



Patrick Schuchter

Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen

Eine Praktische Philosophie
der Sorge

[transcript]

BIOETHIK ■ MEDIZINETHIK

Patrick Schuchter
Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen

Für Andreas Heller

Patrick Schuchter (Dr. phil., MPH), Philosoph, Krankenpfleger, Gesundheitswissenschaftler, forscht und lehrt am Institut für Palliative Care und Organisationsethik an der Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (IFF) Wien der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt | Wien Graz. Er ist in unterschiedlichen Palliative-Care- und Ethik-Projekten tätig und beschäftigt sich mit der Frage, wie Reflexionsprozesse zu existenziellen, philosophischen und ethischen Grundfragen organisiert und gestaltet werden können.

PATRICK SCHUCHTER

Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen

Eine Praktische Philosophie der Sorge

[transcript]

Veröffentlicht mit Unterstützung des Forschungsrates der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Patrick Schuchter**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Print-ISBN 978-3-8376-3549-2

PDF-ISBN 978-3-8394-3549-6

<https://doi.org/10.14361/9783839435496>

Buchreihen-ISSN: 2702-8267

Buchreihen-eISSN: 2702-8275

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

„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.“

(LUDWIG MARCUSE 1972, 184)

Inhalt

Vorwort | 11

Einleitung | 13

1. DIE SORGE UM ANDERE | 23

**1.1 Florence Nightingale zwischen
traditionellem Frauenbild und Emanzipation** | 26

1.2 Care: die weibliche Stimme in der Moral | 32

1.3 Florence Nightingale und die Religion | 38

1.4 Caritas: Fürsorge als Nachahmung Gottes | 41

1.5 Florence Nightingale und der Weg in die Moderne | 48

1.6 Versorgung: Fürsorge als Dienstleistung | 51

1.6.1 Das Fortleben traditioneller Fürsorge-Moral
im pflegewissenschaftlichen Caring-Diskurs | 53

1.6.2 Role-Model DRG-Medizin | 58

1.6.3 Moderne Handlungsrationalität in der Pflege und
Spannungen zur Fürsorgemoral | 60

1.7 Ein Fingerzeig der *Philosophin* Florence Nightingale? | 72

2. DIE SORGE UM SICH | 77

**2.1 Fürsorge im Paradigma der Sorge um sich?
Kritische Vorüberlegungen** | 78

2.2 Vorbild Sokrates | 90

2.2.1 Historisches | 91

2.2.2 Charakteristisches | 93

2.3 Sokratisches Philosophieren: Analyse des *Laches* | 96

2.3.1 Rahmenhandlung | 97

2.3.2 Sokrates prägt die Gesprächsmethode | 101

2.3.3 Die sokratische Arbeit des Begriffs | 108

2.3.4 Die Aporie | 112

2.3.5 Weisheit und Lebenspraxis des Nichtwissens | 117

2.3.6 Der wahre Schmuck der Seele: die unbedingte Forderung | 125

2.3.7 Das Leben als *Exemplum* | 131

2.3.8 Die Therapie der Seele im Sterben | 133

2.4 Stoisch-epikureische Übungen | 136

2.4.1 Historischer Überblick | 136

2.4.2 Philosophie als Therapie und Medizin der Seele | 139

2.4.3 Die Unterscheidung der Machtbereiche (Stoa) | 152

2.4.4 Meditatio mortis (Stoa) | 155

2.4.5 Einüben in die Lust am bloßen Existenzgefühl (Epikur) | 158

2.4.6 Übung in Zurückhaltung im Urteilen (Stoa, Skepsis) | 162

2.4.7 Imaginative Übungen | 163

3. DIE HERMENEUTISCHE ARBEIT DER SORGE | 167

3.1 Von der Lebens- und Leidenskunst erzählen:

Tiziano Terzani | 168

3.2 Die stoische Arbeit: Sorge um sich (... und um Andere) | 183

3.2.1 Die Machtlosigkeit im Leiden | 184

3.2.2 Die hermeneutische Differenz | 187

3.2.3 Auf dem Weg zu einer „eigentlichen“ Lektüre des Daseins | 193

3.2.4 Der Konflikt der Interpretationen in den Geschichten des Leidens | 201

3.2.5 Zusammenfassung: Aus dem Leiden denken und erzählen –
wie die Sorge um sich zur Sorge für Andere wird | 208

3.3 Die sokratische Arbeit:

Sorge um Andere (... und für sich) | 213

3.3.1 Ein Ohr leihen:

In der sokratischen Arbeit wird der Stoizismus dialogisch | 214

3.3.2 Zugänge zur Leidenswirklichkeit des anderen Menschen

ohne hermeneutische Arbeit | 218

3.3.3 Teilnehmendes Verstehen: allgemein und diesseits des „Begriffs“ | 225

3.3.4 Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen | 233

3.4 Die epikureische Arbeit: die Sorge der Welt | 250

3.4.1 Das Murmeln des Menschlichen - Erzählung | 254

3.4.2 Das Existenzbewusstsein im und gegen das Leiden | 256

3.4.3 Die hermeneutische Differenz im Existenzbewusstsein | 259

3.4.4 Staunen und Schönheit | 261

3.5 Fazit | 264

4. DIE ETHIK DER SORGE | 267

4.1 Vorgeschichte der Ethik der Sorge: Care-Ethik | 268

4.2 Der Gegenstandsbereich der Ethik: Moral und Lebenskunst | 277

4.3 Die Lebenskunst der Sorge | 283

4.4 Die Moral der Sorge | 287

4.4.1 Was heißt „moralisch gut“? | 290

4.4.2 Was ist das Kriterium für Handlungen von moralischem Wert? | 293

4.4.3 Sorge und Norm | 300

4.4.4 Sorge und Handlungsmotivation | 306

4.4.5 Die Universalisierung der Sorge | 309

4.4.6 Die Moral und das Leiden | 313

4.4.7 Sorge und Tugend | 315

4.4.8 Maß und Ziel der Sorge | 318

4.4.9 Das Selbst und der andere Mensch | 323

4.5 Die kommunikative Infrastruktur einer hermeneutischen Arbeit der Sorge | 325

4.5.1 Operationalisierung von Sorge-Wissen als
(kollektive) „ethische Kreativität“ | 329

4.5.2 Die traditionelle Ethik im Krankenhaus | 333

4.5.3 Die stumm fungierende ethische Kreativität der Sorge
in moralischen Dilemmasituationen | 337

4.5.4 Facetten ethischer Kreativität | 347

4.5.5 Die epistemische Natur von Sorge-Wissen | 350

4.5.6 Organisation der Überlieferung von Sorge-Wissen | 353

4.6 Fazit | 362

AUSBLICK: DIE BEDEUTUNG DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE DER SORGE FÜR EINE „POLITIK DER SORGE“ | 367

LITERATUR | 371

Vorwort

Die folgende Untersuchung beruht auf einer *Lebenserfahrung* und auf einer *Leseerfahrung*, die beide zusammengenommen wie in einer Nusschale das als Intuition oder Frage enthalten, was in Form einer ausführlichen hermeneutischen Arbeit schließlich entfaltet wird.

Die Lebenserfahrung beziehe ich aus meiner Zeit beruflich ausgeübter Gesundheits- und Krankenpflege auf internistischen Stationen und Intermediate Care Units größerer Universitätskrankenhäuser. Meine Erfahrung ist, dass wir ein Maximum an „Sorge-Kultur“ als Team immer dann erreicht haben, wenn drei Elemente zusammengekommen sind: eine ungeschützte (also nicht durch fachlich-technisches Wissen, Handwerk oder Geschäftigkeit abgeschirmte) Offenheit für existenzielle Erfahrung, eine Gesprächs-, Erzähl- und Reflexionskultur, durch die das existenzielle Erleben artikuliert und ergründet wird, und insgesamt eine Überschreitung oder Relativierung von professionellen Handlungs- und Denkmustern hin zu ethisch-philosophischen Fragestellungen und dem Einsatz von Lebenserfahrung und „Lebenswissen“ in einem normalisierten, aber tiefergehenden zwischenmenschlichen Kontakt.

Die Leseerfahrung ist vor meinen Schwerpunktsetzungen in der Philosophie zu sehen. Mich hat es letztlich nie zur Philosophie-Wissenschaft hingezogen, sondern immer zu jenen Weisen des Philosophierens, deren Anspruch es ist, die tägliche Erfahrungswelt zu erhellen, die Welt aus der Lebenspraxis heraus tiefer zu verstehen und eben „leben und sterben zu lernen“. Ich habe mir selten im Leben etwas mit so viel Lust und Gewinn angeeignet wie die „Philosophie als Lebensform“ beim Sokrates der frühplatonischen Dialoge, bei den Stoikern, den Epikureerinnen und einigen Nachfolgern dieser Tradition in der Philosophiegeschichte. Dabei waren es in erster Linie die Arbeiten von Pierre Hadot, die mir ein Verständnis von Philosophie offenbarten, deren Möglichkeiten für Theorie und Praxis in der Gegenwart bei weitem noch nicht ausgeschöpft sind. Die hellenistische Weise des Philosophierens liefert für mich *das* Modell schlechthin für die Kultivierung von Lebenswissen.

Die Ausgangsintuition der Arbeit war also ganz einfach die, dass das eine mit dem anderen, die Lebenserfahrung mit der Leseerfahrung irgendetwas zu tun haben

könnte und es sich lohnen möge, die Praktiken der Sorge um Andere in den Krankenhäusern der Gegenwart mit der philosophischen Praxis der Sorge um sich der antiken Philosophie systematisch in Beziehung zu setzen.

Ich hoffe, damit einen Beitrag leisten zu können für eine undogmatische, aufgeklärte und aufklärende Lebenskunst in der Moderne, für die Theoriebildung in der Ethik sowie für die Organisation von Ethik und Philosophischer Praxis mitten im Alltag des Lebens und Arbeitens.

Mein erster Dank geht an Andreas Heller, der die Arbeit inhaltlich, persönlich und organisatorisch so richtig auf den Weg gebracht hat. Insbesondere die „indirekte“ Inspiration aus Gesprächen jenseits der Dissertationsarbeit, die dem vorliegenden Buch vorausgegangen ist, hat den Gedanken eine Form gegeben, die nicht mit den Mitteln wissenschaftlichen Arbeitens zitiert und ausgewiesen werden kann. Weiter danke ich Rainer Wettreck, dessen Buch zur Pflegeethik „Am Bett ist alles anders ...“ ich an Verständnis vieles verdanke und das im Hintergrund als Impuls präsent ist, auch wenn es gerade nicht zitiert wird. Außerdem hat Rainer Wettreck mich für die Betreuung der Arbeit an Andreas Heller verwiesen. Ich danke allen Kolleginnen und Kollegen vom Institut für Palliative Care und Organisationsethik der IFF Wien / Universität Klagenfurt | Wien Graz gleich mehrfach, weil eine so anregende und ermöglichende Arbeits- und Forschungsgemeinschaft im heutigen Wissenschaftsbetrieb aufrecht zu erhalten keine kleine Leistung ist. Den ehemaligen Kolleginnen und Kollegen der Station 19H des Allgemeinen Krankenhauses der Stadt Wien gebührt Dank dafür, dass ich wesentliche Lebens- und Berufserfahrung, die in die Arbeit eingeflossen sind, mit ihnen sammeln durfte. Christian Metz danke ich für gemeinsame Experimente in Philosophischer Praxis. Für kritische Rückmeldung haben Christine Gasser-Schuchter, Johanna Gaitsch und Peter Gaitsch nicht wenig Zeit aufgebracht – herzlichen Dank dafür! Großer Dank geht schließlich auch an Gábor Fónyad für sein umsichtiges Korrektorat. Eigentlich so gut wie allen Bekannten und Verwandten, Freundinnen und Freunden kann ich für Verständnis und Geduld danken, wenn die Arbeit mehr Raum und Lebenszeit eingenommen hat, als für ein gemeinsames gutes Leben eigentlich sinnvoll ist. Danke auch an alle, die sich immer wieder nach dem Fortschritt des Projekts behutsam erkundigt haben. Danken möchte ich schließlich Christine und Ludwig, weil wir eine so schöne kleine Keimzelle guten Lebens in Sorge füreinander pflegen.

Einleitung

Es gibt im Leben philosophische Momente, die uns über das Alltagsgeschäft und unsere eingespielten Wahrnehmungsroutinen erheben. Möglicherweise hängt manchmal im Leben alles davon ab, ob wir es verstehen, die in solchen Momenten aufleuchtende Weisheit ernst zu nehmen und sie für unser tägliches Leben und Arbeiten zu nutzen.

Im Gesundheitswesen entstehen häufig Kontexte und Situationen, in denen eine an Spezialwissenschaften orientierte Expertise an Grenzen stößt. Dazu gehören insgesamt Sorge-Situationen, die geprägt sind von intensiver existenzieller Auseinandersetzung und zwischenmenschlichen Beziehungen, die nicht nur einen Teilaspekt des Lebens, sondern das Dasein insgesamt betreffen und dadurch die entscheidenden Fragen des Menschseins berühren. Diese Fragen können nur mit Rückgriff auf die persönliche Lebensphilosophie und -haltung, im Vollzug von Reflexion und existenzieller Kommunikation bearbeitet werden. Die Philosophie – in ihren antiken Ursprüngen bei Sokrates, den Stoikern und bei Epikur – verstand sich selbst im Rahmen eines Konzepts der „Sorge“, um durch Reflexion, Diskussion und geistig-seelische Übung jene praktische Weisheit zu kultivieren, die notwendig ist, um den entscheidenden Fragen des Lebens in Grenzsituationen zu begegnen. Die vorliegende Arbeit soll dazu dienen, die philosophischen Praktiken der *Sorge um sich* der antiken Philosophie für die Praktiken der *Sorge für Andere* in der Gegenwart aufzubereiten. Dieses Aufbereiten besteht darin, erstens, wesentliche Einsichten, Erfahrungen, Praktiken einer *hermeneutischen Arbeit der Sorge*, wie wir sie aus der sokratischen, epikureischen und stoischen philosophischen Praxis ableiten können, paradigmatisch in der Erfahrung (schwerer) Krankheit zu situieren; zweitens besteht diese Aufbereitung darin, eine solchermaßen gewonnene *Hermeneutik der Sorge* für die Ethik und die Praxis zu „operationalisieren“.

Einleitende und eher lose Gedanken seien der Arbeit in Form eines Vorbegriffs von „Sorge“ und eines Vorbegriffs von „Hermeneutik“ vorangeschickt.

Vorbegriff von „Sorge“

Die vordergründigste Bedeutung von „Sorge“ wäre vielleicht jene von der Sorge als „ängstliche Bekümmern“. Wenn jemand „Sorgen hat“ oder „sich Sorgen macht“ (wegen etwas, sich selbst oder wegen eines anderen Menschen), so meinen wir damit in der Regel ein banges, bedrückendes Gefühl und die Kette von Gedanken dabei, ob alles schon so läuft, wie es laufen soll, oder nicht. Diese „ängstliche Sorge (griech. *mérimna*, lat. *sollicitudo*)“ (Schmid 1998, 245) deutet zweierlei an: zum einen eine Weckung des Interesses: *es geht um was*, etwas von *Bedeutung* steht auf dem Spiel, zum anderen einen Bezug auf mögliches *Leiden*, dass etwas falsch läuft oder laufen könnte und nicht so einfach hinnehmbar ist. Sorge als „ängstliches Bekümmertsein“ kennzeichnet also ein Gefühl, ein passives Betroffensein, das aber gleichzeitig involviert und das Interesse weckt.

Eine zweite Verwendungsweise des Begriffs der Sorge ergänzt komplementär die ängstliche Passivität: Wenn es heißt, jemand „sorgt dafür, dass ...“, „sie trägt Sorge, dass ...“, so ist von einer Aktivität die Rede, die Gestaltung und Verantwortungsübernahme impliziert sowie einen sachadäquaten Umgang. Es heißt ungefähr so viel, wie dass jemand sich „darum“ kümmert, „es“ wieder „in Ordnung“ bringt und die Kompetenzen dazu hat: sich eben darauf versteht, für etwas Sorge zu tragen. Die „ängstliche Sorge“ wird also – idealerweise – komplettiert von einer, wie Wilhelm Schmid das nennt, „klugen Sorge (griech. *epiméleia*, lat. *cura*)“ (ebd.). Diese ist also weniger ein Gefühl, sondern vielmehr eine Aktivität, sie ist nicht passiv, sondern aktiv und bezieht sich gleichfalls auf ein Tun, das notwendig ist, weil sonst eben etwas nicht in Ordnung ist oder in Unordnung gerät. Es bleibt damit der Bezug auf (mögliches) Leiden.

Der Begriff der Sorge kommt im täglichen Leben also ins Spiel, wenn es a) um etwas Wichtiges, etwas von *Bedeutung* geht, das oder dessen Vernachlässigung b) vielleicht *Leiden* nach sich zieht, gravierende Probleme mit sich bringt, die den normalen Fluss der Dinge gefährden, c) folglich *den Menschen tendenziell in seiner Ganzheit in Anspruch* nimmt und aktiviert, sein Fühlen, Denken und Handeln und d) damit eine *aktive Verantwortlichkeit* herausfordert. Alles in allem kommen Sorge und Sorgen ins Spiel, wenn es, wie frau so sagt, „um etwas geht“.

Der Alltagsbegriff von Sorge erhält noch etwas Kontur, wenn man das Gegenteil von Sorge, die Sorglosigkeit, in Betracht zieht, die in zwei Varianten, einer „schlechten“ und einer „guten“, gesehen werden kann. Wenn man von jemandem sagt, er lebe „sorglos“, so kann darin ja die unheimliche Zweideutigkeit stecken, dass damit entweder eine bewundernswerte Lebenskunst, die kleinkarierte bürgerliche Ängste überwunden hat, gemeint ist, oder eine dumme Leichtfertigkeit, die ins Verderben rennt und das Gegenteil von Lebensklugheit darstellt. Die schlechte Sorglosigkeit wäre dann – an den erarbeiteten Attributen der Sorge bemessen – so etwas wie „Nachlässigkeit (griech. *améleia*, lat. *neglegentia*)“ (Schmid 1998, 249), an der alles Rele-

vante vorbeizieht, die das Gefährdende nicht kennt, Angst verdrängt und verantwortungslos agiert. Die gute Sorglosigkeit wäre demgegenüber eine, welche die Welt der Sorge nicht vernachlässigt, sondern darin besteht, als Frucht der Sorge oder als deren zeitweilige, legitime und reflektierte Aufhebung „die Lüste zu genießen“ (vgl. Schmid 2005, 42). In der Abwesenheit von Leid und angespannter Verantwortlichkeit, in der Freiheit von Angst, so dass es einmal „um nichts geht“ und der ganze Mensch sich und sein In-der-Welt-Sein genießen kann, konstituiert Sorglosigkeit vielleicht ein inneres Moment der Erfahrung von Glück.

Eine weitere häufige und wichtige Unterscheidung betrifft die Spezifizierung der *Sorge-Beziehung*. Sorge kann „Für-Sorge“ meinen, also das Sich-Kümmern und Angelegen-sein-Lassen der Angelegenheiten des anderen Menschen. Es geht dann um dessen Wohl und Wehe (engl. *caring*; auf diese Akzentuierung stützen sich die Care-Ethik und der Care-Diskurs in Pflegewissenschaft und Medizin). Sorge kann aber auch als „Selbst-Sorge“ (griech. *epimeleia heautou*; lat. *cura sui*; hierauf stützen sich Tradition und Rezeption der antiken Lebenskunst) verstanden werden.

Es scheint weiter, dass sich die Sorge auf Sachen und Dinge nur *mittelbar* bezieht: Zwar sorgt man beispielsweise für einen sauberen Haushalt oder funktionierende Strukturen, aber letztlich nicht um des Haushaltes oder der Strukturen willen, sondern wegen der Menschen, die darin und davon leben. Einen selbstzweckhaften Bezugspunkt der Sorge in Bezug auf Dinge gibt es aber in der Alltagsrede dennoch und dieser bezieht sich nicht auf dieses oder jenes Ding, sondern auf die Gesamtheit der Dinge, die „Natur“, die Welt als ganze oder die Umwelt, für die Sorge zu tragen für viele – über menschliche Interessen hinaus – einen Wert in sich darstellt. Die Sorge kann sich hingegen problemlos auf Tiere beziehen (wir pflegen und sorgen für unsere Haus- und Nutztiere). Als übergeordneten oder gemeinsamen Bezugspunkt der Sorge – über Selbst-, Für- oder Welt-Sorge hinaus – könnte frau festhalten, dass sich die Sorge auf das Leben bezieht. Sorge dient dem Erhalt, der Förderung des Lebens. Bezogen auf die vier Kernelemente der Sorge (gefühlte Bedeutsamkeit, Leiden, Inanspruchnahme des ganzen Menschen, Verantwortlichkeit) heißt das nun, dass der Mensch in der Sorge von etwas ängstlich betroffen ist bzw. sich um etwas kümmert, das so bedeutsam ist, dass dessen Vernachlässigung eine Schädigung des Lebens nachziehen würde bzw. dass eine Gefährdung des Lebens die Sorge wachruft. Als Sorgender wird der Mensch als ganzer (ängstlich) betroffen oder (verantwortungsvoll) tätig angesichts von möglichem oder aktuellem Leid, der Negation sich entfaltenden Lebens. In der Sorge gerät der Mensch – wie wachgerufen durch die Gegenwart oder die Möglichkeit des Leidens – in eine *bewusste* Beziehung zum Leben (des anderen, des eigenen, des Lebens überhaupt), betroffen von dem, was auf dem Spiel steht.

Ein weiteres Spannungsfeld spielt für das Profil des Sorgens eine nicht unerhebliche Rolle. Es betrifft den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie, also die Frage, inwieweit Sorge-Beziehungen *symmetrisch* oder *asymmetrisch* gelebt werden.

In engem Zusammenhang damit steht die Rolle der Geschlechter. Es ist kein großes Geheimnis, dass „Care-Work“, Für-Sorge-Arbeit, historisch und heute noch in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung Frauensache war und ist; dass auf der anderen Seite die Selbst-Sorge der antiken Philosophie eine weitgehend männliche Tradition darstellt. Diese geschlechtsbezogene Schieflage lässt sich in einer meines Erachtens erstaunlichen Beobachtung festhalten: Wo etwa im Rahmen einer männlich dominierten Moral¹ in der Medizinethik vom Arzt-Patient-Verhältnis die Rede ist, dort wird bei der Besprechung des „Prinzips Fürsorge“ ausschließlich oder in erster Linie das Problem eines möglichen Paternalismus² beschrieben, also der einseitigen Bevormundung des Abhängigen durch den Helfenden (vgl. beispielsweise Fenner 2010, 62f. oder Pöltner 2006, 89f.). Als Ur-Analogie der Arzt-Patient-Beziehung wird dann das „Vater-Kind-Verhältnis verstanden“ (Pöltner 2006, 91). Wo hingegen eine „weibliche“ Care-Ethik als Ausgangspunkt dient und etwa Beziehungen der Pflege oder der Fürsorge einer Mutter für ihr Kind thematisiert werden, dort wird von der Gefahr der Selbstaufgabe oder der Mit-Abhängigkeit der fürsorgenden Frau oder Krankenschwester gesprochen². Das Urbild von Fürsorge ist in dem Fall die Mutter-Kind-Beziehung. Es ist erstaunlich, wie Geschlechtermuster, die eigentlich genauso gut als überholt gelten könnten, auf einer eher unauffälligen und impliziten Ebene unsere allzu gewohnten und prominenten Ethik-Diskurse durchstrukturieren.

Im philosophischen Diskurs der *Selbstsorge* betrifft die Frage der Machtrelation darüber hinaus noch – in der Sprechweise Michel Foucaults – die „Regierung“ des Selbst. Wird das Selbst heteronom etwa durch eine „Pastoralmacht“ (also einer als herrschaftlich verstandenen priesterlichen Seelsorge, die ein Monopol in der Verbindung zum „Göttlichen“ beansprucht) fremdbestimmt oder erfolgt die Selbstsorge im Stile der antiken-sokratischen Philosophie oder der modernen Aufklärung aus der autonomen Reflexivität des Individuums?

-
- 1 Siehe dazu weiter unten zur Care-Ethik und der Debatte über die ursprüngliche Erfahrung von Moralität (Kapitel eins und vier). In der modernen Philosophiegeschichte, die primär von Männern geschrieben wurde, herrscht eine Vernunftethik nach letztlich kantischem Muster vor, die sich auf die angewandte Ethik so ausgewirkt hat, dass allgemeine Prinzipien im Stil richterlicher Rechtsprechung auf konkrete Fälle angewandt werden. Demgegenüber steht eine Care-Ethik, deren letzter Bezugspunkt nicht die „Achtung vor dem Gesetz“, sondern die Betroffenheit von der Verletzlichkeit des anderen Menschen ist, also das Prinzip der Für-Sorge. „Angewandte“ Ethik müsste dann auch anders funktionieren als in den üblichen theoretischen Rahmungen gesetzt, nämlich durch das Herstellen von Verbindungen und Betroffenheiten. Diese ist aber aus care-ethischer Perspektive im Grunde noch nicht durchbuchstabiert, wenngleich in einzelnen Elementen beschrieben und praktiziert – vgl. exemplarisch Reitinger/Heller (2010).
 - 2 Vgl. v.a. die Überlegungen von Eva-Feder Kittay (in Schnabl 2005, 281ff.) oder die Debatte der „Care-Chains“ (Überblick und Einblick in Gasser-Schuchter 2013).

Es ist mit dem Bezug auf das Leben und der Inanspruchnahme des ganzen (also fühlenden, handelnden, denkenden) Menschen oben schon angeklungen, was dort, wo der Begriff in die fachliche Diskussion (um nun einen ersten losen Blick in Pflegewissenschaft und Philosophie zu werfen) eintritt, eine zentrale Rolle spielt: der Verweis auf die *anthropologische Dimension* der Sorge. So heißt es – in einem pflegewissenschaftlichen Kontext – etwa bei Uzarewicz & Uzarewicz (2005, 45):

„Der Mensch lebt nur, wenn er sich um sich sorgt, wenn er sich pflegt bzw. pflegen lässt. Er existiert nur als homo culturans. (Sich) Pflegen heißt kultivieren. Kultivieren bedeutet daher nicht nur die Aufrechterhaltung des Status quo, sondern dessen Verbesserung bzw. Veredlung.“

Die Sorge charakterisiert damit den Menschen als Menschen, das Sein seines Daseins. Der Mensch ist das für sich selbst Sorge tragende Lebewesen, das sich um sich (und seinesgleichen) kümmern, seine Existenz bewusst gestalten muss.

Dieselbe anthropologisch-fundierende Rolle spielt der Sorge-Begriff etwa auch in der einflussreichen Pflege Theorie von Dorothea Orem (vgl. Orem 2008): Der (erwachsene) Mensch wird als ein Wesen betrachtet, das für sich selbst sorgen muss, um zu leben – die Notwendigkeit von Pflege ergibt sich aus „Selbstfürsorgedefiziten“, bedingt durch Alter, Krankheit, Behinderung. Martin W. Schnell versteht den Sorge-Begriff als „Existenzial“, das heißt als eine grundlegende Kategorie des Daseins, die mit dem Eintritt ins Dasein nicht nicht-gelebt werden kann, vorgeprägt in der diätetischen und philosophischen Kultur der römischen Antike, insbesondere in der Schule der Stoa (Schnell 2010).

Einen herausragenden Bezugspunkt auch für viele pflegewissenschaftliche Diskussionen um die Sorge³ bildet die Charakterisierung des Daseins als Sorge bei Martin Heidegger. Die von ihm in *Sein und Zeit* zitierte Cura-Fabel des Hyginus (2. Jh. n. Chr.) enthält nicht nur in nuce als mythisches Bild Heideggers eigene Philosophie der Sorge, sondern hat seitdem gewissermaßen den Rang klassischer Artikulation in der Sorge-Anthropologie. Deshalb sei sie hier in der Übersetzung Heideggers und in voller Länge angeführt:

„Als einst die ‚Sorge‘ über einen Fluss ging, sah sie tonhaltiges Erdreich: sinnend nahm sie davon ein Stück und begann es zu formen. Während sie bei sich darüber nachdenkt, was sie geschaffen, tritt Jupiter hinzu. Ihn bittet die ‚Sorge‘, dass er dem geformten Stück Ton Geist verleihe. Das gewährt ihr Jupiter gern. Als sie aber ihrem Gebilde nun ihren Namen beilegen wollte, verbot das Jupiter und verlangte, dass ihm sein Name gegeben werden müsse. Während über den Namen die ‚Sorge‘ und Jupiter stritten, erhob sich auch die Erde (Tellus) und begehrte,

3 Vgl. etwa Uzarewicz & Uzarewicz 2005, 38-52; weiters Spichiger, Wallhagen, Benner 2005 und Benner 1997. Vgl. auch die Hinweise von Käppeli 2004, 332 ff.

dass dem Gebilde ihr Name beigelegt werde, da sie ja doch ihm ein Stück ihres Leibes dargeboten habe. Die Streitenden nahmen Saturn zum Richter. Und ihnen erteilte Saturn folgende anscheinend gerechte Entscheidung: ‚Du, Jupiter, weil du den Geist gegeben hast, sollst bei seinem Tode den Geist, du, Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollst den Körper empfangen. Weil aber die ‚Sorge‘ dieses Wesen zuerst gebildet, so möge, so lange es lebt, die ‚Sorge‘ es besitzen. Weil aber über den Namen Streit besteht, so möge es ‚homo‘ heißen, da es aus humus (Erde) gemacht ist.“ (SZ 198)

Entscheidend in diesen Sätzen ist, dass die Fabel metaphorisch auf den Punkt bringt, was den Vorrang einer Sorge-Anthropologie vor anderen Vorstellungen vom Sein des Menschen begründen könnte. In der Ideengeschichte wurde der Mensch häufig als Kompositum von Leib (Erde) und Geist, von Materie und „Seele“ gesehen, als ein zusammengesetztes Ding, und meistens in die eine oder andere Richtung einseitig hierarchisiert. Entweder ist das Wesen des Menschen im Geist zu suchen – bei Abwertung der leiblichen Dimension –, oder der Geist wird zum Epiphänomen materieller Prozesse verkleinert. Die Fabel weist aber darauf hin, dass *vor* aller Frage der „Zusammensetzung“ des Menschendings der Mensch der Sorge „gehört“. Der Ursprung des Menschen ist nicht der Geist, nicht die Erde, sondern die Sorge. Von der Sorge her verstanden, wird der Mensch also primär *lebensweltlich von der Dynamik seiner Existenz und seiner existenziellen Erfahrung* her begriffen, nicht von theoretischen Konstrukten (seien diese metaphysisch oder modern naturwissenschaftlich), die selbst erst eine sekundäre Aktivität des Sorgewesens Mensch sind. Vorsichtig dürfte an dieser Stelle der in der Pflege und in Fürsorge-Kontexten häufige, aber nicht unproblematische Begriff der „Ganzheitlichkeit“ bemüht werden. Im Sorge-Denken steckt der Versuch, ganzheitlich vom Menschen zu denken.

Eine zweite Pointe der Fabel führt zu einer weiteren Eigenschaft der Sorge. Es heißt, die Streitenden rufen *Saturn* als Richter herbei – aber Saturn (als Nachfolger des griechischen *Kronos*) steht für die *Zeit*. So lange der Mensch in der Zeit ist, gehört er der Sorge. Das In-der-Zeit-Sein des Menschen ist der Kern der *Endlichkeit* des Menschen. Schnell (2010) definiert in dieser Linie „Sorge“ geradezu als die Gestaltung der endlichen Existenz im Zeichen der Endlichkeit. Es geht dem Menschen *um etwas* und etwas kann ihn *ängstlich bekümmern*, weil er *endlich* ist.

Ein weiteres zentrales Element der Sorge, wie sie vor allem in der philosophischen Tradition betont wird, kommt in der Fabel ebenfalls zur Sprache: In den ersten Zeilen der Fabel heißt es, die Sorge *denkt* darüber *nach*, was das wohl sei, was sie erschaffen hat. Die Sorge bringt den Menschen in eine Haltung des Fragens, des *Ringens um ein Verständnis* von sich selbst. Sie entspringt nicht nur dem Leiden und der Endlichkeit, sondern fragt auch und sucht nach einer Antwort auf das Rätsel der Existenz. Die Sorge konstituiert den Menschen als *hermeneutisches Wesen*.

