dauerhafte menschliche Beziehungen eingehen und leben kann. Die Sorge bezieht sich auf *grundlegende Bereiche des menschlichen Lebens* und nicht auf dieses oder jenes „Interesse“, diesen oder jenen Nutzen, dieses oder jenes Glück.

Aber wie bestimmt sich dann, was ein *grundlegender menschlicher Bereich* ist? Es liegt nahe, etwa in der Linie einer Martha Nussbaum oder der verschiedenen Konzeptualisierungen der „Aktivitäten des täglichen Lebens“ in der Pflegewissenschaft, diese grundlegenden Bereiche des menschlichen Lebens in „Listen“ zu erfassen und als Ziel der Sorge die Erfüllung derselben oder das Schaffen von Bedingungen dafür anzusetzen. Ganz nun wie bei der Reflexion auf die Sorge als Tugend und auf das Verhältnis von Sorge und Norm müssen wir sagen, dass diese Herangehensweise

zwar nicht falsch, wohl aber schief, zwar unvermeidlich und deshalb wichtig, aber letztlich nicht grundlegend ist. Warum? Weil unserer Ansicht nach die Sorge weniger ein Ziel als einen Ursprung hat und deshalb ihre Orientierung und ihr Maßnahmen nicht durch „Listen“ erhält (die gewissermaßen ethisch abgearbeitet werden könnten), sondern wiederum nur *relational, prozesshaft und innerhalb einer jeweiligen Interpretationsarbeit der Sorge*.

Das, was ein grundlegender menschlicher Bereich ist, bestimmt sich aus der Sorge in actu. Das, was ich im anderen Menschen als ein Bedürfnis erkennen kann, das gestillt werden muss, weil ansonsten das entstandene oder entstehende Leid die Selbstempfindung des Lebens zerstört, das also, was ich mit diesem anderen Menschen teilen kann, das ist der grundlegende menschliche Bereich.

Das Kategoriensystem des Leidens und der notwendigen Bedürfnisse ist keines, das in Tafeln festgehalten, in Stein gemeißelt werden kann, sondern eines, das *relational* und *prozessual* immer wieder erst entsteht und geprüft wird. Ich erkenne beispielsweise bei einem anderen Menschen ein spirituelles Bedürfnis und dass dieser Mensch leidet, wenn er nichts tut, das diesem Bedürfnis entspricht. Aber ich kann nicht erkennen, dass dieses Bedürfnis nur dann erfüllt wird, wenn er in die Luft ein Kreuzzeichen zieht, sich nach Mekka umwirft oder ein Mandala zerstört. Diese verschiedenen Formen, das spirituelle Bedürfnis zu stillen, sind vielleicht *ästhetische* Vorlieben, aber im Grunde ethisch – sowohl moralisch als auch die Lebenskunst betreffend – irrelevant und sinnlos. Die Handlungsanweisung der Sorge gebietet nicht mehr, als das spirituelle Bedürfnis *so minimal als möglich* zu erfüllen und den ganzen Zirkus auf die minimal notwendigen Gesten zu beschränken. Es geht *nicht ohne* eine Geste, *aber* es braucht auch ein Bewusstsein dafür, dass das Investieren in die Ausarbeitung dieser ethisch belanglosen Gesten das elementare Existenzgefühl dieses Bereiches zu verdecken beginnt. Mit großer, angeblich wichtiger Gebärde, ernster Miene und erhobenem Zeigefinger wird dann – sinnlos – das Trennende zwischen Menschen erhöht. Weiter trägt mich meine Sorge nicht – denn mehr können wir nicht *miteinander teilen*. Gemeinschaften und Gesellschaften verpflichten sich und ihre Mitglieder weitaus konkreter und in Form dichterlicher Beschreibungen des Guten und Wahren. Dann wird es zum „Wert“, bestimmte Glaubenssätze anzunehmen und zu verteidigen, bestimmte Rituale zu verweigern und bestimmte zu pflegen. Aus der Sicht der Sorge-Ethik ist das jedoch alles vollkommen wertlos. Alle Werte, die über eine Minimalerfüllung hinausgehen, sind leer und variieren nur. Sie gehören nicht der moralischen Ordnung des Guten an, sondern nur der ästhetischen Ordnung des Geschmacks. Wir können also von einer reduktiven Dynamik der Sorge sprechen: Sie reduziert unser Tun auf das *wirklich Elementare*, das heißt auf das, *was wir alle teilen können*. Die hermeneutische Arbeit der Sorge ist dabei das Vehikel zum Intim-Werden mit dem (zunächst) Fremden.

Die Sorge schlägt damit aber auch *kritisch* zurück auf meine Vorurteile. Im Alltag – also hinter der Verdeckung eines geschäftigen Bewusstseins – meinen wir oft, mit

anderen nichts mehr gemein zu haben. Angenommen ich wäre der Ansicht, dass nur sexuelle Beziehungen zwischen einem Mann und einer Frau „natürliche“ Beziehungen wären und deshalb familien- und gesellschaftstauglich usw. Was würde ich bei einer homosexuellen Person „erkennen“? Eine erste primitive Reaktion wäre vielleicht so etwas, wie wir dieser Tage in der russischen Gesetzgebung und von den höchsten Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche zu hören bekommen müssen, die von einer angeblich zerstörerischen Abartigkeit der Homosexualität sprechen und damit mit anderen Worten auch sagen: „Mit solchen Menschen haben wir ‚nichts gemein‘“. Mit anderen Lebewesen nichts gemein zu haben oder nichts zu teilen, ist aber, so lange wir uns im selben Kosmos begegnen, augenscheinlich ein Unsinn. Mit dem schlichsten Pantoffeltierchen teilen wir zumindest noch so etwas wie Atmung, Reaktionen auf Licht und Dunkelheit, Ruhe und Bewegung – und vermutlich noch einiges mehr. Wir erkennen deshalb vielleicht im anderen Menschen nicht das Begehren nach einem Menschen des gleichen Geschlechts, aber wir teilen überhaupt das Bedürfnis, einer anderen Person körperlich, seelisch und durch einen ganzen Lebensentwurf hindurch nahe sein zu wollen. Wir erkennen im Leiden des anderen Menschen immer etwas – und es ist notwendig, a) dieses „etwas“ *auf den Begriff zu bringen* und b) auf der Begriffsleiter so weit nach oben zu steigen, bis wir ein gemeinsames Allgemeines finden können. Implizit ist es so etwas Sprödes, wie die Unfähigkeit zu je höheren Begriffen fortzuschreiten, in der sich die eigentliche Unfähigkeit zur Sorge versteckt. Das ist nämlich letztlich die Unfähigkeit, *sich im Anderen zu erkennen*. Was uns trennt, ist moralisch gesehen irrelevant – ausgenommen darin, dass wir das Bedürfnis, auch verschieden, das heißt: individuell zu sein, mit anderen Menschen teilen. Und deshalb – minimal, aber eben doch – um die Anerkennung der persönlichen Idiosynkrasien etc. uns sorgen. Aber dann kann ich das Bedürfnis nach Individualität und radikal individuellem Geschmack noch als gemeinsame menschliche Grunderfahrung erkennen und als solche bewerten.

Damit müssen also positive Ziele menschlichen Handelns ebenso wie die Normen, die das Handeln regulieren sollen, auf etwas anderes als sie selbst zurückgeführt werden: nämlich auf das Leid, das entsteht, wenn diese Ziele nicht erreicht werden.

Ähnlich wie es also zum ethischen Beratungsprozess gehört, sich an Normen zu orientieren, gleichzeitig aber die abstrakte Sorge wieder auf ihre lebendige Wurzel in der unmittelbar betroffenen Sorge zurückzuführen, genauso ist das abstrakte Sorge-Wissen in den Güter- und Fähigkeitslisten wieder auf das aktuell-situative Leiden zurückzuführen. So wie die Normen im Vorletzten nicht mehr weiterhelfen, genauso wenig tun dies die Güter- und Fähigkeitslisten menschlicher Grundbedürfnisse. Das zeigt umso deutlicher, dass das wesentliche ethische Wissen nicht „am Papier“ oder in der Stube entstehen kann, sondern nur situativ – singulär – generiert werden kann, wozu das Papier eine Krücke sein mag. Sorge-Ethik kann nur als „Prozessethik“ (Krainer/Heintel 2010) gedacht werden – insofern als „die Organisation sich selbst reflektierender Praxis“ kein „philosophischer Luxus“ (ebd., 19) und äußerliches Tun,

sondern konstitutiv für das eigentliche und werdende ethische Wissen ist. Die Sorge als geheime Seele von Normen, Tugenden und Zielen erinnert uns immer wieder daran, dass es darauf ankommt, sich situativ verungleichgültigen zu lassen und immer wieder aufs Neue bereit zu sein, über sich und Andere, die menschliche Natur und die Welt umzulernen. Die Fixierung von Normen, Tugenden, Bedürfnislisten und Glücksdefinitionen ist in dieser Hinsicht zwar notwendig als hermeneutisches Vehikel, aber auch sekundär in Hinblick auf *ethisches* (also die Moral und die Lebenskunst umfassendes) Denken, Handeln und Fühlen. *Die Sorge findet Maß und Ziel ihres Tuns prozesshaft im Bewusstsein von dem, was wir teilen können, und immer wieder in der Aufhebung der Sorge in der Sorglosigkeit des Existenzgefühls.*

4.4.9 Das Selbst und der andere Mensch

Für Epikur liegt der Schlüssel zur glücklichen und wahren Existenz in der Selbstempfindung des Lebens. Die bei Epikur ethisch nobilitierte *Selbstempfindung* ist eine ontologische oder anthropologische Grundgegebenheit, die nicht nur in der neueren Phänomenologie größere Aufmerksamkeit erfahren hat (etwa bei Michel Henry, vgl. dazu Schuchter 2011), sondern auch bei Emmanuel Levinas zu einem zentralen Baustein seines Denkens gemacht wurde. Die Position Levinas' ist für uns insofern von Bedeutung, als der Selbstgenuss in scharfem Kontrast zu Epikur eine moralisch negative Bewertung abbekommt.

Die unmittelbare Selbstempfindung des Lebens, von Levinas wunderbar analysiert, wird von ihm als Egoismus aufgefasst, als die Separation und Trennung von Anderen. Dadurch kommt die Selbstbezogenheit des Subjekts angesichts des Antlitzes des Anderen in die Stellung der *Rechtfertigung*. „Meine willkürliche Freiheit liest ihre Schande in den Augen, die mich ansehen. Sie ist apologetisch, das heißt, sie bezieht sich schon von sich aus auf das Urteil des Anderen.“ (TI 281f.) Der Egoismus des Selbstgenusses wird in den Augen, die mich ansehen, zur *Schande*. Das „wahre“ Leben ist dann *anderswo*, nicht im Selbstgenuss hier und jetzt, sondern in der Unterwerfung unter den anderen Menschen, in einer radikalen und imperativischen Asymmetrie, die die *Schuld* des Selbstgenusses aufzeigt.

Die epikureische Position selbst ist, wie Ludwig Marcuse dahingehend feststellt, insofern merkwürdig, als der Sache und der Logik der eingenommen Position nach ein Epikureer eigentlich nicht selbstlos sein kann. Andererseits ist die Rolle der *Freundschaft* zuweilen von Epikur doch so beschrieben, dass die Bereitschaft, für unsere Freunde Opfer und Schmerzen auf uns zu nehmen, dazu gehört (vgl. Marcuse 1972, 74 ff.). Aber wie geht eine „Aufopferung“ (die nichts anderes opfert als die Möglichkeit des Subjekts, das Leben und sich selbst zu genießen) mit dem Lust-Gedanken zusammen? Für Marcuse ist diese epikureische Position ein Fall von: „Falsch

gedacht, aber richtig empfunden“. Was theoretisch nicht aufgeht, ist in der Praxis und aus der Erfahrung dennoch richtig gesehen:

„Hier ist die theoretische Grenze des antiken Epikuräismus [...] Man kann aber richtig empfinden – und falsch deuten [...] Epikur empfand richtig: wieviel Glück in der Freundschaft ist, im Opfer [!] für den Freund – obwohl er es sich nicht erklären konnte.“ (Marcuse 1972, 76f.)

Ich würde nun der Position Levinas' und der Ratlosigkeit Marcuses gegenüber vertreten, dass die Praktische Philosophie der Sorge die beiden Positionen auf einer offenen Skala in ihrer Tiefe gemeinsam verbindet. Wieder hilft der Rückgriff auf Aristoteles, die Grundgedanken Epikurs zu vertiefen und zu verbessern. Im Anschluss an die Stelle, wo Aristoteles epikureisch *avant la lettre* von der Selbstempfindung des Lebens spricht, sagt er in einem verschachtelten Satz folgendes:

„Wenn sich aber das Glück im Dasein und Wirken entfaltet, das Wirken des wertvollen Menschen aber [...] gut und in sich lustvoll ist [...] *wir aber leichter den anderen als uns selbst und leichter dessen Handlungen ins volle Bewusstsein heben können als die eigenen*, und wenn schließlich für gute Menschen die Handlungen hochstehender Menschen, eben ihrer Freunde, etwas Lustvolles bedeuten [...], so muss der vollendet Glückliche Freunde solcher Art haben, nachdem er gesonnen ist, gute und in seinem Wesen verankerte Handlungen ins volle Bewusstsein zu heben [...].“ (NE 1169b, 29ff., Hervorhebung P. Sch.)

Das heißt so viel wie: Der Selbstgenuss des Lebens ist angewiesen auf den Umweg der Selbsterkenntnis über Anteilnahme und das Betrachten des Lebens des anderen Menschen. In dieser Dynamik der Selbsterkenntnis durch den Anderen *kann mit der Zeit die Lust an der Erkenntnis und der Betrachtung des Lebens des Anderen die unmittelbar selbstbezügliche Lust übersteigen*. Diesen Bereich solchermaßen motivierter Handlungen nennen wir „moralische“ Handlungen, ihnen entspringen in abgeleiteter und sedimentierter Form die Rede von Tugenden, das Errichten von Normen, die Verteidigung von Werten. Die *Lust am Leben und Gedeihen des anderen Menschen*, die geheime Seele und der innere Kern all dessen, was wir „Moral“ nennen, ist damit aber *nicht das Andere der Lebenskunst*, sondern das eine Ende einer weiten Skala von Ausrichtungen der Selbstempfindung und damit der Sorge.

Zusammenfassend bleibt also nur, *die Kurzformel der Ethik (von Moral und Lebenskunst) anzuführen, die uns über einen hermeneutisch-philosophischen Übungsweg in die innere Seele unserer Normen, unserer Tugenden, unserer Ziele, unserer Motivationen und des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und zu Anderen führt: Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen (Die Sorge vertiefen) und das Beziehungsgewebe der Sorge gestalten (Die Sorge erweitern)*. Mehr gibt es nicht zu wissen, mehr gibt es nicht zu tun.

4.5 DIE KOMMUNIKATIVE INFRASTRUKTUR EINER HERMENEUTISCHEN ARBEIT DER SORGE

Es gibt eine (unbewusste?) Ansicht in der akademischen Ethik, wonach Fragen der Ethik „auf dem Papier“ und aus dem Ohrensessel ohne Erkenntnisverlust beantwortet werden könnten – und wonach die Praxis, gewissermaßen als Anhängsel der Theorie, die in der Stube gewonnenen Einsichten nicht unähnlich einer logischen Deduktion auf die entsprechenden „Fälle“ „anwendet“. So vergleicht – eben nach Stil und Methode der Erarbeitung eines Grundriss-Wissens – beispielsweise Annemarie Pieper in ihrer verbreiteten Einführung die ethische Theorie im Verhältnis zur Praxis mit einem Kompass (vgl. Pieper 2007, 114 ff.). Die theoretische Ethik könne demnach zwar nicht angeben, wo einer hinsichtlich seiner Moralität stehe oder wo das Ziel genau liegt, aber wie der Kompass nach Norden, so zeige auch die ethische Theorie auf einen „unbedingten Bezugspunkt, von dem her sich eine Handlung aus dem Verhältnis zwischen ihrem Ausgangs- und Zielpunkt als gesollt bestimmen lässt“ (ebd., 116). Die Personen in ihren intra- und interpersonalen Relationen in der Praxis werden durch die Theorie orientiert und „erzogen“, das Wissen der wissenschaftlichen Ethik in die Praxis „transferiert“ und dort situativ konkretisiert. Letztlich gilt aber: Die einen zeigen (auf unverrückbare Bezugspunkte), die anderen marschieren.

Aus unserer hermeneutischen – am sokratischen Gespräch geschulten – Perspektive verkennen solche Ansätze, gelinde gesagt, den *dialogisch-intermediären Status von Texten* und damit die *Eigenart ethischen Wissens*. So wie im sokratischen Gespräch eine bloß angelesene Meinung eher den Rang des Nutzlosen und Lächerlichen hat, wenn sie nicht hilft, die eigene Erfahrung kritisch zu prüfen – so wenig liegen in der Ethik und der Philosophie generell *eigentliche Erkenntnis und eigentliches Wissen* im Text. Der Text ist vielmehr eine Krücke, um der lebensweltlichen Erfahrung und Reflexion einen größeren hermeneutischen Umweg bei der Vermittlung der eigenen reflektierten Erfahrung anbieten zu können. Die Ethik hat ihren eigentlichen Ort nicht im Text, sondern unter den Menschen, und ist per se ein kommunikatives Unterfangen alltagsmäeutischer Selbstaufklärung (vgl. Berger/Heintel 1998, 26). „Wahrheit“ und „Wissen“ sind in der Ethik eben nicht von den Personen, ihrem gelebten Verständnis, ihrem Erfahrungsschatz – ihrer praktischen Weisheit – ablösbar. Damit werden die verführerischen Grundriss- und Kompass-Metaphern außer Kraft gesetzt. Es gibt in der Ethik kein Wissen, keine inhaltlich-dichten Positionen, ohne dass jemand schon einmal selbst dort gewesen ist, wohin er oder sie zeigen möchte.

Umso mehr gilt das für eine Sorge-Ethik, für die – wie gesehen – der konkrete, situative Anlassfall der „Verungleichgültigung“ angesichts des Leidens Anderer sowie das Bezugsgewebe der Sorge keine bloße Anhängsel sind, sondern konstitutiver Bestandteil der hermeneutischen Arbeit der Sorge selbst. Wir haben die Position vertreten, dass das eigentliche *Maß* der Sorge sich nicht in Listen des Leidens oder Listen

von Grundgütern oder Listen von Normen abbilden lässt, sondern das Maßnehmen sich am aktuell empfundenen oder drohenden Leid jeweils neu bildet, und dass Güter und Normen jeweils auf die Sorge und das mögliche Leid, das sie zu verhindern, zu verbieten oder zu lindern suchen, zurückgeführt werden müssen. Kurz: Sorgeethik ist *a priori* nicht anders als praktisch und prozesshaft, als „Prozessethik“ (Kraimer/Heintel 2010), zu denken.

Ich nehme terminologisch Begriffe wie „Prozessethik“ und „Praktische Philosophie“ im allerweitesten Sinn für die Einsicht, dass die Übersetzung von Ethik in wirkliche Prozesse (der Übung, der Deliberation) ein integraler Bestandteil der Ethik überhaupt ist – und nicht ein sekundäres Anhängsel der „Anwendung“. Insofern stellt sich die gesamte antike Ethik in der Tradition der Stoa, bei Epikur usw. (weniger bei Aristoteles) als eine im weitesten Sinn verstandene Praktische Philosophie oder Prozessethik dar. Wie auch bei der hermeneutischen Analyse der Textlektüre gesehen, ist die Anwendung nicht dem Inhalt eines Textes äußerlich, sondern das wesentliche Wissen wird erst in der Anwendung als praktische Weisheit (*phronesis*) generiert, das heißt als eine *Wahrnehmung*, die ihre Differenzierungsfähigkeit aus der Sorge um sich und Andere geübt und empfangen hat. Gegenüber den Gewohnheiten der universitären Fächer muss man vielleicht sagen, dass es hier um eine „Wirklich-praktische-Philosophie“ geht. Eine wirkliche Praktische Philosophie ist eine, die nicht nur als Titel für eine theoretische Bereichsphilosophie herhalten muss, also für die Ethik oder die Angewandte Ethik, die eben keine Praktische Philosophie ist, sondern jener Bereich der Ethik-Theorie, in der Fragen aus der Praxis *theoretisch* bearbeitet werden.