Vorbegriff von „Hermeneutik“

Die Überlegungen und Untersuchungen der vorliegenden Arbeit führen die Sorge und die Hermeneutik auf mehreren Linien zusammen. Indem die zwei großen Linien der Hermeneutik, die eine die „historische“ (oder „methodische“) Linie einerseits, die „existenzielle“ Linie andererseits nennen könnte, beschritten werden, werde ich zum einen versuchen, die Sorge aus bedeutsamen Spuren in ihrer Geschichte zu verstehen. Zum anderen werde ich mich zu zeigen bemühen, dass die Sorge als Existenzial, gewissermaßen die Sorge in Aktion, eine hermeneutische Struktur hat oder eine *hermeneutische Arbeit* verrichtet. Es ist meines Erachtens das Verstehen dieser hermeneutischen Struktur der Sorge, die es uns erlaubt, erstens uns Menschen als im Grunde sorgende Wesen zu begreifen, zweitens in der Sorge einen, wenn nicht *den* Grundbegriff der Ethik schlechthin zu sehen sowie, drittens, im Sinne Paul Ricoeurs (SA, Kapitel 7-9) ein gutes Leben mit und für Andere in gerechten Institutionen zu organisieren. Dem Inhalt, aber auch der Form (der Methode) nach ist die Untersuchung der Versuch, die Kraft des Gedankens von der hermeneutischen Struktur der Sorge zu entfalten – sowohl in Hinblick auf das theoretische Verständnis der Sorge und des Sorgens als auch in Hinblick auf die Praxis der Sorge.

Was heißt es, die Sorge habe hermeneutische Struktur oder leiste eine *hermeneutische Arbeit*? Zunächst ist es eine Sache – wie die Rede von der „Hermeneutik der Sorge“, die im Folgenden öfter gebraucht wird, doppeldeutig sagen will –, aus der Sorge einen *Gegenstand* einer Hermeneutik bzw. hermeneutischen Untersuchungsmethodik zu machen (*genetivus objectivus*). Im Sinne einer historischen Hermeneutik wird so die Sorge in ihren geschichtlichen Gestalten und Erscheinungsformen, wie sie unserem geschichtlich gewachsenen Vorverständnis zugrunde liegen, in Erinnerung und damit in die Gegenwart gebracht. Ich werde einen Weg, die Sorge über einige historische Spuren zu erschließen, vorschlagen und dabei den Grundlagen und Überlegungen zur Hermeneutik von Paul Ricoeur (SA, 1983-1986) und Hans-Georg Gadamer (WM) weitgehend treu bleiben. Eine andere Sache ist es anzunehmen, dass die Sorge oder das Sorgen selbst Ort und Ursprung einer Hermeneutik, also eines lebendigen Prozesses der Interpretation, ist (*genetivus subjectivus*). In diesem Sinn hat die Sorge hermeneutische Struktur und die historische Spurenlese dient im Folgenden als ein erster Schritt dazu, Letzteres zu entfalten. Die Sorge habe hermeneutische Struktur, das würde also bedeuten, sie hat jene interne Struktur, die das Verstehen und Interpretieren (des Selbst, anderer Menschen, historischer Artefakte usw.) – wie Ricoeur und Gadamer das herausgearbeitet haben – kennzeichnet. Verstehen und Interpretieren werden dabei konsequent als *dialogisches Geschehen* beschrieben.

Soweit nun auch ganz konkrete Praktiken des Sorgens – wie sie hier, als exemplarische Orte der Ethik, vor allem aus dem Bereich der Pflege und auch der Medizin herangezogen werden – nicht auf einzelne materielle Leistungen reduziert werden, sondern als komplexer Austausch zwischen Menschen gesehen werden, in dem eine

primär asymmetrische Hilfe-Relation sich als eine verwickeltere Beziehungsdialektik entpuppt, dann ist es – so die übergeordnete These – hilfreich und sinnvoll, der Sorge eine Struktur des Gebens und Empfangens zu unterstellen, die einem hermeneutischen Interpretationsprozess entspricht. Hilfreich und sinnvoll ist diese Sichtweise eben für unser Selbstverständnis als Menschen und für die theoretische und praktische Ethik, in der gegenwärtig die Sorge eine unverständlich geringe Rolle spielt.

Als erster Akt zur Entfaltung und Untermauerung dieser These werde ich mich in einem ersten Teil den Bedeutungsfacetten von Sorge/Care über eine historische Hermeneutik im angedeuteten Sinn nähern. Auch hier gilt es, die Geschichte der Sorge nicht als eine Art Bildergalerie vorzuführen, sondern mit bedeutsamen Höhepunkten der Geschichte der Sorge *ins Gespräch zu kommen*. Die dialogische Struktur soll auch historisch-methodisch durchgehalten werden. Die Explikation unseres Vorverständnisses von Sorge verlangt nach einer Reizung unserer Vorurteile, wie Gadamer das einmal nennt. *Wir verstehen, indem wir uns etwas sagen lassen*. Ich glaube, dass der eine große Einsatzpunkt, uns etwas über das Sorgen aus der Geschichte sagen zu lassen, uns zu irritieren und auf neue Gedanken zu bringen, aus mehreren Gründen das Gespräch mit *Florence Nightingale* (Kapitel 1) sein kann. Die Geschichte von und um Florence Nightingale zeigt mehr als nur exemplarisch die Widersprüche und Herausforderungen der Praktiken der Sorge um Andere. In diesem Kontext bezieht sich „Sorgen“ als Überbegriff auf konkrete Praktiken des Sorgens wie beispielsweise jene in der Pflege von kranken Menschen.

Das Wesen von Care wird also paradigmatisch und vordergründig mit Blick in die *Krankenpflege* zur Sprache gebracht – und nicht etwa mit der Medizin oder sonstigen Praktiken. Warum? Ich denke, dass sich in der Pflege bestimmte Spannungsverhältnisse in besonders scharfen Konturen zeigen: was die Geschlechterverhältnisse betrifft, das Verhältnis von beruflich-professionalisierter und allgemeinemenschlicher Sorge, die Dialektik von Spezial- und Alltagswissen und so fort. Die Pflege hat eine bestimmte Struktur (vgl. Schuchter 2011), die keinem anderen Beruf, sagen wir im Krankenhaus, das uns quer durch die folgende Untersuchung als paradigmatischer Hintergrund begleiten wird, zukommt. Das betrifft zunächst die zeitliche Struktur der Pflege. Keine andere Berufsgruppe ist vierundzwanzig Stunden und das sieben Tage in der Woche für die betroffenen Patientinnen und Patienten präsent. Alle anderen Berufsgruppen, einschließlich etwa der Seelsorgerin oder des Sozialarbeiters, kommen für eine „Sitzung“ und gehen dann wieder. Alle anderen Berufsgruppen, ja sogar Angehörige, können deshalb eine Patientin auch wieder verlassen – nur die Pflege bleibt, komme, was wolle. Aus dieser zeitlichen Struktur ergeben sich eine organisatorisch integrative Funktion und ein bestimmter Blick, der nicht einfach der einer Spezialexpertise mit bestimmten Aufgaben ist, sondern – als Vermittlung all dieser Expertisen in die gelebte Einheit einer Lebensführung und eines Bewusstseins – die Perspektive des *Alltags* selbst ist. Jeder Mensch – mag er noch so

Experte oder Expertin in einem Teilgebiet sein – muss schlussendlich sein Leben führen, indem er eine *Vielheit* von Erfahrungsfeldern in die *Einheit* eben seines eigenen, selbst empfundenen Lebens und Bewusstseins organisiert. An dieser elementaren *Sorge um sich* hat die Pflege spiegelbildlich als *Sorge um Andere* teil. Deswegen kann für die Pflege, wie für die Sorge, nie eine Spezialdisziplin ausschließliche Reflexionsinstanz sein – was in der Medizin grundsätzlich möglich ist: Es gibt eine *cure* ohne *care*, ja die moderne Medizin ist dem Paradigma nach nicht anders konzipiert, auch wenn wir eine bloß *cure*-kompetente Ärztin, die *als* Person nicht auch *care*-Kompetenz an den Tag legt, nicht besonders schätzen mögen. Reflexionsinstanz der Pflege hingegen kann nichts Anderes sein als ein Denken, das dem Leben gerade in der Erfahrungsweise und Selbstempfindung seiner *vielgestaltigen Einheit* (vgl. Labarrière 1992) gerecht wird. Diese Reflexionsinstanz – als „Zusammenhangswissen“ (Heintel 2012, 147) und praktische Lebenskunst – ist aber die *Philosophie*. Die Pflege hat die Sorge als *Care* damit nicht für sich gepachtet, *Care* ist der weitere Begriff, und es ist ja außer Frage, dass für eine umfassende und sinnvolle Sorge etwa für kranke Menschen ein gut koordiniertes Bezugsgewebe von Professionen und Angehörigen notwendig ist. Aber das ändert nichts daran, dass *Care* im *Nursing*, also die *Sorge* (um Andere) in der *Pflege* in besonderer und einzigartiger Weise zum Vorschein kommt.

Eine weitere Tradition der Sorge ist mit dieser ersten Tradition der Sorge der Pflege nicht ohne etwas schürfende Überlegungen in Verbindung zu bringen – aber genau hier wittere ich das ganze Potential einer Hermeneutik der Sorge. Vielleicht ist es kein Zufall, dass in der Geburtsstunde der Philosophie bzw. der philosophischen Ethik, wenn man diese mit Sokrates beginnen lassen will, der praktisch-ethische Sinn des Philosophierens mit dem Begriff der Sorge bezeichnet wurde. In der Tradition des Sokrates und mit Berufung auf ihn als große Überfigur der Philosophie entfaltete sich in der hellenistischen Epoche – in der Stoa, bei den Epikureern und anderen philosophischen Schulen und Bewegungen – geradezu „das goldene Zeitalter der Sorge um sich“ (Michel Foucault). Die Sorge fungiert hier als *Leitbegriff des Philosophierens*, das als solches eine ethische Praxis darstellt, nämlich als *Einüben in ein gutes Leben*.

Die Traditionen der Sorge sind also zunächst im Plural zu denken – was grob umrissen heißt: die weiblich geprägte Pflege hier, die mindestens auf den ersten Blick ganz leibliche und körperliche Praktiken der zwischenmenschlichen Interaktion und die Befriedigung elementarer menschlicher Bedürfnisse in Leidenssituationen zum Zentrum hat; die männlich geprägte Philosophie des Altertums dort, die die Sorge um sich betont und weniger mit der „Sklavenarbeit“ der Sorge um die elementaren Bedürfnisse des Lebens beschäftigt ist als mit der elitär anmutenden Vollendung von Geistes- und Seelentugenden durch den Genuss philosophischer Reflexion und Kommunikation. Die Gefahr, dass der Begriff ‚Sorge‘ einer beinahe vollkommenen Äquivokation unterliegt, also beide Traditionen maximal dem Wort nach, aber nicht in der

Sache etwas miteinander zu tun haben, ist groß. Aber es ist eben diese These, die hier zur Entfaltung und zur Prüfung kommen soll, dass die Verringerung der Differenz dieser beiden Traditionen unter dem gemeinsamen Begriff der Sorge nicht so sehr ein Problem darstellt, sondern eben eine Lösung. Gadamer hatte bereits die hermeneutische Struktur des Verstehens ausgehend von den sokratischen Dialogen entwickelt. Dieser Spur will ich so folgen: Aus dem ersten Durchgang im Dialog mit Florence Nightingale werden Fragen zu zentralen Widersprüchen und Herausforderungen der *Praxis Care* aufgeworfen, auf die die *philosophierende Sorge* aus dem zweiten Durchgang im Dialog mit Sokrates, den Stoikern und mit Epikur schließlich Antworten wagen soll. Darin bestehen Hoffnung und Versuch der vorliegenden hermeneutischen Philosophie der Sorge.

Diese Hoffnung und dieser Versuch werden zunächst im dritten Kapitel so gut als möglich eingelöst, wenn der Schritt von der historischen Hermeneutik zu einer existenziellen Hermeneutik getan wird und die philosophischen Ressourcen der Tradition der *Sorge um sich* für die *Sorge um Andere* als *hermeneutische Arbeit der Sorge* in der Situation des Leidens rezipierbar und praktikierbar situiert werden. Die Sorge ist dann nicht mehr *Gegenstand* einer (methodischen) Hermeneutik, sondern Subjekt, Quelle und Ursprung einer hermeneutischen Arbeit. Der Rückgriff auf die antike philosophische Praxis liefert uns ein *Koordinatensystem für die Sorge um sich und Andere im Leiden* – mit einer „stoischen“, einer „sokratischen“ und einer „epikureischen“ Achse der Erfahrung und der Praxis der Sorge im Leiden. Hier werden wir in der Lage sein, uns in die *Grundlagen einer Lebens- und Leidenskunst des Menschen* einzudenken, die letztlich allgemein zu verstehen ist und über die paradigmatische Konstellation, die wir unseren Überlegungen als Hintergrundbild heuristisch zu Grunde legen (ein Patient trifft auf eine Krankenschwester in der Organisation Krankenhaus), hinausweist.

Um dieser Erweiterung in den allgemein menschlichen Erfahrungsraum willen wird im abschließenden vierten Kapitel der Gedanke von der hermeneutischen Arbeit der Sorge in den Dienst einer Grundlagenreflexion der Theorie und der Praxis der *Ethik* treten. Einige aus dem Nightingale-Kapitel aufgeworfene Fragen werden sich erst hier beantworten lassen.

1. Die Sorge um Andere

In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen gewagten und berühmten Gedanken formuliert – den Gedanken von den „welthistorischen Individuen“ ([1840/1848] 2002, 74). In der Geschichte kulminiere die *Wahrheit einer Zeit* in ihren historischen und ideologischen Spannungen, in ihren möglichen Richtungen und Tendenzen in einzelnen historischen Persönlichkeiten, die durch ihr Denken und Tun, durch ihr Wirken das Rad der Geschichte dann ein Stück weiter drehen. Mehr als dass sie *wüssten*, „was an der Zeit ist“ (ebd., 75) – es sind „praktische und politische Menschen“ (ebd.) –, *spüren* sie es und leben und wirken gemäß ihres inneren Gesetzes. Doch dabei treiben sie gerade darin, dass sie ihrer Bestimmung und ihrer Energie folgen, eine allgemeine Wahrheit fort. Indem sie

„ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist, [denken und schaffen sie], was not und was an der Zeit ist“ (ebd.).

Der Gedanke hat also zwei Seiten: In den großen historischen Individuen kulminiert einerseits eine Zeit, andererseits wird diese auch überschritten, transzendiert in etwas Neues und auch Einmaliges, das einen Überschuss an Sinn spürbar macht, den nachfolgende Generationen noch bewundern und der die „großen Menschen“ zu Ikonen werden lässt.

Wir teilen heute kaum noch die Metaphysik Hegels einer notwendig fort- und höherschreitenden Geschichte. Wir sind wohl weit sensibler für das Konstruktive solcher Geschichtsschreibung generell und insbesondere einer, die sich an großen Persönlichkeiten orientiert. Aber ist es nicht dennoch ein reizvoller Gedanke, jenseits der Caesaren und Bonapartes, jenseits von Reichs- und Staatsgründungen und deren Untergang, mit einem Blick gewissermaßen auf die Rückseite der offiziellen Kaiser- und Königsgeschichte, in der Hinwendung zu den Kranken und Armen, das Konzept

des welthistorischen Individuums auf die Geschichte der Fürsorge zu übertragen? Und ist es dann nicht erstaunlich, dass die moderne Geschichte der Fürsorge durchaus eine solche Figur kennt (unter anderen), in der die Widersprüche ihrer Zeit kulminieren und gleichzeitig von ihr überschritten werden in eine positive Synthese? Diese „welthistorische Persönlichkeit“ und moderne Ikone der Fürsorge und Krankenpflege ist – wohl mit einigem Recht: *Florence Nightingale*.

So wie Sokrates beispielsweise für den Typus des philosophischen Menschen (vgl. zweites Kapitel) stehen mag, so steht Florence Nightingale zunächst für eine modern gewordene Krankenpflege, die viele widerstreitende Elemente der Sorge in der Umbruchszeit des 19. und 20. Jahrhunderts in sich vereint. Es kommt dabei nicht darauf an, im Einzelnen historisch-krämerisch zu beurteilen, ob etwa ihr Einfluss auf die Pflege-Ausbildung in Großbritannien so oder so viel Gewicht besaß oder ob ihr Beitrag zur Verwissenschaftlichung und Akademisierung der Krankenpflege ein entscheidender oder nur ein kleinerer war usw. Es wäre müßig, die Größe Florence Nightingales an der Wirkkraft ihres Einflusses zu messen.

In solchen historischen und ikonografischen Zugängen steckt immer auch ein konstruktives Element, das aufgezeigt und worüber dann gesagt werden kann: „In Wirklichkeit war das aber so oder so.“ Doch das ist nicht der Punkt. Es geht nicht darum, ob Sokrates oder Nightingale „wirklich“ genau so oder so gedacht oder getan haben, die Größe bemisst sich nicht nur an dem, ob und wie viel Einfluss von x auf y ausgegangen ist, *sondern an der Fähigkeit, uns in Frage zu stellen*, uns ein Bild zu liefern, an dem wir uns abarbeiten können. „Sokrates“ oder „Florence Nightingale“ – die Namen *stehen für etwas*, für eine *Idee*, verwurzelt in konkreten historischen Figuren, die aber zum Symbol werden, weil ihr Denken und Tun, ihr Leben über sich selbst hinaus weisen. Diese zum Symbol gewordenen Figuren und Geschichten bearbeiten Widersprüche, die uns auch heute noch beschäftigen, und stehen gleichzeitig für eine mögliche Weise, in einer Lebensform diese Widersprüche „aufzuheben“. In diesem Sinne hat der Philosoph Karl Jaspers von „menschlicher Größe“ gesprochen (vgl. Jaspers 2007, 29ff.). Größe zeige sich nicht in Leistung und Nutzen, sie ist nicht quantitativ messbar. Arbeitskraft und Produktivität machen noch keine „Größe“. Sondern erst dadurch, dass *etwas von allgemeiner Bedeutung*, eine Idee *in einer konkreten Person wirklich* geworden ist, oder sich diese Person mit ihrer Geschichte zumindest dafür eignet, allgemeine Ideen abzulesen, dadurch entsteht Größe: „Erst die Einheit des persönlichen Individuums mit der Allgemeinheit einer Sache verleiht Größe.“ (Ebd., 30) „Größe“ lässt sich jedenfalls nicht historisch, psychologisch, soziologisch erforschen: „Die Denkweisen der Psychologie und Soziologie, wenn sie absolut werden, machen blind für Größe.“ (Ebd.) Warum? Weil die Wahrnehmung von Größe etwas mit uns selbst zu tun hat (und weniger mit objektiven Tatbeständen). Sokrates für die Philosophie, Nightingale für die Pflege oder Ciceley Saunders für Palliative Care (vgl. Pleschberger 2007, 24 ff.) sind wie Spiegel, die wir bestaunen, deren Geschichten wir erzählen, um uns selbst zu reflektieren und besser zu werden,

um uns zu erinnern, worauf es ankommt, was zählt und worin die Idee eigentlich bestanden hat, der wir nachgehen. „Größe ist da, wo wir in Ehrfurcht und Hellsicht spüren, wodurch wir selber besser werden.“ (Ebd.) Hinter einem solchen Zugang zur Geschichte steht letztlich die Einsicht, dass wir in einem existenziellen hermeneutischen Zirkel des Verstehens in der Geschichte stehen. Kein Geschichtsentwurf ist ein neutrales Abbild einer Vergangenheitsmasse an Daten, sondern immer auch ein *Entwurf* unserer selbst. Unser Bild von der Geschichte ist gleichzeitig immer eine Antwort auf unsere Fragen. Hermeneutisch betrachtet gelten deshalb zwei auf den ersten Blick paradoxe Sätze. Erstens ist die *Zukunft unsere Herkunft* in dem Sinne, dass wir wesentlich entwerfende, projektierende Wesen sind, die in eine Zukunft hineingehen; zweitens liegt die Vergangenheit nicht zurück, sondern voraus, in dem Sinne, dass wir für die Bewältigung der Zukunft und unserer Entwürfe, für die Suche nach „Stabilität des Sinns über die Instabilität der Ereignisse“ (Dewey 2007, 63) uns die Bedeutungen der Vergangenheit aneignen. Deshalb müssen wir unseren Bezug zu den Bedeutungen der Vergangenheit als *Gespräch* verstehen – ein Gespräch, das wir mit unseren Fragen bestreiten und das unser entwerfendes Dasein bereichern kann. Wenn also Florence Nightingale bzw. das Bild von ihr teilweise ins Märchenhafte und Mythische reichen mögen, so enthält doch in einem gewissen Sinn der Mythos mehr Wahrheit als die Einschätzung der soziologischen und psychologischen Fakten.¹

Worin besteht nun diese Wahrheit der Legende von der „*Lady with the lamp*“? Sie besteht allgemein darin, Widersprüche und Tendenzen ihrer *Zeit aufgehoben* zu haben. „Aufheben“ hat – seitdem in der Philosophie Hegels diesem Ausdruck besondere Bedeutung verliehen wurde – den Tripel-Sinn von „bewahren“, „höher heben“ und „außer Kraft setzen“. Die Tendenzen und Widersprüche sind „bewahrt“ in dem Sinn, dass sie in ihrer Biografie zu einer hervorragenden *Sichtbarkeit* gelangen, sie sind insofern „höher gehoben“, als die Geschichte Nightingales etwas *Neues* daraus gemacht hat, und sie sind „außer Kraft gesetzt“ in ihrer ausschließlichen *Widersprüchlichkeit*, die sie in den gesellschaftlichen Umbrüchen davor gehabt haben und

-
- 1 Bemüht, Mythos von historischer Wahrheit mittels soziologischer und psychologischer Beurteilung zu trennen, ist etwa Foster (2010). Beispielsweise kontrastiere Nightingales Bild als Pflege-Engel, als „Dame mit der Lampe“, deren bloße Anwesenheit schon das Dasein der verwundeten Soldaten heilige, mit ihrem religiösen und politischen Ehrgeiz, ihrem dominanten und manipulativ-berechnenden Charakter. Aber die Frage, ob solch ein Charakter die populäre Darstellung „verdient“ oder nicht, ist vollkommen falsch gestellt (und nicht zuletzt auch etwas arrogant, als ob wir das heute so beurteilen könnten oder dürften). Entscheidend ist, dass in einer Person die Widersprüche von christlichem Liebesethos und säkularer Organisationstechnik, von Fürsorglichkeit und politischem Lobbyismus, von emanzipierter und „typischer“ Frau so zugespitzt und wirkmächtig vereint sich finden – und dass das die Frage nach unserem Umgang mit diesen durchaus noch aktuellen Widersprüchen stellt.

auch heute wieder haben, weil praktisch der Beweis erbracht wurde, dass sie in einem Leben *sinnvoll zusammengeführt* und *gelebt* werden können.

Welche sind aber diese Tendenzen, Widersprüche und Spannungen der Geschichte der Fürsorge? Soweit sie sich in der Geschichte der Krankenpflege abbildet, betreffen sie: a) die Rolle der Frau, b) das Ethos christlich motivierter Liebestätigkeit, c) die Rolle von Wissenschaft und Professionalisierung.

Spannungen ergeben sich nicht nur in diesen Themen, die den Kern weltanschaulicher Strömungen bilden, sondern auch jeweils innerhalb dieser Themen selbst. Diese Spannungen und Widersprüche bilden den Hintergrund, vor dem sich die Fragen nach der Sorge und einer Kultur der Sorge auch heute noch stellen und beantwortet werden müssen. Die Geschichte von Florence Nightingale soll in den folgenden Zeilen nicht erzählt werden¹, sondern es werden jene Hauptmomente herausgegriffen, in denen diese Tendenzen der Geschichte der Sorge und ihre Widersprüche *sichtbar* und für uns heutige bearbeitbar werden.²

1.1 FLORENCE NIGHTINGALE ZWISCHEN TRADITIONELLEM FRAUENBILD UND EMANZIPATION

In den 50er-Jahren des 19. Jahrhunderts tobte der Krim-Krieg: Das Osmanische Reich war im Zerfall begriffen, Russland versuchte seine Gebiete zu dessen Lasten zu vergrößern, eine französisch-britische Koalition versuchte ihrerseits dies zu verhindern. Die hohen Verluste des Krieges lassen sich nur zum Teil unmittelbar auf die Kampfhandlungen zurückführen, sondern waren durch Infektionen, miserable hygienische Bedingungen in den Lazaretten und allgemein durch die schlechte Versorgung der verwundeten Soldaten bedingt. Im Auftrag der Regierung reiste im Oktober 1854 eine Gruppe von 38 Krankenschwestern unter der Leitung von Florence Nightingale – die zuvor einem Londoner Pflegeheim für ältere Frauen der höheren

-
- 1 Umfassend und genussreich tut dies Bostridge (2009) – er ist der Hauptbezugspunkt hier, andere Verweise dienen der Konkretisierung einzelner thematischer Schwerpunkte.
 - 2 Käppeli (2004, 126-131) verfolgt eine nicht unähnliche Strategie. Allerdings sieht sie eine Art konfuser „Vermischung“ (ebd. 127) der dominanten Werte des 19. Jahrhunderts und der Pflege-Ideologien in Nightingale reflektiert. Hier soll der Versuch gewagt werden, in Nightingale eher eine mögliche kohärente Synthese, eben eine „Aufhebung“ der Widersprüche im bekannten Tripelsinn zu sehen, was der Gründerfigur einer neuen Epoche würdig ist. Das möglicherweise Konstruktive dieses Vorgangs rechtfertigt sich aus der heuristischen Kraft des halb entdeckten, halb erschaffenen Symbols selbst. Eine Kurzversion aus Teilen des nachfolgenden Textes über Florence Nightingale ist erschienen in Schuchter (2012b).

Gesellschaftsschicht vorstand – nach Skutari (heute Üsküdar, ein Stadtteil von Istanbul), wo sich das größte Hospital des britischen Militärstützpunktes, das *Barrack Hospital*, befand. Die rastlosen pflegerischen und organisatorischen Tätigkeiten der Gruppe um Nightingale während der folgenden Wochen in Skutari begründeten das populäre Bild und die „Legende Nightingale“. Die Schwestern sorgten dafür, dass die Soldaten gewaschen und ihre Wunden rein waren, dass frische Wäsche und saubere Betten zur Verfügung standen, ließen Fenster für die Frischluftzufuhr einbauen, verbesserten das Abwassersystem der Latrinen, kümmerten sich um eine ausreichende Ernährung der Verwundeten. Obwohl all das eher einen organisatorischen Aufwand, rationale Überlegung, Arbeit an den Strukturen und nicht zuletzt kämpferisches Durchsetzungsvermögen gegenüber den Ärzten und Kommandeuren der Armee bedeutete, erschuf das öffentliche Bewusstsein ein Bild von Florence Nightingale auf einer anderen Grundlage. Am 24. Februar 1855 erschien in der *Illustrated London News* ein Stich, der Nightingale, mit einer kleinen Öllampe in ihrer Hand, bei einer ihrer gewohnten abendlichen Runden durch die Bettenreihen der verwundeten Soldaten zeigt. Die Symbolkraft des Bildes – die zumindest im angelsächsischen Raum von ungebrochener Nachhaltigkeit zu sein scheint (vgl. Bostridge 2009, 251) – hat mehrere Ebenen. Es ist zunächst das ausdrucksstarke Bild von behutsamer *Fürsorglichkeit*. Indem sie nicht nur für „gesundheitsfördernde“ Strukturen kämpft, sondern auch *über den Schlaf* der Soldaten *wacht* – in diesem Dabeisein im Leiden –, wird die ethische Energie der Sorge augenfällig. Die Soldaten selbst bezeichneten sie als „*guardian angel*“, als hütenden und schützenden Engel (ebd. 252). Eine andere soldatische Stimme spricht von der Wohltat und vom Trost, wenn sie vorbei kommt, mit dem einen oder anderen spricht, den anderen zulächelt oder zunickt (vgl. Gill/Gill 2005, 1804). Die rituelle Runde der „Dame mit der Lampe“ zog sich dabei über immerhin insgesamt 6,4 km (vgl. ebd.): „Wir lagen da zu hunderten, aber wir konnten ihren Schatten küssen, so wie er fiel, und unsere Köpfe wieder zufrieden auf den Polster legen.“³

Auf einer zweiten Ebene ist es für die Symbolkraft des Bildes natürlich nicht unbedeutend, dass es eine *Frau* ist, die – noch dazu gegenüber *Soldaten* – gewissermaßen ein Sorge-Ritual vollzieht. Das populärste Bild von Florence Nightingale steht nicht einfach für *Fürsorglichkeit*, sondern für *weibliche Fürsorglichkeit*, letztlich für das Ideal christlicher Weiblichkeit. Andere Begebenheiten der Biografie Nightingales nähren diese Vorstellung. So blieb sie etwa zeit ihres Lebens ehelos. Populär wurden auch die – halb wahren, halb legendenhaften – Geschichten aus ihrer Kindheit, wonach sie schon als kleines Mädchen mit Vorliebe ihre Puppen gepflegt hätte oder die (besser bezeugte) Geschichte von dem Hund, dessen Bein sie verarztete (vgl. Bostridge 2009, 45 ff.). Zudem galt sie später – trotz Anregungen von außen wie etwa

3 „We lay there by hundreds, but we could kiss her shadow as it fell and lay our heads on the pillow again content.“ (Derselbe Soldat, zitiert ebd.)

durch den Philosophen John Stuart Mill – nicht gerade als große Unterstützerin der Frauenrechtsbewegung. Sie hielt etwa das Frauenwahlrecht für eine Angelegenheit von zweitrangiger Wichtigkeit oder äußerte sich abschätzig über die Bestrebungen von Frauen, in die männliche Domäne des Arztberufes vorzudringen (vgl. zu den Auseinandersetzungen zwischen Mill und Nightingale Bostridge 2009, 373 ff.). Ihr Wirken im Krimkrieg zusammen mit der Ehelosigkeit, die Attribuierungen als Engel („guardian angel“, „ministerian angel“, vgl. Bostridge 2009, 251 ff.), als „Geschenk des Himmels“⁴, stilisierten und evozierten das Ideal der christlichen Frau in Form weltlicher Heiligkeit: rein, keusch, ehelos, fürsorglich, hingebungsvoll. Die Geschichten aus der Kindheit und ihre eigene politische Haltung (letztere widerspricht dem zumindest nicht) errichten das Bild von der „weiblichen Natur“ in ihrer Festlegung und Hinordnung auf Fürsorge, Hingabe, Selbstlosigkeit. Mit fast schon wieder erfrischender Kritiklosigkeit drückt diese Ansicht einer männlich dominierten Kultur ein deutscher Arzt um 1900 aus:

„Der Mann ist Egoist und er soll es sein. Er hat sein eigenes Ich, seine Individualität scharf auszuprägen und zu behaupten. Die Frau ist dazu bestimmt, mit ihrer Person zurückzutreten, sich selbst zu vergessen, sich aufzuopfern für andere; ihr allein gebührt dafür auch die Palme der Selbstlosigkeit.“ (Pfeil Schneider, Arzt im Krankenhaus Schönebeck um 1900, zitiert in Schweikardt 2008, 182)

Das Bild von Florence Nightingale mit der Lampe im Kreise der verwundeten Soldaten reflektiert diese Doppeltendenz der Krankenpflege im ausgehenden 19. Jahrhundert, christlich und/oder weiblich motiviert zu sein. Die Ideale des christlichen Liebesdienstes ließen sich nahtlos übertragen auf die angebliche „Natur der Frau“. Die Geschichte der Sorge ist christlich-weiblich geprägt. Beim Übergang von der christlichen Pflege durch katholische Orden, evangelische Diakonissinnen oder anglikanische Schwesternschaften zum Beruf für bürgerliche Frauen⁵ konnte bei Ver-

-
- 4 In der Ballade eines Soldaten lauten die letzten Zeilen: „May heaven give her strength and her heart never fail / One of Heaven’s best gifts is Miss Nightingale“; zitiert in Gill/Gill (2005, 1804).
 - 5 Dieser Übergang wurde nur in Großbritannien vollzogen, nicht aber in Deutschland oder Österreich. Mit der Popularität von Nightingale konnte sich die Krankenpflege eigenständiger und selbstbewusster etablieren, indem etwa früh Berufsverbände gegründet wurden. Im deutschsprachigen Raum kam es den Einschätzungen Schweikardts zufolge (2008, v. a. 272ff.) nie zu einer vergleichbaren Entwicklung. Auf beiden Seiten des Kanals werden jedenfalls Medizin und Ärzteschaft zur dominanten Bezugsgröße, aber in Deutschland und Österreich konnte sich die Pflege damals nicht, wie in Großbritannien, zu einem angesehenen Beruf für Frauen des Bürgertums entwickeln.

schiedenheit der metaphysischen Begründungsinstanzen ethische Kontinuität gewahrt bleiben. „An die Stelle des Gottesdienstes trat der mütterliche Liebesdienst an der Menschheit; statt dem transzendenten Heilsgewinn stand jetzt die weibliche Selbstverwirklichung im Vordergrund.“ (Käppeli 2004, 308)

Jedenfalls: Nach einer Seite hin – und zwar im starken Bild der „Dame mit der Lampe“ – steht Florence Nightingale für das Ideal christlich-weiblicher Fürsorglichkeit und reflektiert damit eine wesentliche Tendenz der modernen Geschichte der Sorge. Nach einer anderen Seite hin löst sich allerdings dieses Bild zwar nicht gerade auf, gerät aber in eine erregende Spannung, wenn man das Thema des Frauseins bei Nightingale ein wenig genauer verfolgt und wieder in den Strömungen der Zeit spiegeln lässt. Es tritt dann die ganze Ambivalenz der Sorge als Frauensache bzw. der Krankenpflege als Frauenberuf zutage.

So erweist sich etwa die Ehelosigkeit als weit davon entfernt, Ausdruck eines religiösen Frauenideals zu sein. Sie war vielmehr die einzige realistische Möglichkeit, in der englischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts der typischen „Karriere“ einer Frau der gehobenen und wohlhabenden Gesellschaft zu entgehen. Die typische Frauen-Karriere hatte ein einziges klares Ziel, nämlich zu heiraten. So heißt es in einem Brief Nightingales (an eine schwedische Freundin): „Für sie – ist Heiraten *die* Sache, während es für den Gatten nur *eines* der Dinge ist, die sein Leben ausmachen“ („to her – marriage is the thing, while to the husband it is only *one* of the things which form his life“, zitiert in Bostridge 2008, 105f.). Die Hochzeit band schließlich die Frau an das Haus und an die von Nightingale als extrem passiv empfundene Rolle darin, wie sie sie in ihrer Jugend leidvoll erfahren hatte. Während sich ihre Schwester und Mutter gut in diese Rolle fügten und so den Tätigkeiten nachgingen, für die Frauen der besseren Gesellschaft „geboren“ waren: Häkeln, Singen, Vorlesen, gesellschaftliche Unterhaltung, Sorge für die Schönheit von Haus und Garten, empfand Nightingale schon früh den Kontrast des für sie vorgesehenen Lebens mit ihren eigenen Ambitionen, ihrer enormen Bildung und Intelligenz, ihrem Willen, in der Welt zu wirken und etwas Sinnvolles zu tun. In „Cassandra“ – dem Fragment einer Novelle und Teil des 800 Seiten umfassenden, zu Lebzeiten nie publizierten Manuskriptes „Suggestions for thought“ – kommt diese Erfahrung scharfsinnig und wütend zum Ausdruck. Das Familienleben in der viktorianischen Gesellschaft wird beschrieben als „kalte und unterdrückend-konventionelle Atmosphäre“ („*cold and oppressive conventional atmosphere*“, zitiert in Pugh 1982, 127); Frauen würden zu spirituell und geistig minderen Kreaturen reduziert; man solle sich den lächerlichen Anblick vorstellen, Männer säßen im Salon und täten, was Frauen tun, nämlich Nähen und Bilder betrachten (vgl. ebd.). Sie stellt die rhetorische Frage: „Warum ist es so, dass Frauen Leidenschaft, Intellekt, moralische Aktivität haben – und einen Platz in der Gesellschaft, wo nichts davon ausgeübt werden kann?“ („*Why is it that women have passion, intellect, moral activity, and a place in society where not one of these three can be exercised?*“, zitiert in Holliday/Parker 1997, 487)

Neben den scharfsinnigen Analysen des familiären *ennuis* und der zur Trägheit verdamnten Frau, der Forderung für die Frau, über ein eigenes Zimmer und eigene Zeit verfügen zu können, und den zornigen Invektiven in „Cassandra“ steht das Leben von Nightingale selbst heute für einen starken individualistischen Feminismus, für die Emanzipationsbewegung einer einzelnen Frau, die mit dem lieblichen Bild des Fürsorgeengels mit der Lampe kaum schärfer kontrastieren könnte. Ungewöhnlich war schon die Bildung, die sie sich dank ihres Vaters aneignen konnte, in Philosophie, Religion, den alten und neuen Sprachen, aber auch in Astronomie und Mathematik. Nicht zuletzt auf Grundlage der Ehelosigkeit und dem starken Willen, in der Welt zu wirken, erscheint das Leben von Florence Nightingale als ein enormer und über Jahrzehnte – durch Verzweiflung und Depression, gegen gesellschaftliche Erwartungen und die eigene Familie – durchgekämpfter Kraftakt, in der Männergesellschaft eine politische Rolle zu spielen. Als Leiterin eines Pflegeheims – dem *Establishment for sick Gentlewomen* in London – sorgte sie schon für Gesprächsstoff, im Krim-Krieg und weiter in der Zeit danach als Sozialreformerin überschritt sie den „durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge“ bei weitem: Sie gründete 1860 die *Nightingale School of Nursing* und leitete damit einen Paradigmenwechsel hinsichtlich der Verwissenschaftlichung und der Verberuflichung der Krankenpflege ein. Damit wurde der Beruf der Krankenpflege, die bis dahin entweder von Lohnwärterinnen als eine schlecht bezahlte, in schlechtem Ruf stehende Lohnarbeit, die keine Ausbildung voraussetzte, oder von Nonnen katholischer Orden bzw. von anglikanischen Schwesternschaften (*Sisterhoods*, vgl. Bostridge 2008, 96f.), ebenfalls ohne fachwissenschaftliche Ausbildung, aber getragen und motiviert vom hohen Ethos des christlichen Liebesdienstes und christlicher Mission, ausgeübt wurde, langsam salonfähig für bürgerliche Frauen. Kraft ihrer statistischen Analysen, ihrer Berichte und ihrer öffentlichen Autorität übte sie weiter wesentlichen Einfluss auf die Umstrukturierung und die Verbesserung der sanitären Bedingungen in den Militärspitälern aus und konnte erwirken, dass ausgebildetes Pflegepersonal die Verhältnisse in den Arbeitshäusern für Arme⁶ verbesserte. Weitere Impulse Nightingales krempelten im Lauf der folgenden Gesetzgebung das System der Armen- und Krankenfürsorge Großbritanniens selbst um. Sie insistierte auf der Trennung der Kranken von den Armen mit einem Argument, das an die *Universalität der Sorge* gemahnt: Sobald nämlich der arme Mensch krank wird, „hört er auf ein Armer zu sein und wird zum Bruder unserer aller und als ein Bruder sollte für ihn gesorgt [*cared for*] werden.“⁷ Damit wurde dem Staat die Aufgabe überantwortet, die Hospitäler den krankgewordenen

6 Die britischen Armengesetze der Zeit sahen vor, dass auf Unterstützung angewiesene Personen in den „Workhouses“ untergebracht wurden und dort Arbeit verrichten mussten.

7 Zitiert aus einem Brief in Bostridge (2008, 417): „He ceases to be pauper & becomes brother to the best of us and as a brother he should be cared for“.

Armen, die bis dahin von der Gemeinschaft regelrecht ausgeschlossen in den Arbeitshäusern dürrftig versorgt wurden, zugänglich zu machen. Ein weiteres großes Betätigungsfeld von Florence Nightingale betrifft die Bedingungen der Gesundheitsfürsorge in Indien, nicht nur für die britischen Soldaten und Kolonialherren, sondern auch für die (arme) indische Bevölkerung selbst: Sie nutzte ihr öffentliches Ansehen, um Sorge für den anderen, unterdrückten, armen und kranken Menschen geltend zu machen, indem sie auf die Lebensbedingungen der indischen Bevölkerung aufmerksam machte und mehr Rechte für die indische Bevölkerung einforderte.⁸

In all dem bediente sie sich bevorzugt der statistischen Wissenschaften, instrumentalisierte für politische Einflussnahme ihr eigenes öffentliches Bild sowie ihren Ruf, der zur Zeit des Krim-Krieges und kurz danach wohl nur mehr von der Queen übertroffen wurde. Im Grunde betrieb sie damit Lobbyismus für die Sache der Fürsorge, indem sie ihre Kontakte zu Abgeordneten, hohen Militärs, einflussreichen Ärzten und Wissenschaftlern bis hin zum Vizegouverneur von Indien und zur Queen selbst in zahllosen Briefen und Korrespondenzen nutzte.

Liest man die Biografie Nightingales von dieser Seite, so stellt sich schnell die Frage, wie eine Frau, die sich einen Platz in der politischen Öffentlichkeit erkämpfen konnte und in der Logik des politischen Feldes zuhause ist, zur „Lady with the Lamp“ verklärt werden konnte: Nightingale stand in Kämpfen um Macht und Vorrang (wie etwa in Skutari die Führung der Krankenschwestern betreffend), um Budgetmittel (wie schon im Pflegeheim vor dem Krim-Krieg), in rivalisierenden Auseinandersetzungen (mit dem ärztlichen Leiter in Skutari beispielsweise), sie schreckte auch nicht vor strategischer Erpressung zurück (Drohung an die britische Regierung mit der Veröffentlichung eines unangenehmen Berichts über die sanitären Zustände in den Hospitälern und Lazaretten während des Krim-Krieges). Aber genau dieses merkwürdige Verhältnis zwischen Nightingale als Engel der Fürsorge und ihrem individualistischen Feminismus spiegelt in extrem polarer Form und doch in der Einheit einer Biografie eine Spannung in der Geschichte der Krankenpflege bzw. der Sorge wider. Tatsächlich legte die Krankenpflege einerseits zwar die Frau auf ihre angebliche Sorge-„Natur“ fest, bot aber andererseits, mit der Entwicklung hin zur Profession, auch eine der wenigen Möglichkeiten, den öffentlichen Raum mit zu besetzen, entlohnt zu werden und einer gesellschaftlich gewürdigten Tätigkeit nachzugehen. Im Wirken Nightingales ist diese Doppeltendenz in geradezu „ekstatischer“ (herausstehender) Form enthalten.

8 Vgl. 1878 den Appell in einem Artikel angesichts der Tatenlosigkeit der britischen Regierung anlässlich einer Hungersnot: „We do not care for the people of India [...] Do we even care enough to know about their daily lives of lingering death from causes which we could so well remove?“ (Zitiert in Bostridge 2008, 478, Hervorhebung P. Sch.)

Für unsere Entwicklung einer hermeneutischen Philosophie der Sorge sind diese Widersprüche nicht in ihrer historischen und soziologischen Dimension von Bedeutung, sondern insofern sich diese historische Erfahrung in der Moraltheorie des zwanzigsten Jahrhunderts widerspiegelt und neue Wege der Ethik eröffnet hat. Das Thema der Weiblichkeit der Fürsorge wird über diese Schiene weiter verfolgt.

1.2 CARE: DIE WEIBLICHE STIMME IN DER MORAL

Diese ambivalente Struktur, welche die Pflege historisch Ende des 19. Jahrhunderts und noch weit hinein in das zwanzigste Jahrhundert prägte: einerseits die Frau auf ihre angebliche „Natur“, für andere zu sorgen, festzulegen, andererseits doch eine Möglichkeit der Emanzipation zu bieten, indem mit der Pflege zunehmend Bezahlung und jedenfalls eine öffentliche Rolle verbunden waren – diese Ambivalenz wiederholte sich strukturell später in der Debatte um die Care-Ethik, zunächst im diskursiven Rahmen der Moralphysikologie, dann im Rahmen der Moraltheorie (vgl. Schnabl 2005, 2010, Conradi 2001, Nagl-Docekal/Pauer-Studer 1993, Wendel 2003). Mit der Care-Ethik wurde eine Ethik formuliert, die der historischen Erfahrung von Frauen in ihrer Zuständigkeit für gefühlsbetonte, körpernahe Sorge-Arbeit in familiär-privaten Nahbeziehungen innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung der Geschlechter entsprach (vgl. Held 1997). Innerhalb des Stroms der dominanten Ethik männlicher Prägung – im Großen und Ganzen handelt es sich dabei um Moraltheorien des öffentlichen Vernunftgebrauchs – musste eine Ethik der „Mütterlichkeit“ (Held 1997) als „die andere Stimme“ (Gilligan 1991) erscheinen. Die Ambivalenz, einerseits im vielstimmigen Diskurs der Ethik artikuliert und gehört zu werden und damit offensiv-emanzipatorisch zu wirken, andererseits die patriarchale Prägung des angeblich „typisch Weiblichen“ zu verlängern, ist schwierig aufzulösen.

An dieser Stelle der Untersuchung soll diese Gender-Debatte weder aufgelöst noch weiter verfolgt werden, auch sollen nicht die verschiedenen Versuche nachgezeichnet werden, die traditionell-männliche mit der anderen Stimme einer weiblichen Ethik des Sorgens in der einen oder anderen Weise zu vermitteln (vgl. dazu Kapitel IV). Es soll im Gegenteil so scharf und antagonistisch als möglich – wie sich die Care-Debatte am Anfang, z. B. bei Carol Gilligan oder Nel Noddings, durchaus auch darstellte – herausgearbeitet werden, worin die Neuerung bzw. der spezifische Beitrag zur Ethik im Prinzip Fürsorge liegt, um zu verstehen, welche „Alternativen zur traditionellen Moraltheorie die Erfahrung von Frauen erfordert“ (Held 1997, 644). An die paradigmatisch dargestellte historische Voraussetzung, dass Fürsorge-Arbeit, insbesondere eben auch die Pflege, Frauensache war und immer noch weitgehend ist, soll nun unter dem diskursiven Vorzeichen der Ethik angeknüpft werden.

Den Anstoß zur philosophischen Auseinandersetzung über die mögliche oder unmögliche Begründung einer spezifisch weiblichen Moral empfing die Ethik aus der Entwicklungs- bzw. Moralpsychologie, nämlich aus der sogenannten Kohlberg-Gilligan-Debatte. Der Entwicklungspsychologe Lawrence Kohlberg, bei und mit dem Carol Gilligan studierte und arbeitete, konnte anhand von Versuchen und Studien mit Kindern eine Stufenleiter der Entwicklung der moralischen Urteilskraft erstellen. Diese Stufenleiter (vgl. Kohlberg 2012), die in auffälliger Kohärenz zu den großen (männlichen) Moraltheorien der philosophischen Moderne, v.a. in der Linie Immanuel Kants, steht, hat drei Hauptstufen (mit je zwei Unterstufen, die hier nicht relevant sind): Demnach führt die moralische Entwicklung vom persönlichen Egoismus der Wünsche und Bedürfnisse („präkonventionelle“ Stufe) über eine äußere Regulation durch soziale Regeln und Übereinkünfte („konventionelle“ Stufe) hin zur „reinen“, überhistorischen und überindividuellen Moral der praktischen Vernunft als etwas Letztes („postkonventionelle“ Stufe). Eine Hauptbeobachtung Kohlbergs ist die, dass die Jungen je nach Alter sich in dieser Stufenleiter nach oben bewegten, während die Mädchen die höchsten Stufe der moralischen Entwicklung, also Einsicht in letzte Prinzipien, in der Regel nicht erreichten. Genau genommen blieben die weiblichen Probandinnen auf der ersten konventionellen Stufe stehen, wo interpersonale Beziehungen eine größere Rolle spielen. In Sachen der Moral seien Frauen also im Gegensatz zu den Männern unterentwickelt. In der Genese der Untersuchungen entwickelte Kohlberg allerdings sein Modell zunächst mit männlichen Probanden. In der folgenden Anwendung des Modells auf Mädchen und Frauen erbrachten diese im Schnitt eben schlechtere „Ergebnisse“.

Die Pointe Gilligans, zu der sie kam, indem sie zum einen dieselben Interviews anders interpretierte, zum anderen eigene empirische Untersuchungen durchführte, besteht gegenüber Kohlberg darin, dass Frauen nicht defizient moralisch urteilen, sondern über eine vollkommen andere Auffassung von Moral und folglich eine andere Herangehensweise an ethische Probleme verfügen, die die von der männlichen Moralgeschichte geprägten Fragestellungen der Kohlberg'schen Versuche von vornherein diskriminierten. Die fragenden Wissenschaftler konnten also nicht nur aus den Antworten der Mädchen keine andere Methode der Moral herauslesen, sondern schon die eigenen Fragen eröffneten einen Weg, der für die Mädchen in eine für sie unangemessene Richtung führte. An vielen Stellen konnte Gilligan zeigen, wie der Interviewer aus seinem Vorverständnis über Ethik und Moral seine Fragen stellt und nicht in der Lage ist, die „andere Stimme“ zu vernehmen, sondern (unbewusst) versucht, die interviewten Mädchen auf die gelegten Schienen zurückzubringen (vgl. Gilligan 1991, 41 ff. und Gilligan 2012). Während jedoch Männer eine Ethik der Rechte und der Gerechtigkeit, von Vernunftprinzipien und allgemeinen Normen, die auf Einzelfälle anzuwenden sind, praktizieren würden, gehen Frauen von einer Ethik der Anteilnahme und der Fürsorglichkeit aus, vom Gefühl der Betroffenheit, der Beziehung und der konkreten Situation.

Das Entwicklungsmodell Gilligans ist analog zur Variante Kohlbergs ebenfalls drei-stufig (mit wiederum drei Unter- bzw. Übergangsstufen, die hier nicht von Interesse sind): Die Stufen führen von einer egoistischen Selbstsorge, in der die Orientierung an der eigenen Selbsterhaltung vorherrscht, über eine Fürsorge als Selbstaufopferung, also der „konventionell-mütterlichen“ Position, hin zu einer Moral der Gewaltlosigkeit, die von beziehungsbewusstem, kreativem Handeln geprägt ist, mit dem hauptsächlichen Ziel, Leid zu vermeiden oder zu lindern (vgl. Gilligan 1997).

Um nun den Gegensatz zwischen einer männlichen und einer weiblichen Moral trennscharf und idealtypisch herauszuarbeiten, führt der Königsweg über das in vergleichbaren Kontexten immer wieder zitierte Heinz-Dilemma. (vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Schnabl 2010, 235 ff.).

Das Dilemma besteht darin: Heinz steht vor folgendem Problem, dass seine Frau schwer erkrankt ist, ein Apotheker ein spezielles Medikament entwickelt hat, das zur Heilung führen würde, aber Heinz nicht die finanziellen Mittel hat, um das Medikament zu kaufen. Er steht vor der Frage, ob er das Medikament stehlen soll oder nicht. An den unterschiedlichen Antworten auf das Dilemma zweier elfjähriger Kinder – Jake und Amy – lassen sich die beiden paradigmatischen Orientierungen einer männlichen und einer weiblichen Moral ablesen. Jake und Amy versuchen dabei nicht nur jeweils unterschiedlich das Problem zu lösen, sondern nehmen schon das Problem jeweils in unterschiedlicher Weise wahr.

Jake steht vor einem „Konflikt zwischen den Werten Eigentum und Leben“ (Gilligan 1991, 38). Die adäquate Herangehensweise, das Dilemma zu lösen, besteht dementsprechend darin, die verschiedenen Prioritäten abzuwiegen, die impliziten Werte zu hierarchisieren. Da für Jake der Wert des Lebens über dem des Eigentums steht, hält er es für legitim und logisch, das Medikament zu stehlen. Aufgrund der Orientierung an allgemein-gültigen Werten meint Jake, dass Heinz das Medikament auch denn stehlen sollte, wenn er seine Frau überhaupt nicht liebt. Jake nimmt damit die moralische Situation als einen Konflikt von Werten und Rechten (Recht auf Eigentum versus Recht auf Leben) wahr und löst den Konflikt durch Rekurs auf eine allgemein gültige Norm (Leben ist zu schützen vor dem Schutz des Eigentums), die in diesem konkreten Einzelfall (Heinz' Situation) zur Anwendung kommt. Die Achtung bzw. der Gehorsam gegenüber der Norm hat zudem unabhängig von Heinz' Gefühlen, dessen Sympathien und Antipathien zu erfolgen. Kantisch gesprochen empfiehlt Jake Heinz aus Pflicht, nicht aus Neigung zu handeln, also auf der Grundlage von allgemeinen Grundsätzen (Handlungsmaximen, die verallgemeinert werden können). Ein Seitenblick – weniger in die theoretischen Diskussionen der Metaethik und der normativen Ethik als vielmehr in die Bücher der angewandten Ethik – offenbart, dass Jakes Herangehensweise dem gängigen Moralverständnis und der gängigen Problemwahrnehmung in moralischen Fragen entspricht. Die verschiedenen Ethiklehrbücher und Publikationen zur angewandten Ethik beschäftigen sich in der Regel mit Begründung von Normen, deren „Anwendung“ auf konkrete Einzelfälle dann

diskutiert wird (vgl. auch viertes Kapitel). Für die Auffassung eines moralischen Problems als Abwägen von Werten und Anwenden von Normen auf Einzelfälle hat Gilligan einen leicht polemischen, aber in der Zuspitzung bemerkenswerten Ausdruck geprägt. Sie bezeichnet es als „eine Art mathematisches Problem mit Menschen“ (Gilligan 1991, 39). Es ist darüber hinaus kein Zufall, dass – gemäß der rechtsförmigen Konstruktion des ethischen Dilemmas – in Jakes Überlegungen rasch ein Richter auftaucht. Moralische Fragen spielen sich gewissermaßen auch bei Jake vor einem „inneren Gerichtshof“ ab.⁹

Amy geht anders an die Sache heran. Gegenüber der „Mathematik“ mit Menschen, der intellektuell griffigen Zuspitzung der moralischen Situation auf ein Problem des Abwägens und Ableitens (von allgemeinen Prinzipien), der Subsumierung des Falles unter ein Gesetz, erscheint Amys Vorgehen unbeholfen. Sie umgeht zunächst die sich nahelegende Zuspitzung auf die Frage „Stehlen oder nicht?“ bzw. lässt diese Frage außer Acht und spielt stattdessen zunächst Handlungsalternativen durch: „Nein, ich glaube nicht [dass Heinz das Medikament stehlen sollte, P. Sch.]. Ich glaube, es gibt andere Möglichkeiten, als es zu stehlen [...]“ (Amy in Gilligan 1991, 41) – wie etwa Geld zu borgen, einen Kredit zu nehmen, mit dem Apotheker weiter das Gespräch suchen und beispielsweise über verschiedene Zahlungsmodalitäten zu verhandeln. Zum anderen wägt Amy Folgen (eines möglichen Diebstahls) ab: Wenn Heinz stehlen würde, käme er vielleicht ins Gefängnis und könnte seine Frau dann nicht mehr pflegen. Das entscheidende Problem, das eigentliche „Dilemma“ – und darin besteht der primäre große Paradigmenwechsel gegenüber dem traditionellen Jake – sieht sie dann in der verschlossenen Haltung des Apothekers und nicht in einem Konflikt von allgemeinen Werten und Rechten. Nicht dadurch, dass der Apotheker vor dem Gesetz seine Rechte geltend macht, sondern darin, dass er sich den Appellen von Heinz verschließt bzw. sich diesen verschließen kann, besteht das eigentliche moralische Problem (Gilligan 1991, 41). Deswegen kann man aus Amys Perspektive nicht einfach sagen, ob das Medikament gestohlen werden soll oder nicht, das ist die falsch gestellt Frage, sondern die Frage ist, wie man dem Apotheker die Folgen seines Handelns ausreichend klar machen kann. Amy geht davon aus, dass der Apotheker das Medikament herausgeben würde oder über einen Modus der Abwicklung mit sich reden ließe, *wenn er nur ein klares Bild davon hätte, welches Leid er verursacht bzw. unterlässt zu verhindern*. Damit besteht das Dilemma nicht mehr in einem „mathematischen Problem mit Menschen“, sondern zeigt sich „als eine Geschichte von Beziehungen, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt.“ Wo Jake Werte, Normen, Regeln und Einzelfälle zum Gesetz wahrnimmt, sieht Amy Beziehungen und Geschichten, in die Menschen verstrickt sind und die zu Betroffenheit und Anteilnahme führen. Die Akteure im Dilemma sind plötzlich nicht mehr so sehr „Gegenspieler einer Konkurrenz von Rechten“, sondern „Angehörige

9 Vgl. auch viertes Kapitel: die Kritik Schopenhauers am Gewissenskonzept Kants.

eines Netzwerks von Beziehungen“ (Gilligan, zitiert in Schnabl 2005, 237). Die Lösung des Dilemmas besteht nicht in einem quasi richterlichen Urteil, das „gefällt“ wird, sondern im Engerknüpfen der Beziehungen, in der Involvierung durch die Fürsorge, durch das sich Angelegenheitsein-Lassen der Geschichte des anderen Menschen – nicht durch Abbruch der Kommunikation und den Gang vor den Richter, sondern durch Stärkung der Verbindungen der Betroffenen und Beteiligten. Das Dilemma selbst wird umdefiniert und es treten andere Operationen als moralisch relevantes Tun in den Vordergrund. Amy variiert imaginativ Handlungsentwürfe, Geschichten, in denen die Verbindungen nicht abreißen, appelliert ans Gefühl. Ihre Sorge, die initial naiv erscheint, „zersetzt“ geradezu die abstrakte Allgemeinheit der Werte und Normen durch Narrativität. An die Stelle des Bildes des Gerichtshofs tritt das Bild des Netzes, das sich in Beziehungen von Menschen knüpft, die mehr oder weniger füreinander sorgen.

Folgende Akzente können als spezifisch für eine Ethik der Fürsorge gegenüber herkömmlichen Ansätzen zusammengefasst werden (vgl. dazu Schnabl, 238f.). Erstens: Gegenüber der klassischen Moraltheorie betont die Fürsorge-Perspektive nicht die Allgemeingültigkeit von moralischen Urteilen, sondern die konkrete Situation, in der die Handelnden mit ihren Geschichten einander begegnen. Nicht ein relativ abstraktes Urteil und allgemeine Werte stehen im Fokus, sondern das praktische Ins-Gespräch-Bringen der Akteure selbst. Zweitens betont die Sorge im Gegensatz zur herkömmlichen „Autonomieanthropologie“ (239) das In-Beziehung-Sein der Subjekte. Gegenüber der Logik des mit sich selbst Zurategehens vor dem inneren Gerichtshof (nach dem kantischen Modell) oder des Schließens eines Vertrages von unabhängigen, eigeninteressierten Individuen (nach dem kontraktualistischen Modell eines Rawls) sieht die Fürsorge-Perspektive den Menschen je-schon in Beziehung mit anderen und deshalb am Schicksal anderer Anteil nehmend. Deshalb besteht die moralisch relevante Grundoperation, sozusagen die moralische „basic action“, nicht im Gehorsam gegenüber als allgemeingültig erkannten oder anerkannten normativen Grundsätzen, sondern im Ermöglichen und Herstellen von Anteilnahme, im Appell ans Bewusstsein der Verbundenheit der Menschen. Drittens betont die Ethik der Sorge die Rolle der Gefühle gegenüber dem Kalkül der Vernunft. Es geht nicht so sehr darum, die richtigen Handlungsmaximen in den Kopf zu bekommen, sondern Gefühle der Verbundenheit (von Empathie, Wohlwollen, Mitleid usw.), ganz prinzipiell des Betroffenen-Seins, in sich wecken zu lassen.

Wie gesagt: In späteren Phasen der Theorieentwicklung werden die Gender-Aspekte, die einseitig Geschlechterdifferenzen verfestigen, zunehmend aufgelöst und dekonstruiert und die Diskussion nähert sich einer allgemeinen Debatte über die Moral an (vgl. viertes Kapitel). Vorläufig geht es nur darum, scharf den paradigmatischen Kontrast einer Care-Ethik von einer Gerechtigkeithetik herauszustreichen. Die wesentlichen antagonistischen Begriffe sind: Autonomie versus Relationalität,

Vernunft versus Gefühl, normative Urteile versus Geschichten, Universalismus versus Kontextualismus.

Die wichtigsten Antagonismen zwischen Sorge und Gerechtigkeit lassen sich auch in den bildhaften Veranschaulichungen der jeweils als relevant vorgestellten moralischen Grundoperation verdeutlichen. Wie Herlinde Pauer-Studer sagt, ist es den modernen Ethik-Konzeptionen, den prominentesten zeitgenössischen Moralan-sätzen gemein und wird bei allen sonstigen Differenzen unterschiedslos akzeptiert, dass der eigentliche Standpunkt der Moral „als ein allgemeiner, überparteilicher und die kontingente Ebene von subjektiven Interessensansprüchen überschreitender Gesichtspunkt“ (Pauer-Studer 1996, 98) definiert wird. Das gegenwärtig wohl promi-nenteste Bild, in dem die Überparteilichkeit des moralischen Standpunkts zum Aus-druck kommt, dürfte das Gedankenexperiment John Rawls' sein, das uns hinter den „Schleier des Nichtwissens“ (vgl. kurz und bündig: Rawls 2012) versetzt. Hinter dem Schleier des Nichtwissens werden wir in eine Situation versetzt, in der wir über die zukünftige Ordnung der Gesellschaft entscheiden müssen, aber weder wissen, welche Rolle uns zufallen wird, noch über welche Charaktereigenschaften oder Fähigkeiten wir verfügen werden oder in welche Beziehungen wir involviert sein werden usw. Demnach werden wir die soziale Welt aus der Perspektive der schlechter Gestellten, die wir ja möglicherweise selbst sein könnten, entwerfen. Die Ur-Erfahrung der Mor-al wäre diese radikale Ausklammerung alles empirisch Sinnlichen, wie wir mit Kant, der historisch den Vernunft-Universalismus der Moral begründete, sagen können. Ob wir nun das Bild des „inneren Gerichtshofs“, des „Schleiers des Nichtwissens“ – oder auch des „Runden Tisches“ für einen fairen Diskurs im Sinne Habermas' – denken, jedesmal gebietet die Moral, die Stimme des Gewissens, von uns selbst, der Situation, den Gefühlen und konkreten Beziehungen gerade abzusehen und einen Standpunkt einzunehmen, der einer von niemandem und allen ist. Die Idee der Autonomie, sich selbst ein allgemeines Gesetz geben zu können, ist der Kern der Moral.

Ganz anders in der Care-Ethik. Wir stehen vor einer anderen ethischen Funda-mentalanthropologie, für die nicht das vernünftige, geschäftsfähige, männliche Indi-viduum das Vorbild ist, sondern der Mensch als fühlendes, relationales Wesen, das in affektiver Verbindung zu „konkreten Anderen“ und nicht bloß „verallgemeinerten Anderen“ steht (vgl. Benhabib 1998), also idealtypischerweise eben die Beziehung einer Mutter zu ihrem Kind.

Jedenfalls ergeben sich aus der Reflexion über die „Weiblichkeit“ der Fürsorge und der Care-Ethik relevante Fragen an eine mögliche hermeneutische Arbeit der Sorge:

- Wie wird über eine *hermeneutische Arbeit der Sorge* Beziehung geknüpft und gepflegt? Was ist „Betroffenheit“ im Rahmen einer hermeneutischen Arbeit der Sorge? (Vgl. Fazit Kapitel 3)

- Welche Rolle haben innerhalb einer hermeneutisch operierenden Sorge *Gefühle und Intuitionen* in der ethischen Urteilsbildung und generell im Menschenbild und der Weltauffassung?
- Wie geht *eine hermeneutische Arbeit der Sorge* auf die unverwechselbare *konkrete Situation* ein? In welchem Verhältnis stehen das *Individuelle* und das *Allgemeine*? (Vgl. Fazit Kapitel 3)
- Wie wird die *Beziehung zu einem anderen Menschen* im Rahmen einer hermeneutischen Arbeit der Sorge gedacht? (Vgl. Fazit Kapitel 4)
- Zur Debatte Care-Ethik versus Gerechtigkeits-Ethik: Wie verhalten sich *Sorge und Gerechtigkeit* zueinander im Kontext einer Sorge, der eine hermeneutische Arbeit zugrunde gelegt wird? (Vgl. Fazit Kapitel 4)

Soweit also zur ersten Facette der Sorge um Andere. Die Fürsorge ist aber nicht nur „weiblich“ in der Form von *Care*, sondern historisch auch christlich-religiös verwurzelt als *Caritas*.