Eine wirkliche Praktische Philosophie inkludiert die realen Prozesse der Arbeit an sich, der Prozessualisierung, der Organisation von Reflexion und Verständigung und so weiter *als inhaltskonstitutiv*⁹. Das Wahre und das Gute sind nicht wie ein Ur-Text hinter den Dingen, sondern sie sind im Werden und offenbaren sich denen, die fragend, reflektierend unterwegs sind und sich durch diese Aktivitäten für die „Ankunft“ der „Einsicht“, der „Idee“, bereiten. Im Grunde sind die Ausdrücke „Prozess-Ethik“ oder „Praktische Philosophie“ Pleonasmen. Im Endeffekt gehört es eben einfach zur Ethik, ihre Verwirklichungsbedingungen in die Reflexion einzubeziehen und diese angemessen in der Praxis zu situieren. Nur dem historischen Umstand, dass sich die akademische Ethik, den eigenen Organisationsbedingungen der Reflexion gegenüber blind und taub, dieser Frage entziehen konnte, ist die Existenz von explizit eingeführten Gegenbegriffen geschuldet.

Wir haben versucht, Sorge-ethische Prozesse *auf dem Papier* virtuell ein Stück weit nachzubilden, indem wir mit verschiedenen „historischen Personen“ oder mit kleineren Geschichten ins Gespräch gekommen sind, von denen wir uns versprochen

9 Vgl. für die „Interventionsforschung“ und mit Bezug auf die sokratischen Gespräche Platons den entsprechenden Gedanken bei Heintel 2012, 129.

haben, dass wir selbst an ihnen wachsen können. Nun geht es darum, das Text-Praxis-Verhältnis umzudrehen und den vorliegenden Text selbst als ein Stück Kommunikation in einer sozialen Welt zu begreifen, als eine soziale Handlung (vgl. dazu auch die Kategorie der „Handlung“, *action*, in der *Logik der Philosophie*: Weil 1996 und Schuchter 2014, 116 ff.). Es geht darum, das Gespräch nicht nur nachzuahmen und nachzuvollziehen, sondern real auch zu ermöglichen, also jene Bausteine anzugeben, die im Leben die hermeneutische Arbeit der Sorge unter Realbedingungen situieren und organisieren könnten. Das ist der letzte Dienst, den ein Text als Krücke erweisen kann. Es ist aber auch die erste Pflicht, dies zu tun. Jegliche Ethik, die darauf verzichtet, die Möglichkeitsbedingungen ihrer eigenen Umsetzung anzugeben, ist selbst von zweifelhaft moralischem Wert und zeugt von Ignoranz gegenüber den Organisationsbedingungen des Lebens, von dem zu sprechen – nicht zuletzt häufig in normativ fordernder Sprache – sie fortlaufend vorgibt.

Wir haben im Laufe der Untersuchung genug dazu gesagt oder angedeutet, wie die hermeneutische Kunst der Sorge um sich und andere zwischen (einer Vielzahl von) Personen aussehen kann, wie sich das direkte Geben und Empfangen zwischen begegnenden Personen entspinnt. Nun aber – und dieser Satz an Fragen ist immer noch offen – stellt sich die Frage, wie im Milieu der *Versorgung* die *Sorge* in ihrer Eigengesetzlichkeit nicht nur an Freiraum gewinnen, sondern auch als strukturbildende Kraft zu ihrer Wirkung gelangen kann. Wir haben die hermeneutische Arbeit der Sorge und die daraus resultierende Ethik weitgehend von den Bedingungen abstrahiert, in denen sie sich letztlich zu vollziehen hat. Konkret: Wir haben so getan, als gäbe es das Krankenhaus plötzlich nicht mehr, das doch in den vorangegangenen Kapiteln die paradigmatischen Kontext- und Hintergrundbedingungen für die Spannungen der Sorge in der Gegenwart verkörpern sollte. Das Krankenhaus als *Organisation* wurde ausgeblendet – nun stellt sich die Frage nach der Ethik in genau dieser (und analogen) Organisationen.

Ich nenne nun jenen Teil der Prozessethik, der Einsichten der Systemtheorie, genauer: der systemischen Organisationstheorie (vgl. einführend etwa Simon 2013 oder Kühl 2011) mit ethischen Fragen in Verbindung bringt „Organisationsethik“ (vgl. im Wesentlichen: Krobath/Heller 2010 und Krainer/Heintel 2010). Es kommt also abschließend darauf an, die hermeneutische Arbeit der Sorge unter organisationsethischen Blickpunkten weniger zu betrachten als eben „aufzubereiten“ und für die kreative Aneignung potentieller Rezipientinnen und Rezipienten handhabbar zu machen.¹⁰

10 Dass die methodisch scheinbar so entfernte Systemtheorie mit der Hermeneutik in Zusammenhang gebracht wird, das ist weitaus weniger willkürlich als es auf den ersten Blick aussehen mag: Eine tief verwandte Grundlogik operiert sowohl in der hermeneutischen Arbeit nach dem Modell der Textlektüre wie in der Arbeit an sozialen Systemen nach dem

Erinnern wir uns kurz – vor der Arbeit an Strukturen und Prozessen – an Arthur W. Franks Vision einer idealen Klinik. In einer solchen wären alle beteiligten und betroffenen Personen *dialogische Stoikerinnen*. In einem gewissen Sinn – aus organisationsethischer oder organisationstheoretischer Sicht – ist diese Frage allerdings ein Stück weit naiv und weist zum Teil in eine falsche Richtung, da es zur fundierten Erfahrung der Organisationstheorie und -beratung gehört, zu wissen, dass intelligente und tugendhafte Menschen in relativ dummen und lasterhaften Organisationen arbeiten können (vgl. Willke 1997) – dass also das soziale System „Organisation“ und generell soziale Systeme eine Eigenlogik und eine Eigendynamik entfalten können, die, von der Intelligenz und der Tugend von Individuen weitgehend unabhängig, das kollektive Handeln und Beobachten in Bahnen zu lenken vermögen: „Organisationen sind stärker als Individuen“ (Heller/Krobath 2010, 60). Spiegelbildlich sind Individuen in ihrer Sorge und Verantwortung überfordert (vgl. Krainer/Heintel 2010, 9 die ersten beiden Thesen und 210ff.). Lapidar können wir fragen: Welche Strukturen und Prozesse muss eine solche Klinik einrichten, um die Lebenskunst und Moral der Sorge leben zu können? Was wäre eine hermeneutisch arbeitende Organisation?

Nun ist es nicht so, dass die Ethik als organisierte nicht bereits Eingang gefunden hätte in die Krankenhäuser. Sie ist dort präsent: in der Regel in der Organisationsform Klinischer Ethikkomitees mit starkem Akzent auf die Aufgabe der Klinischen Ethikberatung in Fallbesprechungen. Die gegenwärtigen Konzepte der Klinischen Ethik-

Modell der „Intervention“. Dazu Helmut Willke in aller Ausführlichkeit: „Eine aufschlussreiche Analogie für das, was sich hier im Verhältnis von Intervention und System abspielt, ist das Verhältnis zwischen Autor und Leser. Die Autorin schreibt einen Text in ihrer eigenen Sprache, nach ihren eigenen Beobachtungen, Vorstellungen und Möglichkeiten. Sie will zwar gelesen und verstanden werden, aber sie hat nur eine marginale Kontrolle über das, was der Text bei der Leserin anrichten wird – und der Text wird bei verschiedenen Lesern Verschiedenes bewirken. Die Leserin liest den Text im Rahmen ihrer eigenen Kriterien des Beobachtens und Verstehens. Manchmal trifft ein Autor die sensitiven Stellen seiner Leser, meistens nicht. Jeder Leser liest in den Text seine eigene Welt hinein und holt sich das heraus, was in seiner eigenen Welt Resonanz erzeugt, sei es als Wiedererkennen, als Widerspruch, als sonst etwas. Jedenfalls kann der Text nichts anderes bewirken als zu eigenen Operationen des Lesers anzuregen. Es ist insofern hilfreich, sich das Problem der Intervention in Begriffen von *Autorenschaft* und *Lektüre* zu verdeutlichen. Der Intervenierende ist zwar der Autor des Veränderungsimpulses; aber es ist das System, welches den Impuls liest und verarbeitet – und zwar nach seinen eigenen Kriterien und Operationsbedingungen. Eine Methodologie der Intervention in komplexe Systeme ist daran gebunden, dass Kommunikation zwischen selbst-organisierenden Systemen nicht in der Übertragung ‚fertiger Informationen‘ besteht, sondern in der Parallelisierung systeminterner Orientierungsaktionen“ (Willke 1996, 89)

beratung orientieren sich nun ihrerseits – wie könnte es anders sein? – an den dominanten Linien der akademisch-fachlich vermittelten (Medizin-)Ethik. Deshalb werde ich in einem ersten Schritt so vorgehen, dass ich die Argumentationsmethode, die ich in der bisherigen theoretischen Grundlegung der Ethik verfolgt habe, nun zunächst auch – wieder idealtypisch und konkretisiert zugespitzt – angesichts der Praxis der Ethik in Krankenhäusern fortsetze, um in einem zweiten Schritt einige Konsequenzen für die *Organisation* der hermeneutischen Arbeit der Sorge daraus zu ziehen.

Die Sorge und ihre hermeneutische Arbeit haben sich entlang der vorgeschlagenen Argumentation in Auseinandersetzung mit theoretischen Grundlagen und Grundbegriffen der Ethik – und metaphorisch gesprochen – als die *geheime Seele* von Normen, Tugenden und menschlichen Zielen offenbart. Was für die Theorie der Ethik soweit gezeigt wurde, das soll im Folgenden auch für die Praxis der Ethik gezeigt werden. Wieder wird sich die (hermeneutische Arbeit der) *Sorge als geheime Seele einer sich selbst letztlich missverstehenden Ethikberatung herausstellen*.

Dafür möchte ich in einem ersten Schritt einen *operationalisierbaren* Begriff der Sorge und ihrer hermeneutischen Arbeit suchen; zweitens werden Hinweise dafür gesucht, dass die ethische Kreativität der Sorge die „geheime Seele“ der Ethikberatung ist, weshalb, drittens, für die Kultivierung und Organisation der hermeneutischen Arbeit der Sorge andere Organisationsbedingungen (Konstitutions-, Moderations- und Anschlussbedingungen) als für die bis dato entwickelte Ethikberatung notwendig werden. Abschließend möchte ich die Organisation der Sorge und ihrer hermeneutischen Arbeit noch andeutungsweise in einen weiteren „politischen“ Kontext stellen.

4.5.1 Operationalisierung von Sorge-Wissen als (kollektive) „ethische Kreativität“

Für die organisierte ethische Praxis der Sorge unter Bedingungen der Organisation Krankenhaus und vergleichbaren Settings möchte ich zusammenfassend aus den vorigen Kapiteln wie aus den Überlegungen zu den theoretischen Grundlagen einer Sorg-Ethik nun auch einen operationalisierbaren Begriff der Sorge und ihrer hermeneutischen Arbeit den folgenden Überlegung voranstellen.

Es ergeben sich aus den bisher entwickelten Gedanken folgende Bausteine:

Erstens. Der Kern der hermeneutisch-philosophischen Praxis einer *teilnehmend-dialogischen, stoisch-epikureischen Lebenskunst und Moral der Sorge* wäre auf eine knappe Formel gebracht: *Sich einen Begriff vom (möglichen) Leiden Anderer machen*. Darin übt sich eine philosophische Lebenskünstlerin, das erfüllt – zur Hälfte – die Moral der Sorge. Sich von Anderen zu denken geben zu lassen, involviert den vollständigen, oben auseinander gelegten Prozess auf den drei Achsen der Sorge, der stoischen, der sokratischen, der epikureischen.

Zweitens. Diese hermeneutische Arbeit der Sorge unterliegt – so das Ergebnis der Überlegungen zu den Grundlagen einer Sorge-Ethik – einer Dynamik der Universalisierung nach einem eigenwilligen Muster. Moral und Lebenskunst der Sorge leben von der *Erweiterung der Kreise der Sorge und dem Innesein der Infrastruktur der Sorge*, also der arbeitsteiligen Kooperation über die Verkettungen der Sorge. Die hermeneutische Arbeit in dieser Rücksicht besteht zum einen darin, geltende gesellschaftliche Normen und Werte immer wieder auf das (mögliche) Leiden Betroffener zurückzuführen, zum anderen darin, *sich immer wieder von „Fernsten“ zu denken geben zu lassen und sie derart durch das Vehikel des Denkens in die Nähe zu bringen*. Diese Doppelperspektive, von Andenken und Herbeidenken individueller Schicksale einerseits und Reflexion auf die Sorgeinfrastruktur andererseits, ist von besonderer organisationsethischer Bedeutung. Hier wird der personal-interpersonale Blick erweitert um die Reflexion auf die *Rollen*, welche Betroffene und die Anderen um sie herum im Nexus der Sorge einnehmen, sowie auf die *Naht- und Bruchstellen* in den organisationalen und gesellschaftlichen Strukturen. Das erfüllt die zweite Hälfte der *Moral* der Sorge.

Drittens. Das Ziel der hermeneutischen Arbeit der Sorge ist es, zur *Kunst, Glück-mit-Leiden zu finden*, zu befähigen sowie eine tragfähige kognitive wie motivatorische Grundlage dafür zu schaffen. Dabei ist diese Glück der Sorge vollkommen epikureisch bestimmt, nämlich als die Aufhebung des Leidens, welche die Empfindung des Existenzgefühls immer wieder ermöglicht, sei es auf der körperlichen Ebene der sinnlichen Empfindungen oder auch auf der geistigen Ebene der Empfindung von „Sinn“, in jedem Fall in einem diätetisch verträglichen Maß, das gerade das Leid aufhebt, um dem Existenzgefühl Raum zu geben.

Viertens. Das „Resultat“ bzw. jeweiliges Zwischen-Resultat der hermeneutischen Arbeit der Sorge ist das, was die antike Ethik *phronesis* genannt hat, die wir mit Ricoeur als „*praktische Weisheit*“ (SA, neunte Abhandlung) übersetzen wollen. Genauer handelt es sich nun jedoch um *eine um „dialogische“, „relationale“ Aspekte revidierte Form von praktischer Weisheit*. Aufgrund der engen Verschränkung von Handlungswissen, Gefühlen, Gedanken und Sehen kann praktische Weisheit – bereits mit Aristoteles – in einer ersten Hinsicht als *eine Art Wahrnehmung* verstanden werden. Praktisch weise zu sein im ethischen Sinn bedeutet, a) einen Blick zu haben für Möglichkeiten des Glücks-mit-Leiden und b) Verständnis für die Situation des anderen Menschen in seiner Leidenswirklichkeit oder Leidensmöglichkeit aufzubringen. Da sich diese Wahrnehmung nicht aus reiner Theorie, sondern eben aus Denken, Fühlen und Handeln speist – aus einer *Arbeit an sich selbst* –, ist die praktische Weisheit nicht nur wahrnehmende Differenzierungsfähigkeit, sondern auch ein *Können*: eine Steigerung unseres Vermögens, tätig zu sein, um mit Spinoza zu sprechen (vgl. dazu Ricoeur SA, 380 ff.), eine zunehmende Differenziertheit der „Kultur“ des Lebens, um mit Michel Henry (vgl. Henry 1987, Schuchter 2011) zu sprechen. Das Wissen-Können der praktischen Weisheit hat dabei die Struktur einer *Gabe*, das

Üben darin ist nicht ein einfaches Hochtrainieren von Fähigkeiten, sondern ein durch die Praxis des Fragens und Hinterfragens Sich-empänglich-Machen für den platonischen „Funken“. Die praktische Weisheit ist nie *gegeben*, sondern kann sich *ergeben*. Allein aus diesem Grund ist es notwendig, die entsprechenden Prozessbedingungen zu schaffen.

Fünftens. Damit ist, wenn man so will, die Sorge als eine Form von *Kreativität* zu verstehen, die eine merkwürdige Mischung zwischen Können und Empfangen, zwischen Geschehen-lassen und Erschaffen ist, eine *seelisch-geistiger Beweglichkeit* in oder angesichts schwieriger Lebenslagen und dem Leben generell. Immer wieder ist darauf hinzuweisen, dass praktische Weisheit nicht als Besitz und Kerntugend zu denken ist, sondern angewiesen ist, auf die je erneuerte Gabe von außen. Erst in der je gegenwärtigen Anteilnahme mit dem leidenden Anderen reaktiviert sich das Gedächtnis der praktischen Weisheit und findet und erfindet sich jeweils neu.¹¹

Sechstens. Organisationsethisch ist hier die Frage nach einer geteilten und *kollektiven* praktischen Weisheit bzw. einer *praktischen Weisheit der Organisation* zu stellen (in Anlehnung an den Gedanken einer „kollektiven Autonomie“; vgl. Kraimer/Heintel 2010, 25 f. und Krobath 2010, 558 f.). Was sich vordergründig als eine schwache *pros-hen-Analogie*¹² darstellt, bei der die Weisheit der Organisation oder des Kollektivs (Gruppen, Teams) sich ableiten würde von der tatsächlichen Weisheit der Personen, das erweist sich als Schicksalsfrage für die Ermöglichung der individuellen Weisheiten und bekommt systemtheoretisch einen prägnanten Sinn (vgl. Willke 2004 für das Lernen und Wissen von Organisationen allgemein und übersetzt etwa für die *Gesundheitsförderung*: Grossmann/Scala 1996 und für *Palliative Care* Heller/Heimerl/Metz 2000 sowie Heller/Heimerl/Husebø 2007).

Zunächst wäre eine kollektive *phronesis* ja nichts als ein unstrukturierter Haufen dialogischer Stoiker und Stoikerinnen – eine Masse ethisch kreativer Menschen, die es verstehen, im Leiden die Spuren des Glücks auszumachen. Aus organisationstheoretischer Sicht ist aber zu fragen, wie einerseits die Entwicklung ethischer Kreativität begünstigt werden kann; wie andererseits die weise Wahrnehmung sich nicht nur in der einzelnen Situation ausleben, sondern ihrerseits strukturbildend wirken kann, sodass praktische Weisheit nicht nur in Individuen „verloren“ geht, die möglicherweise keine Möglichkeit haben in der Organisation ihr Lebenswissen einzusetzen,

11 Wollte man die Kreativität der Sorge theoretisch ausführlicher fundieren, so müsste man beispielsweise auf Hans Joas' „Die Kreativität des Handelns“ (1992) sowie auf John DeWEYS „Kunst als Erfahrung“ (1998) und „Erfahrung und Natur“ (2007) zurückgreifen. Hier kann nur auf diese Verwandtschaft verwiesen werden.