1.3 FLORENCE NIGHTINGALE UND DIE RELIGION

Für Florence Nightingale war die Krankenpflege nicht bloß eine Arbeit, auch nicht etwas, dem sie sich zuwandte, weil sie eine Frau war und die Erfüllung ihrer geschlechtlichen Natur suchte, sondern sie kam zur Krankenpflege aus Berufung – und zwar im wörtlichen Sinn. In ihrem 17. Lebensjahr (am 7. Februar 1837) erfährt sie einen Ruf Gottes zu Seinen Diensten (vgl. Bostridge 2009, 51ff.). Der konkrete Inhalt dieses Rufes – der einer zur Fürsorge werden sollte – wird sich erst in den folgenden Lebensjahren herausstellen, in der Zeit des Kämpfens um eine andere, „höhere“ gesellschaftliche Rolle, aber die Tatsache des Appells und der Glaube sind im Leben Nightingales eine stehende Gewissheit: „Florence Nightingales religiöser Glaube war von überragender Bedeutung durch ihr ganzes langes Leben und nichts weniger als die motivierende Kraft hinter all ihrer Arbeit.“ (Bostridge 2009, 51)¹⁰

Die Rolle der Religion in Nightingales Leben lässt sich grob in zwei Richtungen einteilen und aus ihrer Biografie ablesen (vgl. ebd.): in einen eher intellektualistischen Zugang und in einen eher mystisch-spirituellen. Eher *intellektualistisch* sind die zahllosen Auseinandersetzungen mit theologischen Fragen in Briefen, Aufsätzen und nicht zuletzt in dem nie publizierten religionsphilosophischen Werk *Suggestions for Thought* (Nightingale 1994). Dabei beschäftigte sie – ganz dem Geist des Zeitalters entsprechend – einerseits der Kampf der Konfessionen, wobei eine Konversion

10 „Florence Nightingale’s religious beliefs were of paramount importance throughout her long life, and nothing less than the motivating force behind all her work.” (Bostridge 2008, 51)

von der anglikanischen Kirche zur römisch-katholischen zeitweise erwogen wurde. Auf's Ganze gesehen nahm ihr religiöses Denken jedenfalls einen Zug ins Überkonfessionelle an, gespeist nicht nur aus den Quellen der christlichen Tradition, sondern auch aus der Philosophie, vor allem Platon und dem Buddhismus. Andererseits galt es im 19. Jahrhundert, den Geist des Positivismus, der von Frankreich und dem Philosophen Auguste Comte ausging und in England zunehmend Fuß fasste, mit der Glaubensgewissheit und den religiösen Grundsätzen in Einklang zu bringen. Diese Suche nach der Vereinbarkeit von Religion mit Vernunft und Wissenschaft ist das Hauptthema der *Suggestions for Thought*. Ihre *mystisch-spirituelle, lebenspraktische* Religiosität kommt nicht nur in der ersten Erfahrung eines göttlichen Rufs zum Ausdruck, der im Übrigen schon von ihrer Familie als Produkt einer „überhitzten Fantasie“ („*heated imagination*“) angezweifelt wurde (vgl. Bostridge 2009, 55) – wobei Nightingale entgegenhielt: „Es war die bestimmteste und eisernste Sache, die ich je erfahren hatte.“ („*It was the most resolute & iron thing I ever knew.*“ Zitiert ebd.). Eine solche Erfahrung sollte sich im Laufe ihres Lebens öfters wiederholen, etwa auf einer Ägyptenreise im Jahr 1850 (vgl. ebd., 138f.). Sehr schön illustriert eine weitere Begebenheit, die entscheidenden Einfluss auf das weitere Leben gehabt haben dürfte (vgl. ebd. 119 ff.), die gelebte Spiritualität Nightingales. 1848 zog sie sich während einer Rom-Reise in das Kloster Trinità dei Monti – am oberen Ende der Spanischen Treppe gelegen – zur Einkehr zurück und machte dort die Bekanntschaft mit der Nonne Laure de Ste. Colombe, ihrer „Madre“. Sie hielt in ihren Aufzeichnungen folgenden Dialog fest:

„MADRE: Hat Gott nicht mit dir gesprochen während dieser Einkehr? Hat er nichts von dir verlangt? – FLORENCE: Er forderte mich auf, meinen Willen zu überlassen [*surrender*]. – MADRE: Und wem? – FLORENCE: Allem, was auf der Erde ist. – MADRE: Er ruft dich zu einem sehr hohen Grad an Vollkommenheit. Gib Acht [*Take care*]. Wenn du dich widersetzt, wirst du sehr schuldig werden.“ (Zitiert ebd. 121, Übersetzung P. Sch.)

Es kommt hier nicht darauf an abzuwägen, inwieweit und inwiefern, zu welchem Zeitpunkt und mit welcher Nachhaltigkeit dieses oder jenes Ereignis tatsächlich psychologisch die Spiritualität Florence Nightingales prägte – und ob nicht vielleicht doch andere Motivationen „in Wahrheit“ weitaus wirkkräftiger ihr Leben beeinflussten. Es kommt vielmehr darauf an zu sehen, dass in der Figur Nightingale und in ihrem Diskurs sich ein Motiv und eine Motivation widerspiegeln, die für die Geschichte der Sorge von höchster Relevanz sind: der Gedanke von der *Selbst-Hingabe zur Sorge auf einen Ruf Gottes hin*, die Fundierung der Fürsorgetätigkeit im Glauben und in religiösen Tugenden. Diese religiöse Motivation und ethische Verankerung

der Praxis in religiös fundierten Tugenden¹¹ forderte Nightingale jedenfalls auch von den Krankenpflegepersonen. So heißt es etwa:

„Jede Krankenschwester sollte fähig sein, eine vertrauenswürdige Schwester zu sein ... nüchtern und ehrlich; aber insbesondere muss sie eine religiöse und hingebungsvolle Frau sein; sie muss Respekt haben für ihre eigene Berufung, weil Gottes kostbares Geschenk – das Leben – oft buchstäblich in ihre Hände gelegt wird.“¹²

Damit ist die Krankenpflege in die Tradition der religiös motivierten Krankenversorgung – mit der entsprechenden ethisch-existenziellen Aufladung – gestellt, was in der Konstellation des 19. Jahrhunderts von gewisser Bedeutung ist. Zur Zeit Nightingales wurde die Krankenpflege entweder von Lohnwärterinnen der Arbeiterschicht ausgeübt oder eben als christlicher Liebesdienst unter dem organisatorischen Dach von katholischen Orden, anglikanischen Schwesternschaften (*Sisterhoods*) oder evangelischen Diakonissinnen. Die Pflege-Tätigkeit der proletarischen Lohnwärterinnen stand in äußerst schlechtem Ansehen, war schlecht bezahlt, setzte keinerlei Ausbildung voraus und wurde aus keinem höheren Ansinnen heraus betrieben als aus dem, etwas – eher schlecht als recht – Geld zu verdienen, um im Zeitalter der Industrialisierung zu überleben. Auch aus diesem Grund stieß Florence Nightingales Ambition, sich der Krankenpflege zu widmen, seitens ihrer Familie auf Ablehnung, es war schlicht nicht standesgemäß – und der Alkoholismus der für Lohn arbeitenden Wärterinnen war sprichwörtlich¹³. Nightingale kam selbst in jungen Jahren anlässlich der Erfahrung der Krankenversorgung eines der Dienstmädchen der Familie durch Krankenschwestern zum Schluss: „Man sollte nie die eigenen Freunde in solchen Momenten Krankenschwestern überlassen.“ (*„One should never leave one's friends to nurses at those moments.“* Zitiert aus einem Brief in Bostridge 2008, 90) Die Pflege nur als „Job“ zu betrachten oder durch den Zwang äußerer Umstände so zu konstruieren, das erscheint bei Nightingale stets nur als das Gegenbild zu dem, was „*Nursing*“ im Innersten ist und sein soll. Nicht nur der Mangel an Ausbildung, sondern auch und gerade der Mangel an religiöser Motivation wird dabei beargwöhnt. Von da her schlägt sich Nightingale auf die Seite der Nonnen und Diakonissinnen und deren Organisationen, bei denen sie sich nicht nur Anregungen und Wissen, sondern auch praktische Erfahrung erwerben konnte (besonders in der von dem Pastor

11 Zum Thema der Tugenden bei Nightingale vgl. Sellman (1997).

12 „Every nurse should be one who is ... capable of being a confidential nurse ... sober and honest; but more than this she must be a religious and devoted woman; she must have a respect for her own calling, because God's precious gift of life is often literally placed in her hands ...“, zitiert und übersetzt aus den Notes on Nursing bei Käppeli (2004, 129).

13 Bekannt wurde Charles Dickens' karikierendes Portrait einer solchen zum Alkohol neigenden Krankenschwester der damaligen Zeit in Martin Chuzzlewit. (Vgl. Bostridge 2008, 90)

Theodor Fliedner gegründeten Kaiserswerther Diakonie). Das Wirken und die Figur Nightingale stehen damit symbolartig in der Geschichte der Sorge für eine Art *ethischen Überschuss*: Über eine Job-artige Leistung „bloßer“ Ver-Sorgung hinaus, die nicht unbedingt viel Bildung voraussetzt, die ohne inneren Einsatz, ohne höhere Motivation, ohne ethische Energie getan werden kann, weil ein gesellschaftliches System nun einmal bestimmte, mehr oder weniger taugliche Institutionen dafür geschaffen hat und die Arbeit – in der Regel schlechter als besser – bezahlt wird, besteht die Pflegearbeit in einer Sorge, für die es wichtig ist, sich ethisch-persönlich zu involvieren, sich zu widmen und sich selbst zu formen. Frau kann Nightingales Biografie auch lesen als ein Ringen nicht nur um bessere „Versorgung“, sondern auch um eine Ethik, Philosophie, ja Spiritualität der Fürsorge in den Tätigkeiten der Versorgung. Die Figur Nightingale kann uns von da her über mögliche Faszination hinaus regelrecht immer wieder in *Frage stellen*, indem sie an dieses „Mehr“ über die blanke, durch das System und die Institutionen geheiligte Versorgung in Berufsroutinen hinaus gemahnt. Im Folgenden soll das dichte Ethos der christlichen Pflege, das dominante Sorge-Ethos des Abendlandes, etwas näher untersucht werden.

1.4 CARITAS: FÜRSORGE ALS NACHAHMUNG GOTTES

Die Geschichte der Fürsorge in der christlichen (und jüdischen) Tradition, wie sie sich in der Krankenpflege auswirkt, hat Silvia Käppeli ausführlich und detailliert beschrieben (vgl. Käppeli 2004, Kurzversion 2001). Ihre Arbeit, deren Verdienste im praxisnahen Diskurs wohl noch kaum genug gewürdigt worden sind, lässt sich global in zwei Feststellungen resümieren. Erstens ist das „Ur- und Vorbild einer Pflegeperson“ (Käppeli 2001, 293) bzw. allen Fürsorge-Handelns „das jüdisch-christliche Motiv vom mit-leidenden Gott“; zweitens wurde dieses Motiv nicht nur in immer wieder aktualisierter Form tradiert, sondern auch nach dem Paradigmenwechsel zur Verberuflichung und Verwissenschaftlichung der Pflege in das neue Denken und die neue Praxis übersetzt: „Was ursprünglich ein religiöses Motiv war, präsentiert sich in der modernen und post-modernen Pflege Theorie unter den Begriffen compassion und caring.“ (Ebd.) Umgekehrt lassen sich dementsprechend die pflegetheoretischen Care-Debatten der Gegenwart in der Geschichte der religiösen Motivation von Pflege und Fürsorge verwurzeln. Wenn wir also heute von „Care“ bzw. „Sorge“ sprechen, uns etwa fragen, welche *moralischen* Eigenschaften eine Pflegeperson haben sollte oder welche *Bedeutung* der Pflege-Beziehung zukommt, so darf nicht vergessen werden, dass die Auffassungen dazu von der Tradition christlicher (und jüdischer¹⁴) Fürsorge vorgeprägt wurden. Was im Abendland unter der Vorherrschaft des Christentums an

14 Käppeli untersucht detailliert die christliche und die jüdische Tradition der Fürsorge. Ich beschränke mich hier einseitig auf die wirkmächtigere christliche Fürsorge.

Strukturen (etwa an Hospizen) aufgebaut und an Fürsorgetätigkeit geleistet wurde, hat seinen Ursprung und sinngebende Mitte in einem transzendenten Motiv des christlichen Glaubens. Fürsorge-Handeln ist darin nichts weniger als *imitatio Dei*, die Nachfolge oder die Nachahmung göttlicher Barmherzigkeit, wie sie schon im Alten Testament geschildert wird („Mit ihm [dem Israeliten] bin ich [Gott] in der Not“, Psalm 91, 15) und sich in Jesus Christus menschlich-göttlich manifestiert. Fürsorge ist Nachfolge Christi, Fortsetzung und Abbildung der Liebestätigkeit Gottes in der Welt.

Im Neuen Testament finden Fürsorge, Mitleiden, die liebende Barmherzigkeit Gottes im Handeln und in den Worten Jesu zahlreichen Ausdruck: etwa im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37) oder in den zahlreichen Heilungswundern, die auch Geschichten von der *Hinwendung* zu den Ausgeschlossenen, Kranken und Armen sind (z. B. Mt 20, 34; Mk 1,40-45; Lk 7, 11-17)¹⁵. Geradezu programmatisch, als Aufruf, der exemplarischen Lebensweise des Mensch gewordenen Gottes zu folgen, ist Matthäus 25, 31-46, die bildhafte Rede vom Letzten Gericht, die den Weg für die Gerechten ins ewige Leben weist (und für die Ungerechten in die „endlose Strafe“). Der Weg der Gerechten besteht darin, die Hungrigen zu speisen, den Dürstenden Wasser zu geben, die Nackten zu kleiden, die Kranken zu pflegen („Ich war krank und ihr habt mich gepflegt.“), die Gefangenen zu besuchen, denn: „Wahrhaftig, ich sage euch, alles, was ihr für eines dieser meiner geringsten Geschwister getan habt, habt ihr für mich getan.“¹⁶ (Mt 25, 40) Damit ist die Identität von Fürsorge-Handeln und Gottesdienst, von Dienst am anderen Menschen als ein Tun, das Gott selbst betrifft, klar ausgesprochen. Mehr jedoch als die konkreten *Aussagen* und *Aufrufe* zur Barmherzigkeit und zum Liebesdienst, bildet das zentrale Heilsgeschehen von der Menschwerdung Gottes, von Tod und Auferstehung Jesu das Fundament gläubiger Fürsorge.¹⁷ Dass Gott in *Jesus Mensch* geworden ist, das kann in christlicher Perspektive als höchster Akt der Offenbarung verstanden werden: Nicht bloß Gesetze oder ein Buch, nicht nur Vorschriften und Worte, sondern ein *Mensch* offenbart in Fleisch und Blut, in Wort und Tat den Willen Gottes. Jesus ist jedoch nicht bloß „ein“ Mensch, sondern „der“ Mensch, das Modell des Menschseins schlechthin, die „Wahrheit“ und der „Weg“. Das wahre Menschsein, der Wille Gottes, besteht

15 Hans Küng meint zur Frage nach Historizität von Wundern: „Wichtiger als die Zahl und das Ausmaß der Heilungen, Dämonenaustreibungen, wunderbaren Taten ist: Jesus wendet sich all denen in Sympathie und Mitleid zu, denen sich niemand zuwendet: den Schwachen, Kranken, Vernachlässigten.“ (Küng 2000, 226)

16 Zitiert nach der „Bibel in gerechter Sprache“ („Geschwister“).

17 Ich zweige hier dezent von Käppeli, die sich an Jürgen Moltmann orientiert, ab und ziehe Hans Küngs *Christ sein* (2000) heran, dessen existenziell-narrativer Zugang ein wenig besser in den Gesamtkontext der Arbeit „passt“. Für die folgenden Aussagen berufe ich mich, so nicht anders angezeigt, also eher Küng.

dann in der Hingabe an den Dienst am Nächsten, in der Fürsorge. Der Kreuzestod kann als Aufgipfelung des göttlichen Mit-Leidens verstanden werden. Gott wendet sich in Jesus nicht nur helfend den Leidenden zu, sondern nimmt auch selbst Leiden auf sich. Gott geht den Weg als Mensch in aller Kontingenz, Endlichkeit, in Leiden und Verzweiflung zu Ende. Aber das Leid ist nicht das letzte: Die Auferstehung bestätigt den Menschen Jesus als den Christus, als Gott. Zwar gibt es keinen Weg am Leid vorbei, aber es gibt einen Weg durch das Leid hindurch – schließlich hin zum ewigen Leben. Die Auferstehung ist auch die „Bestätigung“ des Gottesmenschen und die Hoffnung des christlichen Glaubens.

Die Nachfolge Christi anzutreten heißt demnach zweierlei (vgl. auch Käppeli 150 ff.): Es heißt einerseits im Gedenken an das Kreuz, an Tod und Auferstehung Jesu, „sein Kreuz“ in Christus-ähnlicher Hingabe, also selbst Leiden auf sich zu nehmen und in Glaube und Hoffnung auf das Wirken Gottes durchzustehen; auf der anderen Seite heißt es, in Gedenken an das Heilswirken sich den Armen, Kranken, Aussätzigen zuzuwenden, in dienender Armut zu leben. Das religiöse Modell der Sorge kann von daher resümiert werden als *in der Nachfolge Jesu Christi „bis hin zur Selbstopferung Nächstenliebe zu praktizieren“* (ebd.).

Für die historische Kontinuität dieses Sorge-Ethos gibt es genügend Beispiele von der Zeit des Frühchristentums bis herauf in die Gegenwart. Immer wieder Erwähnung findet als ein frühes Zeugnis fürsorglicher „Großzügigkeit“ (Frank 2004, 3) *Fabiola* (etwa bei Frank ebd.; Porter 2003, 88; Käppeli 2004, 202), eine Vertraute des Bischofs Hieronymus, die sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts aus christlichem Glauben der Frauen-Diakonie im Rahmen der „Institution der Witwen“ (vgl. Käppeli 2004, 203ff.) widmete. Einer Schrift Hieronymus’ entnehmen wir, dass Fabiola ihr ganzes Vermögen – die diakonisch tätigen Witwen stammten aus wohlhabenden Patrizierfamilien – entäußert hatte, um ein Krankenhaus zu errichten, das „die Kranken von der Straße“ (zitiert ebd., 206) aufnehmen sollte. Hieronymus schildert ausführlich „das mannigfache Elend der Menschen“: die „ausgestochenen Augen“, den „ekelerregenden Aussatz“ usw. und wie Fabiola durch ihren Einsatz und ihre Hingabe demgegenüber, „dessen Anblick uns zum Erbrechen reizt“ und doch „unseresgleichen ist“ („Was er leidet, das können auch wir leiden müssen“), all diese Gebrechen „in solche Erquickung für die Elenden umwandelte, dass selbst viele gesunde Arme die Kranken beneideten ...“ (zitiert ebd.). Von einer anderen, ähnlich wie Fabiola tätigen Frau, *Paula von Rom*, sagt Hieronymus: „Je mehr sie sich erniedrigte, desto mehr ist sie von Christus erhöht worden“ (zitiert ebd., 204), je mehr sie also das Kreuz auf sich nahm, desto mehr wird ihre Seele in einem tiefen Sinne heil und gerettet. Hieronymus, der diese wie andere Frauen als Vorbildgestalten für die christliche Fürsorgepraxis und den gelebten Liebesdienst beschreibt, mahnt außerdem: „Gib nicht nur dein Vermögen, sondern dich selbst in Christo hin, als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als einen vernünftigen Gottesdienst. Ahme den

Menschensohn nach, der nicht kam, um sich bedienen zu lassen, sondern um selbst zu dienen!“ (Zitiert ebd., 205)

In der Umbruchszeit der Sorge, im 19. Jahrhundert, wurde das Vorbild frühchristlicher Barmherzigkeit durch die evangelische Mutterhausdiakonie und katholische Orden vertreten. Der evangelische Pastor Theodor Fliedner begründete zusammen mit seiner Frau Friederike in Kaiserswerth eine Frauendiakonie, die der Ausbildung von Krankenschwestern nach altchristlichem Vorbild dienen sollte (vgl. Schweikardt 2008, 64ff., Käppeli 2004, 284ff.). Florence Nightingale selbst erfuhr von dort wertvolle Anregungen, sammelte einige Wochen praktische Erfahrungen in Kaiserswerth und stand in Korrespondenz mit den Fliedners. Die Grundordnung von 1866 sieht die Schwestern von Jesus Christus „zum Amt der dienenden Liebe berufen“ (zitiert in Käppeli 2004, 284). Die Hausordnung berief sich auf den Aufruf zur Nachfolge in Mk 8, 34: „... wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (vgl. ebd., 285) und hält außerdem fest: „Bei der Pflege der Kranken müssen die Diakonissen stets vor Augen haben, dass sie Christus selbst in ihren Kranken pflegen.“ (Ebd.) Die theologische Fundierung der Pflgetätigkeit sieht im Fürsorge-Geschehen das göttliche Heilsgeschehen am Werk: Die Schwestern sind „berufen“, verlangt wird eine christiforme Selbstaufgabe, ein Mitgehen ins Leid, das vor dem (eigenen) Kreuz nicht Halt macht. Auf der anderen Seite wird der leidende Mensch mit dem leidenden Christus identifiziert, sodass der Dienst am anderen Menschen Gottesdienst wird. Schweikardt (2008, 65) weist außerdem darauf hin, dass für die Aufnahme in die Mutterhausgemeinschaft „religiöse Berufung und nicht Eignung zur Krankenpflege vorausgesetzt wurde“, was noch einmal den Unterschied zur weltlichen Pflege deutlich markiert.

Um die katholische Ordenskrankenpflege zu illustrieren, verweist Käppeli beispielhaft (2004, 292ff.) auf die Spitalschwesterngemeinschaft von Luzern, die auf eine lange Vorgeschichte zurückblickt und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, anlässlich des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) und einer fortgeschrittenen Moderne, eine Erneuerung der spirituellen Begründung der Pflege vornahm. In einem von mehreren Dokumenten, die eine Nachfolge Christi im Zeitalter von Technik und Ökonomie zu formulieren versuchen, heißt es mit Abstand nehmender Bezugnahme auf die Pflege im neuen Paradigma: „Wenn die Luzerner Spitalschwestern ihren ererbten Geist erneuern wollen, dürfen sie sich nicht auf Tätigkeiten einschränken lassen, die der modernen Pflgetechnik entsprechen.“ (Zitiert ebd., 294) Es findet zwar keine Ablehnung der weltlichen Pflege statt, wie anfangs in den ideologischen Kämpfen zwischen den Vertreterinnen der konfessionellen und beruflichen Pflege, aber die „moderne Pflgetechnik“ wird als Einschränkung erfahren. Sorge ist mehr als Versorgung. Ihren eigenen Auftrag sehen die Spitalschwestern in einem Dokument von 1992 u. a. darin: „Einüben und Vertiefen der Menschenfreundlichkeit Gottes als Lebensausrichtung in Offenheit und Verfügbarkeit für den bedürftigen Menschen [...] im An-Teil-Nehmen an der Freude und der Not der Menschen,

im sich Aussetzen, Mittragen und Übernehmen der Not in unserer Welt.“ (Zitiert ebd., 295) Die Ordensschwestern verwirklichen also Pflege als eine „transzendente Aufgabe“ (ebd. 296), welche den Topos vom mit-leidenden Gott, von der Übernahme des Kreuzes, von der Hingabe ausdrückt. Die religiöse Pflege besteht darüber hinaus auch im Gebet und in der Mission, also der Sorge um das Heil im rechten Glauben.¹⁸ Für das 19. Jahrhundert stellt Schweikardt wiederum fest, dass nicht nur der Auftrag der Mission und die Führung eines christlichen Lebens im Vordergrund standen, sondern auch dass die Berufung zur „Qualifikation“ in der Pflege genügt. Das notwendige Wissen wurde anfangs in der Praxis selbst durch einfache Weitergabe angeeignet (vgl. Schweikardt 2008, 61ff.).

Die Fürsorge nimmt also im Ethos christlichen Glaubens eine zentrale Stellung ein: Sie ist nichts weniger als die Erfüllung des göttlichen Auftrags, die Nachahmung des Handelns Gottes selbst. Damit erfährt die *alltägliche Rede von der Sorge*, wie im vorigen Kapitel untersucht, eine ungeheure *Zuspitzung und Dramatisierung*. Es geht dann nicht mehr bloß um „etwas“ *Bedeutsames*, sondern um das Bedeutsame schlechthin, den Sinn des Lebens und des Universums, um Gott.

Das Sorgen – in der ersten üblichen Bedeutung – als Affekt ängstlichen Bekümmertseins ist nicht bloß eine Furcht unter anderen darüber, dass dieses oder jenes Nachteilige passieren und Unordnung stiften könnte, sondern es ist die Angst am Grunde der Existenz, die Gnade, das Leben im Ganzen zu verfehlen. Damit bezieht sich die Sorge nicht auf dieses oder jenes *Leiden*, das in der Welt vermieden, bekämpft oder gelindert werden soll, sondern es geht um die Überwindung des Leidens überhaupt, die Relativierung, ja den letzten Sieg über Leid und Endlichkeit in einem alles überragenden und durchtragenden Sinn, von dem die Auferstehung Christi das bleibende Bild der Hoffnung ist. Nicht der Tod triumphiert zuletzt, nicht der Mörder über das Opfer, sondern die Gerechtigkeit und Herrlichkeit des Reiches Gottes. Damit zielt die Sorge nicht bloß auf das *Gedeihen des Lebens* in einer bestimmten Hinsicht, auch nicht nur auf Entfaltung des Körpers und der Kräfte des Geistes, sondern sie zielt auf „das Leben“ in seiner vollkommenen Erfüllung oder Verfehlung („Verdammnis“): das „ewige Leben“, das Leben in einer alle weltlichen Grenzen der Vorstellung sprengenden Fülle (im Jenseits).

18 Im 21. Jahrhundert verfügen die Schwestern auch über einen Web-Auftritt: www.spital-schwestern.ch. Unter der Rubrik „Unsere Spiritualität – Gastfreundschaft“ heißt es u. a.: „Im Geiste der Gastfreundschaft lassen wir die barmherzige Liebe Gottes erfahrbar werden. [...] Der Gottesdienstort ist zugleich Krankensaal und Lebensraum.“ Aus der „Urregel“ wird zitiert: „Nehmt gastlich auf Jesus Christus in der Gestalt des Armen und Bedürftigen und im Zeichen des eucharistischen Brotes.“ Weiter heißt es: „Jesu radikales Mit-Sein mit den Bedürftigen, Armen und Ausgestoßenen bringt ihn zuletzt ans Kreuz.“ (Abgerufen am 12. 07. 2011)

Das Sorgen – im zweiten Hauptakzent der Alltagsrede – als verantwortungsvolles Handeln ist dies dann auch nicht nur im Sinne eines expertenhaften Könnens, einer Kompetenz für eine bestimmte Tätigkeit, sondern Handeln als Gottesdienst und Verantwortung für die Präsenz des Reiches Gottes in der Welt selbst. Das Handeln hat damit nicht nur praktischen Charakter, sondern symbolischen: Fürsorge-Handeln ist ein geschichtliches Zeichen der *Erinnerung* (signum rememorativum) an Jesus Christus, der hinweisenden *Gegenwart* (signum demonstrativum) Gottes im Leidenden und in der Fürsorge unter den Menschen und schließlich Zeichen der *Prophezeiung* für die Zukunft (signum prognostikon) des Reiches Gottes.¹⁹ Sorgehandeln, weit davon entfernt, sich auf konkrete sichtbare Tätigkeiten zu reduzieren, wie das Waschen des Körpers, das Bereitstellen und Eingeben von Nahrung, das Pflegen der Wunden, die Entsorgung der Exkrememente und all das, was materiell-sichtbare Pflegehandlungen eben ausmacht, enthält im Kern ein *transzendentes Moment*. „Das dienende, demütige Sich-Einlassen auf das Erleben und Leiden von Kranken wird [zu einem spirituellen] Erkenntnis- und Heilsweg“, Fürsorge führt zu einer „Teilnahme an einer anderen Sicht der Dinge, die als tiefer, wahrer und legitimer als das Alltagsleben der gesunden Gesellschaft angesehen wird“ (Wettreck 2001, 170). Sorgen ist weniger die Addition bestimmter Tätigkeiten, sondern mehr noch das Sinngeschehen dabei, das „beseelende“ Moment darin. Der Ruf zur Verantwortung, der „Ruf der Sorge“, ist damit ebenfalls etwas Letztes, eine Berufung, die nicht nur ein öffentliches Experten-Selbst oder eine private soziale Rolle etwa als Mutter oder Vater betrifft, sondern die Persönlichkeit im Innersten und Ganzen.

Selbtsorge und *Fürsorge* stehen dabei (zumindest dem Prinzip nach) in einer Spannung, deren Polarität nicht mehr überbietbar ist. Um Sorge als „Nächstenliebe bis zur Selbstopferung zu praktizieren“, muss der Pol der Selbtsorge gewissermaßen gegen Null tendieren und der Pol Fürsorge den ganzen Lebensinhalt ausmachen. Man hat die Pflege aus dem Geist christlicher Caritas dabei eines geheimen Instrumentalismus bezichtigt: Fürsorge werde – tatsächlich in Armut, Demut und Verzicht – praktiziert, „damit“ man dann in den Himmel kommt (vgl. ebd.). In der christlichen Caritas stecke also eine verkappte Selbtsorge, ein existenzielles Schema der Entlohnung. Aber diese Kritik greift zu kurz, wenn man bedenkt, dass die christliche Sorge – der idealtypischen Idee nach, nicht unbedingt in den realen Verwirklichungen – stets von einer spirituellen Praxis begleitet wurde und wird, die in der einen oder anderen Form immer damit zu tun hat, selbst leer zu werden, sich seines Ichs zu entledigen, damit Gott oder Christus oder der andere Mensch an die Stelle treten kann

19 In seiner Schrift „Streit der Fakultäten“ deutet Immanuel Kant – mit einer Entlehnung aus der theologischen Sakramentenlehre – die Französische Revolution als ein „Geschichtszeichen“, das den Fortschritt des Menschengeschlechts zum Besseren repräsentiert. Im christlichen Ethos hat das Fürsorgehandeln durchaus analogen Charakter. (Vgl. Kant [1798]1992, 189)

(vgl. insbesondere die Tradition der Mystik, z. B. Meister Eckhart oder das *Buch der Wahrheit* von Heinrich Seuse). Auch der Vorwurf, dass mit dem Glauben an das Jenseits, an die Auferstehung das Leiden, das der religiöse Blick gegenüber der gesellschaftlichen Normalität entscheidend thematisiert, von vornherein entschärft ist (vgl. Wettreck 2001, 172), muss – zumindest dem Prinzip nach – nicht zutreffen. Gelebte Spiritualität ist wohl oft fragender, ringender und zweifelnder – die Auferstehung entschärft das Kreuz nicht. Das soll nicht heißen, dass einfachere Glaubensverständnisse nicht diese Instrumentalisierung leben. Aber *dem Prinzip nach* und gemäß einer *idealtypisch kohärenten Konstruktion des religiösen Sorge-Ethos* kann man den Vorwurf an das christliche Fürsorgeethos nicht richten.

Eher kann gefragt werden, *ob* und *wie* ein solch hohes Ideal, in dem sich die alltägliche Rede von der Sorge in solcher Weise dramatisiert und zuspitzt, täglich gelebt werden kann. Der Blick in die Geschichte scheint zwei Varianten nahezulegen: entweder eine Art *individuellen Heroismus*, wie die Geschichten von Fabiola oder Paula von Rom, zu einem gewissen Grad auch die Geschichte von Florence Nightingale andeuten; oder aber eine Rückbindung an die *klösterliche Lebensform*. Während also, wie Schweikardt (2001, 65) bemerkt, „die evangelische Mutterhausdiakonie [...] bereits eine deutliche Abstufung hin zu einer Berufstätigkeit“ vollzieht, dürfte die katholische Ordenspflege in radikalster Weise die Verwirklichung des christlichen Ideals von Sorge umsetzen. Die metaphysisch dramatisierte christliche Sorge-Ethik, Nächstenliebe bis zur Selbstopferung zu praktizieren, setzt, um einigermaßen kontinuierlich lebbar zu sein, die *Organisationsform* des religiösen Ordens (oder zumindest ähnliche Formen der Organisation²⁰) voraus. Wesentliche Kennzeichen dieser Lebensform sind die *Hingabe*, wie sie in der Bindung an den Orden (durch Gelübde), im Gehorsam (gegenüber den Oberen), im Aufgeben von Besitz, in der Armut, in Keuschheit (Ehelosigkeit, Jungfräulichkeit), allgemein in der Arbeitsaskese und materieller Anspruchslosigkeit zum Ausdruck kommt; die *spirituelle Praxis*, die vielleicht sogar die Hauptkonstante *vor* der Pflege bildet – eher ist oft die Pflege einge-

20 Zur Illustration vgl. wiederum die Spitalsschwestern von Luzern: www.spitalschwestern.ch – unter der Rubrik „Geschichte“ wird die „Uniformität klösterlicher Bräuche“ auch kritisiert, weil dadurch mehr das religiöse Leben, weniger das „gelebte Zeugnis“ von der Nachfolge Christi in der Hinwendung zu den Kranken in den Mittelpunkt tritt. Die Grundsätze der klösterlichen Lebensform finden sich jedoch modifiziert, abgeschwächt (Beginen) oder übertragen auf einen anderen Kontext: „Als Zelle diene euch euer kleines Zimmer oder die Mietwohnung, als Kreuzgang die Strassen der Stadt, als Klausur der Gehorsam, als Gitter die Todesfurcht und als Schleier die Demut, als Beruf das Vertrauen in Gottes Vorsehung, die Hingabe all dessen, was ihr besitzt.“ (Zitat Heiliger Vinzenz unter der Rubrik „unsere Geschichte“)

bunden in das religiöse Leben; der Vorrang der *Berufung* vor einer praktischen Eignung zur Pflege, der Vorrang der *Liebe* zum Nächsten vor Kenntnissen aus der Wissenschaft.²¹

Aus diesem Bild ergeben sich abschließend folgende Fragen aus der Perspektive des religiösen Erbes an die hermeneutische Arbeit der Sorge:

- Wie ereignet sich in der hermeneutischen Arbeit der Sorge *Sinn* über die Beziehung von Personen? (Vgl. Fazit Kapitel 3)
- Inwiefern ist in der hermeneutischen Arbeit der Sorge ein *transzendentes Moment* enthalten? (Vgl. Fazit Kapitel 3)
- Wie weit ist in der hermeneutischen Arbeit der Sorge die fürsorgende Person als ganze *existenziell involviert* (über soziale, berufliche Rollen hinaus)? (Vgl. Fazit Kapitel 4)
- Wie kann eine hermeneutische Arbeit der Sorge eine dermaßen intensive Motivation zur Fürsorge bieten? (Vgl. Fazit Kapitel 4)

1.5 FLORENCE NIGHTINGALE UND DER WEG IN DIE MODERNE

Nightingale steht also für eine christlich-religiös motivierte Krankenpflege, der dominanten Tradition der Fürsorge im Abendland, was sich gut mit dem Bild von der „Dame mit der Lampe“ verträgt. Allerdings gerät dieses Bild von Religiosität wiederum in eine Spannung, die – vor den Hintergründen im 19. Jahrhundert – nicht weniger paradox ist und nicht minder Aufschluss gibt über die Tendenzen und Fragen des Zeitalters als die komplexe Synthese von energischem Feminismus und traditioneller Weiblichkeit. Denn Nightingale hegte eine gehörige Portion Skepsis und übte oft harsche Kritik gegenüber der konkreten Praxis der Krankenpflege etwa durch katholische Schwestern. Diese Kritik betrifft im Wesentlichen zwei Punkte. Die religiös motivierte Pflege stellte zum einen häufig die Kultur der inneren Haltung, die religiöse Lebensform, die Mission und das Gebet über die Verbesserung der konkreten Arbeit hinsichtlich Effizienz und Effektivität; zum anderen und dementsprechend stellten die Nonnen und Diakonissinnen Berufung über Eignung und standen damit einer wissenschaftlich fundierten Ausbildung eher ablehnend gegenüber. Etwas plakativ gesprochen stellte die religiöse Tradition *Ethik* über *Effektivität* und *Effizienz*.

21 Für eingehendere Analysen des Wandels fürsorglicher Praxis im paradigmatischen Wechsel vom religiösen Erbe zur modernen Welt vgl. Kumbruck/Senghaas-Knobloch (2006), Kumbruck (2007).

Die Pflegehistoriker Horst-Peter und Jutta Wolff bringen diese Einstellung mit Bezugnahme auf die ideologischen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert um die Pflege exemplarisch auf den Punkt:

„Die ethische Erziehung der Rot-Kreuz-Schwestern rangierte stets vor ihrer technischen Ausbildung. [...] [Es] wurde hinsichtlich der Vermittlung theoretischer Kenntnisse zumindest in den ersten Jahrzehnten starke Zurückhaltung geübt, weil die führenden Persönlichkeiten des Roten Kreuzes die Auffassung vertraten, dass zu viel Theorie Halbwissen, Überheblichkeit, Vernachlässigung der praktischen Arbeit nach sich zöge und vor allem zum Verlust der zum Beruf der Krankenpflege gehörenden Bescheidenheit führen würde.“ (Wolff/Wolff 1994, 163)

Standen Fragestellungen hinsichtlich wissenschaftlicher Fundierung des eigenen Tuns und der Kontrolle der *Qualität* von Pflegehandlungen anfänglich gar nicht im Horizont der religiösen Pflege, so wurden diese, sobald sie mit dem Siegeszug des Positivismus und der Technik an Einfluss gewannen und eine Auseinandersetzung unumgänglich wurde, primär einmal abgewehrt, weil sie die religiösen Tugenden aus dem Herzen des Sorgens zu vertreiben drohten. Weniger die liebende Hingabe, der gemeinsam geteilte höhere Sinn in der Fürsorge-Beziehung standen länger im Mittelpunkt, sondern die mess- und belegbare Wirksamkeit der materiell manifesten Intervention. Diese Spannung des Zeitalters durchzieht auch Florence Nightingales Biografie – wiederum in extremer, aber doch synthetischer Polarität. Denn bei aller persönlicher Berufung und gelebter christlicher Spiritualität teilte Nightingale gerade diesen Geist des Positivismus und verabscheute regelrecht die Spiritualität der Innerlichkeit, welche die konfessionell gebundene Pflege darbot. Etwa polemisierte sie in der Zeit des Krim-Krieges in einem Brief an den Kriegsminister gegen eine Gruppe katholischer Nonnen, die religiöse Aktivität über pflegerische Aufgaben zu stellen schienen, sie wären hier, „nicht um den Kranken zu dienen, sondern um einen Konvent zu gründen“ („*not to serve the sick, but to found a convent*“, zitiert in Schweikardt 2008, 72). Sie kritisierte den Hang zur Mission und zur Seelenrettung anstelle effektiver Hilfe, die Neigung, dem Gebet vor der Arbeit Vorrang zu geben. Gegenüber solcher Spiritualisierung der Fürsorge bevorzugte sie die handfeste Arbeit, vor allem an Strukturen und Organisationen, deren Effizienz sich auf wissenschaftliche Erkenntnisse gründet und mit Mitteln der *Statistik* beweisen lässt. Überhaupt ist die Rolle der Statistik im Leben Nightingales – und im modernen Weltzugang, wie er im 19. Jahrhundert praktisch wirksam wurde – kaum zu überschätzen. Nightingale galt als „leidenschaftliche Statistikerin“ („*passionate statistician*“, Calabria/Macrae 1994, X), die statistische Tafeln nicht nur mit Genuss liest (vgl. ebd.), sondern auch einen kleinen Platz in der Geschichte der Statistik behauptet, weil ihre Darstellungen der Mortalität in Skutari als ein Meilenstein in der Anwendung und Visualisierung von Daten gelten können. Ihre Leidenschaft für die Statistik und ihr Glaube an Not-

wendigkeit, Wahrheit und Macht der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die menschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse sind in keiner Weise geringer als ihr Glaube an eine religiöse Berufung und ihre spirituellen Leidenschaften. Aus ihrer Biografie lässt sich schließen, dass sie Lambert-Adolph-Jacques Quetelets (1796-1874) Hauptwerk über die „Sozial-Physik“ nicht weniger erbaut haben dürfte als „Die Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempis (vgl. Calabria/Macrae 1994, XIII). Diese Lektüresituation am Nachtkästchen spiegelt durchaus eine paradigmatische Dualität ab, die den Weg in und durch die Moderne prägt (vgl. dazu Weil 1996, Kategorie „*condition*“, und Schuchter 2014, 57f. und 67ff.). Das – als nach der Bibel am häufigsten gedruckte und übersetzte Buch – zweite „Hauptwerk“ des Christentums auf der einen Seite führt ein in das christliche Leben und die christliche Spiritualität. Reflexionen und Meditationen „über die Hingabe an Christus und Ermunterungen, den Eitelkeiten der Welt zu entfliehen“ (Hiegl 2011, 3), verhelfen zu einer „Besinnung für die wahren, ewigen Werte, die jede weltliche Freude weit übertrifft wie der Berggipfel das niedere Tal“ (ebd.). Das Hauptwerk des französischen Astronomen, auf der anderen Seite, begründete eine regelrechte Sozial-Physik, mit der die irdische Welteinrichtung gestaltet werden kann, und war maßgebend für die quantitativ vorgehenden Sozialwissenschaften.

Zwei Überzeugungen kennzeichnen den sozialwissenschaftlichen Positivismus, dem Nightingale in Anschluss an Quetelet anhängt. Erstens: Die menschliche Wirklichkeit ist genauso Gesetzen unterworfen wie die äußere Natur. „Wenn wir den Charakter und die Umstände eines Menschen vollständig kennen würden, so könnten wir sein zukünftiges Verhalten mit mathematischer Präzision voraussagen.“²² Zweitens: Da der Mensch statistisch-mathematischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist und somit eine Funktion der Bedingungen und Umstände ist, kann auf die Umstände entsprechend eingewirkt werden, um etwa Gesundheit und Lebensqualität zu verbessern. Damit tritt an die Stelle des unvorstellbaren, aber erhofften himmlischen Lohns ein ausgesprochen weltliches Ziel, nämlich messbare Ergebnisse hinsichtlich der Mortalität, der Lebensqualität und allgemein von Gesundheitsdaten der Bevölkerung zu erwirken. Im Rahmen dieses positivistischen Weltbildes und solch aufgeklärt-säkularer Zielsetzungen sind auch die Sozialreformen und die Public-Health-Tätigkeiten Nightingales zu sehen, von den Ereignissen in Skutari über die Hospitals- und Workhousereformen bis hin zu den Interventionen für die öffentliche Wohlfahrt in Indien. Die Figur Nightingale steht damit plötzlich nicht mehr für das religiöse Erbe in der Sorge, sondern für das positivistische Paradigma technischer Weltbemächtigung: für Reformen und gute Strukturen der Versorgung in einem funktionierenden

22 „If we could entirely know the character and circumstances of a man, we might predict his future conduct with mathematical precision.” Zitiert in Calabria/Macrae (1994, XII) aus den „Suggestions for Thought“.

Gesundheitssystem. Nicht die mit ethischer Energie aufgeladene individuelle Haltung in der *Fürsorge* steht im Mittelpunkt, sondern Effektivität und Effizienz der *Versorgung* im Gesellschaftssystem.

Unmittelbar auf die Krankenpflege bezogen steht der Name Nightingale im selben Sinn für Modernisierung. Aufgrund der Ereignisse im Krim-Krieg und des enormen Rufes, den sich Nightingale dort erworben hat, begannen Unterstützer und Anhängerinnen zuhause in England aus Dankbarkeit Spendengelder zu lukrieren, über die Nightingale selbst verfügen konnte und die der Einrichtung einer dauerhaften Ausbildungsstätte für Krankenschwestern gewidmet werden sollte. Der „Nightingale-Fonds“, der als der erste Spendenaufruf in Großbritannien, „der sich an alle Gesellschaftsschichten richtete“ (Bostridge 2009, 294: „*the first national appeal in Britain aimed at all classes of society*“), gilt, umfasste Ende der 1850er eine beträchtliche Summe und wurde seiner Bestimmung endgültig zugeführt, als am 24. Juni 1860 die *Nightingale School of Nursing* im *St. Thomas' Hospital* in London eröffnet wurde. Die Gründung der – wie der Homepage der heute ins Londoner King's College integrierten Einrichtung zu entnehmen ist²³ – „ersten professionellen Krankenpflegeschool der Welt“ („*the world's first professional nurse training school*“²⁴) ist in der Geschichte des Sorgens wiederum ein gleichzeitig historischer und symbolischer Akt, der für die Geburt der *modernen* Krankenpflege steht.²⁵ Die neuen substanziellen Kennzeichen der Pflege in der Moderne sind nun: *Verberuflichung* und *Verwissenschaftlichung*. Pflege wird von der „Berufung“ zum „Beruf“ – und fügt sich damit in das moderne System der Versorgung mit dessen Zielen und Werten. Was aber bedeutet das für das Ethos der Sorge? Welches sind die gelebten Ethos-Formen im Kontext der beruflichen Pflege und im System der Versorgung?

1.6 VERSORGUNG: FÜRSORGE ALS DIENSTLEISTUNG

Die moderne Pflege findet sich heute „eingebettet in den Sinnzusammenhang und das Regelsystem der Berufe und des Berufslebens der Gesellschaft“ (Wettreck 2001, 174). Mit dem Übergang von der „Berufung“ zum „Beruf“ ist die Pflege kein karitativer Liebesdienst mehr, organisiert um das sinngebende religiöse Motiv der Mission und der Nachfolge Christi, sondern eine Leistungserbringerin unter anderen Berufen

23 <http://www.kcl.ac.uk/nursing/index.aspx> (Zugriff 19.07.2011).

24 Ebd. unter der Rubrik „About the School“ – History“: www.kcl.ac.uk/nursing/about/history.aspx (Zugriff 19.07.2011).

25 „Zum ersten Mal konnten Frauen mit einer Berufung die Fertigkeiten zur Pflege außerhalb einer religiösen Umgebung erlernen.“ („For the first time, women with a vocation could learn nursing skills outside a religious environment.“ Ebd., 368).

im arbeitsteiligen System der Gesundheitsversorgung. Die zentrale Frage und normativer Ausgangspunkt jedes Gesundheitssystems ist: „Wie können die Gesundheitsorganisationen und Leistungserbringer auf die [Gesundheits-]Bedürfnisse der Menschen antworten?“ (Waller 2004, 219) Das *Ziel* gesellschaftlich organisierter Versorgung kann dann verstanden werden als bedürfnis- und bedarfsgerechte, effektive und effiziente Leistungserbringung zur Stillung der Gesundheitsbedürfnisse der Bevölkerung (vgl. ebd., 233). Aus Systemperspektive erscheinen die Berufe des Gesundheitswesens als *Dienstleistungen*, die ihren jeweiligen Beitrag zur Krankheitsbekämpfung bzw. zur Gesundheit der Bevölkerung beitragen. Dabei haben Dienstleistungen zwei zentrale Forderungen zu erfüllen und auszuweisen: ihre *Effektivität* und ihre *Effizienz*. Ob der einzelne Leistungserbringer in seinem Tun einen höheren symbolischen Sinn oder persönliche Erfüllung findet oder nicht, ist zweitrangig. Entscheidend ist, ob die Dienstleistung einen *wirksamen* Beitrag zur Verbesserung der Gesundheit, zu den „Patientinnen-Ergebnissen“ („*patient outcomes*“), leistet und ob der *Einsatz von Ressourcen* in einem lohnenswerten Verhältnis zu den erbrachten Ergebnissen steht (vgl. ebd., 125 ff., 163 ff. und 173 ff.). Die Krankenpflege steht damit – wie die anderen Gesundheits- und Krankenversorgungs-Berufe – unter dem Paradigma der *Messbarkeit*, sie muss den Gesundheitsnutzen und die Qualität ihrer Leistungen sowie den Einsatz der dazu aufgebrauchten Mittel (im Wesentlichen die Quantität ihrer Arbeitskraft) letztendlich in Zahlen ausweisen können. Für das Paradigma einer solchen Handlungsrationale und den damit verbunden Ethos-Formen und Einstellungen, also für den idealtypischen Extremfall einer positivistisch und ökonomisch gesteuerten Betreuung und Leistungserbringung im Gesundheitswesen, soll der Terminus der „Versorgung“ reserviert werden. „*Versorgung*“ heißt: die *messbar effektive und effiziente Gesundheitsverbesserung von Individuen und/oder Populationen durch das Erbringen von Dienstleistungen im Rahmen eines organisierten Gesundheitssystems*.²⁶

Es geht hier wiederum weder darum, die *Geschichte* der Pflege als Beruf oder der Entwicklung moderner Gesundheitswesen zu *erzählen* oder die Funktionsweise eines modernen Gesundheitswesens und des Pflegeberufs *systematisch-soziologisch zu analysieren*. Was hingegen in den Blick genommen werden soll, das ist, was passiert, wenn das *Ethos des Sorgens*, wie es in der Care-Ethik gedacht oder in der religiösen Tradition gelebt wird, in den Kontext der Versorgung hineintritt und in die Logik einer *Dienstleistung* umgewandelt wird. Die Pflege unter den Bedingungen der Moderne ist geradezu der gesellschaftliche Ort, an dem die *Spannung von „Sorgen“ und „Versorgen“*, von einer existenziell und ethisch aufgeladenen Haltung des Mitleidens und von menschlicher Verbundenheit zu einer positivistisch-ökonomischen

26 Vgl. paradigmatisch etwa den Österreichischen Strukturplan Gesundheit sowie eine umfassende Diskussion zu verschiedenen Versorgungslogiken in der „Moderne“ in Wegleitner (2012).

Handlungsrationalität im Betrieb der Gesundheitsdienstleistungen sichtbar und virulent wird. Diese Spannung lebt vom Fortleben der religiösen Tradition des „Mitleidens“ in den Caring-Debatten in der (nordamerikanischen) Pflegewissenschaft auf der einen Seite; vom Aufstieg und der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Medizin zur *idealtypischen Profession* im Gesundheitswesen auf der anderen Seite. Daraus ergeben sich *zwei Imperative* an die heutige Gesundheits- und Krankenpflege (für beide steht der „Typus“ Nightingale gleichermaßen): Sie soll sowohl „Fürsorglichkeit“ im traditionellen und ethisch dichten Sinne darstellen und praktizieren als auch einer professionalisierten und verwissenschaftlichten Handlungslogik entsprechen. Daraus ergeben sich in der Konstellation der Moderne *praktische Antinomien*, die immer noch einer Lösung harren.²⁷

1.6.1 Das Fortleben traditioneller Fürsorge-Moral im pflegewissenschaftlichen Caring-Diskurs

Die moderne Pflegewissenschaft begründet die Krankenpflege zwar nicht mehr religiös im Motiv vom mit-leidenden Gott wie in der jüdisch-christlichen Tradition, dennoch lebt – so das Ergebnis der Untersuchungen von Silvia Käppeli (2001, 2004, 2005) – dieses Urbild pflegerischer Sorge im Diskurs der Gegenwart fort: zunächst übertragen auf das „Wesen“ der Frau im Kontext der bürgerlich-konservativen Krankenpflege und „im Dienste bürgerlicher Geschlechterideologie, von Nationalismus, Patriotismus und medizinischer Wissenschaft“ (Käppeli 2001, 299), schließlich eben in den viel diskutierten Konzepten „Compassion“ und „Caring“ in der akademisierten Pflege und den Pflegewissenschaften Nordamerikas, die sich „in der europäischen Krankenpflege ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts durchzusetzen begonnen“ (ebd., 300) hat. In der religiösen Perspektive ist das Vorbild für pflegerische Sorge die Beziehung Gottes zu den Menschen. Diese Beziehung trägt den Charakter eines „Bündnisses“ (Käppeli 2005), dessen wesentliche Attribute „auch in den ethischen Normen der freiberuflichen Pflege“ (Käppeli 2004, 307) sich wiederfinden lassen, nun im Rahmen neuer Begründungsmodi, etwa einer weiblichen Care-Ethik sowie existenzphilosophischen (Patricia Benner), psychologischen oder beispielsweise auch an New-Age-Vorstellungen (Jean Watson) angelehnte Konzeptionen von Caring. Die Charakteristika des göttlichen Bündnisses seien – vom religiösen Diskurs abstrahiert und verallgemeinert – auch die Charakteristika der Fürsorge in der Pflegebeziehung. Welches sind die Hauptkomponenten des oder eines Bündnisses? Gott

27 Es geht hier übrigens um die konkreten Spannungen in der Handlungsrationalität und nicht um Systemrationalität (auch wenn sich historisch und soziologisch bzw. genetisch diese Spannungen durch funktionale Ausdifferenzierung von sozialen Systemen vermutlich am Besten verstehen und erklären lassen). Aspekte von Systemrationalität werden in Kapitel vier aufgegriffen.

erscheint zunächst als *mitleidender*, das Bündnis hat also eine *affektive* Komponente, die Anteilnahme und Mitleiden impliziert; Gott ist darüber hinaus *tätig für* die Menschen im Leid, leistet Beistand (er spaltet das Meer, opfert sich am Kreuz, heilt Kranke und lässt Verstorbene wieder leben); das Bündnis ist dabei nicht nur affektiv-punktuell, es hat die Eigenschaft *fortwährender moralischer Verpflichtung*, der Schöpfergott verspricht auch der Erlöser-Gott zu sein, der Mensch *bindet* (re-ligio) sich seinerseits im Gewissen, im Ritual, in kirchlichen Institutionen an Gott; das Bündnis hat eine *existenziell-transzendente* Dimension, es geht um das Menschsein des Menschen selbst (nicht um etwas Partikuläres *im* Leben, sondern *um* das Leben), um Heil und Verdammnis, um Wahrheit und Unwahrheit. Auch in der alltäglichen Rede von einem „Bündnis“ ist mitgedacht, dass man im Ernstfall die eigene Existenz für einen anderen Menschen riskiert – es geht im einen oder anderen Sinn ums Leben als Ganzes; schließlich und umgreifend bewährt sich das Bündnis in der Dramatik eines *Beziehungsgeschehens* (des Menschen zu Gott). Abstrahiert vom religiösen Narrativ kennzeichnen ein Bündnis also diese Attribute:

- Affektive Involvierung
- Tätigsein-für
- Moralische Verpflichtung
- Existenzielle Dimension
- Beziehungsgeschehen

Nach Käppeli charakterisieren genau diese Eigenschaften auch pflegerische Sorge bzw. Caring. Was allerdings „Care“ oder „Caring“ genau sei, das lässt sich aus der pflegewissenschaftlichen Literatur nicht leicht ableiten. Sowohl Morse et al. (1990) als auch Lea et al. (1996) beginnen ihre Übersichtsarbeiten zur seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts massiv angestiegenen Caring-Literatur mit der Feststellung, dass Caring als Phänomen und Konzept „schwer fassbar“ ist („*elusive*“: Morse et al. 1990, 2; Lea et al. 1996, 71) und dass das Studium der Literatur dazu „anstatt die Leserin zu erhellen [...] nur die Verwirrung steigert“ („[...] *instead of enlightening the reader, examination of the literature only increases confusion*“, Morse et al. 1990, 2). Zunächst nimmt die Diskussion eine enorme Spannweite an (vgl. Lea et al. 1996, 72f.), was die methodische Herangehensweise angeht.

Auf der einen Seite stehen Forscher und Forscherinnen, die Caring eher von den einzelnen konkreten Tätigkeiten her sehen und es für möglich halten, Fürsorgehandeln zu operationalisieren, die Wirkung auf Patientinnen und Patienten zu messen und die deshalb mit quantitativen Forschungsmethoden arbeiten.²⁸

28 Einen Überblick über Instrumente, mit denen Caring gemessen werden soll, findet sich in Watson (2009).

Auf der anderen Seite stehen die eher existenzialistisch inspirierten Denker und Denkerinnen, die *Caring* von der ethischen Haltung, dem Gefühl und Beziehungsgeschehen her denken und für die folglich *Caring* nicht operationalisierbar ist. Sie weisen in der Regel nicht nur darauf, dass *Caring* ein komplexes menschliches Phänomen ist, das sich der Messbarkeit hinsichtlich der *praktischen Durchführbarkeit* der Quantifizierung und Kategorisierung entzieht, sondern dass *Caring*, das Fürsorge-Geschehen, „etwas Tieferes“ ist, das sich *prinzipiell* einem quantifizierenden Zugang verwehrt (vgl. Watson 2009, 3-10). Häufig bleibt damit in dieser Richtung explizit ein grundlegend philosophisches oder religiöses Motiv bewahrt, wie bei Silvia Käppeli selbst, die gegenüber positivistischen Sichtweisen auf Fürsorge skeptisch bleibt: „Alle Messungen von caring bleiben aber auf der Strecke, sind unbefriedigend und teilweise irrelevant, weil sie das gewisse Etwas, das transzendente Element, das caring eigentlich ausmacht, in Zahlen nicht erfassen.“ (Käppeli 2004, 346 f.)

Neben dieser grundlegenden Dichotomie in der Herangehensweise werden in der Literatur auch jeweils verschiedene Aspekte von *Caring* akzentuiert und für wesentlich erachtet. So konnten Morse et al. (1990) in ihrer Review fünf hauptsächliche Perspektiven auf *Caring* feststellen. Die Arbeit von Morse et al. (1990) wird recht häufig zitiert, sodass mit etwas Vorsicht ein über methodische Zugänge und philosophisch-wissenschaftliche Grundhaltungen hinausweisender Minimalkonsens in der Fachwelt zumindest über Eckpunkte der Diskussion gewagt werden darf (vgl. Watson 2009, 4)²⁹.

Einige Autorinnen verstehen demnach *Caring*, erstens, als *Affekt* der emotionalen Involvierung, der Anteilnahme oder des Mitfühlens mit der Erfahrung des Patienten (vgl. ebd., 5.). Andere betonen, zweitens, eher den *Handlungsaspekt*, das sorgende Tätigsein für den Patienten. Dabei werden entweder grundsätzlich alle Pflegehandlungen als *Caring*-Handlungen angesehen oder eher spezifische, wie etwa aufmerksames Zuhören, anwaltschaftliches Eintreten für die Anliegen eines Patienten, Da-Sein, Berührung. Öfter werden auch die Kompetenz und die ruhige Sicherheit der Pflegehandlungen, also das professionell-handwerkliche Können, das Schutz vermittelt, als „*Caring*“ bezeichnet. Was „therapeutische *Caring*-Interventionen“ sind, das wird aus Sicht der Pflegepersonen wie der Patienten betrachtet und kann einigermaßen in Assessment- und Evaluationsinstrumenten abgebildet werden (vgl. ebd., 6).

In weiteren Perspektiven erscheint *Caring*, drittens, primär als *anthropologische Konstante*, als die Weise des menschlichen In-der-Welt-Seins, oder, viertens, als *moralischer Imperativ* bzw. *moralisches Ideal*, das in der Verpflichtung für und der fortwährenden Bindung an die Patientin besteht, die individuelle Würde und Integrität

29 Die Review von Morse et al. stammt zwar aus den 90er Jahren, wird aber immer wieder herangezogen – nicht zuletzt eben von Watson auch in der zweiten Auflage ihres Buches über Assessmentinstrument von *Caring* (2009), wo sie die konstante Wiederkehr der Arbeit anmerkt.

zu bewahren (vgl. ebd., 4f.). Nicht zuletzt sehen einige Autorinnen, fünftens, in der *Beziehung* und im Beziehungsgeschehen zwischen Pflegeperson und Patientin das Wesen von Caring.

Sowohl Morse et al. (1990) als auch Lea et al. (1996) sehen in dieser Multiperspektivität auf Caring, die sich aus einem Überblick über qualitative und quantitative Studien sowie theoretische Konzeptualisierungen in den Pflegewissenschaften ergibt, ein Problem verwirrender und widersprüchlich Vielfalt („*eclectic and diverse conceptualizations*“ lautet das abschließende Statement zur Pflegeliteratur von Morse et al. 1990, 12) – und lancieren ihr „Further research is needed!“. Aber stellt sich demgegenüber nicht eine einfache Frage: Was soll an diesen von den Autorinnen herausgearbeiteten fünf Perspektiven eigentlich verwirrend und widersprüchlich sein? Sind diese Perspektiven nicht weit davon entfernt, sich zu widersprechen, sondern ergänzen stattdessen einander und bilden ein durchaus kohärentes Ganzes? Morse et al. deuten das vorsichtig sogar selbst an, wenn sie für einige Konzeptualisierungen von Caring in der Literatur einen Caring-Prozess feststellen müssen, in dem die schematisierten Kategorien sich verlinken. So kann etwa der Affekt oder der moralische Imperativ zu spezifischen Handlungen führen oder Caring kann als ein *Grundzug des Menschen zu affektiven Beziehungen*, die mit Fürsorge-Handlungen verbunden sind, verstanden werden. Von da her betrachtet erscheint nicht die Vielfalt der Perspektiven verwirrend, sondern bloß die *Aussage*, dass diese Perspektiven „nichts“ miteinander zu tun hätten oder einander sogar widersprüchen. Wenn man jedenfalls die Literatur nicht einfach nur schematisieren will, sondern etwas konzeptuelle („philosophische“) Arbeit zu leisten wagt, kann das, was Morse et al. zersplittert sehen, durchaus als eine kohärente Einheit gefasst werden.

So erscheinen etwa im Diskurs der philosophischen Care-Ethik (außerhalb der Pflegewissenschaft) dieselben aufgeworfenen Perspektiven ohnehin im Konnex: So lässt sich nach Glenn (2000) aus einer Lektüre der Care-Theoretikerinnen schließen, dass eine Definition von Care folgende Dimensionen umfassen müsse: eine Seite des „Caring about“ („Sorgen-um“), die einen *moralischen* Anruf zur Verantwortung und eine persönliche Involvierung auch auf der Ebene des *Gefühls* angesichts der Bedürfnisse eines anderen Menschen umfasst; eine zweite Seite des „Caring-for“ („Sorgen-für“), womit die vielfältigen *Aktivitäten des Beistandes* für das Wohlergehen des Anderen gemeint sind (vgl. ebd. 87f.). Mitanerkannt sei in der Vorstellung von „Care“ weiter, dass „jeder und jede Sorge braucht“ („*that everyone needs care*“, ebd., 88), dass die Sorge also einen Grundzug des Menschseins ausmacht und dass Care im Aufbau einer *Beziehung* besteht („*care is seen as creating a relationship*“). Die Diskussionen der philosophischen Care-Ethik drehen sich also um die gleichen Eckpunkte wie die Pflegewissenschaft zu dem Thema. Weiter entsprechen die verschiedenen Akzentuierungen des Themas des Sorgens in den Pflegewissenschaften in ihrer *Gesamtheit* geradezu perfekt den Eigenschaften des Bündnis-Paradigmas, wie es

Käppeli für die theologisch begründete Pflege herausgearbeitet hat – nur eben abstrahiert von den Narrativen, die „Gott“ zum Zentrum haben.

Nicht zuletzt spiegeln sich in der fünffachen Vielfalt, wie „Sorgen“ in der englischsprachigen pflegewissenschaftlichen Literatur bearbeitet wird, ganz einfach die wichtigsten Komponenten der Alltagssemantik des Begriffs Sorge/Caring wieder (wenn man über die Übersetzungsproblematik dezent hinweg sehen mag). Das ist auch nicht weiter verwunderlich. Jede wissenschaftliche Untersuchung gründet – so eine zentrale Einsicht der Hermeneutik – im alltäglichen *Vorverstehen*. Jede wissenschaftliche Verwendung von Begriffen hat letztlich Wurzeln in deren alltäglichen Gebrauchsweisen.

Weiter bestehen wissenschaftliche Welterfassungsprozeduren immer in einer *Reduktion* der Alltagserfahrung, sodass es nicht verwundert, wenn ein ohnehin schwer fassbarer Begriff mit jeweils einseitigen Akzentuierungen in den einzelnen Untersuchungen auftaucht. Philosophie, die häufig mit Begriffsanalysen aus dem Alltagsverständnis beginnt, versucht sowohl des methodischen Reduktionismus der wissenschaftlichen Verfahren inne zu sein als auch eine Sprache für die Reflexion alltäglich-lebensweltlicher Erfahrung zu finden, ohne diese primäre Welt- und Lebenserfahrung zu entstellen. Damit kann also aus einem philosophischen Zugang, der letztlich ohnehin nicht vermeidbar ist, eine Definition von „Fürsorge“ oder „Caring“ gewagt werden, da sich aus der Semantik des Alltags und der dominanten Theorie-Traditionen, die nicht in ihren Akzentuierungen, sondern in ihrer Gesamtheit betrachtet werden müssen, durchaus einheitliche Eckpunkte der Diskussion festgestellt werden können:

Die Fürsorge ist eine Beziehung, die affektive Involvierung, moralische Bindung und Tätigkeiten des Beistandes impliziert und die in grundlegende Weise mit der Existenz und dem Menschsein selbst zu tun hat.