12 Analogie „auf eines hin“ ... der „gesunde Apfel“ verweist auf die Gesundheit des Menschen. Ähnlich ist nicht die Organisation selbst letztlich „kreativ“ oder „intelligent“ oder „lernend“, sondern es sind die Menschen, die diese Organisationen mit entsprechenden Strukturen und Prozessen geschaffen haben.

sondern dass durch die Organisation die *Überlieferung* von teilnehmendem *Sorge-Wissen* garantiert werden kann. Diese „Überlieferung“ als *Hermeneutik der Organisation* ist damit ihrerseits doppeldeutig. Als Wissen einerseits, das in Strukturen gespeichert ist, das heißt in immer wieder für relevant angesehenen Unterscheidungen, an denen sich Kommunikationen und Handlungen der Organisationsmitglieder gemäß ihren Rollen orientieren; als Wissen andererseits, das zwischen Personen zu zirkulieren vermag, wofür wiederum die Organisation die Spielregeln bereitstellt, dass dies geschehen kann. Systemtheoretisch gesprochen braucht es also „Entscheidungsprämissen“ beziehungsweise Spielregeln für die *Ermöglichung* von Ethik (der hermeneutischen Arbeit der Sorge) als auch für ein *Einwirken* der Ethik auf vorhandene „Entscheidungsprämissen“ (also Programme, Strukturen, Rollen, Arbeitsprozesse, Organisationskulturen und so weiter).

Siebtens. Sorge als praktische Weisheit und diese als eine Art *Wahrnehmung* zu konzeptualisieren, ermöglicht den Anschluss der phänomenologisch-hermeneutischen Perspektive an die Systemtheorie (auf methodologischer Ebene) und der Perspektive und Sorge von Personen an die Perspektive und Sorge von Organisationen (auf praktischer Ebene). Die Schnittstelle (von der phänomenologischen Erste-Person-Perspektive zur systemischen Perspektive) ist der *Übergang von der Wahrnehmung von Personen zur Beobachtung der Organisation*. Organisationen können in diesem Sinne selbst nicht „wahrnehmen“, aber sie können im systemtheoretischen Sinne „beobachten“, also Unterscheidungen vornehmen, „die einen Unterschied machen“, kommunikations- und handlungsrelevante Differenzierungen in ihre Prozesse, Programme, Strukturen, Entscheidungsprämissen einbauen (vgl. Willke 2004). Dafür sind Organisationen aber auf die Umwelten von Personen notwendig verwiesen, die wahrnehmen und Impulse zu neuen Unterscheidungen geltend machen können. Praktische Weisheit ist eine *Differenzierungsfähigkeit*, die Fähigkeit, Unterschiede und damit Möglichkeiten sehen zu können, wo andere keine sehen:

„Alles, was Laien von Experten unterscheidet, ist die Kunst der genaueren Beobachtung. Die Expertin sieht ‚mehr‘. Die erfahrene Lehrerin, Ärztin, Malerin oder Detektivin bemerkt Unterschiede, Abweichungen, Besonderheiten, Unregelmäßigkeiten, Auffälligkeiten, die der Novizin verschlossen bleiben.“ (Willke 1996, 12)

Der Übergang von der *Wahrnehmung* als Differenzierungsfähigkeit von Individuen zum Einbau von handlungs- und kommunikationsrelevanten *Beobachtungen* in Strukturen, Prozessen usw. bedeutet, dass das Krankenhaus *als System*, als Organisation, lernen muss.

„Dies bedeutet, dass es nicht ausreicht, wenn sich das Lernen in den Köpfen der Mitglieder als Personen niederschlägt. Hinzukommen muss eine über Lernen gesteuerte Veränderung der Regelsysteme des Systems.“ (Willke 1996, 41)

Die Hermeneutik der Organisation im abgeleiteten Sinne bedeutet also, dass

„organisationales Wissen oder institutionelles Wissen [...] in den personenunabhängigen, anonymisierten Strukturen, Prozessen und Regelsystemen, welche die Operationsweise eines Sozialsystems definieren, [steckt]“ (Willke 2004, 58).

Das primäre und eigentliche Medium der Überlieferung der hermeneutischen Arbeit sind die Personen und das Zwischen-Personen. Das sekundäre Überlieferungs- oder Speichermedium der praktischen Weisheit sind die Strukturen der Organisation. Daher ist es vordergründig wichtig, solche Strukturen in der Organisation zu schaffen, welche die hermeneutische Arbeit von und zwischen Personen ermöglichen: „Organisationsethik als Organisation von Ethik“ (Krobath 2010, 556). Zweitens ist es wichtig, wie diese hermeneutische Arbeit sich (jeweils frisch) übersetzen lässt in ansonstige Strukturen und Prozesse von Organisationen.

Drei Fragekomplexe sind die entscheidenden Fragen der Organisation von Ethik (welcher Art von Ethik auch immer). Sie betreffen erstens die ethische Verständigung selbst: Welche *Inhalte* werden mit welcher *Methode* und welchem Ziel reflektiert und diskutiert? Was gilt als ein Ausgangspunkt, als eine *Frage* ethischer Beratung? Sie betreffen zweitens die Konstitutionsbedingungen bzw. die Bedingungen der *strukturellen Einbettung* in der Organisation: Welche Spielregeln gelten in der Organisation für das Zustandekommen der ethischen Verständigung? Wer darf einberufen? Wer wird beteiligt? Was sind Orte und Zeiten für Reflexion? Sie betreffen schließlich, drittens, die *Anschlussbedingungen* in der Organisation: Welche Anschlussmöglichkeiten an die vorhandenen Routinen und Kernoperationen der Organisation (auf Entscheidungsprämissen wie Strukturen, Prozesse, Kommunikationswege oder auf einzelne Entscheidungen) sind wie festgelegt?

4.5.2 Die traditionelle Ethik im Krankenhaus

Wenn nun also die Sorge die „geheime Seele“ von Normen, Tugenden, der menschlichen Ziele und so fort ist, aber auf theoretischer Ebene bislang weitgehend verfehlt wurde dies zu reflektieren – so die vorliegende These –, dann darf es nicht wundern, wenn die *Sorge als geheime Seele ethischer Beratung* zwar fungiert, dabei aber genauso wenig ins reflexive Bewusstsein der Praktikerinnen wie der Theoretikerinnen gehoben wurde. Das aufzuzeigen, ist der nächste Schritt. Das grundlegende Argument geht folgendermaßen: Aus dem Aufweis des Fungierens der ethischen Kreativität der Sorge im Rahmen der „klassischen“ Ethikberatung, die sich ganz anders orientiert in ihrer Organisations- und Moderationsform, in der ihr zugrunde gelegten

Semantik und theoretischen Rahmung, wird sich ergeben, dass Ethik direkt so organisiert werden kann, dass die ethische Kreativität der Sorge nicht stumm fungiert, sondern zu einer expliziten kultur-, struktur- und prozessbildenden Kraft wird.

Ohne der Wirklichkeit in ihrer Vielfalt allzu viel Gewalt anzutun, kann doch gesagt werden, dass sich mittlerweile ein Standardmodell von Ethikberatung in Krankenhäusern weitgehend durchgesetzt hat. Zentral für dieses Standardmodell ist die Einrichtung eines Ethikkomitees, das in der Regel drei Aufgaben erfüllt: die Entwicklung von ethischen Leitlinien und Empfehlungen in der Organisation, die Fortbildung von Mitarbeiterinnen beziehungsweise Veranstaltungen zu ethischen Themen und – für uns hauptsächlich von Interesse – klinische Ethikberatung, insbesondere in Form der ethischen Fallbesprechung: auf Station oder im Ethikkomitee, vordergründig prospektiv, aber auch retrospektiv (vgl. dazu und für das Folgende die „Standards für Ethikberatung in Einrichtungen des Gesundheitswesens“ der Akademie für Ethik in der Medizin 2010, weiterführend weiters z. B. Dörries et al. 2010, Post et al. 2007, Frewer/Fahr 2008, Bockenheimer-Lucius et al. 2012, Heinemann/Maio 2010, Krobath/Heller 2010, Kapitel 4, Dialog Ethik (2009), Band 3, Groß et al. 2008, zur Historie und dem Ausschluss des Prinzips ‚Care‘ aus der Ethikberatung: Kohlen 2009).

Das „KEK“ (Klinische Ethikkomitee) oder das „Ethikforum“¹³ (vgl. Arn/Hug 2009) hat in Bezug auf die letztgenannte Funktion die Aufgabe, den klinischen Praktikern (aus Medizin, Pflege usw.) sowie – in sehr verschiedenem Maße – auch Angehörigen und den Betroffenen selbst einen analytischen Rahmen und Prozesse zur Verfügung zu stellen, die helfen, moralische Dilemmata zu identifizieren und zu bearbeiten. „Die *Einzelfalldiskussion* ist das Herzstück der Beratungstätigkeit Klinischer Ethikkomitees.“ (Kettner 2008, 3) Wohin man auch blickt, entspricht es dem Selbstverständnis und gehört zu den Selbstverständlichkeiten moderner Ethikberatung, dass Ethik ins Spiel kommt, wenn ein „moralisches Dilemma“ vorliegt. Dabei spielt die „Größe“ des Dilemmas keine Rolle. Zuweilen ist nämlich die Rede von den *großen* moralischen Fragen einerseits, also den Behandlungsentscheidungen z. B. am Lebensende, und den *kleinen* moralischen Alltagsfragen andererseits (vgl. z. B. Reitingner/Heimerl 2007). Das ändert nichts daran, dass ethische Fragen als Dilemmata und Probleme semantisch gerahmt werden – und zwar angesichts tendenziell punktueller Handlungsalternativen. Das scheint so klar und selbstverständlich zu sein, dass sich die Medizin- und Pflegeethikbücher sowie die Publikationen zur Ethikberatung gar nicht damit aufhalten, diesen Zuschnitt zu begründen, sondern schlicht und einfach davon ausgehen. „Ethik“ in der Öffentlichkeit, insbesondere in

13 Hinter den Bezeichnungen verstecken sich konzeptuell wie organisatorisch zumindest für unsere Belange hier keine relevanten Unterschiede zwischen der deutschen und der schweizerischen Tradition.

der Nähe der Medizinethik, wird mit Dilemmasituationen mehr oder weniger gleichgesetzt. Das ist, wenngleich natürlich in einem bestimmten Rahmen sinnvoll und nützlich, im Grunde aber alles andere als trivial oder unproblematisch.¹⁴

Wie wir gesehen haben, ist in der antiken Philosophie – für die Philosophieren nichts anderes ist als gleichzeitig eine Ethik – von vielem die Rede, aber bestimmt nicht von Dilemmata und punktuellen Handlungsentscheidungen. In Bezug auf die moderne angewandte Ethik und die Gedankenexperimente in der theoretischen Ethik spricht Kwame Anthony Appiah bereits von einem „Dilemma-Dilemma“ (Appiah 2009, 198; vgl. auch Schuchter/Heller 2012 sowie Schuchter/Heller 2015). Er weist darauf hin, dass in der langen philosophischen Tradition die Kernthemen der Ethik mit den Themen, aus denen der Alltag gemacht ist, zu tun haben. Mit Ricoeur können wir ergänzen, dass die Ethik es mit dem Leben als Ganzes von einer evaluativen Perspektive aus zu tun hat, wobei es um das Scheitern und Gelingen unserer Lebensentwürfe, die Ermöglichung von Selbstachtung, der Partizipation in Institutionen und Gemeinschaften, um die Bedeutsamkeit oder Bedeutungslosigkeit unserer Praktiken, um Liebe und Freundschaft, Tod und Trauer, das Leben mit den „Affekten“ und so fort geht. Ethik ist nicht so sehr ein Problemlösungsdiskurs, sondern eher so etwas, wie die höchste Form der Nobilitierung der Existenz. Der modernen Ethikberatung und Medizinethik kommt hingegen kaum ein Begriff wie jener des Schön-Guten (*kalokagathia*) unter.

Das Standardmodell schreibt in der Regel neben der Fokussierung auf punktuelle Behandlungsentscheidungen den vier Prinzipien der Bioethik, wie sie von Beauchamp und Childress berühmt formuliert wurden (vgl. z. B. Maio 2009 und 2012), eine zentrale Rolle für die Deliberation zu – sowohl auf der Ebene der Strukturierung der Deliberation als auch auf der Ebene der Begründung von Entscheidungen. Hin und wieder werden diese Prinzipien und „Werte“ noch durch andere ergänzt (so z. B. im Instrument von Riedel/Lehmeyer/Elsbernd 2013, 209 um Aufrichtigkeit, Verantwortung, Loyalität u. a.). In der Regel sind mittlerweile die mit der klinischen Ethik ein wenig vertrauten Personen auch in der Lage, von vornherein moralische Konflikte so wahrzunehmen, dass zwei bioethische Prinzipien gegenüber gestellt werden (z. B. in Form eines Konflikts zwischen Autonomie und Fürsorge/Wohltun). In der Tat ist die Definition eines *moralischen* Dilemmas ja genau diese: dass zentrale moralische Normen und folglich auch die Verpflichtungen der klinischen Praktikerinnen in einen Konflikt geraten. Schließlich müssen wir noch festhalten, dass eine Ethikberatung dann zustande kommt, wenn ein moralisches Dilemma akut wird. Das gilt zumindest für die *prospektive* Fallbesprechung – aber insofern auch für die retrospektive Fall-

14 Interessant hierzu Wegleitner/Schumann (2010): „Entscheidungen“ werden etwa von Angehörigen als solche gar nicht wahrgenommen und stellen daher eher „professionelle Abstruktionen für den Umgang mit schwierigen Situationen“ (631) dar.

besprechung als auch hier, nur eben im Rückblick, entsprechende problematische Situationen zur Sprache kommen. Bei der hauptsächlich relevanten prospektiven Besprechung ist diese dann notfallartig einberufen und als eine Sonderbesprechung organisiert, gewissermaßen außerhalb der täglichen Routinekommunikationen.

Idealtypisch lassen sich also folgende Antworten auf zentrale Fragen der Organisation von Ethik geben:

Konkrete *Inhalte* ethischer Deliberation sind Dilemmasituationen bzw. als problematisch empfundene Behandlungssituationen, die als moralisches Dilemma konstruiert werden und mit starkem Bezug zu den vier bioethischen Prinzipien nach Beauchamp/Childress (oder auch anderen Prinzipien) diskursiv bearbeitet werden. Ein idealtypischer Verlauf – mit verschiedenen Varianten, aber im Grunde unterscheiden sich da die Modelle eher dem Geschmack nach – sieht in etwa Folgendes vor (ohne moderative Einleitung usw.): Auf eine Situationsanalyse oder Problemdefinition, bei der Informationen zusammengetragen und auch (je nach Geschmack eben) subjektive Sichtweisen und Gefühle eingebracht werden können, folgen eine Sammlung und Abwägung von Handlungsalternativen sowie zentral dann die Güterabwägung selbst unter Einbezug von wesentlichen Normen, Werten, Prinzipien; abschließend wird ein Beschluss gefasst beziehungsweise das Beratungsergebnis festgehalten und kommuniziert (vgl. v.a. Heinemann 2010, 120 ff., weiter etwa Körtner 2012, 140f. sowie mit größerem Verallgemeinerungsstatus Fenner 2008, 19f.). Das Ziel ist schließlich und jedenfalls eine Entscheidung, die den Verlauf der Behandlung betrifft – oder genauer: ein Konsens im Gespräch, der den Status einer *Beratung* für die formell Entscheidungsverantwortlichen hat.

Konstitutionsbedingungen / strukturelle Einbettung: Es handelt sich – was die *prospektive* Fallbesprechung angeht, auf die wir uns hier konzentrieren wollen – um *Notfallbesprechungen*, die *anlassbezogen* einberufen werden. Einberufende sind in der Regel Personen aus dem betreuenden Team, wohl weitaus seltener Betroffene selbst oder Angehörige von Betroffenen. Die ethische Notfallbesprechung ist singulär und speziell, das heißt nicht auf Wiederholung angelegt und nicht eingebettet in sonstige Alltagskommunikationen. Beteiligte sind – wohl paradigmatisch nach dem Modell von *Dialog Ethik* (vgl. Baumann-Hölzle 2009a) – im unmittelbaren „inneren Kreis“ Personen des Behandlungsteams der Patientin. Die ethische Fallbesprechung wird als Instrument für die „Teamklärung“ eingerichtet, die Angehörigen und Betroffenen selbst nehmen oft oder zumeist nicht unmittelbar teil, sondern stehen anderweit in Kommunikation (und haben natürlich eine „Veto“-Möglichkeit, gleich wie der verantwortlich behandelnde Arzt). Moderation wird geführt von jemandem, der oder die dafür ausgebildet ist und, in der Regel, eine extern-neutrale Position innehat, wie öfters der Seelsorger oder z. B. Pflegepersonen oder Ärzte mit entsprechender Fortbildung (und aus anderen Abteilungen) oder jemand aus dem Klinischen Ethikkomitee, der Universität und so weiter.

Anschlussbedingungen. Es gibt nun grundsätzlich drei Möglichkeiten, um mit der Systemtheorie zu sprechen, wie in Organisationen Kommunikationen wirksam werden (vgl. etwa bei Kühl 2011) bzw. wie Beobachtungen, also Unterscheidungen, die einen Unterschied machen, eingeführt und als kommunikationsrelevant umgesetzt werden. Erstens, indem *entschiedene Entscheidungsprämissen* verändert werden, also neue Strukturen, Stellen und Prozesse ausgebildet werden; zweitens, indem die *unentscheidbaren Entscheidungsprämissen* beeinflusst werden, also die „Organisationskultur“, in dem Vertrauen darauf, dass diese innere, naturwüchsige Umwelt der Interaktionen in Personen und Gruppen bestimmte Unterscheidungen „informell“ beobachten kann. Schließlich, drittens, indem nicht auf die *Prämissen* von Entscheidungen Einfluss genommen wird, sondern auf eine *einzelne* Entscheidung selbst am Ende oder im Verlauf eines ansonsten routinehaft eingeübten Handlungs- oder Entscheidungsalgorithmus’.

Im Standardmodell der Ethikberatung ist augenscheinlich und mindestens vordergründig der dritte Typus am Werk: Das Komitee und die Fallbesprechung sind eine eingerichtete Struktur, die dann zustande kommt, wenn am Ende einer Handlungskette oder eines Entscheidungspfades Probleme auftauchen, die „ethisch“ genannt werden, weil die Praktiken der Medizin, der Pflege und insgesamt der Organisationsroutine an bestimmte Grenzen stoßen. Die klassische Fallbesprechung *ergänzt* und *komplettiert* den Routine-Entscheidungsalgorithmus in Fällen, die unklar sind.

4.5.3 Die stumm fungierende ethische Kreativität der Sorge in moralischen Dilemmasituationen

Um die fungierende Kreativität und hermeneutische Arbeit der Sorge nun in der Ethikberatung (als ihre „Seele“) und in Dilemmasituationen auszuweisen und sichtbar zu machen, orientiere ich mich eng an den Darstellungen und Erläuterungen zu Patientengeschichten von Giovanni Maio in seiner Medizinethik (vgl. Maio 2012).

Anhand der Fallgeschichten und der Kommentare von Maio lassen sich besonders gut die Konturen einer Sorge-Ethik im Gegensatz zu einer (herkömmlichen) Prinzipien-Ethik bzw. zur gegenwärtig dominanten Form der Fallbesprechung zeigen. Die Fallgeschichten, auf die wir uns beziehen wollen, sind solche aus Anfragen an die Klinische Ethikberatung. Das Besondere dabei ist, dass Maio nicht nur das Problem aufwirft, sondern auch kommentiert und die Geschichten zu Ende erzählt, also berichtet, wie schließlich verfahren wurde, was passiert ist, was zu einer „Lösung“ geführt hat.