Neben dieser Definition kann für den pflegewissenschaftlichen Caring-Diskurs außerdem festgehalten werden: Es dreht sich bei der Caring-Debatte nicht um irgendein Spezialthema neben anderen in der Pflege, sondern es geht um den Kern, das Herz und das Wesen der Pflege selbst (ebd., 1: „*Caring has been described as the ‚core‘ or the ‚essence‘ of nursing*“): „Die Frage, ob caring der Inbegriff der Krankenpflege sei, durchzieht den ganzen pflegewissenschaftlichen Diskurs zu diesem Begriff.“ (Käppeli 2004, 349) In dem einen oder anderen Sinn ist die Fürsorge immer konstitutiv für die Pflege selbst. Pflege ohne das Moment des Carings wäre etwas Anderes, eine Pflege ohne das „eigentlich Pflegerische“ (Wettreck 2001, 181 ff.). Ohne den leisesten Hauch eines Mitgefühls, ohne auch nur minimal tätiges Engagement für Andere, ohne einen zumindest minimalen Sinn für das Besondere der zwischenmenschlichen Beziehung im Pflegegeschehen, ohne einen Bezug zu grundlegenden Fragen des Menschseins oder zu einer ethischen Erfahrung – ohne all dem verkümmert Pflegehandeln zu einer Summe handwerklicher Service-Leistungen. Im Caring

kommt irgendeine Form von „Überschuss“ zum Ausdruck, den Pflege charakterisiert: ein Zug des Menschseins überhaupt, ein Ausdruck des Moralischen, ein transzendierender Affekt.

Das ist der eine Imperativ, der an die Pflege heute gerichtet wird: Fürsorge in einem intensiven Sinn zu verwirklichen oder zumindest nicht ganz zu vergessen. Der andere Imperativ entspringt der modernen Handlungsrationaltät, den Maßstäben der instrumentellen Vernunft, für welche die moderne Medizin das ideale und die Praxis beherrschende Vorbild abgibt.

1.6.2 Role-Model DRG-Medizin

Der Erfolg moderner westlicher Gesundheitssysteme beruht auf zwei Bewegungen, die sich im 19. Jahrhundert im großen Stil durchgesetzt haben, nämlich die Public Health oder sozialmedizinische Bewegung und die naturwissenschaftlich fundierte klinische Medizin. Beide gründen im positivistischen Denkparadigma: in der statistischen Epidemiologie einerseits, in den experimentellen Naturwissenschaften andererseits. Beispielhaft für auf statistischen Analysen und Interventionen gegründete sozialmedizinische Leistungen kann das Wirken Florence Nightingales selbst in Erinnerung gerufen werden. Als – historische und symbolische – Meilensteine der modernen klinischen Medizin können wohl die Begründung der *Zellulärpathologie* Mitte des 19. Jahrhunderts durch Rudolf Virchow und die Entdeckung des *Mycobacterium tuberculosis* durch Robert Koch gelten. Ersteres, das auf der Errungenschaft der Mikroskopie aufbaute, machte mit den letzten, bereits erodierenden Resten der antiken Humoralpathologie endgültig Schluss; zweiteres begründete den Sieg der *wissenschaftlichen Bakteriologie*.

Gleichzeitig und im Zuge dieser Entwicklungen vollzog sich ein Paradigmenwechsel in der Bedeutung und der Rolle des Krankenhauses. Ausgehend von den Zentren Paris und Wien wurde die neue naturwissenschaftliche Medizin in Architektur und Logistik des Krankenhauses inkorporiert. Während das „alte“ Krankenhaus in der Neuzeit zwar allerlei Wandlungen durchgemacht hatte, verlor es im Großen und Ganzen nie die vom mittelalterlichen Hospiz-Gedanken herrührende Funktion, primär „Herberge“ für Arme, Kranke, Alte und Obdachlose zu sein (vgl. Eckart 2005, 225). Der Heilsanspruch des Krankenhauses war bis weit ins 19. Jahrhundert

„nicht im modernen Sinne eines gezielten und kausal wirksamen Therapieangebots zu verstehen [...]. Primär wurde vielmehr darauf geachtet, eine äußere Umgebung für den Kranken herzustellen, die den natürlichen Genesungsprozess förderte. Aus diesem Grunde war es bis ins späte 19. Jahrhundert für den Erfolg eines Krankenhauses viel wichtiger, über gute Pflegekräfte als über besonders qualifizierte Ärzte zu verfügen.“ (67)

Ärzte waren deshalb in der Regel auch nicht unbedingt im Krankenhaus angestellt, sondern besuchten die Kranken dort. Mit den Erfolgen in der Anästhesie, den neuen chirurgischen Möglichkeiten, der Zunahme an medizinischen Instrumenten (Fieberthermometer, Subkutan-Injektionen, Stethoskope, Blutdruckmessgerät), nicht zuletzt aber wegen den Erkenntnissen aus der Bakteriologie und damit der neuen Infektionslehre, dem Wissen um Hygiene und dem Übergang ins Zeitalter der Antibiotika änderte sich das in entscheidender Weise. Das Krankenhaus wurde „vom Armenhaus zum Schaltzentrum und Hauptquartier der neuen Medizin“ (Porter 2003, 647). An die Stelle der Kapelle rückte symbolisch und wirklich der OP (vgl. Wettreck 2002, 168 ff.), die sich ausdifferenzierenden Spezialgebiete der Medizin definierten die Abteilungen im Krankenhaus, Laboratorien wurde Raum geschaffen und statt „Gestank von Verwesungen und Absonderungen [...] bestimmten [nun] Karbol und Äther die Atmosphäre der Kliniken“ (Eckart 2005, 226). Das Krankenhaus wandelte sich *von einem Ort der Fürsorge zu einem Ort des Kampfes gegen Krankheiten*, diskursiv setzte sich an die Stelle eines religiösen „Blicks“ (vgl. Wettreck 1999, 9 ff. zum Konzept des „Blickes“) des Mitleidens der Blick naturwissenschaftlicher Rationalität: neutral und objektiv, offensiv gerichtet auf den Kampf gegen Krankheiten. Die Logik des Kampfes gegen Krankheiten mit den Mitteln von Wissenschaft und Technik, die auch heute das Wesen des Krankenhauses bestimmt, hat dabei einen entscheidenden Vorteil: Sie ist ungeheuer *effektiv*.

Und – was mindestens eben so viel zählt – die moderne, evidenzbasierte Medizin kann die Effektivität *messen* und belegen (zumindest dem Prinzip nach). Als das beste Verfahren in der Medizin zur Bestimmung der Therapiewirksamkeit gelten randomisierte, kontrollierte Studien. Natürlich liegen nicht für alle Bereiche medizinischen Handelns solche Studien vor, aber zum einen ist es der Sinn medizinischen Fortschritts, möglichst viel „evidence“ in allen Bereichen zu erlangen, zum anderen nimmt die Anzahl guter Studien auch tatsächlich zu. Dieses Wissen wird idealiter anhand von Leitlinien in die Praxis übersetzt. Das Ziel klinischer Leitlinien ist unter anderem „die Verbesserung der Gesundheitsversorgung durch: eindeutige Behandlungsempfehlungen, Standards zur Bewertung der klinischen Praxis [...]“ (Bonita 2008, 213). Das ärztliche Handeln ist in der Gegenwart, aufgrund wissenschaftlicher Selbstverpflichtung und zunehmender Notwendigkeit, Rechenschaft der eigenen Therapieempfehlungen vor den informierten Patientinnen und Patienten abzulegen, mehr und mehr an im Prinzip globalen Standards orientiert.

Krankenhäuser sind nicht nur die „Schaltzentren der Medizin“ und die sichtbarsten Manifestationen des Positivismus im Kontext von Gesundheit und Krankheit, sondern nehmen heute „auch im internationalen Vergleich im Regelfall den höchsten Anteil der Gesundheitsausgaben in Anspruch“ (Schölkopf 2010, 103). Gleichzeitig bietet dabei die stationäre Versorgung im Krankenhaus auch aufgrund der Logistik und der Datenlage den Idealfall von Planbarkeit und Steuerbarkeit von Finanzierung der medizinischen Leistungen. In den meisten OECD-Staaten (vgl. ebd., 119) hat sich

zur Vergütung und Steuerung der medizinischen Leistungen das System der sogenannten *Diagnoses Related Groups* („DRG’s“) etabliert. Patienten bzw. Krankheitsfälle werden auf der Basis ihrer *Diagnose* und der durchgeführten *diagnostischen oder therapeutischen Intervention*, also der von Ärztinnen erbrachten Leistung, in „Fallgruppen“ klassifiziert, die dann kostenmäßig nach dem Aufwand bewertet werden. Dieses Vorgehen setzt eine einheitliche Klassifikation und standardisierte Dokumentation der Krankheiten voraus – vorliegend in der *International Classification of Diseases* (aktuell ICD-10) – und einen einheitlichen und verbindlichen Katalog darüber, was eine „medizinische Leistung“ sein soll – für Österreich etwa der „LKF-Leistungskatalog“³⁰ des Bundesministeriums für Gesundheit. Die Zuordnung der Kosten zu einer Fallgruppe setzt ihrerseits statistisches Datenmaterial zum mit einer Diagnose und den medizinischen Leistungen anfallenden Aufwand (zeitlich, materiell, personell) voraus, wie etwa die durchschnittliche Aufenthaltsdauer im Krankenhaus bei einer bestimmten Diagnose. Alles in allem wird damit die ärztliche Tätigkeit in ökonomische Quanten übersetzt und das Krankenversorgungssystem finanziell transparent, der Ressourceneinsatz optimierbar und steuerbar. Das DRG-Instrumentarium fungiert gewissermaßen als Gold-Standard für *effiziente* Steuerung einer Gesundheitsdienstleistung.

Damit liefert die moderne Medizin das *Modell für Effektivität und Effizienz*. Die Leistungen der Medizin sind wissenschaftlich fundiert und in ihrer Wirksamkeit belegt, im Grunde an zunehmend universellen und einheitlichen Standards orientiert und finanziell verhältnismäßig einfach abzubilden. Wie damit Gesundheit zum „Geschäftsmodell“ werden kann – beziehungsweise gegenwärtig auch wird – und die Logik des Marktes die Logik der Heilkunst untergräbt, zeigt Maio (2014b). Es bestehe „unter dem Einfluss der DRG-Abrechnung die Tendenz, Patienten in ökonomische Kategorien aufzuteilen. Auf diese Weise wird den Ärzten unterschwellig beigebracht, bei jedem Patienten stets mitzureflekieren, welche Bilanz er verspricht“ (ebd., 29). Diese „Verbetriebswirtschaftlichung der Medizin“ (19) betrifft nun analog die Pflege.

1.6.3 Moderne Handlungsrationalität in der Pflege und Spannungen zur Fürsorgemoral

Im Folgenden soll anhand eines exemplarischen Falles die spezifische Handlungsrationalität des Versorgens durch eine beruflich oder professionell verstandene Pflege herausgestellt werden und in deren Spannungen zum dichten Ethos der traditionellen

30 Bundesministerium für Gesundheit: Leistungsorientierte Krankenanstaltenfinanzierung, LKF. Leistungskatalog BMG 2011. Abgerufen am 30. 07. 2011 unter: www.bmg.gv.at/cms/home/attachments/1/1/2/CH1241/CMS1287572751172/1_leistungskatalog_bmg_20111.pdf.

Sorge (Care-Ethik, christliche Caritas) geschildert werden. Im Auftrag von vier Zürcher Spitälern entwickelte eine Arbeitsgruppe um Silvia Schmid-Büchi (Schmid-Büchi et al. 2006, Schmid-Büchi et al. 2008) ein Modell zur Messung der Pflegequalität auf der Basis des für Schweizer Verhältnisse modifizierten „Quality of Health Outcome Models“ von Mitchel, Ferketich und Jennings (1998; siehe Schmid-Büchi 2008, 310). Die Wahl ausgerechnet dieses Projekts ist hier nicht legitimiert dadurch, dass gesagt sein soll, es wäre besonders „typisch“ für die Tendenzen der Pflege in der Gegenwart, sondern dadurch, dass sich daran in gut dokumentierter Weise der Diskurs der Moderne in seiner Spannung zur traditionellen ethischen Vorstellung des Fürsorgens besonders gut ablesen lässt.

Das globale Ziel des Projekts wird klar angesprochen: „Bei stetig zunehmendem Spardruck und knapper werdenden personellen Ressourcen im Gesundheitswesen sind die Pflegedienste gefordert, ihren Beitrag zur Gesundheitsversorgung zu beschreiben und dessen Notwendigkeit und Qualität deutlich aufzuzeigen.“ (Ebd., 309) In einem Umfeld also, das vom ökonomischen Gedanken der Ressourcenknappheit und des Strebens nach effizientem Mitteleinsatz bestimmt ist, muss die Pflege deren „Beitrag [...] zur Gesundheitsverbesserung von Patientinnen und Patienten [...] weiterhin vage“ (ebd., 309) ist, die *Effektivität* ihrer Leistungen in quantifizierbarer Weise transparent und überprüfbar machen. Worin aber bestehen die Gesundheitsverbesserungen, die auf das Tun der Pflege zurückgeführt werden können? Als „pflegesensitive Patientenergebnisse“ (ebd.), also messbare, beobachtbare Verhaltensweisen oder Wahrnehmungen von Patientinnen und Patienten, die durch Pflegeinterventionen (maßgeblich) beeinflusst werden, empfehlen Schmid-Büchi et al. (2006, 2008) folgende Kategorien:

- Funktioneller Status hinsichtlich der „Aktivität des täglichen Lebens“
- Selbstpflegefähigkeit und Selbstmanagement im Hinblick auf das eigene Gesundheitsverhalten
- Angemessenes Symptommanagement
- Patientenzufriedenheit
- Umfassende Informiertheit und die Wahrnehmung von *Caring*
- Gesundheitsbezogene Lebensqualität
- Kritische Zwischenfälle, wie Stürze, Dekubitus, nosokomiale Infektionen

In all diesen Hinsichten sei Pflege *wirksam* und könne ebenfalls, für ein umfassendes Qualitätsmanagement, in ihrer Wirksamkeit mithilfe geeigneter Assessment- oder Screening-Instrumente *gemessen* werden. So können etwa der funktionelle Status von Patientinnen und Patienten durch den BARTHEL-Index, die Selbstpflegefähigkeit mit dem *Medical Outcome Study-Short Form* SF-36, die Sturzrate pro 1000 Pflege-tage retrospektiv aus der Pflegedokumentation erhoben werden und so weiter.

Für den Kontext vorliegender Arbeit ist es bemerkenswert, dass die Fürsorge überhaupt als Zielvorstellung und Wirkung pflegerischen Tuns in ein Qualitätsmanagementmodell Eingang findet und dass das Ausmaß oder die Qualität von *Caring* (in der Wahrnehmung der Patientinnen und Patienten) *gemessen* werden kann, etwa mittels der „Human Caring Scale“ nach Töryry et al. (1998). Angelehnt an das Assessment-Instrument von Töryry et al. (1998) werden Qualität und Ergebnisse pflegerischen Handelns im Hinblick auf die Patientenzufriedenheit und die Wahrnehmung von *Caring* unter anderem danach beurteilt, ob sich die Patienten „aufgehoben fühlen“, ob sie in ihren „Gefühlen, Ängsten und Sorgen ernstgenommen werden“, ob sie „ihrer Ansicht nach Linderung, Trost [...] unter Berücksichtigung ihrer Lebenssituation, ihres Werte- und Glaubenssystems [...]“ erhalten, ob Pflegende „genügend Zeit [...] für Anliegen haben und aufwenden“, ob sie der Ansicht sind „fair, freundlich [...], mit Geduld und Interesse behandelt“ zu werden, ob sie mit „ihrer Selbstwahrnehmung [...] einbezogen [...] [und] an Entscheidungsprozessen [...] teilhaben können“, ob sie empfinden, in einer Atmosphäre des Vertrauens in die Kompetenz des Pflegepersonals, des Respekts der eigenen Privatsphäre und der sozialen Beziehungen gepflegt zu werden. Der Begriff des „Caring“ selbst wird im Modell als „das Zeigen von Mitgefühl, Sorge, Anteilnahme, Güte und Freundlichkeit“ definiert, als „eine Pflege, die auf Unterstützung ausgerichtet ist, Trost, Verständnis beinhaltet und einfühlsam und empathisch durchgeführt wird“ (Schmid-Büchi 2006, 16).³¹ Mit diesen Beispielen ist ein umfassender Tugendkatalog formuliert, der einerseits dem immer noch lebendigen Ethos der Fürsorge in der Pflegepraxis entspricht und durchaus für viele Pflegepersonen nicht nur gültig, sondern den motivationalen Kern des Pflegeberufs ausmacht; der andererseits aber auch, weil der Indikator für Pflege-Ergebnisqualität damit als Ziel gesetzt worden ist, als Indikator, woran Pflege gemessen werden soll, zum Imperativ für die Pflegepersonen wird.

Die Spannungen von moderner Handlungsrationaltät und Fürsorgeethos werden nun augenscheinlich, wenn man das eingeforderte Ethos der Fürsorge, das *Ergebnisse* wie Patientenzufriedenheit zeitigen soll, kontrastiert und in Beziehung setzt mit einem der verbreiteten Management-, Planungs- bzw. Controllinginstrumente in der Pflege, nach denen die *strukturellen Voraussetzungen* für die Erbringung von *Caring-Prozessen* geplant werden. Ein solches Instrument, auf das im QM-Modell von Schmid-Büchi et al. (2006, 2008) im Kontext der Strukturqualitätskriterien auch verwiesen wird, ist die Methode LEP (Leistungserfassung für die Gesundheits- und Krankenpflege). LEP dient der computergestützten und statistischen Erfassung von pflegerischen Dienstleistungen. Ziele sind u. a., „eine solide Datenbasis für die Planung, Steuerung und Auswertung der pflegerischen Arbeit“ (Brügger et al. 2002, 5)

31 Ähnlich in eben vergleichbaren Instrumenten wie dem „CARE/SAT“ (Mayer et al. 2011) oder „Individualised Care Scale“ (Suhonen et al. 2005).

in Organisationen zur Verfügung zu stellen. Es soll weiter die Pflege-Arbeit transparent gemacht werden, um die spezifische Arbeitsbelastung der Pflege, die weder durch die Bettenbelegung noch durch medizinische Leistungserfassungssysteme (auf DRG-Basis) erfasst werden kann, adäquat abzubilden. LEP dient weiter der Planung von Stellenplänen, der Kostentransparenz und Kostenkalkulation, zusammengekommen also der Planung und Kontrolle eines *effizienten* Personaleinsatzes.

„Herzstück“ (ebd., 9) der Methode bilden die sogenannten Pflegevariablen, die „den direkt den Patienten und Patientinnen zuordenbaren Pflegeaufwand“ (ebd.) abbilden, „indem einzelne Pflegeerrichtungen erfasst werden“ (ebd.). Tätigkeiten von Pflegepersonen werden also kategorisiert, „gelistet“ und jeweils mit einem Zeitwert versehen (auf der Basis von Experteneinschätzungen und Piloterhebungen). Der Anspruch dahinter ist, dass die „wichtigsten Tätigkeiten aller Bereiche der Pflege“ (ebd., 11) damit umfasst sind – genau 151 Stück. Über weitere Berechnungsschritte, Gewichtungen und dergleichen können dann Pflegeaufwand und Personalzeiten in den Organisationseinheiten berechnet werden. Die Liste der 151 Pflegevariablen umfasst etwa Leistungen aus Bereichen wie „Bewegung“ (z. B. „Lagern/Umbetten aufwändig“), „Körperpflege“ (einfach, aufwändig und so weiter), aber auch beispielsweise „Gespräch“ (Alltagsbewältigung, Krisengespräch, Visite), „Medikation“ und so fort (in 15 Überkategorien).

Die Autoren (sic!) von LEP 2 – und das macht die Spannung zum „Ethos fürsorglicher Praxis“ (Kumbruck/Senghaas-Knobloch 2006) deutlich – geben auch die Grenzen der Methode bzw. der Messbarkeit von Pflegeleistungen an. Unter anderem werde das „subjektive Erleben von Zeit“ ausgeblendet oder ob „eine gewisse Tätigkeit mit positiven oder negativen Gefühlen verrichtet wird“ (Maeder 2000, 693). Sehr explizit wird eingestanden, dass „verschiedene Bereiche der Pflegearbeit [...] sich kaum sinnvoll oder überhaupt nicht quantitativ erfassen [lassen]“ (ebd.). Weiter heißt es, in vollem Bewusstsein der Problematik: „Dazu gehören eine Reihe von Arbeiten, die häufig übersehen werden, jedoch [...] für den Spitalbereich insgesamt von zentraler Bedeutung sind.“ (Ebd.) Maeder verweist auf die Untersuchung von Strauss et al. (1982) zur Gefühlsarbeit („sentimental work“) im Krankenhaus, also auf Tätigkeiten von Pflegepersonen, die unmittelbar auf die Gefühlslage und das Wohlbefinden von Patientinnen in zwischenmenschlicher Interaktion abzielen (vgl. ebd.). Da sich aber diese Dimensionen pflegerischer Arbeit nicht quantitativ fassen lassen, folgt der Schluss:

„All diese Arbeiten werden zur Hauptsache von Pflegepersonen verrichtet. Da es sich vorwiegend um qualitativ-beziehungsmäßige Aspekte der Pflege handelt, können diese mit einem quantitativen Messinstrument wenig oder gar nicht erfasst werden.“ (Ebd.)

Maeder geht sogar noch einen Schritt weiter und verweist auf die Komplexität des Handlungsfeldes Pflege, die man „wahrscheinlich nur noch bei wenigen anderen Berufen findet“, um wiederum am Spannungsfeld zu resignieren:

„Faktoren wie Verantwortungsdruck gegenüber Ärzten, Patienten und Angehörigen, die Konfrontation mit Krankheit und Tod, die oftmals nötige Durchbrechung sozialer Tabus, wie z. B. Nacktheit, Scham und Abhängigkeit, und die Fragen der Berufsidentität können mit keiner derartigen Methode erfasst werden und sind dennoch dem Kern der Arbeit zuzurechnen.“ (Ebd.)

Was an diesen Aussagen erstaunt, ist, dass einerseits ein sehr klares Bewusstsein von den Besonderheiten von Care-Tätigkeiten im Pflegeberuf besteht sowie davon, dass diese dem „Kern“ pflegerischer Arbeit zugehören – dass aber andererseits die Einsicht von der Unmessbarkeit dieser Dimensionen keineswegs dazu führt, die Grundkonstruktion eines recht bodenständigen, quantitativen Leistungserfassungsinstrumentes grundsätzlich in Frage zu stellen oder durch einen Einbezug der fraglichen Dimensionen das Instrument zu „verkomplizieren“. Es heißt schließlich ganz lapidar und wörtlich:

„Trotzdem [!] haben wir uns Anfang der Neunzigerjahre trotzdem [sic!] entschlossen, ein quantifizierendes Managementinstrument für die Pflege zu entwerfen, um eine objektivierte Darstellung dieser Arbeit zu haben und sie so steuerbarer und für Dritte kommunikativ anschlussfähig zu machen.“ (Ebd.)

Man muss nicht mit Psychoanalyse ideologisch durchtränkt sein, um in dem doppelten „trotzdem“ eine beredte und deshalb aufschlussreiche Fehlleistung zu entdecken. Die Botschaft dahinter ist im Grunde: Wir machen es, weil wir es können. Oder: Wir machen es, weil „man“ das so macht und es ohnehin selbstverständlich ist, dass man ein auf Zahlen basierendes Steuerungsinstrument braucht. Es besteht nicht einmal ein äußerer Druck, konkrete Pflegearbeit in Zahlen für das Management steuerbar zu machen – es ist vielmehr so selbstverständlich, dass über ein explizit erfasstes Problem dabei, ja einen augenscheinlichen Unsinn einfach hinweggegangen werden kann. Im Text (und in den damit geschaffenen Wirklichkeiten) lebt der Widerspruch dann zeitweilig nur mehr als Lapsus fort, der vom Lektorat – kraft einer ähnlichen Fehlleistung? – glücklicherweise übersehen wurde. Die Logik, konkrete Arbeit und zwischenmenschliche Interaktion in messbare Quanten zu übersetzen, erscheint schlussendlich auch so wenig einem Hinterfragen bzw. einer methodischen Korrektur oder zumindest Ergänzung wert, weil die gewissermaßen hilflosen Pflegepersonen dann auch noch für die Validierung des Instrumentes „herhalten“ müssen: „Das Instrument wird von den Pflegepersonen – unter Abzug der bereits erwähnten, nicht messbaren Dimensionen – denn auch als korrekte Beschreibung ihrer Arbeit anerkannt.“ (Ebd., 700)

Die korrekte kritische Gegenfrage wäre: Wie soll eine nicht-akademisch gebildete Berufsgruppe sich gegen ein historisch-dominantes Paradigma auch nur ansatzweise Gehör verschaffen? Immerhin geht es um Dimensionen menschlicher Interaktion, die selbst von professionellen Soziologen und Soziologinnen als „unsichtbar“ (Kumbruck/Rumpf/Senghaas-Knobloch 2011), als „kaum zu erfassen“ (Maeder et al. 2000 selbst) beschrieben werden und die – da es sich dabei um existenziell tief greifende Dinge dreht, um schwer ausdrückbare Eindrücke, Gefühle und feine zwischenmenschliche Regungen – zu den am schwierigsten zu verbalisierenden Sachverhalten überhaupt gehören. Es ist schon schwierig, sich diese kaum wahrnehmbaren Dimensionen einmal vor Augen zu führen – umso mehr, wenn die Sprache der täglichen Umgebung keine semantische Unterstützung dafür bietet, sondern vielmehr das Gegenteil davon.

Maeder jedenfalls schließt mit der Zufriedenheit des Forschers, der ein Projekt ins Trockene gebracht hat: Es sei gelungen, „in der in Frage stehenden Kultur des modernen Spitals eine anschlussfähige und passende kommunikative Form für die Darstellung von Arbeit in der Pflege [...] zu schaffen“ (ebd., 701). Mit anderen Worten: Pflegerische Arbeit – eben unter Abzug ihres eigenen Kerns, der Sorge und der damit verbundenen Logik des Denkens, Handelns, Fühlens – wurde elegant ins DRG-Paradigma eingefädelt. Die Verflachung der Pflege zur Dienstleistung bzw. einer Summe von (genau 151) Einzelleistungen ist gelungen. LEP sowie die Aufschlüsse über die Entwicklung von LEP sind ein wunderbares Beispiel für das, was ein „Paradigma“ im Sinne Thomas Kuhns ausmacht (vgl. dazu Poser 2012, 150 ff.). Nämlich darin, dass gar nicht erst versucht werden muss, Widersprüche zu versöhnen oder irgendwie in ihrer, vielleicht unauflöslichen, Spannung weiter zu bearbeiten. Das Paradigma ist schlicht und einfach wirksam und kann Anteile der Wirklichkeit in derselben Schlichtheit und Unkompliziertheit einfach ausblenden.

Für Pflegepersonen ist diese Situation *tragisch* im wörtlichen Sinn: als *unschuldig Schuldigwerden*. Tragisches Handeln ist gekennzeichnet dadurch, dass selbst tugendhafte Personen durch Verhängnisse des Schicksals Schuld auf sich laden (vgl. anregend und aufschlussreich: die Sorgeerfahrung von Krankenpflegerinnen im Spiegel einer Lektüre von Antigone: Sexl 2006, 107 ff.). Die Tragik besteht konkret darin, dass in dem dargestellten Qualitätsmodell *auf der einen Seite* pflegerisches Handeln danach beurteilt wird, wie weit Pflegepersonen für die ihnen anvertrauten Menschen auf den Ebenen des Gefühls, der Beziehung, der Leidenserfahrung und der sozialen Netze sorgend handeln, wogegen *auf der anderen Seite* der Leistungserfassung, die unter anderem der Personaleinsatzplanung dienen soll, ein kompletter Analphabetismus in Bezug auf die eingeforderten „Outcomes“ herrscht. Das „Ethos fürsorglicher Praxis“ stellt sich somit im Dienstleistungsparadigma geradezu selbst ein Bein: *Es gibt kein angemessenes betriebswirtschaftliches Handlungskonzept, das imstande wäre der Sorge gerecht zu werden.*

Wenn nun beobachtet wird, dass sich unter DRG-Bedingungen der Druck auf die Pflegearbeit und das Ethos fürsorglicher Praxis erhöht und sich bei den Pflegepersonen *moralische Dissonanz* diagnostizieren lässt (vgl. Manzeschke 2008 und die über die WAMP-Studie gut belegten Aussagen von Braun/Klinke/Müller 2010), so muss klar gesagt werden, die Dissonanz ist nicht in den Personen, sondern (in beiden Fällen) *im System*. Auf der einen Seite entwickeln Pflegewissenschaftlerinnen ein kluges Ergebnisqualitätsmodell, das in gut gemeinter Weise einem traditionellen Pflege-Ethos entsprechen will, auf der anderen Seite entwickeln primär Informatiker und Betriebswirte Leistungsklassifikationsmodelle, die – bei vollstem Bewusstsein des Widerspruchs – die notwendigen Voraussetzungen für ein existenziell bedeutsames Sorgen achselzuckend übergehen. Wenn man hinzunimmt, dass sowohl Leistungserfassung als auch Ergebniserfassung von den Praktikern und Praktikerinnen noch umfassende Dokumentationsleistung abverlangen, so spitzt sich die tragische Dissonanz noch zu. Die Sorge „verdünnt“ nicht nur, sie ist systemisch „unsichtbar“ (Kumbruck/Rumpf/Senghaas-Knobloch 2011).

Es besteht also ein gewisses Interesse daran, einigermaßen und eventuell „tapend“ zu versuchen, die quantitativ gar nicht und verbal im Alltag nur schwer zu fassenden Dimensionen des Sorgens, die im Kern der Pflegearbeit fungieren, zur Sprache zu bringen. Grundsätzlich ist zu verstehen, dass es sich bei diesen Dimensionen nicht um eigene Tätigkeiten dreht – selbst wenn die Entwickler von LEP der Meinung sind, dass ein guter Teil davon in Gesprächen stattfindet. Allerdings sind Gespräche in der Pflege in der Regel Zwischendurch- oder Nebenbei-Gespräche, während andere Tätigkeiten verrichtet werden, oder Gespräche finden zwischen Tür und Angel statt. Die großen existenziellen Themen – Verlust von Kontrolle, Verlust von Sinn und Ziel im Leben, von Furcht vor dem Tod, die Dynamik zwischenmenschlicher Beziehung an den Rändern der Existenz – sind im Pflegealltag *stets* präsent. Aber zu einem guten Teil ist diese Präsenz eine *virtuelle*. Während eine Psychotherapeutin oder eine Seelsorgerin explizit ein Stück Zeit den großen Lebenskonflikten widmet, sind diese in den kleinen Alltagshandlungen pflegerischer Sorge und Versorgung nur implizit thematisch. Gespräche, die expliziter werden, finden z. B. während der Körperpflege statt – aber selbst dabei handelt es sich nicht um eine professionelle Psychotherapie oder Seelsorge, sondern um ein Reden im Modus zwischenmenschlicher, irgendwie „freundschaftlicher“ Art, in Form einer „Alltäglichkeit als geteilter Menschlichkeit“ („*ordinariness as shared humanity*“; Taylor 2010, 93).

Die eigentliche „Virtualität“ der existenziellen Themen findet sich in allen anderen Handlungen. Es macht einen existenziell bedeutsamen Unterschied, in welcher Weise beispielsweise eine Pflegeperson einen Patienten berührt, achtsam oder achtlos, behutsam oder mechanisch oder auch beides gemeinsam in einer sprachlich kaum auseinanderdividierbaren Synthese. Die Qualität der Berührung, die Haltung, die darin vermittelt wird, entscheidet manchmal über Würdigung oder Kränkung, gibt

Grund, sich in seinem Personsein verletzt zu fühlen – oder gibt Grund, „trotz allem“ erhobenen Hauptes Mit-Mensch zu bleiben, obwohl man nur daliegt, seine Ausscheidungen nicht kontrollieren kann und kaum den Atem hat, ein Wort zu sprechen. Sorgen betrifft nicht bloß das „Was“, das in Kategorien zählbar gefasst werden kann, sondern in großem Maß vor allem auch das „Wie“, das sich nicht bloß der Zahl, sondern auch dem Begriff zu einem guten Teil entzieht. Aber dennoch sind solche Sorge-Leistungen mit menschlichem Aufwand verbunden, sie kosten Energie, Zeit, ermüden oft mehr als alles Heben und Tragen zusammen. Sorge-Arbeit verdient, explizit gemacht zu werden, auch wenn das sprachlich nur unzureichend zu gelingen vermag. Das Folgende soll einen kleinen Querschnitt solcher Verbalisierungen bieten.