Um es in aller Kürze auszudrücken: Reflektiert man aus der Perspektive einer Sorge-Ethik auf die kommentierten Fallgeschichten, so wird deutlich, dass die „Lösung“ in den verschiedenen Fällen der wie oben definierten *ethischen Kreativität und hermeneutischen Arbeit der Sorge zuzuschreiben ist* – während die *Beschreibung* des

Falles und die *Beratung* selbst noch in *Termini der Prinzipienethik* artikuliert werden. Bei Maio findet sich dabei wie sonst nirgends *die hermeneutische Arbeit der Sorge beschrieben*. Mit anderen Worten und in Erinnerung an das Heinz-Dilemma: Maio beschreibt zwar – und die Beratung prozessiert – in der Weise, wie Jake an ethische Fragen heran geht, während jedoch Verlauf und Ausgang der Geschichte stets Amy und ihrem ethischen Stil folgen. *Aber Kunst und Ethik der Sorge, der Stil Amys, bleiben unsichtbar und theoretisch unartikuliert in der Beratungsmechanik der Anwendung der vier bioethischen Prinzipien nach Beauchamp und Childress*. In den Kommentaren zieht Maio jeweils, mit einem feinen hermeneutischen Sinn für die Spuren der Sorge und ihrer Kreativität, die aus unserer Perspektive angemessenen Schlüsse – *ohne jedoch diese für die Theorie der Ethik selbst fruchtbar zu machen*. Historisierend gesprochen wäre Maios Medizinethik (der Intention nach und in einzelnen, selbst nicht theoretisch reflektierten Hinweisen) eine vorausweisende Sorge-Ethik im Korsett einer veralteten und unangemessenen ethischen Sprache (also eine *Reprise* oder *Wiederholung* im Sinne Eric Weils: vgl. Weil 1996, 81 f. und 97 f., Schuchter 2014, 39 ff.). Maio *erzählt* von den ethischen Leistungen der Sorge – zieht daraus aber keine Konsequenzen für die Theorie und die Grundbegriffe der Ethik. Dies wollen wir hier nun in Anschluss an Maio leisten (vgl. übrigens die Verwandtschaft des hier philosophisch fundierten Ansatzes mit Maio 2016).

Dabei ist es mir – in Kohärenz zu den Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln der Arbeit – wenig darum zu tun, ob eine Nacherzählung der Falldarstellungen Maios stets genau dem entspricht, was „wirklich“ in der Ethikberatung stattgefunden hat. Die Nacherzählungen stehen genauso gut für sich und spinnen Narrative fort im Sinne eines Überlieferungsgeschehens, an dem lernend die sich auseinander setzenden Personen wachsen können. Die Nacherzählung der Fallgeschichten ist nur knapp (die Gefahr der Entstellung groß), aber es geht eben nicht darum, ob es sich noch um die gleiche Geschichte handelt. Ich nehme die Geschichten als *philosophische Anekdoten* in dem Sinne, wie im dritten Kapitel erläutert. Es geht ausschließlich um einen Aspekt, nämlich darum, wie die Geschichte weiter- bzw. ausgegangen ist und was die Dimensionen ethischer Kreativität darin sind. Diese Dimensionen finden sich in den Nacherzählungen hervorgehoben.

Soll eine 28jährige, schwer magersüchtige Patientin gegen ihren Willen zwangs-ernährt werden? Die ethischen Fragen wären hier in der klassischen Rahmung: Ist die Patientin zur Autonomie fähig (weiß sie, was für sich gut ist?); Wie kann das Behandlungsteam der Patientin möglichst nicht schaden? Wie kann dem Fürsorge-Prinzip (Maio interpretiert das klassische Prinzip der „Beneficence“ als Prinzip der Fürsorge; vgl. auch Maio 2009) gefolgt werden? Laut Maio drehte sich das Gespräch der Ethikberatung um die Frage, wie in diesem Fall das Prinzip der Fürsorge genau zu interpretieren sei. Gegenüber der anfänglichen Ansicht, dass Zwangsernährung eine solche Hilfe darstellen würde, *kam* das Team im Laufe des Gesprächs *auf Ideen*, „dass es auch andere Formen der Hilfe geben könnte, die weniger traumatisierend

und vor allem weniger bevormundend wären“ (ebd. 126), wie etwa die Einschaltung eines ambulanten Betreuungsdienstes. Was also in dieser Geschichte einen gangbaren Weg ergab, war die *Wahrnehmung oder Entdeckung von weiteren Handlungsmöglichkeiten* zunächst – und weiter die *Erweiterung der kommunikativen und organisatorischen Kooperation*. Dafür war es notwendig, sich mit der Situation der Betroffenen *vertieft auseinanderzusetzen*, um auf *andere Ideen* zu kommen und *Möglichkeiten zu entdecken*.

Bei einer 98jährigen Patientin stellt sich die Frage, ob aufgrund einer Exsikkose die Anlage einer PEG-Sonde vorgenommen werden sollte. Die Beratung drehte sich um die Frage, ob eine PEG-Sonde einen „Zugewinn an Lebensqualität bieten könnte“, wobei einheitlich der Schluss gezogen wurde, dass dem nicht so sei. Hier kollidieren also gar keine ethischen Prinzipien – es gibt im Grunde kein Dilemma. Die *vertiefte Beschäftigung mit der Situation* der betroffenen Person hat verhindert, dass diese gewissermaßen routinemäßig mit einem Eingriff „überfahren“ wurde. Maio bemerkt selbst, aber wie beiläufig, „dass der invasive Eingriff gerade *durch eine verstärkte persönliche Zuwendung* vermieden werden konnte“ (180, Hervorhebung P. Sch.). Ob damit die vertiefte Beschäftigung mit ihrer Person und Situation gemeint ist oder eine verstärkte Zuwendung im Zuge oder in Hinblick auf die Unterstützung beim Trinken, das bleibt hier offen. Nehmen wir beides an. Die Frage der Ethikberatung hat jedenfalls summa summarum eine Antwort gefunden durch *intensive persönliche Zuwendung und Auseinandersetzung mit der Situation, in der sich der andere Mensch befindet*.

Ein 74jähriger Patient lehnt nach einem Traktorunfall, der zu einer hohen Querschnittslähmung geführt hat (Lähmung der Beine und der Arme), eine vermutlich dauerhaft notwendige Beatmung ab (also auch die Möglichkeit einer Heimbeatmung). Der Patient bittet den Arzt, ihn nicht an die Beatmungsmaschine anzuschließen und ihn sterben zu lassen. Der Arzt wendet sich an die Ethikberatung – ein Fall, der in der Regel als ein Konflikt von Autonomie und Fürsorge beschrieben wird (Autonomie respektieren oder dennoch Hilfe leisten?). Maio bemerkt hier selbst – in der Linie unserer Überlegungen –, dass es sich „genau genommen ... nicht um eine Kollision von Autonomie und Fürsorge“ handelt, „sondern eher um die Frage, wie Fürsorge realisiert werden kann“ (ebd. 152). Nach den Überlegungen von weiter oben ist das aber der Hinweis, dass eine Antagonisierung von Autonomie und Fürsorge schlichtweg widersinnig ist. Was Maio hier für den speziellen Fall bemerkt, ist unserer Ansicht nach stets der Fall. Es geht *immer* um die Frage, wie wir die Sorge realisieren können. Jedenfalls: Wiederum stehen nicht die Normen in Frage, noch hilft die Orientierung an Normen dabei, „den Fall zu lösen“ bzw. zu einer guten Entscheidung für den Betroffenen zu kommen. Es braucht wiederum die Kreativität der Sorge bzw. der Lebenskunst. Maio: „In Bezug auf das Verstehen [ein Kriterium, die eigenen Autonomie wahrzunehmen] müsste der Patient wissen, wie sich das Leben mit einem

Heimgerät [zur Beatmung] gestaltet. Er müsste wissen, dass es zahlreiche Möglichkeiten gibt, auch in komplett gelähmtem Zustand an der Gesellschaft teilzunehmen“ (ebd. 153). „Es stellt sich sogar die Frage, ob das Problem überhaupt als Konflikt zwischen Zwangsbehandlung und Sterbenlassen adäquat beschrieben ist.“ (Ebd. 153) Nur in extremster Zeitnot ist von solchen binären und starren Handlungsalternativen zu reden. Wie Maio sagt, ist es Aufgabe der Ethikberatung, „der Verführung einer schnellen Lösung [zu] widerstehen“ (ebd.). Die eigentliche Frage ist dann die nach der Zeit: *Wie kann in der schwierigen Lage Zeit gewonnen werden, um Möglichkeiten zu entdecken und Möglichkeiten zu erproben*, die es dem Patienten erlauben, *ein neues Selbstbild zu entwickeln*. Wiederum braucht es Personen, die sich investieren und an kreativen Möglichkeiten arbeiten – was auch heißt, *über das eigene Selbstbild und die Vielfalt menschlicher Lebensformen umzulernen*. Das Gespräch spielt eine zentrale Rolle, es „stellt sich eben die Frage, wie viel Zeit und verstehende Zuwendung ein Mensch braucht, um nach einem traumatisierenden Erlebnis zu einer authentischen Entscheidung zu kommen“ (ebd.). Es gehe darum, „die Situation mit *kreativer Fantasie*“ (ebd., Hervorhebung P. Sch.) zu beleuchten.

Eine 79-jährige Patientin mit Demenz sträubt sich im Endoskopieraum gegen die Anlage einer PEG-Sonde, die von den Ärztinnen für notwendig erachtet wird. Die rechtlich gültige Einwilligung in die Behandlung liegt mit der Unterschrift der Tochter als gesetzlicher Betreuerin vor. Während die Medizin-Ethik darüber sinnieren kann, ob und inwiefern ein Dilemma-Fall von Autonomie versus Fürsorge vorliegt, oder ob die Patientin zu einer autonomen Entscheidung fähig ist (aufgrund der Demenz sei die „Abwehr der Sonde ... eher als reaktiv zu bewerten und nicht als Ausdruck des Lebensentwurfs der Patientin“, ebd. 155. Man könnte philosophisch nachfragen, ob ein rationalistisches Autonomieverständnis das einzige ist; vgl. Schmidhuber 2013), hat sich der Konflikt in der Realität ganz anders gelöst, nämlich dadurch, dass konsiliatorisch ein Arzt aus der Klinik für Psychiatrie hinzugerufen wurde. Diesem gelang es schließlich, die Patientin dazu zu bewegen, von sich aus mehr zu trinken. Damit erledigte sich die Frage der Sonde. Offensichtlich war die Patientin durch den Ortswechsel so verunsichert [usw.]“ (ebd. 156). Wiederum: Ausschlaggebend für eine gute Entwicklung der Geschichte waren a) das *Aufbringen von persönlicher Zuwendung und intensivere Beschäftigung mit der Situation der Frau*, diesmal eben durch einen Psychiater (aber könnten das nicht genauso gut die Reinigungskraft, der Stationsgehilfe, der Hausmeister, die Enkeltochter gewesen sein?), also auch b) durch *Knüpfen einer (neuen) relevanten Beziehung*, c) das erst retrospektiv abgerufene Wissen oder die erst dato erlangte Erkenntnis des klinischen Personals, dass Ortswechsel für Menschen mit Demenz besonders schwierig sein könnten, also das *Abrufen von beruflichem und lebensweltlichem Erfahrungswissen* und damit d) der Verweis auf die Frage der *Gestaltung von Lebensbedingungen und Prozessen durch Organisationen und Personen*, die ein *Eingehen aufeinander und Kennenlernen Anderer* ermöglichen.

Ein 77-jähriger Patient – ein „verwitweter Landwirt, der allein auf seinem Hof lebt und sich bislang selbständig versorgt hat“ – lehnt Operation und Chemotherapie mit sehr guten Aussichten auf Heilung von dem diagnostizierten Magenaustrittskarzinom ab. Wie „autonom“ ist seine Entscheidung – so unmittelbar nach der Diagnose? Nach einiger Zeit und vor allem durch den Einbezug der weit entfernt lebenden Tochter entscheidet sich der Mann für die Operation. Nach Maio zeige dieses Beispiel zum einen, „dass kranke Menschen oft erst Hilfe brauchen, ein Gespräch brauchen, um darauf aufbauend zu ihrer Autonomie zu finden“ (ebd. 162). Es ist also durchaus richtig, mit Ricoeur die „Autonomie der Autonomie zu bezweifeln“ und zu erkennen, dass wir die Befähigung zur Autonomie auch von anderen empfangen. Wieder tragen die *Intensivierung von Beziehung (Tochter) und das Zeitlassen für hermeneutische Prozesse* (in dem Fall ist es die ethische Suche des Betroffenen, über sich und sein Leben klarer zu werden) dazu bei, aus einer glücklosen Situation eine etwas weniger glücklose zu machen.

Die Verwirrung der Medizinethik über das Verhältnis von Autonomie und Fürsorge kommt in Maios Analyse, die treffend ist, aber wie gesagt leider keine theoretischen Konsequenzen aus der eigenen Scharfsichtigkeit zieht, zum Ausdruck. Die Geschichte verdeutliche, „dass nur über die Respektierung der Autonomie dem Patienten wirklich geholfen werden kann.“ (ebd. 162), das Übergehen der Autonomie wäre möglicherweise der „größte Verstoß gegen die Fürsorge“ (ebd.). Wie oben angedeutet – und Maios Analyse bekräftigt das – können die „Prinzipien“ *Autonomie und Fürsorge gar nicht kollidieren, weil sie sich nicht auf derselben Ebene befinden*. Eine Fürsorge, die nicht mit der Autonomie des anderen Menschen rechnet und diese unter welchen Bedingungen auch immer realisieren und ermöglichen will, ist keine Fürsorge, sondern eine Art Zwangsbeglückung, die Zustande kommt, weil die Professionellen über Techniken verfügen, die aus ihrer Eigendynamik und Routine eben zum Einsatz kommen wollen. Es ist aber immer die Sorge um das Leiden des anderen Menschen, die ethisch grundlegend bleibt. Die Autonomie ist ein Teil auf dem Weg der Sorge, die genauso gut die Autonomiefähigkeit bezweifeln kann. Dass in unseren Rechtssystemen und kulturellen Vorlieben die Autonomie einen so hohen Stellenwert einnimmt, das hat gute Gründe (als Schutz gegen totalitäre Zugriffe auf das Individuum, zur Verteidigung des unbedingten Werts des Individuums), aber diese Gründe haben ihren Ursprung eben in der Sorge um die Leidensmöglichkeiten des Menschen.

Bei einer Patientin wird eine Eileiterschwangerschaft festgestellt, „trotz des Hinweises des Gynäkologen, dass es sich um eine lebensbedrohliche Erkrankung handelt, beharrt die junge Patientin auf der Einhaltung der Schweigepflicht“ (181), weder Hausarzt noch Angehörige sollen davon erfahren. Der Arzt fühlt sich an die Schweigepflicht gebunden, die Patientin geht nach Hause. Sie verstirbt kurze Zeit später. Die Gerichte entschieden, dass der Arzt pflichtwidrig gehandelt habe, weil er gebotene Hilfeleistung unterlassen habe. Es wäre möglich gewesen, Hilfe zu leisten, ohne

das Gebot der Schweigepflicht zu verletzen (etwa Dritte über die Notwendigkeit einer Einweisung ins Krankenhaus zu unterrichten, ohne die Diagnose zu nennen, selbst direkt in die Klinik zu begleiten u. dgl.). Jedenfalls wären zwischen Einhaltung der Schweigepflicht und Hilfeleistung eine Reihe von *Möglichkeiten* wahrzunehmen gewesen, von einem *engagierteren, einfühlsamen Gespräch* hin zu Varianten der Hilfeleistung, ohne die Schweigepflicht zu verletzen. Maios Konklusion: „Eine ethische Lösung erfordert *Kreativität und persönliches Engagement*.“ (182) Wiederum: *Aufbringung von Sorge und Engagement, kreative Entwicklung von Möglichkeiten und situativen Strategien* sind gefragt, nicht so sehr die Reflexion von Normen ohne Orientierungsleistung.

Bei einer 82-jährigen Patientin (vgl. Maio 2012, 6f.) soll auf Wunsch der Angehörigen auf eine Intubation verzichtet werden, der Wille der Patientin ist äußerst unklar, eine Patientenverfügung schwer zu interpretieren. Während Gespräche zwischen Behandlungsteam und Angehörigen ohne Konsens verlaufen, zeichnet sich ein „positiver Behandlungsverlauf“ (ebd. 7) der gegebenen Therapie ab. In diesem Fall ist es also gewissermaßen *die Zeit selbst*, die Klarheit bringt. Die „Zeit selbst“ – das bedeutet wohl aber auch von Seiten der Helfenden so viel wie: *Zuwarten, achtsames Interpretieren der Regungen und Symptome in Hinblick auf (mögliche oder wirkliche) Verbesserung und Verschlechterung, geduldige Suche nach interpretierbaren Anzeichen* für eine Entscheidung und dergleichen.

Darf ein 16-jähriger junger Mann mit Störung des Sozialverhaltens bei Alkohol- und Drogenmissbrauch, nachdem gegenwärtig eine psychiatrische Behandlungsindikation nicht mehr, aber andererseits erhebliche Rückfallgefährdung gesehen wird, weiterhin in einer geschlossenen Jugendhilfeeinrichtung untergebracht werden? Angestrebt wurde schließlich eine *Zusammenarbeit* mit der „eng vernetzten jugendpsychiatrischen Hilfestellung“. Die „Lösung“ fand in einer *Vernetzung und Herstellung von Sorge-Kontakten*.

Eine gewisse Besonderheit stellt eine Patientengeschichte mit dem Titel „Intensivtherapie ohne Lebenswillen?“ dar, die Maio selbst als „besonders instruktiv“ bezeichnet, „weil sie alle vier medizinethischen Prinzipien berührt“ (136) und „verdeutlicht werden“ kann, „wie die Prinzipienethik dazu beitragen kann, eine schwierige Entscheidungssituation so zu strukturieren, dass nach der Reflexion der verschiedenen Prinzipien die Lösung des ethischen Konflikts leichter fällt, weil die Anwendung der Prinzipien die Problemstruktur deutlicher werden lässt“ (138). Auch ich halte diese Patientengeschichte für besonders instruktiv, aber auf der Ebene der theoretischen Reflexion aus den exakt entgegengesetzten Gründen. Hier der Text in originaler Ausführlichkeit:

„Ein 48-jähriger Patient mit bekannter alkoholbedingter Leberzirrhose wird vom Hausarzt mit Verdacht auf eine Magenblutung zur weiteren Abklärung in die Notaufnahme eingewiesen. In der Notaufnahme wird der Patient plötzlich zyanotisch (blau) und trübt sofort ein, sodass er

notfallmäßig intubiert und beatmet werden muss. Auf der Intensivstation entwickelt er eine schwere Lungenentzündung (sogenannte Aspirationspneumonie nach der Blutung), die trotz intensiver Therapie nicht geheilt werden kann. Im weiteren Verlauf entwickelt der Patient ein akutes Nierenversagen. Von der Mutter des Patienten wird berichtet, dass der Patient in den letzten Wochen mehrfach geäußert habe, dass er nicht mehr leben wolle und sich zu Tode trinken werde. Auf der Intensivstation entsteht eine Diskussion darüber, ob es überhaupt gerechtfertigt ist, bei einer sehr eingeschränkten Gesamtprognose eine solch extrem teure Behandlung vorzunehmen, die der Patient angesichts seiner Suizidalität sicher nicht gewollt hätte. Daher wurde eine Ethikberatung erbeten.“ (Maio 2012, 135)

Im Schematismus der vier bioethischen Prinzipien war nun das Prinzip der Gerechtigkeit der Beweggrund für das Anfordern der Ethikberatung. Diese Spur erweist sich als unangemessen, da das einzelne Leben so oder so nicht Kostenkalkülen und einer möglichen Effizienzsteigerung preisgegeben werden darf. Vielmehr steht die Sinnhaftigkeit der Behandlung in Frage, also die Ausdeutung des Fürsorge-Prinzips, verstanden als eine Konkretisierung des Therapieziels, das in diesem Fall kein kuratives mehr sein kann. „Das Prinzip der Fürsorge muss nunmehr in einer ganz anderen Ausrichtung gesehen werden, nämlich in der Konzentrierung auf die Linderung von Symptomen, in der Betonung der menschlichen Zuwendung und in der Förderung der Haltung des Geschehenlassens, des Zulassens, des in Ruhe Abwartens.“ (137) Das Prinzip des Nicht-Schadens komme in dem Falle nun ganz mit dem Prinzip der Fürsorge überein, denn eine sinnlose Maximaltherapie ist auch in sich belastend. Nicht zu schaden hieße, angesichts der Aussichtslosigkeit intensivmedizinischer Maßnahmen, das Sterben zuzulassen. Schließlich weise auch das Prinzip der Autonomie in Richtung einer von allen getragenen Lösung. Allerdings kann nicht mit der Suizidalität des Patienten argumentiert werden, denn gegenüber dieser käme es vielmehr darauf an, „den Patienten aus seiner Verzweiflung herauszuholen“ (137). Das Prinzip der Autonomie ist vielmehr in dem Sinne zu verstehen, „dass bei gegebener Sinnlosigkeit der Behandlung davon auszugehen ist, dass der Patient – selbst wenn er nicht suizidal wäre – das Zulassen seines Sterbens vorziehen würde“ (137f.).

Fazit ist also, dass durch die Strukturierung der Situation mithilfe der Prinzipien eine schwierige Entscheidung leichter fallen kann. Aber – und hier nun meine Gegenfrage, von der ich glaube, dass sie eine ernsthafte Anfrage an die Prinzipien-„Mechanik“ stellt –: Ist mit dem solchermaßen ethischen Pragmatismus der Fallbesprechung wirklich und ernsthaft das eigentliche ethische und moralische Phänomen angesichts eines Menschen, dessen Leben ein solches Scheitern offenbart, auch nur annähernd und wirklich überhaupt berührt? Meiner Meinung nach und aus einer Perspektive einer Ethik der Sorge ist die Geschichte im Gegensatz zu Maios Aussage nicht instruktiv, weil alle Prinzipien involviert seien, sondern *weil kein einziges der Prinzipien das ethisch relevante Phänomen auch nur zu berühren und zu benennen vermag*. Denn die erste Aufgabe einer ethischen Handlung ist es nicht, einen Fall

durch das Raster von irgendwelchen vorgefundenen Prinzipien zu betrachten, sondern in sich das Gefühl zu befragen: *Was wühlt mich dabei auf?* Nicht die Befähigung, eine Geschichte durch einen normativen Fleischwolf drehen zu können, ist eine ethische Grundkompetenz, sondern die „Kompetenz“ zur „Verungleichgültigung“ (Wettreck). Und das würde hier wohl bedeuten – ganz im Geiste der Anfragen Schopenhauers im *Experimentum Crucis* der Moraltheorie –, Fragen zu stellen wie: Wie kann ein Leben nur so scheitern? Wie kann es sein, dass jemand so jung, so sang- und klanglos die Welt verlässt? Wie kann es sein, dass ich mit ihm in Kontakt komme und nichts für ihn tun kann? Wie kann es sein, dass wir so fremd sind? Die Strukturierung eines Falles nach den üblichen und immer gleichen vier Prinzipien mag tatsächlich pragmatisch dazu beitragen, eine Lösung herbeizuführen – aber sie tut das in dem Fall in einer fast zu harmonischen Weise und in der Art einer „Mathematik mit Menschen“, die Gilligan mit Amy zurecht anprangert, weil das eigentlich ethische Phänomen dadurch völlig verfehlt werden kann. Dieses gibt sich uns nämlich erst, wenn wir nicht eine klinische Geschichte als Rahmenhandlung wählen (und die Lebensgeschichte bloß berücksichtigend in die Beratung einfließen lassen – das ist eine professionsethische Vereinnahmung und Reduktion der narrativen Ethik). Vielmehr müssen wir die *Lebensgeschichte als Rahmen* wählen (die Geschichte einer existenziellen Suche, die vielleicht ins Chaos und ins Scheitern führt), innerhalb derer die klinische Geschichte nur eine Episode darstellt. Wer von vornherein durch die Gucklöcher der bioethischen Prinzipien in Hinblick auf eine Behandlungsentscheidung schaut, wäscht sich im Grunde von ethischer Verungleichgültigung, also von der Sorge, rein. Die grundlegendste Frage der Ethik ist wieder einmal nicht: Wie können wir unseren Pflichten gerecht werden? Sondern: Wie können wir Spuren von Glück in, mit und trotz Leiden aus einem teilnehmenden Verstehen heraus entdecken?

Ich möchte dieser Geschichte eine antithetische Geschichte beistellen, die wiederum als philosophische Anekdote den epistemologischen Status von „nach einer wahren Begebenheit ... erfunden“ trägt und einige Ähnlichkeiten aufweist:

Herr L. war ein sagenhaft einsamer Mensch, in der Arbeit isoliert, die einzige Bezugsperson war die eigene Mutter, die am anderen Ende des Landes lebte. Herr L. war Mitte vierzig, schwerer Alkoholiker und wurde in seiner Wohnung liegend mit zahlreichen Hautnekrosen aufgefunden. Nach allem, was sich aus seiner Biographie schließen lässt: Er hat vermutlich auf der hepatologischen Intermediate Care Unit – inmitten von Infusionsschläuchen, Monitoren, zahllosen Blutabnahmen, Aszitespunktionen, ständigen Exkursionen auf die Intensivstation bei Verschlechterung des Zustands, bei fast dauerhafter Übelkeit und ganzkörperlichem Juckreiz, vor dem nah zu erwartenden Tod, inneren Blutungen, gänzlicher Hilflosigkeit, was das Bewegen, das Ausscheiden betrifft, Appetitlosigkeit und Gewichtsverlust, enzephalopathischer Apathie und Verwirrung, geistiger Abwesenheit und Alkoholentzugerscheinungen

– mit dem pflegerischen und therapeutischen Team einige seiner glücklicheren Momente in der zweiten Hälfte seines Lebens erlebt. Das ist vielleicht gar nicht zu viel behauptet. Es wurde – inmitten einer Leidenssituation, die deswegen nicht kleingeredet werden kann, diese Paradoxie bleibt unauflöslich – gelacht, geredet, erzählt, gescherzt ... und die eine oder andere Krankenschwester wird ihm gefallen haben. Einige Pflegepersonen des Teams haben gesehen, in welcher seltsamer und paradoxer Weise Leiden und Glück verschlungen sein können. Es ist wahr, dass niemand die Krankheit wählt, die Krankheit keinen Sinn macht, jeder lieber gesund geblieben wäre, dass die Krankheit nicht instrumentalisierbar ist für einen höheren Sinn. Aber es ist genauso wahr, dass mit, in und trotz Krankheit sich Erkenntnisse, Situationen, glückliche Momente in Beziehung ergeben können, die von einer anderen Qualität sind und uns für Augenblicke über das Schicksal erheben, uns merkwürdig damit versöhnen oder trösten – und so Spuren eines Glücks sich abzeichnen, „das dadurch vollkommen ist, dass es seiner selbst spottet“ (Robert Spaemann, *Die Zweideutigkeit des Glücks* 1994, zit. in Fenner 2007, 168), weil es unsere Primärbestrebungen transzendiert. Es trägt uns im Sinne Tugendhats über das „Sich-wichtig-Nehmen“ als Mittelpunkt der Welt hinaus. Vielleicht hat Herr L. in seinen lichtesten Momenten so etwas verspürt wie „Trost“.

Es wäre nun Aufgabe einer Organisationsethik weitaus mehr in diese *Spurensuche des Glücks-mit-Leiden*, in die hermeneutische Arbeit der Sorge und in ihre Kreativität zu investieren, also in die dauerhafte, tragende, vertiefende Lebenskultur, als in eine algorithmenhafte, 45-minütige Sonderbesprechung am *dead-end* der Ratlosigkeit.¹⁵

Nimmt man nun all diese Befunde dieser Patientengeschichten zusammen, kann wohl Ricoeurs Beschreibung ethischer Prozesse als treffend bezeichnet werden. Zunächst stellt Ricoeur gegen die letztlich stark von der Diskursethik her konstruierte Ethikberatung (vgl. dazu Kettner 2005, auch Fenner 2010) die Notwendigkeit einer Pluralität von Sprachspielen gegenüber der Argumentationslogik fest – eine Vielfalt von Sprachspielen, die den Akzent auf das Erzählen und die Interpretation von Gefühlen legen:

„In wirklichen Diskussionen ist die kodifizierte, stilisierte und möglicherweise institutionalisierte Form der Argumentation lediglich das abstrakte Segment eines Sprachprozesses, der eine

15 Damit soll nicht gesagt sein, dass die klassische Fallbesprechung „falsch“ oder „ersetzbar“ wäre – das ist sie nicht. Aber es soll gesagt werden, dass ihre Relevanz gegenüber der Organisation anderer ethischer Verständigung sekundär ist und die Häufigkeit vermutlich reduzierbar. Eine konkrete Organisation kommt nicht darum herum, verschiedene Modelle der „Beratung“ (vgl. die Möglichkeiten und Ideen dazu bei z. B. Steinkamp/Gordijn 2003) zu organisieren. Wir verfolgen hier nur eine Spur, die wir für die letztlich fundamentalere halten, in Abhebung vom gegenwärtig dominanten Modell.

große Anzahl von Sprachspielen umsetzt, die ihrerseits in Fällen der Ratlosigkeit einen Bezug zur ethischen Wahl haben. Man greift etwa auf Erzählungen, auf Lebensgeschichten zurück, die – je nachdem – Bewunderung oder sogar Verehrung, Abneigung oder sogar Abscheu oder einfach Neugier auf Gedankenexperimente auslösen, in denen im Modus der Fiktion unerahnte Lebensweisen erkundet werden.“ (SA 348)

Aber dieses Erzählen und der Austausch von Empörung und Verehrung, von Gedankenexperimenten und so weiter findet ja (sinnvollerweise und de facto) nicht erst statt, wenn die Notfallbesprechung einberufen wurde. Es stellt sich durchaus auch die Frage, wie Erzählungen, die durch *Wiederholung* in Teams und Organisationen immer mehr für etwas zu stehen beginnen, wie Gefühlsausdrücke und -interpretationen, wie die Auswahl von legitimen und verbotenen Gefühlen, wie Gedankenexperimente im Alltag von Organisationen kursieren und wo sie einen Andockpunkt in den Strukturen haben. Jedenfalls: Wenn Normen und Prinzipien kollidieren, bieten dieselben *gerade keine* Orientierung mehr für die Entscheidung selbst. Die Einzelentscheidung lässt sich nicht normativ fällen – also mit einer Hierarchisierung von Prinzipien oder der Suche nach ihrer Ausbalancierung, sondern nur mit Rückgriff auf die *ethische Kreativität der Sorge*, die darin besteht, Lebensweisen und Verhaltensformen zu *erfinden*, um dem Individuum in seiner Situation gerecht zu werden:

„Praktische Weisheit besteht in der Erfindung von Verhaltensformen, die der von der Fürsorge verlangten Ausnahme weitestgehend entsprechen und zugleich die Regel so wenig wie möglich zu verletzen.“ (SA 325)

Und wiederum:

„Die praktische Weisheit besteht hier darin, der Singularität des Falles entsprechende Verhaltensformen zu erfinden [...] In diesen zweideutigen Fällen bedarf die praktische Weisheit am meisten einer Besinnung auf die Beziehung zwischen Glück und Leiden.“ (SA 326)

Es käme also vielmehr darauf an, um individuelle und *kollektive* praktische Weisheit (*phronesis*) dauerhaft zu ringen. „Der phronimos ist nicht notwendiger Weise ein Einzelmensch.“ (SA 331)

Die entscheidende Feststellung aber ist, dass es keinen Grund gibt, auf ethische Notfälle zu warten, um die ethische Kreativität der Sorge zu kultivieren, ja dass vielmehr auch in der Dilemma-Situation auf die Ressourcen einer mehr oder weniger ausgeprägten praktischen Weisheit der partizipierenden Personen und auf den „Funken“, der unter ihnen entstehen mag, zurückgegriffen werden muss. Die praktische Weisheit hat eine Vorgeschichte (und schließlich auch eine Nachgeschichte). Die Organisationsform einer Ethik der Sorge wird im Gegensatz zur Sonderbesprechung der

Notfall-Ethik die hermeneutische Struktur eines dauerhaften, sozusagen „*unendlichen Gesprächs*“ annehmen und eine Infrastruktur für die *Überlieferung* von Lebenswissen einrichten.

Diese solchermäßen organisierte Sorge-Ethik verhält sich zur Notfall-Ethik wie die Gesundheitsförderung zur kurativen Medizin. Denn die Gesundheitsförderung hat einerseits ein *Ziel in sich*, nämlich den Selbstwert der Gesundheit, zweitens einen *präventiven* Sinn in der Vermeidung des Auftretens von Krankheiten und drittens den Sinn, im Krankheitsfall *Ressourcen* zur Verfügung zu haben, die dabei helfen, mit der Krankheit besser zurecht zu kommen. Ganz analog hat die Sorge-Ethik ein Ziel in sich, nämlich das existenzielle Wachstum der involvierten Personen, zweitens den präventiven Sinn, durch den wachen Blick und fortgesetzte Verständigung Dilemma-Fälle im Vorhinein verhindern zu können, schließlich drittens den Sinn, als entscheidende Ressource in einer unvermeidlichen ethischen Notfall-Situation zu fungieren.

Es ist zu erwarten, dass die Philosophie der Sorge ähnliche Schwierigkeiten haben wird, in der Organisation Fuß zu fassen, wie die Gesundheitsförderung, die kaum die Philosophie der Medizin und damit die Organisation Krankenhaus fundamental zu beeinflussen vermag, sondern eher in homöopathischen Dosen sinnvolle, aber wenig grundlegende, eher „ergänzende“ *gesundheitsförderliche* Aspekte einbringt. Bevor wir einige Hinweise zur Organisationsform der hermeneutischen Sorge-Arbeit geben, sammeln wir noch einmal systematisierend und konkretisierend einige Facetten der *ethischen Kreativität* und vergewissern wir uns der epistemischen Natur der praktischen Weisheit der Sorge.

4.5.4 Facetten ethischer Kreativität

Die ethisch relevante Kreativität lässt sich meines Erachtens in verschiedene Schichten klassifizieren. Auf einer ersten Stufe in fachlich-technische Kreativität, die darin besteht, zu wissen, was an pflegerischen oder an medizinisch-therapeutischen Möglichkeiten drin ist oder hilfreich sein kann, wie dies am einfachsten und hilfreichsten bewerkstelligt werden kann; zweitens als alltagspraktische Kreativität, die auf Lebenserfahrung zurückgreift und eine gewisse Klugheit im Umgang mit den alltäglichen Dingen des Lebens an den Tag legt; drittens eine organisationale Kreativität, die das kreative Potential von Individuen übersteigt und auf die Flexibilität von Organisationen, auf ihre Umwelten zu reagieren bzw. sich an andere Systeme anzukoppeln, verweist (beispielsweise an den Schnittstellen in der Versorgung); schließlich – und das ist letztlich der innere Kern zu dem sich fachliche, alltagspraktische und organisationale Kreativität wie Mittel zum Ziel oder wie Gliedmaßen zur Seele verhalten – die ethische Kreativität im engen und eigentlichen Sinn.

In den Geschichten und Kommentaren Maios finden sich nun Hinweise, die auf *ethische Kreativität* oder *praktische Weisheit* sowie auf einen ethischen Lernprozess

zunächst ganz allgemein hinweisen. „Entscheidend“ waren in diesem allgemeinen Sinn: das Abrufen von beruflichem und lebensweltlichem Erfahrungswissen, die Bereitschaft, (dialogisch, gemeinsam) über das eigene Selbstbild sowie über vorgefasste Vorstellungen von dem, was „lebenswert“ und „lebensunwert“ heißen, umzulernen, ein neues Selbstverständnis zu entwickeln, Glück, Sinn usw. neu zu definieren. Dafür ist es von beiden Seiten (der Helfenden wie der Leidenden) notwendig, die eigene Weltwahrnehmung nicht einfach als gegeben zu betrachten. Essentiell sind auch Modi des „Vermöglichens“, häufig geht es darum, Zeit zu gewinnen und Möglichkeiten durchzuprobieren, geduldig nach interpretierbaren Anzeichen zu suchen.

Konkretere Spuren ethischer Kreativität in den Geschichten Maios korrespondieren mit den Hauptlinien der hier analysierten *hermeneutischen Arbeit der Sorge*. Immer wieder ist es wichtig, über den gegebenen Stand des Wissens und Sich-angelegensein-Lassens hinaus zu gehen und die *Sorge* noch einmal durch den Versuch, den Betroffenen und dessen Situation zu verstehen, und durch persönliche Zuwendung zu *intensivieren* und die *Beziehungen* zu *stärken*. Die Rolle *existenziellen Erfahrungswissens* kann wohl kaum überschätzt werden. Die Erweiterung der Infrastruktur der Sorge (die „Universalisierung“ auf dem Wege kooperativer Arbeitsteilung) ist die zweite konkrete und hauptsächliche Seite der ethischen Kreativität: Hilfreich waren in den konkreten Situationen *Erweiterungen der kommunikativen und organisatorischen Kooperation*, das Knüpfen (neuer) relevanter *Beziehungen*, die *Vernetzung* und das Herstellen von Sorge-Kontakten, allgemein die *Gestaltung von Lebensbedingungen* und Prozessen durch Personen und Organisationen.

Ergänzen und vertiefen ließen sich diese Dimensionen ethischer Kreativität, entdeckt in der konkreten therapeutischen Praxis, noch aus einer Tradition, die zwar von der antiken Übungs-Philosophie zehrt, aber ihrerseits das Thema „Entscheidung“ stärker in den Mittelpunkt stellt. Ich denke hier an die „Spirituellen Übungen“ des Ignatius von Loyola, in der sich die Praxis philosophischer Übungen unter theologischen – oder wie Michel Foucault wohl sagen würde: „pastoralen“ – Vorzeichen fortsetzt. Im Gegensatz zum antiken Kosmos wird dabei aber weitaus mehr die Frage des Entscheidens, nämlich zwischen Gut und Böse, zwischen Hinwendung und Abkehr von Gott, ins Zentrum der Meditationen gerückt. Historisch gesprochen wird hier die Entscheidung nicht als post-kantianische Güterabwägung unter Berücksichtigung von Normen konstruiert, sondern als „teleologische“: hingeordnet auf „Trost“ und „Misstrost“ (oder „Trostlosigkeit“). Bezeichnenderweise ist Ignatius' Wort für Klugheit „discreción“, was zunächst „Unterscheidung“ meint. Das verwandte, französische „discerner“ bringt in dieser Linie den Zusammenhang von Denken-Fühlen-Wahrnehmen der antiken *phronesis* auf den Punkt – denn wenn man in eine Geschichte oder ein Gefühl verweilend hinein blickt, lässt sich immer etwas „erkennen“, „unterscheiden“, „wahrnehmen“, „aufdecken“ (so die Bedeutungsfacetten von „discerner“). Unsere Handlungsmöglichkeiten werden erweitert und unsere Entscheidungen klarer. Aus zwei Texten des Jesuiten Peter Knauer SJ (1997, 2008) lassen

sich weitere Elemente oder Schlüsselfragen praktischer Weisheit identifizieren, die die bereits genannten für Situationen der Sorge ergänzen mögen. Wobei die Hypothese hier eben ist, dass die fortwährende Pflege der Unterscheidungsfähigkeit, ob kollektiv oder individuell, eine Angelegenheit der Lebensform und Lebenskultur generell ist, eben als dauerhafte Übung in „discrecion“ im Sinne von Iñáñti von Loyola, in „praktischer Weisheit“ im Sinne Ricoeurs oder in „Durchsichtigkeit“ im Sinne Heideggers.