Halten wir uns vor Augen oder erinnern wir uns daran, wie eine Mutter oder ein Vater ein Pflaster auf die Wunde des beim Spielen aufgeschlagenen Knies ihres Kindes klebt. Dabei geht es nicht nur darum, die Wundheilung zu unterstützen und die Wunde sauber zu halten, sondern es geht auch darum, das so zu tun, dass etwa durch Blasen und Handauflegen Wohlempfinden erzeugt wird – und noch viel mehr geht es darum, das Kind durch den Akt der Wundversorgung zu *trösten*, also den Schmerz zu beachten, hinzusehen, Aufmerksamkeit zu schenken, ablenkende Gegenbilder zu erzeugen. Es geht also nicht nur um die Diagnose, die Therapie, das Selbstfürsorge-defizit, sondern auch um Trost, Würdigung, Ermöglichung von Teilhabe an der Normalität, Integrität der Person, Intaktheit der vertrauten Beziehungen und so fort. Bereits in diesem Ur-Akt der Sorge, einem kleinen Verarzten einer Wunde, steckt all das, was sich später in den komplexeren Sorgehandlungen und verschärften Formen des Leidens wiederfindet – oder eben verloren geht.

Die folgende kleine und nur andeutende „Phänomenologie“ einiger Tiefendimensionen von Sorgehandeln in der Pflege erhebt keine großartigen wissenschaftlichen Ansprüche – sie gründet in eigener Erfahrung, vielen Gesprächen und der Inspiration durch Wettreck (2001).

Sorgende leisten *Würde-Arbeit*. Würde ist ein schwer zu definierender Begriff, es ist leichter und vermutlich sinnvoller, „Würde“ negativ zu definieren (vgl. Margalit 2012) über eine Vorstellung von „Demütigung“. Entscheidend ist aber der Unterschied zwischen Kränkung und Demütigung. „Kränkung“ ist etwas, das die Natur uns zufügen kann – aber „demütigen“ ist dann das, was die Menschen daraus machen. Demütigend ist demnach alles, was einem Menschen Grund gibt, sich in seiner Selbstachtung verletzt zu sehen. Krankheit, Alter, Abhängigkeit sind kraft ihrer natürlichen Gewalt Anlässe für *Kränkung* – und je nachdem, wie andere damit umgehen, wird Würde bewahrt oder ein Mensch gedemütigt (vgl. Schuchter/Heller 2012, Pfabigan 2010). So birgt die Notwendigkeit, seine Ausscheidungen im Bett – eventuell in einem Zimmer mit anderen Personen – verrichten zu müssen, großes Kränkungs-potential. Dennoch gelingt es Pflegenden häufig, solche Situationen „umzudrehen“: durch Berücksichtigung von Intimsphären, durch Humor, durch die Vermittlung einer gewissen pragmatischen Selbstverständlichkeit, durch einen „guten Draht“

zwischen Pflegeperson und Patientin. Wodurch immer es zustande kommt, dass selbst solche Situationen erhobenen Hauptes gelebt werden können, das lässt sich nicht in Rezepten und Begriffen leicht fassen, sondern hat zu tun mit der komplexen, achtsam austarierten Interaktion. Die Würde-Arbeit könnte man so vielleicht als Überbegriff stehen lassen. Sie ist durch Wahrung der Integrität der Person, Teilhabe an den normalen sozialen Beziehungen und durch die Erhebung (erhobenen Hauptes) über die Kränkung und das Leid gekennzeichnet.

Vollständige Sorge leistet in den sonstigen materiell-manifesten Handlungen zur Wiederrichtung der Würde so etwa *Autonomie-Arbeit*, wenn in Situationen faktischer Abhängigkeit Selbstbestimmung (anwaltschaftlich und unterstützend) ermöglicht wird; sie leistet *Sinn-* und *Verständnis-Arbeit*, die nicht nur die Abläufe und medizinischen Fakten betrifft, sondern durch Zuhören und Teilen von Erfahrung das Verstehen der brüchig gewordenen Lebenssituation voranbringt, die Fürsorge leistet *Fürsprache-Arbeit* etwa gegenüber den Ärzten bei der Visite; *Aushalte-Arbeit*, wenn es darum geht, emotional belastende oder auch Ekel erregende Situationen gemeinsam auszuhalten („Alle können gehen, nur wir nicht, wir bleiben!“); *Berühr-Arbeit*, indem die Qualität der Berührung situativ ausdifferenziert, angepasst, überprüft wird, von der tröstenden Geste hin zum instrumentellen Kontakt; *Normalisierungs-Arbeit*, indem trotz Verwundung und medizinisch-technologischer Umgebung um Alltagsnormalität gerungen und diese für die Heilung des „ganzen“ Menschen kultiviert und konstruiert wird; *Atmosphären-Arbeit*, was das Licht, die Geräusche, die Farben angeht, daserspüren, welche Atmosphäre gerade in einem Patientenzimmer herrscht, um die Kommunikation danach auszurichten; *Daseins-Arbeit*, wobei das „einfache“ Nur-mal-da-Sein bedeutet, sich Zeit herauszureißen aus dem Betrieb mit einem latent schlechten Gewissen, dass die Kolleginnen jetzt eventuell kompensieren müssen; *Haltungs-Arbeit* und Motivation zur Aufrichtung der Niedergedrückten; Fürsorge erbringt häufig *Supererogations-Arbeit*, also viele „kleine Extras“ (Arman/Rehnsfeldt 2007) und Rollenüberschreitungen ins Persönliche (vgl. Fosbinder 1994), die nicht Teil des formellen Arbeitsvertrages sind oder sein können, um heilsame Normalität, Verbindungen, Freundschaftlichkeit zu stiften, oder einfach nur Erledigungen, die *jetzt notwendig* sind, aber nicht abgegolten werden können; *Organisations-Arbeit* und Improvisation auf der Station, die weder Teil der Ausbildung noch der Stellenbeschreibung ist – und so weiter und so fort.

All diese aufrichtenden und tröstenden Aspekte der Sorge machen doch die Lust an der Pflege erst aus. Pointiert gesagt: Es ist doch wenig reizvoll, Stuhlgang in einer angewärmten Blechschüssel herumzutragen, aber es ist nicht nur „reizvoll“, sondern menschlich erhebend und moralisch adelnd, das so zu tun, dass jemand, der den Stuhlgang im Bett verrichten muss, sich dafür nicht schämen muss, sondern vielleicht sogar das in einer leichten Atmosphäre tun kann – und noch mehr vielleicht sogar ein neues Bild von sich und dem Leben gewinnt, indem die unzähligen Formen des Leidens und der Kränkung nicht das letzte Wort haben. Die in den Kapiteln drei und vier

ergründete und von der antiken Philosophie (Kapitel zwei) inspirierte hermeneutische Arbeit der Sorge kommt genau an diesem Punkt ins Spiel. Möglicherweise ist die gedankliche, kommunikative und handelnde Tiefe der Sorge nicht nur ein Proprium der Pflege, ja nicht einmal nur der Medizin und anderer in diesem Sinn „verdächtiger“ Berufe (z. B. Soziale Arbeit) – sondern etwas, das zwar an den Grenzen des Lebens sichtbar wird, aber in jedem Kontext von Bedeutung ist, in dem gelebt, geliebt, gearbeitet, gehofft, gestorben, gespielt wird.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt aber halten wir diese Spannung von *Sorge* und *Versorgung* fest und nehmen entsprechende Fragen in den Fortgang der weiteren Untersuchung mit. Die Spannung ist mit dem Aufkommen des modernen Medizin- und Krankenversorgungssystems ein immer wiederkehrender und gut bekannter Topos, den wir abschließend mit anderen Stimmen noch ergänzen wollen.

So heißt es etwa bei Silvia Käppeli zu Beginn ihrer umfassenden Untersuchung zur Geschichte des Mitleidens in der christlichen und jüdischen Krankenpflege:

„Ich untersuche die Geschichte des Mit-Leidens als religiöse Motivation von Pflegepersonen aus verschiedenen Gründen: Als Pflegewissenschaftlerin und Krankenschwester beschäftigt mich besonders der weitgehende Verlust tätigen Mit-Leidens und die zunehmende Sinnentleerung, Unverbindlichkeit und Irrelevanz der Beziehung zwischen Leidenden und Pflegepersonen, zwischen Trostbedürftigkeit und tröstendem Beistand in der Pflege, die sich in der heutigen Berufspraxis abzeichnen.“ (Käppeli 2004, 21)

In die gleiche Kerbe schlägt Andreas Heller (1989). Er stellt zunächst den genannten Paradigmenwechsel fest: Die Pflege werde heute nicht mehr allein vom Ethos der Pflegekräfte getragen, vom Idealismus christlicher Nächstenliebe, sondern primär bestimmt durch „strukturelle Vorgaben, Personalschlüssel, Bettenkapazitäten“ (Heller 1989, 84) und motiviert durch die Entlohnung. Andererseits bleibe ein „Spannungsfeld zwischen materieller Basis und ideeller Einstellung“ (ebd., 86) bestehen – bei aller Dominanz der materiellen Logik der Versorgung bleibt eine Haltung und Kultur der Sorge ein inneres Moment, ohne das Pflege nicht Pflege ist:

„Es braucht Geld und entsprechendes Personal, und es braucht eine nicht in Geld honorierbare innere Einstellung zum Beruf und zu den Kranken. Pflege lebt vom unbezahlbaren menschlichen Überschuss an Zuwendung, von der unmittelbaren Ansprache, von der Balance zwischen Pflegekunde und Pflegekunst. Im Hin und Her zwischen wirtschaftlicher Effizienz und unwirtschaftlicher Menschlichkeit muss ein Nachdenken über Aspekte einer ganzheitlichen Pflegekultur heute angesiedelt werden.“ (Ebd., 87)

Diese Erinnerung an ein überschießendes Ethos der Fürsorge und unkalkulierbarer Menschlichkeit – überschießend über die vertraglich geregelten Dienstleistungshandlungen hinaus – findet beispielsweise auch eine transatlantische Artikulation bei dem

kanadischen Soziologen Arthur W. Frank, ausgedehnt über die Pflege auch auf die Medizin. Es heißt hier: „Das traditionelle Ideal der Medizin ist es, mehr anzubieten als Behandlung.“ (Frank 2004, 2.) Um dieses über das professionelle Handwerk hinausgehende, menschlich und persönlich fordernde „Mehr“ zu bezeichnen, spricht Frank von „Großzügigkeit“, also von einer moralischen Größe, die sich nicht berechnen, planen, routinehaft einfordern lässt. Er bemüht dafür auch „das abgenutzte Wort Fürsorge“ („*this overused word care*“; ebd., 4). Eine der Geschichten, die Frank sammelt, um „Großzügigkeit“ oder „Sorge“ in einer Art Spurensuche zu illustrieren, erzählt von der Palliative Care-Krankenschwester Linda, deren „überschießendes“, die eigene Persönlichkeit involvierendes Ethos so beschrieben wird: „Linda nähert sich jedem ihrer Patienten mit einer Erwartung, dass sie gerufen sein wird, ihr Bewusstsein zu erweitern, zu vertiefen und neu zu ordnen.“ („*Linda approaches each of her patients with an expectation that she will be called to broaden, deepen and rearrange her consciousness.*“ Ebd., 110). In solchem Sich-angelegen-sein-Lassen des Lebens und Leidens eines anderen Menschen wird die soziale Rolle kontrollierbarer professioneller Dienstleistung durchbrochen hin auf eine Ebene mit-betroffener Menschlichkeit. Das bedeutet auch: Die fürsorgende Person riskiert sich. Damit löse Linda die grundlegende und alt-hergebrachte Idee von Medizin und Pflege ein, wie sie sich in diesem Fall in der Idee von Palliative Care ausdrückt. Diese bestehe nicht so sehr in der fachlichen „Expertise der Schmerzkontrolle“ („*expertise in pain control*“; ebd., 111) oder dergleichen, sondern: „Was sie wirklich auszeichnet, ist, dass sie dem Impuls widersteht, in der einzigen Stimme wissenschaftlichen Wissens und technologischer Kontrolle zu vereinheitlichen und festzulegen, was über Patienten gesagt werden kann.“ („*What truly distinguishes it is that it resists the impulse to unify and finalize what can be said about patients within the single voice of scientific knowledge.*“ Ebd.)

Sehr deutlich drückt denselben Sachverhalt die Pflege-theoretikerin Joyce Travelbee aus (vgl. Travelbee 2008, v.a. 104f.). Die Funktion professioneller Pflege werde üblicherweise darin gesehen, einem anderen Menschen zu assistieren, damit dieser ein optimales Gesundheitsniveau erlangen oder bewahren kann. Diese Sichtweise richtet den Fokus auf die sichtbaren, unterscheidbaren und damit plan- und berechenbaren Hilfeleistungen von Pflegenden: wie die Hilfe bei der Körperpflege, beim Gehen, beim Essen usw. oder wie die medizinischen Aufgaben bei Diagnostik und Therapie (Blutdruckmessen, Blutabnahme, Legen von Kathetern und Sonden), ja selbst wie die Gesprächs-„Leistungen“ wie Beratung, Zuspruch und Zuhören. Dass all das wichtig ist und den Alltag der Pflege ausmacht, das lässt sich aus der Perspektive Travelbees „nicht bestreiten, aber es ist mehr erforderlich“ (ebd.).

„Was wird noch von einer professionellen Pflegekraft verlangt? Sie muss darauf vorbereitet sein, dem Patienten und seiner Familie nicht nur darin beizustehen, seinen Krankheit und sein

Leiden zu bewältigen, sondern in diese Erfahrungen einen Sinn zu finden. Dies ist die schwierige Aufgabe professioneller Pflege, der sie sich nicht entziehen darf.“ (Ebd.)

Aus all dem ergibt sich für die Geschichte der Sorge und für die Krankenpflege heute eine Fragestellung, die in vorliegender Untersuchung, sekundiert von der philosophischen Tradition der Sorge, bearbeitet werden soll. Die letzte Formulierung dieser Frage soll der Hellsicht eines Arztes überlassen werden, der inmitten der Umbrüche im 19. Jahrhundert sich der Frage nach der Krankenpflege annahm und sich auf das Wirken und das Vorbild von Florence Nightingale selbst berief (vgl. dazu Schweikardt 2008 76ff.). Rudolf Virchow, der berühmte Pathologe und Sozialmediziner, der im ärztlichen Tun ebenfalls ein „Mehr“, nämlich eine Anwaltschaft für die Armen, sah, trat in seinem politischen Engagement – aus einer säkular-humanistischen und wissenschaftlichen Gesinnung heraus – für eine Umgestaltung von der kirchlich-konfessionellen zur bürgerlichen Krankenpflege ein. In einer kleinen Schrift „Über Hospitäler und Lazarette“ schildert er mit historisch scharfem Sinn, was jedoch beim Übergang von der religiösen zur weltlichen Pflege an Verlust möglicherweise zu kompensieren in Kauf genommen werden muss:

„Aber an die vollbrachte Leistung schließt sich bei dem Krankenpfleger, wenigstens im Hospitale, sofort der Anspruch auf neue Leistung. Ein Kranker liegt neben dem anderen; scheidet der eine, so tritt ein anderer an seine Stelle. Von Tag zu Tag, von Woche zu Woche, von Jahr zu Jahr, immer wieder dieselbe Arbeit, nur immer an neuen Personen. Das ermüdet den Pfleger die Gewohnheit, leiden zu sehen, schwächt den Eifer und das Pflichtgefühl. Es bedarf besonderer Reize, um die alte Teilnahme wach zu erhalten. Woher soll sie entnommen werden? Von der Religion? Von der Aussicht auf äußeren Lohn? Wir stehen hier an dem schwierigen Punkte, an welchem sich die Wege der kirchlichen und der bürgerlichen Krankenpflege scheiden, und gestehen wir es, in welchem eine ganz befriedigende Lösung noch nicht gefunden ist.“ (Rudolf Virchow, Über Hospitäler und Lazarette, zitiert in Schweikardt 2008, 78)

Virchow schildert – mit einiger Pointierung – das „Job“-hafte der Pflege und spricht die Tätigkeiten des Pflagens als einzelne „Leistungen“ an, die funktional aneinandergereiht werden: vom einen Kranken zum nächsten, Tag für Tag, Woche für Woche. Er diagnostiziert und fürchtet in diesem Betrieb der Versorgung – man darf hinzufügen: egal wie notdürftig oder „professionell“ dieser vollzogen wird – so etwas wie ein Nachlassen der moralischen Energie, die notwendig ist, um Leiden adäquat zu begegnen. Und dann spricht er die Stärke der religiösen Tradition der Pflege an – gegen die sich immerhin seine politische Tätigkeit wendet –, die darin besteht, diese moralische Energie am Leben zu halten, und stellt uns vor die entscheidende Frage der Sorge im neuen Paradigma: Wie kann es der bürgerlichen, säkular-wissenschaftlichen Pflege gelingen, die „alte Teilnahme“ weiter wach zu halten und zu kultivieren? Das heißt: Wie bringen wir Versorgung und Sorge, „Berufung“ und Beruf, Ethik

und Effizienz zusammen? Wie finden wir ein Zueinander von „Job“ und Sorge-Ethos, von Wissenschaftlichkeit und einem transzendierenden Moment, das der Sorge inne zu sein scheint? Virchow selbst, der die Belange der weltlich-beruflichen Pflege weiter treiben will, ist selbst skeptisch bezüglich der Antwort auf diese Frage.

Aus der Logik der Versorgung richten sich nun an die sokratische Sorge folgende Fragen – gewissermaßen eine „Virchow’sche Trias“:

- Wie können die „archaischen“, aber starken Motivationen und Repräsentationen der Fürsorge, also einer Fürsorge, die in überholten Rollenbildern und obsolet gewordenen religiösen Selbstaufopferungsszenarien verwurzelt ist, in eine aufgeklärte, reflektierte, kritische, also *vernünftige Sorge um Andere* „aufgehoben“ (d. h. weitergetragen, höhergehoben und abgelöst) werden? (Vgl. Fazit Kapitel 3)
- Wie kann unter den Bedingungen moderner Organisationen beziehungsweise in einer Gesellschaft, die von Organisationen stark geprägt ist, die *hermeneutische Arbeit der Sorge* selbst organisiert werden? (Vgl. Fazit Kapitel 4)
- Wie *wirkt* die hermeneutische Arbeit der Sorge? Wie, wenn überhaupt, können die Wirkungen der hermeneutischen Arbeit *gemessen* werden? (Vgl. Fazit Kapitel 4)

1.7 EIN FINGERZEIG DER *PHILOSOPHIN* FLORENCE NIGHTINGALE?

Wenden wir uns abschließend wieder und mit diesen Fragestellungen im Kopf der großen Symbolfigur der Pflege und der Sorge für Andere, Florence Nightingale, zu. Beide Seiten können sich zu Recht auf sie berufen: Auf der einen Seite kann kein Zweifel bestehen über Nightingales (care-)ethisch-religiöse Gesinnung. Die Hinwendung zu den Armen und Kranken versteht sie selbst als einen göttlichen Appell und der Glaube ist die bleibende moralische Kraft und Sinninstanz in all ihrem Sorge-Wirken. Andererseits steht sie am Anfang – und ihr ganzes politisches Wirken, ihre Sozialreformen gehen in diese Richtung – einer wissenschaftlichen fundierten Krankenpflege, die jeder Frau jenseits aller religiösen Gesinnungsfragen zugänglich ist. Der Name „Nightingale“ steht für beides: einerseits für *Sorge* und *ethischen Überschuss*, wie es in der heiligenartigen Verehrung der „Dame mit der Lampe“ zum Ausdruck kommt; andererseits steht der Name „Nightingale“ für *effiziente* und *professionelle Versorgung*, wie die Gründung der Krankenpflegeschule, die Reformen der Armenhäuser und des britischen Sanitätswesen auf der Grundlage ihres Einsatzes von Statistiken belegen.

Das Entscheidende allerdings ist nicht, dass beide Seiten sich auf sie berufen können und willkürlich verschweigen oder herausziehen können, was das eigene Anliegen legitimiert, sondern dass das, was in historischen Strömungen und gesellschaftlichen Ausdifferenzierungen auseinandertritt, was für uns heute als Widerspruch in der Praxis fühlbar ist, *im Horizont Nightingales selbst zusammengeht*. Für sie selbst sind Religion und säkulare technische Praxis offensichtlich ja *kein* Widerspruch. Wie aber gehen *Sorge* und *Versorgung* zusammen? Wenn wir die Symbolkraft der Figur Nightingale noch einmal weiter strapazieren wollen: Wie dekliniert sie selbst „Glauben“ und „Wissen“, „Ethik“ und „Effizienz“, Religion und positive Wissenschaft? Kann uns daraus ein letzter Hinweis entstehen?

Erstens muss dazu festgehalten werden: Liest frau die Biografie Nightingales hinsichtlich der Frage, wie Glaube und Wissenschaft zusammengehen, so fällt auf, dass in Nightingales Leben und Denken diese Kohärenz beider, die „Synthese“ *nicht einfach gegeben* ist, sondern das *Ergebnis eines Prozesses der Reflexion und der philosophischen Auseinandersetzung* darstellt – einer reflexiven Auseinandersetzung mit den eigenen Überzeugungen und Lebenserfahrungen sowie mit den Artefakten der gelehrten Welt: aus Theologie, Mystik, Wissenschaft und Philosophie. Nightingale nimmt sich in Essays, Briefen, Notizen und schließlich in einem wuchtigen religionsphilosophischen Werk (den *Suggestions for Thought to the Searchers of Truth among the Artizans of England*) einer *Frage*, die den Zeitgeist beschäftigt und spaltet, gleichzeitig sehr persönlich und gebildet-intellektuell an. Dieses Ringen um *Verstehen*, diese *Suche nach der Wahrheit* kann nicht anderes bezeichnet werden als mit dem Begriff „Philosophie“. Während Nightingale ikonografisch als Ideal weiblicher Fürsorglichkeit oder als individualistische Feministin oder als Vorbild für eine Pflege aus dem Glauben und der Berufung oder als Sozialreformerin, die sich den weltlichen Praktiken der Statistik und Logistik bedient, bekannt ist und jeweils akzentuiert herangezogen wird, wird in der Pflegegeschichtsschreibung diese Seite der täglichen Reflexion, der Wahrheitssuche, des Versuches, die Welt zu verstehen und einen kohärenten Sinn zu entdecken, nicht gerade überbetont. Aber ihre ganze Lebenspraxis ist begleitet von Reflexion, vom Fragen und dem Suchen nach sinnvollen Antworten – und die Antwort auf den historisch maßgeblichen Antagonismus von Religion und weltlicher Wissenschaft ist eben die, eine Religions-*Philosophie* entwickelt zu haben. Diese *lebensbegleitende Reflexion* vollzieht Nightingale in erster Linie schriftlich. Wie Bostridge (2006, 6) anmerkt: „Schreiben war Florence Nightingales Lebenssaft [*lifeblood*]“ und die Editorinnen ihrer Schriften konnten sich kaum retten vor den Massen an Notizen, Briefen, Tagebucheinträgen, Aufsätzen und so weiter (vgl. ebd. 3 ff.), die der Nachwelt hinterlassen wurden. Jedenfalls: Die tägliche Antwort auf Widersprüche ist bei Nightingale *Reflexion*, eine regelrechte *Praxis des Philosophie-rens im täglichen Leben*.

Aber, zweitens, nicht nur die Tatsache, *dass* sie philosophiert, sondern auch die Art und Weise, *wie* sie eine philosophische Lebenshaltung täglicher Reflexion realisiert, enthält zumindest einen Fingerzeig. Es handelt sich nämlich dabei um eine durchaus lebensnahe, nicht-akademische Weise des Denkens – oder zumindest um eine Weise des Denkens, die darum ringt, die gesellschaftlich-organisatorischen Voraussetzungen der eigenen Reflexionsmöglichkeiten zu überwinden und, wenn man so will, zu „horizontalisieren“. Schon der Titel ihres (letztlich nie publizierten oder in eine publizierbare Form gebrachten) Hauptwerkes *Suggestions for Thought to the Searchers of Truth among the Artizans of England* ist diesbezüglich vielsagend: „Gedankenvorschläge für die Wahrheitssuchenden unter den Handwerkern Englands.“ Es richtet sich nicht an eine Denkelite (sei diese universitär-akademisch oder eine Bildungselite des eigenen vornehmen Standes), sondern an die „Handwerker“. Hat sich nicht auch Sokrates mit Vorliebe und in diesem Fall respektvoll an Handwerker gerichtet (vgl. zweites Kapitel)? Philosophische Auseinandersetzung wäre damit etwas, das sich an die Alltagsreflexivität von Menschen, die ansonsten in ihren Lebenskontexten und in ihrer praktischen Arbeit stehen, richtet. Ein späteres Werk, in dem sie Mystikerinnen und Mystiker aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit übersetzt hat (*Notes from the Devotional Authors of the Middle Ages*), eröffnet mit dem merkwürdigen, aber in seiner Pointierung die Sache perfekt treffenden Satz: „Dieses Buch ist nicht für jemanden, der Zeit hat, es zu lesen.“ („*This book is not for anyone who has time to read it.*“ Zitiert in Bostridge 2008, 469). Ihre Gedanken, ihr Philosophieren und ihre Texte richten sich – nur scheinbar paradox – an jene Leute, die eigentlich *keine* Zeit dafür haben, die nicht im kontemplativen Modus der Wissenschaftlerin oder eines Mitglieds des gehobenen Standes leben. Aber umso mehr wird damit der Mensch als ein hermeneutisches Wesen aufgefasst, für das es wesentlich ist, *in* allen sonstigen Lebenszusammenhängen und Tätigkeiten ein Verständnis von Sinn und Unsinn, von Wahrheit und Unwahrheit der eigenen Sichtweisen und des eigenen Tuns zu entwickeln und zu kultivieren. Deswegen handelt es sich auch bei ihrem Hauptwerk weniger um ein philosophisch-literarisches „Werk“, sondern eben um „Vorschläge“ für Gedanken, die also eher ins Nachdenken führen sollen als belehren. Die *Suggestions* sind in einem Ton der Konversation geschrieben und damit zumindest nicht ganz fern von der Dialog-Tradition Platons.

Die Figur Nightingale steht also nicht nur für Weiblichkeit und/oder Emanzipation, für Frömmigkeit und/oder Wissenschaft, sondern auch für ein *Leben begleitet von philosophischer Reflexion*. Vielleicht kann ja eine praxisnahe Form der philosophischen Reflexion, *ein Denken, das die Erfahrung begleitet*, die Brücke von der *Sorge* zur *Versorgung* in kohärenter Weise schlagen? Wenn wir eine große Frau der Geschichte der Sorge um Andere nicht nur bewundern oder historisch-soziologisch analysieren und dabei ihren Wert hinauf- oder herabsetzen wollen, sondern *unsere eigene Praxis von ihr her in Frage stellen lassen* – dann gebietet uns ihr Beispiel durchaus, in der Sorge-Tradition der Philosophie nachzufragen. Zu diesem Zweck

sollen im folgenden Abschnitt der Schauplatz und die zentrale Figur gewechselt werden: von den Umbrüchen in der modernen Geschichte der Sorge für Andere im 19. Jahrhundert, reflektiert und „aufgehoben“ in der Figur Florence Nightingale, zur Sorge um sich in der Geschichte der antiken Philosophie, initiiert und ebenfalls „aufgehoben“ in der Figur des *Sokrates*.

2. Die Sorge um sich

Im ersten Kapitel wurde versucht, die großen Themen der Fürsorge in der Krankenpflege um die historische und symbolische Figur von Florence Nightingale herum zu entwickeln. Diese Vorgehensweise soll nun, wenn die Sorge im Kontext der antiken Philosophie betrachtet wird, beibehalten werden. Wenn Florence Nightingale als die „Mutter der modernen Pflege“ bezeichnet werden kann, so kann Sokrates, wie seit Cicero (De fin. 2,1) manchmal üblich, als der „Vater der Philosophie“ gelten. Mit der „Vermählung“ von Nightingale und Sokrates soll die Frage angegangen werden: Welchen Dienst kann die philosophische Reflexion der Sorge für Andere erweisen?

Allerdings ist der Übergang von Nightingale zu Sokrates in mehrlei Hinsicht brachial und einigen Einwänden ausgesetzt, die vorgängig thematisiert gehören, bevor wir uns in die *sokratische Sorge* vertiefen. Der Sprung ist zunächst einmal groß: von einem der am besten dokumentierten Frauenleben des 19. Jahrhunderts, nicht nur wegen des öffentlichen Wirkens, sondern auch wegen der Flut an von Nightingale selbst verfassten Texten, Notizen, Tagebüchern, Zetteln, zu einem Mann der griechischen Antike, der selbst keine Zeile geschrieben hat und den wir nur aus den Schriften anderer kennen, v. a. aus den Dialogen seines Schülers Platon, in denen literarische Figur und historische Person schwer zu trennen sind, ja letztlich unauflöslich verschwimmen; vom England der Industrialisierung in die Blüte- und Niedergangszeit der athenischen *Polis*; von einer wachsenden Moderne, in der Wissenschaft, Technik und Ökonomie in rascher und bis dato unerhörter Weise das Gesicht der Welt und der Gesellschaft verändern und die Krankenpflege noch von den christlichen Wurzeln zehrt – zurück in die antike Philosophie, die weder Technik im modernen Sinn noch ein Christentum kennt.

Mehr als diese historischen Sprünge, die da und dort zu berücksichtigen sein werden, sieht sich die hermeneutische Suche nach der Sorge für die Pflege in der Philosophie aber a priori konkreteren Einwänden ausgesetzt. Diese sollen angesprochen und dafür genutzt werden, über einen Weg *ex negativo* schon in einzelne Themen hinsichtlich der Sorge in der Tradition der Philosophie einzuführen und jene Autoren

und Autorinnen vorzustellen, die in der jüngeren Geschichte der Philosophie die Tradition der philosophischen Sorge reaktiviert haben und für die vorliegende Praktische Philosophie der Sorge ermöglichen. Der Rückgriff auf eine geschichtliche Epoche ist immer ein komplexer hermeneutischer Akt, der eine gewisse philosophiehistorische Expertise voraussetzt. In der folgenden Untersuchung, deren Sinn ja nicht in einer ausgiebigen Diskussion der Geschichtsschreibung der antiken Philosophie besteht, sondern darin, für eine bestimmte Fragestellung von der antiken Philosophie zu lernen, werde ich mich deswegen eng an die im Folgenden erwähnten Autoren und Autorinnen halten. Ich führe sie ein, indem ich mit ihnen auf einige Bedenken antworte, die der (antiken) Philosophie wohl a priori entgegenschlagen, wenn man sie in den Bereich der Für-Sorge und Pflege übertragen will. Zunächst also zu diesen vordergründigen Bedenken.

2.1 FÜRSORGE IM PARADIGMA DER SORGE UM SICH? KRITISCHE VORÜBERLEGUNGEN

Ein erstes Bedenken könnte darin bestehen: Die Philosophie ist eine (hoch-)theoretische, intellektuelle und universitäre Angelegenheit – Pflege ist aber eine handfeste Praxis und braucht wissenschaftliche Unterstützung, von praxisrelevanten Disziplinen wie der empirischen Sozialforschung oder der Sozialforschung im Gewand der Pflegewissenschaft. Philosophie mag zur Klärung metatheoretischer Konzepte und grundlegender Begriffe beitragen, aber sie scheint nicht unmittelbar praxisrelevant.

Das zweite und vermutlich stärkste Bedenken ist Folgendes: In der Pflege geht es eben primär um *Für-Sorge*. Während nun in der christlichen Tradition und in der Care-Ethik tatsächlich die Fürsorge im Zentrum steht, hat in der Philosophie vor allem der Begriff der *Selbst-Sorge* Karriere gemacht. Folglich scheint der philosophische Zugang für die Pflege nicht relevant zu sein, weil mit der Betonung der Selbst-Sorge das Thema verfehlt ist.¹

Drittens: Die philosophische Reflexion betont traditionell die Vernunft, während das Gefühl abgewertet wird. In der Pflege und in der Fürsorge spielen aber Gefühle eine herausragende Rolle. Noch dazu wird in der dominanten Tradition der stoischen Schule das Gefühl des Mitleids grundlegend negativ betrachtet (vgl. dazu Cicero

1 Der Philosoph und Pflegewissenschaftler Martin Schnell (2010) bedient sich des antiken Konzepts der Selbstsorge (*cura sui*), um eine *Theorie* der Pflege zu begründen (jeder Mensch ist ein um sich selbst sorgendes Wesen). In vorliegender Arbeit geht es aber um eine konkrete *Praxis* des Sorgens und die entsprechende Ethik dazu: Da scheint sich die Selbstsorge der Philosophie auf etwas anderes zu beziehen und andere Praktiken ins Leben zu rufen als das Caring religiöser Herkunft oder aus der traditionellen Rolle der Frau.