Zunächst einmal ist in Grenzregionen der Erfahrung und des Wissens, also in prinzipieller *Unsicherheit*, ein gewisses Maß von „Versuch-und-Irrtum“ für menschliches Handeln unauflösbar konstitutiv. Handeln steht unter dem Vorbehalt des Herantastens („versuchsweise“, „probeweise“). Daher stellt sich etwa die Frage: *Welche Spielräume, Ideen, Handlungsmöglichkeiten des Ausprobierens, des Versuchens haben wir, ohne (zu viel) Schaden anzurichten und unumkehrbare Fakten zu schaffen?* Handeln in Unsicherheit wird verglichen mit dem tastenden Waten durch eine Furt: Die Füße werden von Wasser umspült, es ist kalt und die meiste Zeit zu unklar, sodass die Augen nicht auf den Grund vordringen können. Wir setzen dann zaghafte, tastende, kurze Schritte, ziehen im Zweifel zurück, wagen da und dort einmal, ohne perfekt geprüft zu haben, ob das Erdreich darunter hält, einen Schritt. Zumindest was die Sache der Sorge betrifft – nämlich die Verwundbarkeit und Zerbrechlichkeit des Daseins –, dürfte dieses Bild probeweisen Vortastens angemessen sein. Nicht zuletzt braucht es dafür *Zeit*. Zentral ist deshalb auch die Frage: *Wie und wieviel Zeit kann gewonnen werden?*

Das Tastende übersetzt sich auch in die Entscheidung selbst und darüber hinaus – und situiert damit die Entscheidung in die Gesamt-„Teleologie“ einer Geschichte, die mit den Handelnden zu tun hat. Eine wichtige Pointe in der Re-Situierung von Entscheidungen in eine Geschichte ist, dass eine Sache nicht einmal, sondern *öfter entschieden* wird, dass auf die Entscheidung zurückgekommen werden kann oder muss. Um Entscheidungen, so weit möglich, zu revidieren oder auch einfach im Rahmen eines persönlichen Lernprozesses mit Entscheidungen leben zu lernen (vgl. auch Frank 2004a): *Wie fühlt sich das Leben mit dieser Entscheidung an?*

Eine Schlüsselkategorie des Entscheidens, die direkt auf ethische Kreativität und hermeneutische Fantasie verweist, ist das *Denken in möglichst viel Alternativen*, wobei es nicht nur darauf ankommt, möglichst viele Handlungsmöglichkeiten aufzulisten, sondern vielmehr auch noch darauf, diese auch *mit der ganzen Kraft der Vorstellung durchzuprobieren*. Knauer vergleicht das mit dem Anprobieren von Schuhen, in denen wir versuchsshalber ein paar Meter gehen und uns detailliert vorstellen, wie das Leben in verschiedenen Situationen damit aussieht. Es geht darum, die Bedenken und die Gefühle klar vor Augen zu bekommen, sich vorzustellen oder zu errahnen, welche Vorstellung dann mehr oder weniger Trost, mehr oder weniger Trostlosigkeit bringt, wobei die kritische Unterscheidung zwischen echtem Trost und einem falschen Trost, der sich früher oder später als Trostlosigkeit offenbart, nicht allzu leicht fällt. Knauer

vergleicht den Unterschied mit jenem zwischen Kunst und Kitsch – letzterer gewährt schnellen Trost in bunten Farben, aber auf der Grundlage von falschen Vorstellungen der Wirklichkeit, während echte Kunst Einarbeitung und Zeit abverlangt. Aus unserer Sicht: Die Kraft der Vorstellung ist notwendig, um die *hermeneutische Differenz* zu überwinden.

Zwei weitere Bausteine guter Entscheidungen, die eng zusammenhängen, können wir die *Kunst der rechten Befindlichkeit* und die *Kunst des rechten Augenblicks* nennen. Da Gefühle die Welt in wahrer oder falscher, angemessener oder verzerrter Weise offenbaren, braucht es für eine gute Entscheidung die richtige Gemütslage, sodass Entscheidungen nicht im Zorn, in allzutiefer Melancholie oder in allzu übermütiger Heiterkeit und so weiter getroffen werden. Dabei sind für die Kunst des richtigen Augenblicks sowohl die Gemütslage von einem selbst als auch die Gemütslage Anderer entscheidend. So stellen sich etwa die Fragen: *In welcher Stimmung, unter welchen Umständen spreche ich Betroffene, Angehörige an? In welcher Stimmung bin ich, in welcher der oder die Andere?* Ignatius von Loyola gibt den Rat, sich dem „Oberen“, den wir für unsere Zwecke nicht als den Vorgesetzten im Jesuitenorden, sondern als den leidenden, betroffenen Menschen denken wollen, derart zu nähern, dass nicht gegen seine Gewohnheiten gesprochen wird: Ist er oder sie cholerisch, phlegmatisch, melancholisch? Langsam, schnell? Verschlussen oder offen? Authentisch, inauthentisch? Wie ist sie gewesen, wie ist sie jetzt (denn Krankheit kann die Persönlichkeit und den Blick auf die Dinge stark ändern)? Der Kern ist auch hier wieder, kreativ und unablässig um „Zugang“ zu ringen, Wege zu finden, *den anderen Menschen auf einer tieferen Ebene zu erreichen*. Dabei geht es nicht unbedingt oder primär um rationale Vorsorge- oder Behandlungsentscheidungs-Gespräche, sondern darum, ein wenig systemtheoretisch gesprochen, mit einer Kommunikation aufzuwarten, die für den Betroffenen einen Unterschied macht – was wiederum heißt, dass er oder sie mit einer für uns sinnvollen Anschlusskommunikation reagieren kann. Diese Kommunikation ist nicht notwendigerweise, nicht einmal vordergründig eine rationale Ziel-Klärung oder Werte-Klärung, sondern vielleicht eine Geschichte, ein geteilter Humor, vielleicht ein lockerer Spruch, eine Berührung und so weiter. Es kommt darauf an, in „das Haus“, so eine Metapher von Ignatius, des Anderen gemäß den Spielregeln des Anderen Eingang zu finden, also eingeladen zu werden.

4.5.5 Die epistemische Natur von Sorge-Wissen

Da es kaum überbetont werden kann, halten wir die *Eigenarten des kreativen Wissens* der Sorge noch einmal fest:

Das Wissen der praktischen Weisheit ist, erstens, in einem radikalen Sinn *persönliches* Wissen, das heißt, es ist nicht von einer Person abtrennbar, die bestimmte

Erfahrungen gemacht hat, an sich gearbeitet hat, mit ihren Wahrnehmungen und Fragen lebt. Darin unterscheidet sich die *phronesis*, ja die gesamte Bewegung der philosophischen Reflexion, die ihren Endpunkt in der *phronesis* findet, vom Wissen wissenschaftlichen Typs. Letzteres ist unabhängig von der Frage: „Wer spricht?“. Die Wahrheiten der Wissenschaften sind als solche unabhängig von der Person, die sie ausdrückt. Nicht so das Wissen der Weisheit. Das Speichermedium der Weisheit ist in einem grundlegenden und primären Sinn das „erfahrene“ Individuum.

Das Wissen der Sorge ist, zweitens, letztlich *fragendes* Wissen. Die *phronesis* befähigt nicht dazu und drückt sich nicht darin aus, Anderen positives Wissen zu vermitteln, also Daten und Informationen, sondern drückt sich in Fragen aus und ist die Befähigung, *Irritationen* zu setzen, die einen anderen Menschen auf dem Weg der Selbstberatung und Selbstaufklärung weiterbringen. Nicht Vortrag und Antwort sind Form und Sprachspiel praktischer Weisheit, sondern das Zuhören und das Fragen. Insofern ist das Wissen der Weisheit „negativ“.

Die Weisheit ist schließlich – und dieser Punkt relativiert in entscheidender Weisheit den erstgenannten von der Persönlichkeit eines persönlichen Wissens – *relational und prozesshaftes* Wissen. Die *phronesis* ist strenggenommen nicht in einer Person, sondern entsteht, *je-neu, zwischen* Menschen, als „Gabe“, „Ereignis“ oder „Funke“ von Sinn und Wahrheit im Austausch von Personen. Die Hermeneutik der Sorge, das verstehende Auslegen und Erschließen des *je-schon* Vorverstandenen, erfüllt und überbietet sich in der (unverfügbaren) Erfahrung eines *je-neu* Verstandenen. Die praktische Weisheit und Kreativität der Sorge ist also nicht zu verstehen als ein Wissen, das auf Individualität hin spezifizierend in Situationen zur Anwendung kommt, sondern *ein Wissen, das jeweils in der Situation auch entsteht oder überhaupt nur entstehen kann*. Es kann nur „wahrscheinlicher“ gemacht werden, dass solch situativ notwendiges Wissen sich er-gibt.

Philosophisch müssen wir an dieser Stelle auf Gedankenfiguren verweisen, die die „Gabe“ oder die „Ereignis“-Haftigkeit von Sinn herausstellen. Das Wissen der Sorge kann beispielsweise – in grober, die Gedankenfigur aufgreifender Anlehnung an Marc Richir (vgl. dazu Gondek/Tengelyi 2011, 41 ff.) – als ein „Abenteuer“ der Sinnbildung beschrieben werden. Richir spricht von dem „Abenteuer“ der Sinnbildung und des Sinns, „weil er zeigen möchte, dass in der Erfahrung und ihrem sprachlichen Ausdruck immer wieder ein Sinn aufkommt, der durch eine eigentümliche Unverfügbarkeit gekennzeichnet ist“ (43). Der Sinn ist nicht einfach gegeben, sondern gibt sich je neu – neu in einem strengen Sinn. Es ist ein „aufkommender“ oder sich „fortbildender“ Sinn:

„dass die Erfahrung, die man mit der Welt macht, von Zeit zu Zeit nach einem sprachlichen Ausdruck verlangt, der sich mit den je schon zu Gebote stehenden Formeln und Klischees nicht zufriedengeben kann“ (45).

Das Zu-Sagende übersteigt das Sagbare. Das Zu-Wissende übersteigt das mögliche – über Daten und Methoden erreichbare und handhabbare – Wissen. Möglicherweise sind Grenzfragen der Ethik nicht nur quasi-juristisch beurteilbare Fälle, sondern zeigen die Struktur einer hermeneutischen Praxis der Sorge, die den vergangenen, schematisierten Sinn der Welterfahrung soweit aufgreift, dass sie für das Zu-Wissende in der Gegenwart sich bereiten und empfänglich machen kann. Vor unserem entwickelten Verständnis einer praktischen Hermeneutik der Sorge ist die Begegnung von Menschen und deren „Inspiriertheit“ in diesem Sinne *konstitutiv* für die philosophischen Inhalte. Ohne diese oder jene einzigartige Konstellation von Menschen wären die Beteiligten im alltäglichen sowie in einem fast platonischen Sinne des Wortes „nicht auf die Idee gekommen“. Beziehungen und „Befindlichkeiten“ der interagierenden Menschen sind in dieser Sichtweise essentieller Bestandteil der „Wahrheit“. Diese ist kein Urtext hinter den Dingen, „den ein reproduktives Vermögen bloß zu entziffern“ (P. Gaitsch 2014, 433) und anzuwenden hätte, sondern ein fortlaufendes Sinnbildungs- und Offenbarungsgeschehen, das eine Identifikation und Vergegenständlichung ein für alle Mal ausschließt.

Es gehört zur historischen Erfahrung der Weisheit, dass zur Ordnung der Wahrheit eine entsprechende „affektive Einstellung“, eine „Liebe zur Wahrheit“ notwendig ist (vgl. Gondek/Tengelyi 2011, 380). So ist für Heidegger die ausgezeichnete Befindlichkeit für die Ankunft der Wahrheit und die Gabe der „Durchsichtigkeit“ der *Mut zur Angst*, für die Stoiker sind es „Wohlaffectationen“ wie Freude, Wohlwollen und so weiter, in der christlichen Tradition des Augustinus ist es die *Liebe*: „*Non intratur in veritatem, nisi per caritatem*“ – heißt es bei Augustinus: „*on n'entre dans la vérité que par la charité*“ – sagt auch Pascal.“ (Jean-Luc Marion 2008, 184, zit. in Gondek/Tengelyi 2011, 380)

Es kommt dann darauf an, so paradox das klingen mag, *strukturelle Voraussetzungen für die Ankunft einer Gabe zu schaffen*. Jedenfalls ist es ein wesentliches Merkmal des Sorge-Wissens, dass es nicht wie ein Gegenstand, eine Ressource, wie „Kapital“ behandelt werden kann, denn es entsteht erst in Situationen, in je neuen Betroffenheiten – durch fortdauernde Lebensgemeinschaft, Reflexions- und Frage-Praxis. Das ist entscheidend, wenn wir im Folgenden die Praktische Philosophie der Sorge mit dem scheinbar so fern liegenden „systemischen Wissensmanagement“ in Verbindung bringen. Sorge-Wissen kann letztlich nicht „gespeichert“ werden, nicht einmal in Form eines impliziten, persönlichen Erfahrungswissens. Was „speicherbar“ ist, ist die Herstellung der (persönlichen und organisationalen) Kontextbedingungen, die – ja nicht einmal die Gabe ermöglichen, sondern eher noch dazu eingerichtet werden, um zumindest nicht a priori den „Funken“ zwischen Menschen zu verhindern. Wie noch weiter unten zu sehen sein wird, dient also ein systemisches Wissensmanagement, das die *praktische Weisheit* zum Gegenstand hat, nicht dazu, „*lessons learnt*“, „*best practice*“-Beispiele, lehrreiche Fälle („*cases*“) oder Fachwissen als Ressource in einer Organisation zu teilen, um die Operationen der Organisation fitter

zu machen, sondern dazu, *Denkimpulse* zu erhalten, um die *hermeneutische Differenz* zu bearbeiten.¹⁶

4.5.6 Organisation der Überlieferung von Sorge-Wissen

Aus den zusammengetragenen Befunden und Überlegungen ergeben sich nun Hinweise für eine Organisation der Ethik der Sorge, die nun skizziert werden, indem ich anhand der wesentlichen Grundfragen der Organisationsethik (Konstitutions-, Moderations- und Anschlussbedingungen) versuche, Elemente eines Paradigmenwechsels hin zu einer organisierten Ethik der Sorge anzuzeigen. Die Prozessbedingungen der hermeneutischen Arbeit werden nur mehr in Umrissen angegeben, sodass mögliche Rezipientinnen kreativ, modifizierend und weiterentwickelnd hier anknüpfen können. Selbst basteln kann frau aber nur mit Teilen und Fragmenten, nicht mit fertig verschweißten Gehäusen, die erst wieder zerlegt werden müssten, um daraus etwas Praktikables und *wirklich* Vernünftiges zu kreieren.

Grundlage für das Folgende sind teilweise die Moderationsmaterialien und Interventionsprozesse, die – zusammen mit der Arbeit an der vorliegenden Untersuchung zur Praktischen Philosophie der Sorge – rund um das Projekt „Ethik von unten“ entstanden sind (ein Projekt des Instituts für Palliative Care und Organisationsethik, IFF-Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung der Alpen-Adria Universität Klagenfurt | Wien Graz, umgesetzt von Andreas Heller und Patrick Schuchter). Das Projekt enthält einen Nukleus, der situativ in verschiedenen Regionen und mit

16 In seiner Analyse philosophischer, existenzerschließender Kommunikation betont Jaspers übrigens zum einen den Unterschied von der Logik wissenschaftlichen Denkens und Forschens, zum anderen den Zusammenhang von Wahrheit und Gemeinschaft: „Wesentliche, das Sein treffende Wahrheit entspringt nur in der Kommunikation, an die sie gebunden ist. Während in wissenschaftlicher Sachforschung die Person so gleichgültig ist, dass sich hier persönliche Gehässigkeit mit faktischer Förderung der Sache verträgt, ist philosophische Wahrheit eine *Funktion* der Kommunikation mit mir selbst und mit dem Anderen. Sie ist die Wahrheit, mit der ich lebe, und die ich nicht nur denke; die ich überzeugt verwirkliche und nicht nur weiß; von der ich mich wiederum durch Verwirklichung überzeuge und nicht durch Gedankenmöglichkeiten allein. Sie ist die Bewusstheit der Solidarität in der Kommunikation, die sie hervorbringt und entfaltet. Daher kann wahre Philosophie nur in *Gemeinschaft* zum Dasein kommen.“ (Jaspers 1994, 114 f.) Und: „Das unobjektivierbare Maß der Wahrheit alles Philosophierens ist jederzeit die durch es erhellte und bewirkte Kommunikation. Zur Grundfrage wird: *welche Gedanken sind notwendig, damit die tiefste Kommunikation möglich werde?*“ (117) Wir können hinzufügen: Welche Kommunikationen sind notwendig, damit die tiefsten Gedanken möglich werden?

verschiedenen Projektpartnern jeweils eine besondere Ausformung erhält. Der weitere Hintergrund zum Projektkonzept und erste Ergebnisse finden sich bei Schuchter/Heller (2015 und 2016).

Form und Inhalte der Verständigung

Der Ausgangspunkt des ethischen Gesprächs ist nicht mehr ein (mehr oder weniger) vor-schematisiertes Dilemma, ja nicht einmal überhaupt ein „Problem“ – sondern schlicht und einfach jegliche Sorge-Situation, die so bedeutsam ist, dass sie den Weg ins Gedächtnis gefunden hat. Es ist also auch nicht mehr bloß das Gefühl, dass hier etwas nicht in Ordnung ist, oder ein Problem-Bauchweh, sondern eben das *Staunen*, das gegenüber Bewertungen neutrale Auffallen von Situationen und Begebenheiten, der Nullpunkt der Erwartungsdurchkreuzung. Deshalb geht es in der Verständigung auch nicht um eine Güterabwägung, wo Normen und moralische Wertvorstellungen eine Hauptrolle in den Waagschalen der Abwägung spielen. Moderiert werden müssen vielmehr: die Interpretation von Gefühlen, das Erzählen von Geschichten, die Formulierung von den darin enthaltenen Einsichten und Themen, das Andocken mit der eigenen Lebenserfahrung an die Erfahrung anderer. Das *Ziel* ist damit nicht mehr eine einzelne Entscheidung, sondern, zum einen, das selbstzweckhafte Vertiefen in die zentrale Themen des Lebens und Sterbens zur Überwindung der *hermeneutischen Differenz*, zum anderen die Suche und das Teilen von Möglichkeiten des Glücks mit Leid. Im Zentrum der Reflexion steht die *Suche nach Geschichten von Trost und Trostlosigkeit* als eine spezifische Form von Wissen, das in das systemische Wissensmanagement und somit in die Überlieferung der Organisation eingespeist wird.

Der Einfachheit halber analytisch auseinander dividiert, wird eine *hermeneutische Arbeit* in die *Überlieferung der Organisation* als *Reservoir ethischer Kreativität* über schwerpunktmäßig zwei Wege eingespeist: als kontinuierliche *Vertiefung* einerseits und *Erweiterung* der Sorge andererseits. Das konkrete „Basteln“ von Leitfäden muss konkreten Projekten, die mit dem eigenen Haus vertraut sind, überlassen bleiben – hier schließen sich dann zahlreiche Fragen an: In welchem Kontext wird was mit welchem Schwerpunkt besprochen? Wie weit und wie tiefgehend kann etwas besprochen werden? Wieviel Raum kann der Verständigung eingeräumt werden usw. Ich möchte im Folgenden nur (mögliche) *Zutaten* für solche Leitfäden noch für beide Fragerichtungen etwas konkreter angeben.

Erste Richtung – Sorge vertiefen: Zu denken geben lassen

Jene Elemente, die wir oben als hermeneutische Arbeit der Sorge auf den drei Achsen der sokratischen, der stoischen und der epikureischen Sorge identifiziert und in Beziehung gesetzt haben, können eine Art „Leitfaden“ bilden. De facto wird oder könnte sich die hermeneutische Arbeit irgendwo zwischen dem einpendeln, was wir *Mit-Geschichten-Denken* und *Auf-den-Begriff-Bringen* bezeichnet haben. Impulsfragen könnten demnach sein:

- *Ausgangspunkt Staunen – Geschichten und Gefühle:* Welche Geschichte, Episode, Situation ist in Erinnerung geblieben, hat bewegt und könnte deshalb bedeutsam für mich und Andere sein?
- *Auf den Begriff bringen:* Welche Gedanken, Einsichten oder Gefühle haben diese Geschichten hervorgerufen? Was hat erstaunt? Um was geht es im Grunde in dieser Geschichte? Was ist „Sache“?
- *Versammlung („Logos“) um die Sache.* Welche Geschichten, Erinnerungen, Erfahrungen, Gefühle und Vorstellungen kommen mir in Bezug auf die „Sache“? Welcher Aspekt wird sichtbar durch dieses oder jenes Narrativ?
- *Möglichkeiten des Glücks-mit-Leid:* Welche Möglichkeiten, Wege, Inseln, Augenblicke gibt es für ein Glück in diesem leidvollen Zustand? Welche Handlungs-, Kooperations- Denkmöglichkeiten und so fort *erheben* über das Leid?

Erleichternde Kommunikationsregeln könnten in etwa die nachstehend angeführten sein. Jedenfalls braucht es keine Moderationsfachkraft, die besondere Kenntnisse auf dem Gebiet der Medizinethik, der fachphilosophischen Ethik oder in rechtlichen Belangen hätte. Im Grunde gibt es auch nur eine einzige und sehr einfache Gesprächsregel, die lautet: *Versuche zu verstehen! Und zwar die Anderen, dich selbst und deine Erfahrungen, die Themen, um die es geht.* Alle anderen Gesprächs-„Kompetenzen“ folgen aus dieser einzigen Regel. Folgende Hinweise können in diesem Sinne vielleicht noch hilfreich sein:

- *Sprich von Herzen und fasse dich kurz!* (Vgl. Hartkemeyer/Hartkemeyer 2005 und 2006) Nimm deine Erfahrung ernst und sprich von dem, was dich bewegt hat. Nimm Bezug auf konkrete Erfahrungen, Situationen, Gefühle, Gedanken – und verzichte auf große Rhetorik oder abstrakte Allgemeinplätze. Erzähle und beziehe deine Meinungen und Schlussfolgerungen auf konkrete Geschichten. Sei dabei bündig und wesentlich. Auch Anderen gehört das Wort.
- *Höre und Staune!* Ein „Ohr leihen“ heißt „mit-denken“. Verzichte darauf, deine eigene Aussagen vorzubereiten, während der/die Andere spricht! Nimm eine fragende Haltung ein, lass zu, dass der/die Andere dich erstauen kann. Versuche wahrzunehmen und zu benennen, was es ist, das an der Geschichte eines/einer Anderen ein Gefühl, einen Gedanken, eine Erinnerung in Dir weckt. Versuche das zu benennen! Bremse deine spontanen Bewertungen und lass dich verwirren!
- *Erkenne dich selbst im anderen Menschen!* Um Andere zu verstehen, muss man/frau schon vieles verstanden haben. An was aus deiner eigenen Erfahrung erinnert dich die Geschichte des/der Anderen? Wovon erzählt er/sie?

Und was ist deine Position/Erfahrung dazu? Inwiefern vermag die Geschichte des/der Anderen dir zu denken zu geben?

- *Entschleunige!* Nicht der fertige, sondern der im Denken und Sprechen sich bildende Gedanke zählt. Es ist erlaubt zu stammeln, zu stottern, unbeholfen um Sprache zu ringen. Nicht nur den beredten und rhetorischen Meistern und Meisterinnen gehört das Wort! Im Zweifel haben die Schwachen Vorrang. Im Zweifel geht es nicht darum, ein Problem zu lösen, sondern das, was bewegt, in Worte zu fassen und mitzuteilen.

Zweite Richtung – Sorge erweitern: das Kooperationsnetz der Sorge

In Anlehnung an Joan Trontos einflussreiches – zuletzt in *Caring democracy* verbessertes (2013) – Flussmodell des Sorge-Prozesses, lassen sich die wesentlichen Fragen hinsichtlich der relevanten Beziehungen, Beteiligungen in der Sorge stellen. Wesentlich ist es hier, die sozialen und organisatorischen Strukturen mitzudenken, also auch, für welche Personengruppe insgesamt eine betroffene Person steht, welche strukturellen Gegebenheiten Sorge ermöglichen oder erschweren. Über die konkrete Teilnahme und „Teil-Gabe“ (Andreas Heller) im Sorge-Prozess kann wieder nicht auf dem Papier entschieden werden, sondern muss der Urteilskraft der involvierten Personen überlassen bleiben. Im Sorge-Prozess sind viele Brüche und Aufsplitterungen – und es ist alles andere als klar, ob eine konkrete Sorge- und Kooperationskonstellation die gerechteste und wünschenswerteste ist. Es kommt jedenfalls darauf an, in den folgenden Fragen sowohl in personalen, interpersonalen als auch sozial-systemischen (etwa organisationalen) Kategorien zu denken:

- *Betroffene Person und Personengruppe.* Wer ist betroffen? Was ist die Geschichte der betroffenen Person? Für welche Personengruppe steht der oder die Betroffene? Wie ist die betroffene Personengruppe organisiert? Welches soziale System ist betroffen?
- *Anteilnahme.* Wer nimmt Anteil? Wer fühlt mit? Wer macht sich Sorgen für? Denkt an? Punktuell oder dauerhaft? Aus der Nähe oder der Distanz? Wessen Selbstschätzung ist in welcher Weise mit dem oder der Betroffenen „schicksalshaft“ verknüpft? Wer sollte deshalb wie beteiligt werden? Welche Organisation *beobachtet* „*empathisch*“ (Girschner 1990)?
- *Verantwortung und Kompetenz.* Wer – Person oder Organisation – ist verantwortlich/verpflichtet? In welcher Hinsicht? Wem wird Pflicht zugeschrieben? Wer fühlt sich selbst verantwortlich? Wer ist dem Gesetz / der guten Sitte nach wie in der Pflicht? Wer ist kompetent? Wessen Kompetenz, Fachwissen, Beratungswissen, Erfahrungswissen, offenes Ohr ist gefragt?
- *Tätige Sorge.* Wer – Person oder Organisation – macht konkret was? Wer leistet welche konkrete Arbeit? Wer macht die „Drecksarbeit“? Wer macht „sinnstiftende“ Arbeit? Wer entzieht sich der Sorge-Arbeit – mit welcher

Legitimation? Wer steht wie bei? Mit Rat oder mit Tat? Mit Geld oder mit Händen? ...

- *Resonante Beziehung.* Wen – Person oder Organisation – erreicht welche Art von Rückmeldung über die Qualität der Sorge? Wer steht in welcher kommunikativen Beziehung? Wer erfährt wie Resonanz? Wer erfährt die Sorge als sinnstiftende Beziehung?
- *Mit-Betroffene.* Wer sorgt für die Sorgenden? Für die Mit-Betroffenen können und sollten die gleichen Fragen ebenfalls durchlaufen werden.

Zwischen all diesen Elementen und in Bezug auf die betroffene Person stellen sich nun die Fragen nach den Schnitt- und Nahtstellen: Welche Strukturen und Prozesse gibt es oder bräuchte es, damit ...? Was fehlt? Es stellen sich außerdem Fragen nach der gerechten Verteilung der Sorge-Arbeit. Man kann wohl sagen, dass die Zukunft von Gesellschaft und Demokratie auch davon abhängt, inwieweit es gelingt, die Sorge-Arbeit ins Zentrum gesellschaftlicher und politischer Bemühungen und Überlegungen zu stellen sowie eine intra- und interorganisationale Infrastruktur für die *hermeneutische* Arbeit der Sorge einzurichten.

Strukturelle Einbettung der hermeneutischen Arbeit der Sorge (Konsitionsbedingungen)

Das Philosophieren der Sorge wird weder als Notfall- noch als eigene Sonderbesprechung organisiert werden, sondern vielmehr als dauerhaft-wiederkehrende Gesprächsform, eingebettet in alltägliche Kommunikationskontexte, sodass über die Zeit und kontinuierlich ein Lernen stattfinden kann. Der Paradigmenwechsel geht hier von punktuellen Entscheidungen hin zur Ausbildung von „Identitäten“ (von Personen, Abteilungen, in weiterer Folge und idealtypisch gedacht von Regionen, Netzwerken, Organisationen, der Gesellschaft); es geht von Einzelhandlungen zu sozialen Praktiken insgesamt, von Handlungen zu Handelnden, von der juridiformen Beratung zur Entwicklung kollektiver praktischer Weisheit. Deshalb verlangt eine Hermeneutik der Organisation und der Sorge eine strukturelle Verankerung derart, dass *Überlieferung* möglich ist, was heißt, im Alltag der Organisation dauerhaft und wiederkehrend eingebettete Kommunikationsformen einzurichten, die über eine *kommunikative Infrastruktur der Sorge* intelligent verknüpft sind.

Unterscheiden wir anhand einer einfachen Matrix die möglichen Einbettungen ethischer Deliberation in die Routinen von Organisationen (vgl. dazu auch May 2010, 93 ff.): Deliberationen können a) formell oder informell sein, also Kommunikationen des Systems oder der personalen Umwelten des Systems bzw. der Organisationskultur sein; sie können b) explizit oder implizit sein. Eine formelle Reflexion wäre eine, die Teil der Organisation ist und eine definitive Struktur hat, während hingegen Pausengespräche, die Gespräche beim Frühstück oder zwischendurch „informell“ zu nennen wären. Unter einer expliziten ethischen Reflexion verstehen ich eine, die sich

ausdrücklich und für alle ausgewiesen so widmet – beispielsweise eben eine ethische Fallbesprechung oder eine Patientenbesprechung, bei der ein Punkt der Ethik gewidmet ist, was immer das im Einzelfall heißen mag. Eine *implizite* Reflexion wäre hingegen eine solche, bei der ethisch relevante „Sprachspiele“ im Zuge sonstiger Verständigungen eingebettet sind, ohne dass ein ausdrückliches Bewusstsein herrscht: „Wir machen jetzt Ethik ...“. Ich glaube nun, es ist, um die Ethik nicht dem Zufall der informellen Kultur und den überforderten Individuen zu überlassen, a) bei formell etablierten Deliberationsstrukturen anzusetzen. In der (systemisch inspirierten) organisationstheoretischen Literatur herrscht auch eine größere Skepsis, was die Möglichkeiten einer *direkten* Gestaltung der Organisationskultur angeht. Diese wird vielmehr mitgeprägt, indem die formellen Seiten der Organisation gestaltet und reflektiert werden (vgl. etwa Kühl 2011, 113 ff.). Ich glaube aber, dass es wichtig ist, b) bei jenen formellen Kommunikationen anzusetzen, die *nicht explizit* das Label „Ethik“ führen, nämlich um der Delegationsfalle zu entgehen, also der Delegation von „Ethik“ an das Komitee oder die CSR-Abteilung, die für bestimmte, als „moralisch“ etikettierte Fragen zuständig sind, während der Rest der Betätigungen einer Organisation angeblich nicht ethikrelevante Operationen wären. Es ist in der Geschichte der Ethik eine der allerverständlichsten Voraussetzungen, dass *alle* menschlichen Handlungen, Haltungen, Gefühle, Gedanken usw. auch ihre ethische Seite haben und unter ethischen Gesichtspunkten befragt und reflektiert werden können. Dagegen wird häufig so getan, als ob es ethische Fragen hüben und ein „ethikfreies oder neutrales“ Routinehandeln drüben gäbe.

Ich möchte deshalb beispielhaft auf eine Kommunikationsstruktur hinweisen, die meines Erachtens eine Keimzelle reflektierter Sorge und eine (mögliche) Keimzelle hermeneutischer Arbeit zwischen Personen sein könnte. Diese ist auf der einen Seite eine formell eingerichtete Verständigungsstruktur, aber andererseits nicht einer expliziten ethischen Deliberation gewidmet. Eine *formelle, nicht explizit ethische Reflexion*, die wir oben schon auf dem Weg zu Terzanis Geschichte kennen gelernt haben, findet in der Dienstübergabe statt. Was sich von der Dienstübergabe sagen lässt, sollte sich auf vielfältige Weise und verschiedene Stellen der Organisation übertragen lassen (also auch auf Besprechungsstrukturen auf Managementebene, verschiedenen Führungsebenen, auf Vorstandsebene, in unterschiedlichen Abteilungen der Verwaltung, der Forschung, schließlich auch auf der Ebene der Vernetzung nach außen hin). In Betracht kommen also die Dienstübergabe selbst sowie die Frage nach der Vernetzung mit anderen Regelkommunikationen (Visite, Leitungsbesprechungen ...). Ausgehend von einer „*Keimzelle guter Beratung*“ (angelehnt an Ricoeur 1990, 15: „*cellule de conseil*“) müsste sich die *kommunikative Infrastruktur* in Sachen Ethik entwickeln.

Es ist erstaunlich, wie wenig Aufmerksamkeit die Dienstübergabe von Seiten der pflegewissenschaftlichen Forschung erfährt, obwohl sie gerade als zentrales formelles Kommunikationsorgan ein oder vielleicht sogar *der* Ort ist, wo die gemeinsame,

relevante Wirklichkeit für den Arbeitsalltag in bedeutsamem Maß hergestellt wird (vgl. aus der vorliegenden Forschung: Buus 2006, Hopkins 2006, Kerr 2002, Lally 1999). Implizit wird Reflexion sozial wirksam als ein Einspielen von Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten in Bezug darauf, was in einem Team zur Sprache kommen darf und was nicht, was als relevant kollektiv sichtbar und deshalb bearbeitet werden soll und was nicht. Wenn man so will, wird in der Kommunikation das „Dispositiv“ oder die Ordnung der Sorge mit allen Machtdynamiken, die eben in dem Kontext so vorstellbar sind, erzeugt. Es macht einen entscheidenden Unterschied, ob die involvierten Personen in ihren Rollen nur thematisieren, was an medizinischen Untersuchungen und Eingriffen und Pflegeproblemen ansteht, also nur die Fakten der Kranken-Akte weitergeben – oder ob sie auch (regelmäßig und bewusst) thematisieren können und wollen, wie es dem Patienten geht, was er in seiner Situation von sich aus vermutlich wahrnimmt, was seine oder ihre Geschichte ist, ob sich die an der Dienstübergabe teilnehmenden Mitarbeiterinnen im gemeinsamen Austausch von der Geschichte des Patienten zu denken geben lassen. Es macht einen Unterschied, ob nur klinische Ziele oder auch Lebensziele einer Patientin besprochen werden, natürlich macht es auch einen Unterschied ob *über* oder *mit* ihm/ihr bei Dienstübergaben gesprochen wird beziehungsweise wie die Rede-über und die Rede-mit formell organisiert und miteinander in Beziehung gesetzt werden (es braucht ja auch Raum und Zeit, wo das Team unter sich sein kann). Es macht einen Unterschied, ob Gefühle zur Sprache kommen dürfen oder nicht, ob zur Sprache kommen kann oder darf, wie es einer Pflegeperson selbst geht mit einem Patienten oder wie es ihr ergangen ist in einer schweren oder schönen Situation. Es macht einen Unterschied, ob Vergleiche aus der eigenen Lebenserfahrung, die erhellend wirken, gerne und wiederkehrend diskutiert werden, ob Pflegepersonen mit ihrer Lebenserfahrung „andocken“ können oder nur als Leistungserbringerinnen von abzählbaren Tätigkeiten sich selbst und die anderen sehen. Dient die Dienstübergabe auch dazu, grundlegende Phänomene der menschlichen Existenz zu thematisieren und dadurch in den Grenzregionen des Daseins zu kundschaften (oder eben nicht)? Welches Selbstverständnis entwickeln dabei Pflegepersonen und andere Sorgende von sich und welches Selbstverständnis von den zu betreuenden Menschen wird dabei ermöglicht? Wer wollen wir sein? In Abwandlung des Wortes von Sokrates: Ist nicht nur eine „geprüfte“ Praxis eine lebenswerte Praxis? Für all das macht es weiter einen entscheidenden Unterschied, wie aus der Organisationskulturforschung bekannt (vgl. Schein 2004, 245 ff.), ob eine Führungskraft der hermeneutischen Arbeit der Sorge *Aufmerksamkeit* schenkt oder entzieht, ob also beispielsweise die Stationsleitung an den Übergaben teilnimmt oder nicht, ob sie Care-relevante Themen einfordert oder nur Betriebsabläufe thematisiert haben will. In den „Verständigungskontexten“ des Stationsalltags, in denen entschieden wird, was gesagt werden darf und was nicht, was wichtig zu sehen ist und was nicht, welche Haltungen verstärkt, welche sanktioniert werden, wird die Sorge-Kultur einer Station ein Stück weit bewusst gemacht und vor allem erzeugt. Wofür dabei

die Führungskräfte Aufmerksamkeit aufbringen und was sie wiederholt betonen und fordern, dem kommt kulturbildende Kraft zu.

Die Dienstübergabe ist jedenfalls (wie andere Orte der Besprechung) ein Ort, an dem zumindest die *Gruppe* (unter dem Druck dessen, was die Gesamtorganisation fordert oder unterbindet, aber dennoch mit einem gewissen Freiheitsgrad) entscheidet, welche Phänomene und Unterscheidungen wichtig sind und welche (persönlichen) *Wahrnehmungen* zu geteilten (organisationsrelevanten) *Beobachtungen* aufsteigen. Dieselben Fragen stellen sich dann für andere Besprechungssettings in anderen Abteilungen und auf anderen Hierarchieebenen in völlig gleicher Weise. Nicht zuletzt stellt sich dann eben die Frage der Verknüpfung der verschiedenen Besprechungssettings.

Was diese Verknüpfung oder Verkettung betrifft, können wir uns vorstellen – auf einer graduellen und offenen Elaborationsskala –, dass unsere Stationsleiterin die wiederkehrenden Themen und Geschichten aufgreift und Gelegenheit hat, sie bei der Leitungsbesprechung mit der Oberschwester einzubringen und diese wiederum in anderen Abteilungen, der Direktion und so weiter bis hin zur Geschäftsführung, die die „Basis“-relevanten Fragen mit Fragen in Bezug auf andere „Umwelten“ in Verbindung bringen kann. Die Sorge bleibt ja nicht auf „klinische“ Fragen beschränkt, sondern betrifft das gesamte Handeln der Organisation (vgl. Krainer/Heintel 2010, 222ff. zu prozessethischen Verfahrensschritten im Rahmen von größeren Systemen).

Anschlussbedingungen für eine hermeneutische Arbeit der Sorge

Organisationstheoretisch ist die klassische ethische Fallbesprechung mit dem Ziel einer Behandlungsentscheidung (oder auf anderen Verantwortungsebenen und in anderen Abteilungen: einer Verwaltungsentscheidung, einer Strategieentscheidung usw.) eine kurzfristige Projektorganisation, bei der Personen (dem Prinzip nach) aus der Routine-Hierarchie und zumindest teil- oder ansatzweise quer zu Organisations- und Abteilungsgrenzen zusammenkommen, um ein Problem zu lösen, das sich den Routinen pflegerisch-therapeutischen (oder auch Verwaltungs- und sonstigem Handeln) zunächst entzieht und deshalb eine Projektorganisation verlangt. Der „Anschluss“ an die Systemoperationen ist im Grunde keine Beeinflussung dieser Systemoperationen selbst, sondern die Vervollständigung der alltäglichen Entscheidungsabläufe am Ende des Algorithmus' bzw. Entscheidungsbaums innerhalb der formierten Entscheidungsprämissen.

Die hermeneutische Arbeit der Sorge muss demgegenüber anders – und im Grunde radikaler – gedacht werden. Eine Sorge-Ethik zielt gar nicht auf die Problemlösung in einer singulären Entscheidungssituation ab, sie nimmt nicht den Platz am Ende des Entscheidungsbaums therapeutischen Handelns ein, sondern sie ist ein *Lernprozess*, der mit der Zeit Phänomene und Unterscheidungen entdeckt, die als relevant, problematisch oder positiv erkenntnisreich, kurz: als *Wahrnehmungen* und dann als *Beobachtungen* kollektiv geteilt werden. Es stellt sich dann die Frage des

Einspielens dieser Unterscheidungen in die Entscheidungsprämissen und Routineoperationen der Organisation: Braucht es eine neue Form der Dokumentation? Andere Spielregeln der Dienstübergabe? Neue oder andere Verknüpfungen von Personen (in ihren Rollen)? Braucht es die Schaffung neuer oder den Umbau von Stellen? Eine Intervention in Arbeitsprozesse, neue Arbeitsinstrumentarien, neue Kommunikationsregeln?

All diesen konkreten Interventionen geht eine funktionierende Infrastruktur für die hermeneutische Arbeit der Sorge voraus im Sinne eines formell organisierten Lernprozesses für den eigenwilligen Typus von „Wissen“, der die „Weisheit“ der Sorge kennzeichnet. Hermeneutisch gesprochen geht es um die Organisation eines *Überlieferungsgeschehens*.

Der „Mikroartikel“ ist ein von Helmut Willke beschriebenes Instrument, das sich gut und analog für die Zwecke einer *Überlieferung der hermeneutischen Arbeit der Sorge* und des speziellen Wissenstyps der *Weisheit* eignet bzw. sich für diese Verwendung übersetzen und anpassen lässt. Mit dem Instrument des Mikroartikels soll „die kritische Verbindung zwischen personalem und organisationalem Wissen, zwischen dem Lernen von Personen und dem Lernen von sozialen Systemen“ (Willke 2004, 83f.) gelingen. Im Wesentlichen ist der Mikroartikel eine niederschwellige Form der Dokumentation von Reflexionen oder Verständigungen in den genannten Fragerichtungen der Vertiefung und der Erweiterung der Sorge, der gewährleistet, dass die aufgeworfenen Narrative, Einsichten, Interpretationen von Gefühlen und Fragen über das Gespräch oder den Nachdenkprozess hinaus in und zwischen Organisationen zirkulieren beziehungsweise überliefert werden können. Ausgehend von der praktischen Weisheit des Individuums oder der zwischen Individuen entstandenen ethischen Kreativität helfen die Mikroartikel dabei, ein kollektives Gedächtnis und eine praktische Weisheit der Organisation aufzubauen. Der Form nach besteht ein Mikroartikel aus a) einem Narrativ über wenige Zeilen, b) zentralen Einsichten aus den involvierten Gefühlen und c) Schlussfolgerungen und Anschlussüberlegungen (vgl. die oben angeführten inhaltlichen Fragen).

Die „Speicherung“ praktischer Weisheit aus dem Denken und dem Gespräch erfolgt so also in einer ersten unmittelbaren Weise in Form einer ganz einfach dokumentierten Überlieferung, die breiter zugänglich ist und anderen frisch *zu denken geben* kann. Es handelt sich dabei, in Anschluss an die Praxis antiker Lebenskunst gesprochen, gewissermaßen um (halb-)öffentliche „*hypomnemata*“ (vgl. dazu Hadot 1997, 47-61 und Foucault 2009, 439 ff.), also Notizen oder Gedächtnisbüchlein, die dazu dienen, wesentliche Gedanken, Geschichten, Gefühle nicht dem Vergessen zu überlassen, sondern immer wieder heranzuziehen, um die Praxis und die Theorie zu einer Sache kontinuierlich feinfühlig und differenzierter zu gestalten. Je nach Einfällen und Möglichkeiten kann an verschiedenen Punkten in der Organisation darauf zurückgegriffen werden.

„Entscheidend ist [...] die organisationale Unterstützung und Einbettung der Arbeit mit Mikro-Artikeln. Tatsächlich entfalten sie ihren systemischen Wert erst dann, wenn sie zum Bestandteil des Wissensmanagements einer Organisation werden. Es ist wesentlich, dass ein Austausch in Form des wechselseitigen Lesens, Nutzens und Kommentierens der eingegebenen Mikroartikeln in Gang kommt.“ (Willke 2004, 96).

Hier bietet sich ein kreativer Anschluss an die philosophische Briefkultur, wie etwa in den Briefen zwischen Seneca und Lucilius, und eben an die Tradition der Gedächtnisbüchlein an (vgl. für das Beispiel einer Form der Umsetzung eines antiken Formats in Sorgkontexte in der Gegenwart Schuchter et al. 2016).

Dem Modellprojekt „Ethik von unten“ liegt genau dieser Gedanke zugrunde, „sorgendes Philosophieren“ oder eine „philosophierende Sorge“ als sozialen Prozess in einem sozialen System zu organisieren. Die Gespräche und Gedächtnisstützen der hermeneutischen Sorge dienen freilich nicht dazu, so viel sei abschließend in Erinnerung gerufen, technisches Gebrauchswissen oder abstrakt theoretisches Wissen zu überliefern, sondern Texte als *Vermittlungsmedien* einzusetzen, um die Moral und die Kunst der Sorge voranzubringen. Sie dienen dazu, *sich vom (möglichen) Leiden anderer zu denken geben zu lassen* und damit die Sorge um Andere sowie die Sorge um sich personal und organisational zu entwickeln und wirksam werden zu lassen. Eine solchermaßen philosophierende, hermeneutisch arbeitende Sorge organisiert die Ermöglichung von *Anteilnahme* am Schicksal und den Sichtweisen Anderer über soziale Rollen hinaus; organisiert die Explizierung und Vertiefung von *Lebenserfahrung und Lebenswissen* zu zentralen Themen des Lebens und Sterbens; und organisiert schließlich die *Überlieferung* von Lebens- und Sorgewissen über entsprechende *Gedächtnishilfen*.

4.6 FAZIT

Für eine Zusammenfassung oder ein Fazit zu diesem Kapitel können wir nun die verbliebenen, nicht im Fazit zum dritten Kapitel beantworteten und aus dem ersten Kapitel zur *Sorge um Andere* aufgeworfenen Fragen an die hermeneutische Arbeit der Sorge richten.

Aus der historischen Moral der traditionellen Frauenrolle beziehungsweise der Care-Ethik stellten wir die Fragen nach dem *Wesen der Beziehung zu anderen Menschen (von Subjektivität und Alterität)* und nach dem *Verhältnis von Sorge und Gerechtigkeit*.

Was die Natur der Beziehung zum anderen Menschen betrifft, können wir nun zusammenfassend sagen, dass die, wenn frau so will, „Wahrheit“ (Selbsterkenntnis) und „eigentliche Position des „Subjekts“ (Selbststand) nicht unmittelbar in sich selbst

liegen, wie es das Bild einer einfach konstruierten Autonomie-Anthropologie zeichnet (die kulturell und rechtlich allerdings geradezu die Subanthropologie der modernen liberalen Gesellschaftsordnung ausmacht). Die Wahrheit und eigentliche Position des Subjekts liegen aber auch nicht unmittelbar und linear im anderen Menschen, wie etwa bei Levinas oder in den archaischen Bildern von Fürsorge vorgestellt: in der mütterlichen Sorge für das Kind, in der christlichen Caritas, für die die Wahrheit in der Selbstaufgabe für die Armen, Kranken und Leidenden liegt.

Auf dem Weg einer hermeneutischen Arbeit der Sorge finden sich eigentliche Position und Wahrheit des Subjekts, Selbsterkenntnis und Selbststand, in einem (Um-)Weg über den Begriff, den ich mir von den Leidensmöglichkeiten und den Leidenswirklichkeiten Anderer mache, wobei ich diese Anderen in mein Gedächtnis aufnehme und mit meiner Selbstschätzung verbinde. Die *Teilnahme* verweist von vornherein auf ein *Überlieferungsgeschehen* und eine *Vielheit* von Anderen; die *Teilhabe* verweist über die menschlichen Relationen hinaus auf die „Sache“ oder das *Allgemeine der Welt*, worauf wir uns gemeinsam beziehen. Selbsterkenntnis und Selbstwerdung über Begriffe vom Leiden Anderer ist der Kern philosophischer *Lebenskunst* auf den Wegen der Sorge – und wo sich das Gefallen am Leben Anderer über die Lust an den eigenen Motivationen und Tätigkeiten erhebt, da sprechen wir eben von „*Moral*“. In der Hermeneutik der Sorge ist die Moral nicht das Andere der Lebenskunst, sondern die Verlängerung oder die Vertiefung derselben an ihren höchsten Punkten.

Was das Verhältnis von Sorge und Gerechtigkeit betrifft, haben wir, wenn wir unter diesen Begriffen nur ganz allgemein die Grundprinzipien verschiedener Moralorientierungen verstehen wollen, in diesem Kapitel in mehreren Anläufen zu zeigen versucht, wie die *Sorge die „geheime Seele“ der Gerechtigkeit* ist – in Bezug auf Normen oder hinsichtlich der Universalisierung (und damit der Überparteilichkeit) der Sorge. Wenn es allerdings konkreter um die Entscheidung und Orientierung in Konfliktfällen geht, also wenn Ansprüche kollidieren, so lohnen sich noch ein paar Worte.

Denn erstens ist es so, dass in diesen Fällen gerade Prinzipien nicht mehr vermögen zu orientieren, auch solche mit mittlerer Reichweite nicht, weil sie nicht hinreichend konkret die Situation erfassen. Es ist im Gegenteil der organisierte Prozess der Sorge, der kollektiven Suche nach ethischer Kreativität, der aus einer miesen eine halbmiese oder vielleicht sogar, weil die Solidarität im gemeinsamen Ringen uns erhebt, eine „gute“ Situation daraus macht. Ein Dilemma zu konstruieren als Kollision von Werten oder von Normen ist eine sekundäre reflexive Abstraktion und keineswegs der angemessene semantische Rahmen für das schlechte Bauchgefühl, mit der eine moralische Reflexion anhebt. Die Sorge erweist sich auch in diesen Fällen als die geheime Seele der Gerechtigkeit, denn die angeblich kollidierenden Werte oder Normen sind ja, gemäß unseren Überlegungen, auf die Sorge zurückzuführen – es kollidieren also die Sorge um die eine wie die Sorge um die andere Person (oder

Personengruppe oder Lebewesen und so weiter). Als angeblichen ethischen Kernprozess Werte und Normen abzuwägen, das ist dann nicht nur eine sekundäre reflexive Abstraktion, sondern auch ein Kurzschluss vom Bauchgefühl in die intellektuelle Begriffsmechanik der alten Ethik – über die Logik der Sorge hinweg. Die Sorge agiert anders, nämlich als der Prozess, der die verschiedenen Anspruchsträgerinnen kommunikativ organisiert, also eine hermeneutische Arbeit verrichten lässt (sei es konkret, sei es in der Abwägung der individuellen Fantasie), durch die sich die einen auf die anderen beziehen müssen, sich zu denken geben lassen, ins Gespräch kommen, sodass in der Kollision sichtbar wird, wer welches Leid erzeugt oder dulden muss und so fort. Ich gehe dann also nicht mit der Erwartungshaltung in ein kommunikatives Setting, die darin besteht: dass ich einen Rechtsanspruch durchsetze und Argumente für eine Position vorbringe, sondern zunächst darin, dass ich erwarte, dass mein bisherige Sicht der Dinge auf mich und andere dezentriert wird, dass ich primär destabilisiert werde, dass ich mir neue Vorstellungen von mir, anderen, einer Situation gefallen lassen muss und dadurch ein neues Bild der Situation entsteht, sodass sich – im besten Fall – eine „Lösung“ eines Konflikts beginnt abzuzeichnen. Es gibt demnach keinen verkürzten Weg der Gerechtigkeit, der auf eine hermeneutische Arbeit der Sorge verzichten könnte.

Aus dem religiösen Erbe der christlichen Caritas resultierte uns die Frage danach, ob – hier können wir uns an die Virchow'sche Frage nach dem Wachhalten der „alten“ Teilnahme am Übergang in die bürgerliche Gesellschaft erinnern – die hermeneutische Sorge-Arbeit in der Lage ist, eine *Motivation* anzubieten, die der religiösen Motivation ebenbürtig ist; und die Frage danach, inwieweit in einer hermeneutischen Arbeit die Person als ganze *existenziell involviert* ist über soziale und berufliche Rollen hinaus (also eine Frage unter anderem nach dem Verhältnis von Person und Rolle in der Dienstleistung beziehungsweise in einer Organisation).

Zum ersten haben wir zu Motivationsereignissen durch *Sinnerfahrung* und *transzendente Momente* auf dem Weg der hermeneutischen Arbeit bereits im Fazit zum dritten Kapitel das Wesentliche gesagt. Konkreter zur *moralischen* Motivation liefert die hermeneutische Arbeit der Sorge eben keine *punktuellen* Motivationen, sondern eine insgesamt tragfähige Motivationsgrundlage für die Sorge im Zeitverlauf des Prozesses – derart, dass Primärimpulse *jeglichen* Gefühls oder *jeglichen* Affekts in einen Weg der Sorge übersetzt und weitergetragen werden können. Eine solche *tragende Motivation* ist dann dementsprechend auch nicht in der „zufälligen“ und „instinktiven“ Primärerfahrung von Sorge um Andere zu verorten (etwa der Mutter für ihr Kind, in Verwandtschaftsbeziehungen, wie das in der Care-Ethik manchmal gedacht wird), sondern gerade jenseits der primären Verbundenheit *am Übergang und als Brücke in die Fremdheit und zu Fremden*, die nicht je-schon in den Kreis meiner Selbstschätzung und Selbstsorge fallen, sondern durch eine Erweiterung dieses Kreises in denselben hereingenommen werden. Moralisch bedeutsam sind ja nicht unsere

je-schon geknüpften Bande der Sorge, sondern die, die in der Erweiterung des Denkens und des Lebens entstehen. Das antike Bild für eine solche hermeneutisch motivierte und getragene Sorge ist die *Freundschaft*, die nach Epikur im Nutzen (also in geschäftsartigen) Beziehungen beginnt oder beginnen kann – und möglicherweise in einem Gefallen am Freund oder der Freundin endet, das das Eigeninteresse transzendiert. Vielleicht gibt es aber für die Konstellation der Moderne ein weiteres und wesentlicheres Bild. Nach einem bemerkenswerten Argument von Klaus Dörner (2012, 71) wäre dann der eigentliche Ort der hermeneutischen Arbeit der Sorge nicht die Verwandtschaft, auch nicht die Freundschaft, sondern die *Nachbarschaft* – denn Nachbarinnen sind fremd genug dafür, dass der Kreis der Sorge erweitert werden muss, aber sie sind auch nah genug, um dies gut tun zu können.

Hier lässt sich die Frage nach der Involvierung der *ganzen* Person in und über die berufliche Rolle in einer Organisation wie dem Krankenhauses hinaus anschließen. Die hermeneutische Arbeit involviert zwar existenziell als Person, aber nicht in Form eines supererogatorischen Überschusses (vgl. Manzeschke/Brink 2010), sodass von Krankenschwestern Tugenden und Verhaltensweisen verlangt werden, die weder in den Verrechnungssystemen oder der Ergebnissicherung abgebildet sind noch überhaupt mit einer *beruflichen* Einstellung und Anstellung verbunden sein können. *Die letzten archaischen Reste von mütterlicher oder karitativer Selbstaufopferung in bezahlter Care-Arbeit könnten in einer organisierten hermeneutischen Arbeit ein Ende finden.* Denn zum einen motiviert die philosophische Praxis der Sorge nicht über eine Selbstentleerung, sondern über den existenziellen „Gewinn“ einer reflektierten, kritischen, alles in allem rational-aufgeklärten Lebenskunst (die die szientistischen und rationalistischen Härten in einer hermeneutischen Vernunft überwunden hat); zum anderen ist die Hermeneutik der Sorge organisationstauglich als Wissen eines bestimmten Typs mit eigenwilligen Spielregeln in einer kommunikativen Infrastruktur überlieferbar. Darin steckt nun auch ein Sachbezug, der darauf verzichten kann, persönliche Intimität für die Arbeit in einer Dienstleistungsrolle hinterrücks zu verzwecken. Vielleicht ist es in einer liberalistisch organisierten Moderne mehr denn je eine Schlüsselfrage, ob und wie es uns gelingt, systemisch bedingte Fremdheit und Distanzierungsphänomene (Rollen- und Geschäftsverhältnisse) von Mensch zu Mensch so zu bearbeiten, dass weder die Funktionalität der Rolle noch die Privatsphäre der Person eingerissen wird, aber gleichzeitig existenzielle Kommunikation in, neben und über funktionale Kommunikation hinaus Bestandteil gesellschaftlichen Verkehrs werden können.

Damit sind wir bei den verbliebenen Fragen aus der modernen Versorgungsrationalität an die Hermeneutik der Sorge angekommen: Wie kann die *hermeneutische Arbeit organisiert* werden, also Bestandteil von Organisationen (und sonstigen sozialen Systemen) werden? Wie *wirkt* die hermeneutische Arbeit der Sorge – und wie wird ihre Effektivität *gemessen*? Die Organisation der hermeneutischen Arbeit in sozialen Systemen haben wir im letzten Abschnitt ausführlich verfolgt. Sie beginnt mit

einer Operationalisierung der Sorge als „Wissen“ von einem eigenwilligen Typ, der gut als „ethische Kreativität“ beschrieben und in Form von Textanregungen auch überliefert werden kann. Eine Möglichkeit, die kommunikative Infrastruktur zu organisieren, haben wir nachgezeichnet, aber die konkreten Ausprägungen sind natürlich offen für viele Varianten – graduell und multiform angesiedelt zwischen dem, was wir „*Mit-Geschichten-Denken*“ und „*Sich-einen-umfassenden-Begriff-Machen*“ genannt haben.

Die Frage nach Wirkung und Messung hermeneutischer Arbeit ist einfach zu beantworten – und vermutlich schwer zu akzeptieren. Die hermeneutische Arbeit kann nicht und soll nicht gemessen werden, ja es sollte nicht einmal gedacht werden, sie könne auch nur irgendwie „wirken“. Denn in der hermeneutischen Arbeit – als *praxis* im aristotelischen Sinne: als ein Tun, das sein Ziel in sich hat und das menschliche Leben als solches einfach ausmacht – wird ja gerade die *Transzendenz* der Organisation organisiert, gerade *das Andere* des instrumentellen Handelns als gesellschaftliche und humanisierende Größe in soziale Systeme eingebaut. Insofern ist die hermeneutische Arbeit, in der wir die Kernoperation der Ethik (Lebenskunst und Moral), also gewissermaßen die Erfüllung des menschlichen Lebens sehen, für die organisierte gesellschaftliche Arbeit durchaus eine Zumutung. Die *philosophische Praxis der Sorge* ist, in einem tiefen Sinn, indem sie in ihrer Eigenlogik nicht auf Ziele und Zwecke abgestellt ist: *zwecklos*.