Tusc. disp. 3, 19 ff.). Aber Mitleiden stellt, folgt man Silvia Käppelis Untersuchungen, das zentrale Moment der Fürsorge dar. Auch wird in der philosophischen Tradition mit der Vernunft die *Autonomie* akzentuiert – das gilt nicht nur für das allgemeine Bild eines „stoischen“ Menschen, sondern auch für die moderne Ethik in der Linie Kants und der liberalen Moralphilosophien (Rawls, Höffe). Der Fürsorgegedanke in Pflege, Religion und Care-Ethik steht dem aber genau entgegen und betont das In-Beziehung-Sein des Menschen, die Relationalität, Verbundenheit und Mit-Betroffenheit im Gegensatz zur kriegerisch-mutigen Einsamkeit des Stoikers in der Selbstgenügsamkeit des Denkens „wie auf dem Throne so in den Fesseln“ (Hegel, PhG 157).

Viertens und *last but not least*: Pflege und Fürsorge sind eher weiblich konnotiert – die Philosophie, gerade die antike Philosophie, ist aber von Männern dominiert. Wäre es nicht angemessener für Theorie und Praxis der Fürsorge, etwa Anregungen aus der feministischen Bewegung zu beziehen, als aus einer Geschichte, die Frauen und traditionell Frauen zugeschriebene Attribute marginalisiert und in den Rang menschlicher Zweitklassigkeit gebannt hat?

Mit ihrem a) metatheoretischen Status, der Akzentuierung von b) Selbst-Sorge, c) Vernunft und Autonomie gegenüber Gefühl und Relationalität und d) ihrer männlichen Prägung scheint der Weg von der philosophischen Sorge um sich zur Fürsorge einigermaßen blockiert. Indem im Folgenden jene Philosophen vorgestellt werden, welche die Tradition der philosophischen Sorge aus der antiken Philosophie uns heute wieder zugänglich gemacht und belebt haben, sollen diese Blockaden soweit auf die Seite geschoben werden, dass der Weg von der Philosophie zur Fürsorge ein Stück weit beschritten werden kann.

Die Karriere des (antiken) Begriffs der „Sorge“ ist in der jüngeren Philosophiegeschichte untrennbar mit den Namen von drei bekannten und einflussreichen Philosophen und einer Philosophin verknüpft: Pierre Hadot, Michel Foucault, Wilhelm Schmid und Martha Nussbaum.²

Der französische Philosophiehistoriker *Pierre Hadot* (der sich nicht selten auf die Arbeiten seiner Frau Ilsetraut Hadot zur Philosophie des Stoikers Seneca bezieht und beruft) lieferte mit seinen Untersuchungen in den späten Siebzigern des Zwanzigsten

2 Für die vorliegende Arbeit sehr relevant ist John Sellars (2009), der allerdings zum einen weniger bekannt ist als die genannten Autoren und zweitens deren Arbeiten voraussetzt und zusammenfasst. Sein Buch über die Lebenskunst und die stoische Konzeption von Philosophie erreicht allerdings ein neues Level von systematisch-terminologischer Klarheit, das sich in den Schriften von Hadot, Foucault und Nussbaum, denen die Wucht der Originalität und von philosophischem Tiefsinn eignet, so noch nicht findet. Sellars (2009) kann von daher als Einführung und Überblick (in die stoische Philosophie) empfohlen werden.

Jahrhunderts der Sache nach die Initialzündung zur Wiederbelebung der antiken Tradition der Sorge in der Philosophie. Seine zentrale Einsicht, minutiös ausgearbeitet in einer Lektüre des Kaiserphilosophen Mark Aurel (vgl. Hadot 1997), ansonsten entwickelt anhand der hellenistischen Philosophie, vor allem den Schulen der Stoa und jener Epikurs sowie am großen Vorbild Sokrates, besteht nicht so sehr in einem originellen und neuen Gedanken, sondern in einer Erinnerung an den ursprünglichen Sinn und das ursprüngliche Wesen des Philosophierens für eine Zeit und einen Kontext, in denen dieser Sinn abhandengekommen zu sein scheint. Hadots Lektüre der antiken Philosophen erinnert daran, „dass die Philosophie nicht darin besteht, ein System zu konstruieren“ (Hadot 2005, 9), also ein zusammenhängendes Ganzes von theoretischen Aussagen, das die Welt interpretieren oder erklären soll, „sondern eine Art zu leben [ist] und dass alle theoretischen Diskurse nichts sind im Vergleich mit dem konkreten gelebten philosophischen Leben“ (ebd.). Für die Stoiker, etwa Seneca, Mark Aurel und Epiktet, für Epikur und seine Anhängerinnen, vor allem aber von Anfang an bei Sokrates und auch bei Platon

„... besteht die Philosophie nicht in der Lehre einer abstrakten Theorie, noch weniger in der Auslegung von Texten, sondern in einer Lebenskunst, einer konkreten Haltung, einem festgelegten Lebensstil, der sich auf die ganze Existenz auswirkt. Die philosophische Tätigkeit erstreckt sich nicht nur auf das Wissen, sondern auf die eigene Person und das Dasein: Sie ist ein Fortschreiten, das unser Sein wachsen lässt und uns besser macht; sie ist Bekehrung, die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht.“ (Ebd., 15)

Das Ziel des Philosophierens ist kein theoretisches Wissen, sondern das gute Leben, das *eingeeübt* werden muss, indem etwa bestimmte Grundsätze oder Fragen (die nach philosophischer Schule variieren) immer wieder an die eigene Lebenserfahrung und Lebensweise gerichtet werden. Hadot hat in seinen Schriften zahlreiche dieser *philosophischen Übungen* identifiziert und systematisiert, wovon etwa eine der bekanntesten und kulturgeschichtlich wohl relevantesten die „Meditatio mortis“ sein dürfte, also die Betrachtung des Lebens, der eigenen Projekte im Leben, der eigenen Gefühle und Wünsche und der Geschichten, die einer so widerfahren, aus der Perspektive der eigenen Endlichkeit, des je baldigen Todes. Die philosophischen Übungen sind das zentrale Mittel des philosophierenden Menschen in der Sorge um sich, der Sorge um das gute Leben. Der (theoretische) philosophische Diskurs, also ein *Text* (und damit eine „publizierte“ Theorie für eine scientific community) – das betrifft nun den ersten oben formulierten Einwand –, ist damit nicht ein *Ziel*, kein *Endzweck* des Philosophierens, auch nicht der primäre Gegenstand, mit dem das Philosophieren beginnt. Texte und theoretische Positionen sind stattdessen nur *Mittel* und *Zwischenakte* – und für Platon, Sokrates, die Stoiker und Epikur keineswegs der beste – zwischen den Fragen, die sich aus der Erfahrung des eigenen Lebens selbst stellen, und der Umsetzung, der Einübung in ein *gutes und „wahres“ Leben*. Von dieser Perspektive her

kritisiert Hadot den Umgang mit dem Medium des Textes in der Philosophie der Gegenwart. Die Philosophiegeschichte werde gelehrt als eine Abfolge von theoretischen Positionen in den Texten der Philosophen und Philosophinnen, die Fragen, die diskutiert werden, entzündeten sich an den in den Texten vorgefundenen Positionen. Auch das Ziel jedes heutigen Philosophen scheint die Produktion eines Textes zu sein – in wissenschaftlichen Fachzeitschriften oder im großen Stil der Hauptwerke der großen Philosophen. Es ist bemerkenswert, dass in der Moderne als große Philosophen jene gelten, die große Texte geschrieben haben, wie Kant die *Kritik der reinen Vernunft*, Martin Heidegger *Sein und Zeit* oder Wittgenstein den *Tractatus* – während etwa das maßgebliche Vorbild für die gesamte antike Philosophie, Sokrates, keine Zeile geschrieben hat –, und dass in der Antike als „Philosoph“ auch jemand gelten konnte, der nicht theoretische Positionen verteidigt oder lehrt, sondern sich einfach nur im Leben an die Grundsätze der Schule, der er oder sie anhängt, hält, also ein stoisches oder epikureisches Leben führt. Die Text- und Theorielastigkeit der Philosophie erweist sich vor diesem Hintergrund als historisch gewachsenes Konstrukt der modernen Form der *Organisation* der Philosophie als wissenschaftliche Disziplin an Universitäten: „[...] die moderne Philosophie [ist] mehr und mehr zu einem Diskurs eines Professors geworden [...], während die antike Philosophie eine Art zu leben war“ (Hadot 2005, 10; vgl. auch Berger/Heintel 1998).

Mit diesen Andeutungen kann das erste Bedenken von der Theorielastigkeit und praktischen Irrelevanz der Philosophie im Ansatz auf die Seite geschoben werden. Philosophie im ursprünglichen Verständnis ist dabei nicht nur relevant für die Praxis, sondern Philosophie *ist* Praxis. In welcher Weise die philosophische Praxis genau zu verstehen ist und inwiefern diese für eine vom Fürsorge-Ethos her begriffene Pflege relevant und kontextualisiert werden kann, um das zu beantworten, dazu dient der Rest der vorliegenden Untersuchung. Das zentrale Konzept, das hier mit Hadot festgehalten werden soll, ist jedenfalls jenes von der Philosophie als *Übung*, als ein zweifellos auch theoretischer Diskurs, der aber auf das Leben des denkenden Menschen wirkt und dazu bestimmt ist, so zu wirken.

Pierre Hadot stand mit seinem Ansatz und seinen Aufsätzen in Verbindung mit Michel Foucault und dessen Spätphilosophie.³ Vor allem in den Vorlesungen zur „Hermeneutik des Subjekts“ am Collège de France in den Jahren 1981/82 setzt Foucault – freilich mit eigenen Akzentuierungen – die Analyse der antiken philosophischen Übungen, der „Selbsttechniken“ der Lebenskunst, fort, nun unter der neuen Überschrift der „Sorge um sich“ (frz.: *souci de soi*; griech.: *epimeleia heautou*; lat.: *cura sui*). Nach der Initialzündung durch Pierre Hadot ist damit die Wiederbelebung und Neuprägung der philosophischen *Sorge* auch terminologisch vollzogen und im

3 Vgl. dazu aus der Sicht Pierre Hadots selbst (auch zu einzelnen Differenzen in der Auffassung): Hadot (2005, 177-181).

Diskurs einigermaßen popularisiert. Für die Subsumtion der Philosophie als Lebensform unter den Begriff der Selbstsorge kann sich Foucault auf niemand geringeren stützen als auf Sokrates selbst, der an entscheidenden Stellen in den platonischen Dialogen von der Tätigkeit des Philosophierens als der „Sorge um die Seele“ oder der „Sorge um sich“ spricht. Eine nähere Analyse der sokratischen Sorge folgt weiter unten – entscheidend ist hier, dass Sokrates in den Stellen, die Foucault als programmatisch für das antike philosophische Programm qualifiziert, auftritt als jemand, der zur *Selbst-Sorge* aufruft: etwa in der *Apologie*, der Verteidigungsrede vor dem athenischen Gericht, das Sokrates zum Tode verurteilen sollte und die eine Art Selbstdarstellung seines Lebens enthält:

„Schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen [...] und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs Beste befinde, sorgst du nicht [...]?“ (*Apologie* 29d f.)

Für Foucault stellt sich Sokrates als derjenige vor, „der die anderen dazu auffordert, sich um sich selbst zu sorgen“ (Foucault 2009, 22) und begründet damit, und das gilt vor allem für die Epoche der nachfolgenden hellenistischen Philosophien, das „Goldene Zeitalter der Sorge um sich“ (vgl. ebd. 52).

Damit ist der zweite Einwand gegen die Philosophie im Fürsorge-Kontext angesprochen. Hier steht die *Selbst-Sorge*, nicht die *Für-Sorge* im Mittelpunkt, also die Lebenskunst und die „Seele“ des Einzelnen, nicht die Not des anderen Menschen. Wenn man mit Karl Jaspers Sokrates als einen der vier für die Geschichte der Menschheit „maßgebenden Menschen“ neben Jesus, Buddha und Konfuzius sehen will (vgl. Jaspers 2007, 105-228), so ist der Vergleich mit der christlichen Tradition, mit Jesus, besonders vielsagend. Die Worte Jesu, mehr noch seine Taten, können als der wohl eindringlichste Appell an die Fürsorge (Caritas) gesehen werden. Sokrates hingegen sagt nicht: Sorge dich um deinen Nächsten und deine Nächste! Sondern er sagt: Sorge dich um dich selbst! Sorge dich um *deine* Seele! Er ruft seine Mitmenschen nicht zu einer besonderen Beziehung zu den anderen auf, sondern zu einer Beziehung, die jeder und jede *mit sich selbst* unterhält.

Der paradigmatische Unterschied von philosophischer und religiöser Tradition – von „Athen“ zu „Jerusalem“ – lässt sich an einigen weiteren Punkten hinweisartig festmachen. Aufschlussreich ist etwa ein Vergleich des Sterbens Jesu mit dem Sterben Sokrates – zwei archetypische und unterschiedliche Antworten auf den Tod: Jesus stirbt als der, der sich für die anderen hingegeben hat, der sich selbst für andere opfert und durch die Verzweiflung hindurch, „in höchster Not und Qual, die über das Maß für den Menschen zu Tragenden hinaus gehen, doch den Grund der Transzendenz findet“ (Jaspers 2007, 221). Sokrates stirbt hingegen – schildert in Platons

Phaidon – in einer selbstgenügsamen Gelassenheit des weise gewordenen Vernunftmenschen, dem in seiner Autonomie und Unberührtheit die Furcht vor dem Tode irrational erscheint und der damit „dem Tod als solchem kein Gewicht gibt“ (ebd.).

Oder man vergleiche die Gottesbilder der jüdischen-christlichen Tradition mit beispielsweise der epikureischen Theologie. Der jüdische Gott ist einer, der ein Bündnis mit seinem Volk eingeht, in einem dialogischen Verhältnis zu ihm steht und in der Not beisteht und auch noch im Zorn seine Anteilnahme am Geschick der Menschen zeigt. Der christliche Gott wird selbst Mensch, heilt die Kranken, wendet sich den Armen zu, lehrt die Nächstenliebe, nimmt selbst Leiden auf sich für die Menschheit. Einer der entscheidenden Lehrsätze der epikureischen Theologie hingegen lautet:

„Das glückselige und unvergängliche Wesen hat weder selbst Sorgen, noch bereitet es sie einem anderen. Es wird also weder durch Wutausbrüche noch durch Gunsterweise beansprucht; denn alles Derartige gibt es nur bei einem schwachen Wesen.“ (Epikur, *Kyriai Doxai* 1)

Die epikureischen Götter mischen sich im Gegensatz zum jüdisch-christlichen Gott nicht in die Angelegenheiten der Menschen ein – weder durch Zorn noch durch Mitleid und Gunsterweisungen, sie haben weder selbst Sorgen noch bereiten sie anderen welche, aber sie kümmern sich auch nicht um das Wohlergehen der Erdbewohner. Nach der Vorstellung Epikurs „leben [die Götter] unbehelligt von kosmischen und menschlichen Geschicken, aber auch ohne in sie einzugreifen, in den Zwischenräumen [griech. *metakosmia*, lat. *intermundia*] der Kosmoi: herrliche Gestalten in seligem Gespräch untereinander“ (Krautz 2000, 167). Es gibt keinerlei Beziehung – weder des Gefühls noch der moralischen Verpflichtung – zwischen den Göttern und den Menschen. In beiden Traditionen, der jüdisch-christlichen und der epikureischen, stellt das Gottesbild das nachahmenswerte Lebensideal für den Menschen dar: Das christliche Lebensideal ist eines der Hingabe, eben der Für-Sorge, worin Mitleid und Hoffnung Tugenden sind – das antik-philosophische, epikureische Lebensideal ist eines der Autarkie und Autonomie, worin Mitleid und Hoffnung tendenziell als krankhafte Affekte gelten. Die Götter spiegeln also das Ideal einer gelassenen Selbst-Sorge, einer unberührbaren Heiterkeit und Stärke wider, die der Mensch auf der Suche nach der philosophischen Weisheit anstrebt. Wie also wäre der Sprung vom griechischen Lebensideal zur Fürsorge zu bewältigen?

Sehr global und den Antagonismus hervorkehrend hat sich der jüdische Denker Emmanuel Levinas gegen die Geschichte der Philosophie gewandt: Die Philosophie, die für Levinas die sokratische Tradition ist, sei eine „Egologie“ (Levinas 1961, 35). Die wesentliche und für die abendländische Philosophie prägende Lektion des Vernunftmenschen Sokrates laute so: „Nichts vom Anderen empfangen, sofern es nicht in mir ist, als ob, seit aller Ewigkeit, ich besitzen würde, was mir von außen zukommt.

Nichts empfangen [...].“ (Ebd., 34) Das sokratische Gespräch – das in der Perspektive Levinas’ nur ein Pseudo-Gespräch sein kann – dient nicht der menschlichen Begegnung, dient nicht dazu, von einem anderen Menschen etwas wie eine Gabe zu empfangen oder offenbart zu bekommen, was mich in den Grenzen meines Ichs übersteigt, sondern ist nur ein verkappter Monolog, der dazu dient, dahinter zu kommen, was jeder und jede in der Vernunft eigentlich immer schon weiß und gewusst hat. Parade-Illustration ist jene Stelle im platonischen Dialog *Menon*, wo Sokrates einen Sklaven dahin bringt, ein mathematisches Problem selbst zu lösen. Er findet durch rechte Überlegung und Besprechung mit sich selbst die wahre Erkenntnis über die Verhältnisse der Seiten und Diagonalen in einem Viereck. Diese monologisch-ego-logische Struktur halte sich seit den griechischen Ursprüngen in der Philosophie durch, etwa bis hin zu Hegel, für den die Geschichte und das Werden der Welt eine Art Gespräch des Weltgeistes mit sich selbst darstellen. Die griechische Tradition kenne den Helden Odysseus, der nach allerlei Ausfahrten stets zu sich selbst zurückkehrt: ganz so wie der philosophischen Denkbewegung das „Andere“ letztlich nur der Erkenntnis des je schon „Eigenen“ dient. Die jüdische Tradition kenne hingegen den Helden Abraham, der nicht zurückkehrt und zum Nomaden wird, der nicht „entdeckt“, sondern sich der „Offenbarung“ hingibt. Levinas kritisiert schließlich auch die späte Ethik Michel Foucaults mit dem Hinweis, dass der eigentliche Kern der Ethik gerade die „Infragestellung der natürlichen ‚Selbstsorge‘“ (Levinas, zitiert in Taureck 1997, 43) sei – durch und zugunsten des anderen Menschen.

Diese Struktur des Primats der Selbstsorge scheint sich auch bei Martin Heidegger durchzuhalten. Heidegger wurde viel dafür kritisiert, dass die Bezüge zu anderen Menschen in *Sein und Zeit* (angeblich) nur als defizient gedacht würden. Sie wären der Bereich des „Uneigentlichen“, das Selbst würde verdeckt und entstellt vom gewissermaßen internalisierten Gerede des „Man“. Die „Eigentlichkeit“ hingegen werde erst durch ein Abreißen genau dieser Bezüge möglich, in der Vereinzelung und das bewusste Annehmen des eigenen Todes, in dem bekanntlich ja jeder einzeln und einsam ist.

Ein letzter und im deutschen Sprachraum sehr populär gewordener Karriere-Schritt der philosophischen Sorge erfolgte mit den Publikationen des deutschen Philosophen Wilhelm Schmid. Schmid ging aus von der Spätphilosophie Foucaults (Schmid 2000) und entwickelte den systematischen Entwurf einer Philosophie der Lebenskunst (Schmid 1998). Die philosophische Egologie scheint – zumindest oberflächlich betrachtet – ihren Gipfel in Schmid’s Buch, das „von der Sorge für sich selbst“ (Schmid 2007, 71ff.) handelt, zu finden. Es heißt: *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst.*

Die philosophische Sorge-Tradition stellt also, zumindest auf den ersten Blick, das *Selbst* in den Vordergrund. Welchen Profit könnte also die Pflege aus der philosophischen Sorge-Praxis ziehen – aus dem angeblichen Monolog Sokrates’, aus den gleichgültigen Göttern Epikurs, aus der Suche nach dem „eigentlichen“ Selbstsein

bei Heidegger, aus der „Lebenskunst im Umgang mit sich selbst“? In den folgenden Andeutungen sollen diese skeptischen Perspektiven auf die sokratische Sorge nicht widerlegt werden, sondern nur so weit problematisiert, dass die Frage nach dem Verhältnis von Selbst- und Fürsorge wieder *frisch* an die Philosophie gerichtet und überhaupt neu gestellt werden kann. Es ist ja nicht falsch, sondern durchaus etwas dran, dass in der Nachfolge Sokrates' der (vernünftige) Selbstbezug eine herausragende Rolle spielt – für Hegel ist Sokrates geradezu der Entdecker des „Selbst“ (vgl. dazu Martin 2004, 140 f.). Es ist nur kaum gefragt worden, welche *Fürsorge*-Praxis sich aus der philosophischen Perspektive ergibt oder ergeben könnte bzw. welchen Beitrag die philosophische Selbstsorge-Tradition dazu leisten könnte, da die Fürsorge gewissermaßen christlich-weiblich vorbesetzt ist. Deswegen gilt es, die harten Trennlinien aufzubrechen, um ein möglicherweise neues Verständnis der Fürsorge zu gewinnen.

Zunächst zu Sokrates. Wie immer das Verhältnis von Selbst- und Fürsorge im griechischen Kontext genau aussehen mag, jedenfalls ist klar, dass Sokrates den Appell an die Selbstsorge als *Dienst an der Gemeinschaft* der Polis versteht. In der *Apologie*, der Verteidigungsrede Sokrates' vor Gericht, die eine Art „Zusammenfassung seines philosophischen Selbstverständnisses bietet“ (Kaufmann 2000, 43), heißt es:

„Und ich meines Teils glaube, dass noch nie ein größeres Gut dem Staate widerfahren ist als dieser Dienst, dem ich dem Gott leiste. Denn nichts anders tue ich, als dass ich umhergehe, um jung und alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überhaupt so sehr zu sorgen wie für die Seele, dass diese aufs beste gedeihe, indem ich zeige, dass nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und allen andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche.“ (*Apologie* 30a f.)

Der Appell an die Selbstsorge ist also als ein Weckruf zu sehen, sich nicht um äußerliche Güter, wie Macht, Reichtum oder Ansehen zu kümmern, sondern um die Schönheit und Tugend der Seele, um die Pflege der moralischen Werte. Indem Sokrates seine Mitbürger bewegt, sich darum zu sorgen, wie sie selbst „besser und vernünftiger“ (*Apologie* 36c) werden können, leiste er den größten und wichtigsten Dienst an der politischen Gemeinschaft. Dass diese Sorge um das Gemeinwohl nun nicht nur in einer Selbstdressur der Individuen durch die Vernunft zu sehen ist, sondern durchaus als eine Form echter Fürsorge für den anderen Menschen, das wird ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Rolle die Liebe, *Eros*, im sokratisch-platonischen Philosophieren spielt. Eine entscheidende Passage zur Verknüpfung von Wohl des Staates, individueller Selbstsorge und liebender Fürsorge für den anderen Menschen findet sich im Dialog *Alkibiades*. Alkibiades (405-404 v. Chr.) selbst – eine historische Persönlichkeit – sollte als „talentierter, aber machtbesessener athener Politiker und Feldherr“ (Kaufmann 2000, 23), als Ehrgeizling und Wendehals (vgl. ebd. 24) eher unrühmlich in die Geschichte eingehen. Zu der Zeit, in der der

Dialog spielt, ist Alkibiades allerdings noch ein junger Athener, der vor seiner großen Karriere in der Politik steht und von Sokrates in den typischen Wirbel bohrenden Fragens verwickelt wird. Am Ende der sokratischen Besprechung muss Alkibiades anerkennen, dass, bevor er die Geschicke des Staates lenken kann, er sich um sich selbst „sorgen“ (*Alkibiades* 127e f.) und sich in Selbsterkenntnis üben muss (vgl. 128e f.). Dabei erweist sich nun Sokrates, weil er sich um die *Seele* Alkibiades' sorgt und nicht bloß um sein äußeres Wohlergehen (Reichtum, Erfolg, Ruhm), als dessen alleiniger und wahrer „Liebhaber“ (131c f.) In diesem Kontext befindet sich aber noch eine weitere bemerkenswerte Stelle von der Selbsterkenntnis der Seele – nämlich über die Notwendigkeit, um sich selbst zu erkennen, in eine andere Seele zu sehen:

„Muss nun etwa ebenso, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen?“ (133b)

In den nächsten Zeilen des Dialoges wird der Kontakt von Seele zu Seele, genauer: vom besten Teil der Seele, von Weisheit zu Weisheit, geradezu als ein Kontakt des „Göttlichen“ vorgestellt. Für das sokratisch-platonische Philosophieren gilt jedenfalls ein *Wechselverhältnis von Wahrheit und Gemeinschaft*, die in der neueren Philosophie beispielsweise auch von Karl Jaspers formuliert wurde. Zum einen ist es die Lektion der sokratischen Dialoge Platons, dass „der Einzelne [...] keine Wahrheit [findet]“ (Jaspers 2007[1951], 262). Es braucht das Gespräch, den Seelenkontakt, wie Platon im *Siebten Brief* an einer vielzitierten Stelle von philosophischen Erkenntnissen und dem philosophischen Wissen sagt:

„Vielmehr entsteht es aus ständiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem Zusammenleben plötzlich – wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde – in der Seele und nährt sich dann aus sich selbst heraus weiter.“ (*Siebter Brief*, 341 c-d)

Zum anderen und umgekehrt ist die Suche nach Wahrheit das, „was Gemeinschaft stiftet“ (Jaspers 1993[1932], 62). Wie noch genauer zu sehen sein wird, ist echte gemeinschaftliche philosophische Diskussion „ein Symphilosophieren, durch das im Medium sachlicher Inhalte Existenzen sich berühren und aufschließen“ (ebd., 113). Die sokratischen Dialoge Platons transportieren die Sorge-Vision Sokrates' für die politische Gemeinschaft als eine Art „des Sichaneinanderbindens durch die Kontinuität gemeinsamen Denkens“ (ebd., 114).

Dasselbe gilt aber auch für Epikur und dessen auf den ersten Blick kühl-distanzierte Götterwelt und das Lebensideal einer genussvollen Autarkie – und dies vielleicht sogar noch augenscheinlicher, da Epikur bewusst eine Gemeinschaft um sich und das Prinzip gemeinsamer philosophischer Praxis organisierte. Das epikureische

Gottes-Bild verstehen wir nur, wenn wir die wichtige Rolle der *Freundschaft* bei Epikur verstehen. In einem besonders beachtenswerten Zeugnis der Philosophiegeschichte, den letzten erhaltenen Zeilen Epikurs am Tag seines Todes, heißt es:

„Den glückseligen Tag feiernd und zugleich als letzten meines Lebens vollendend schreibe ich euch dies: ihn begleiten Blasen- und Darmkoliken, die keine Steigerung der ihnen innewohnenden Heftigkeit zulassen. Doch all dem widersetzt sich die Freude meines Herzens über die Erinnerung an die von uns abgeschlossenen Erörterungen.“ (*Brief an Idomeneus*)

Was Epikur gemäß diesem Selbstzeugnis durch den Todeskampf und gegen die Schmerzen – es dürften u. a. Nieren- oder Blasenkoliken gewesen sein, gegen die der Medizin der Zeit kaum Mittel zur Verfügung standen – half, das war die Erinnerung an die *freundschaftlichen gemeinsamen Gespräche*. Die Freundschaft ist eines der höchsten Güter der Weisheit – und ganz so ist das Verhältnis zu den Göttern zu verstehen. Der Weise gilt als *Freund* der Götter, der teilnimmt an ihrem glückseligen, gesprächigen Verkehr untereinander. Es gibt kein Abhängigkeitsverhältnis, weder des Zorns noch der Hilfe, sondern ein freundschaftliches Verhältnis. Der philosophische Verkehr, der uns auf die Suche nach Wahrheit und Weisheit bringt und uns vielleicht Momente der Weisheit verschafft – und sei es in der Form der sokratischen Weisheit des Nichtwissens –, erhebt den Menschen in eine Art göttliches Leben. Die epikureische Theologie kann auf jegliche Selbsterniedrigung des Menschen verzichten, die erst einen machtvollen – helfenden oder strafenden – Gott notwendig macht. Aber es gibt diese Idee, zumindest nicht allzu weit davon entfernt, auch im Neuen Testament, wenn es heißt: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, [...] sondern ich habe euch Freunde genannt.“ (Joh 15,15).

Auch bei Heidegger verhält sich die Sache verwickelter. Bei aller Suche nach Eigentlichkeit des Selbst gibt es doch jene Stellen, in denen Heidegger den tieferen Sinn der „Eigentlichkeit“ in einem nicht-defizienten Modus des Seins-für-Andere findet, in der „vorspringend-befreienden Fürsorge“ (SZ 298). Die vorlaufende Entschlossenheit im Sein-zum-Tode hat seinen Sinn darin, sich verstehend für die Möglichkeiten und das Sein-Können der Anderen zu machen:

„Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie missdeutend auf die eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber *nur, um* als unüberholbare *das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen*.“ (SZ 264, Hervorhebung im letzten Satz P. Sch.)

Was bei Heidegger in wirklich sokratischem Gestus durchkommt, das ist die Idee, dass es für eine sinnvolle Fürsorge zunächst einer tiefgreifenden Selbstsorge bedarf, die uns dazu verhilft, „die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen“ (SZ 298). Sokrates kritisiert die Tendenz seiner Mitbürger, sich um die Angelegenheiten der Gemeinschaft, also der anderen, zu kümmern, statt sich vorher kritisch mit den eigenen Überzeugungen auseinandergesetzt zu haben. Heidegger sieht analog in der blinden Verfallenheit an die Angelegenheiten des „Man“ und des täglichen Besorgens, etwa auch in der Rede über den Tod anderer (vgl. SZ §§ 51-52), einen defizienten Daseinsmodus, der erst „eigentlich“ werden kann, wenn sich der Mensch sich selbst zuwendet und sich mit seinem „je-meinigen“ Tod konfrontiert.

Einen strukturell ähnlichen Gestus finden wir schließlich bei Wilhelm Schmid, der eine einseitige, bloß auf Fürsorge ausgerichtete Care-Ethik kritisiert, weil darin nur die Fortsetzung der Tradition einer Gesellschaft zu sehen sei, „in der die allgemeine Sorglosigkeit Kompensation durch die altruistische Sorge für Andere“ (Schmid 1998, 267) erfahren muss. Dem je schon verspäteten Kompensationswillen des Fürsorge-Appells hält er selbst Folgendes entgegen: „Eine neue Kultur der Sorge entsteht nicht allein durch die ethische Nobilitierung der Sorge für Andere, sondern durch die Rückbesinnung auf die Selbstsorge, aus der sich die Sorge für Andere gleichsam von selbst ergibt [...]“ (Ebd.).

In allen erwähnten exemplarischen Dokumenten der philosophischen Sorge lässt sich also strukturell festhalten:

- Es gibt tatsächlich so etwas wie ein Primat der Selbst-Sorge, aber
- durchaus um der Gemeinschaft oder einer Für-Sorge willen.
- Der „direkte“ Weg zur Fürsorge wird jedoch durchwegs kritisiert, als entfremdend verstanden, und stattdessen wird eine Umwendung zu sich selbst empfohlen.

Für den weiteren Gang der Untersuchung ist nun wichtig zu sehen, dass die sokratische Tradition nicht einfach eine „Egologie“ eröffnet, es geht nicht einfach um das Wohl des Ichs, sondern um ein komplexeres Verhältnis von Selbst- und Fürsorge. Damit ist der Weg offen, um die Frage für Kontexte zu stellen, in denen die Sorge um andere im Vordergrund steht: Wie sieht eine Sorge um und für andere aus, die in der philosophischen Selbstsorge verankert ist?

Ein weiterer Einwand gegen die Plausibilität des Zurückgreifens auf die antike Philosophie betrifft ein vermutetes Verhältnis von *Vernunft und Gefühl* bei den Philosophen, das ganz zugunsten der Vernunft ausgehen dürfte. Es gibt ja – als Zuspitzung dieser Sicht – ein bestimmtes Bild eines *stoischen* Menschen, der dadurch gekennzeichnet ist, dass kein Schicksalsschlag ihn aus seiner gefassten Ruhe, der *apatheia* – wörtlich: dem vollkommenen Freisein von „pathos“, von Gefühl, Affekt und Leidenschaft – bringen kann. Der Stoiker hat ja gelernt, der Vernunft zu folgen

und den äußeren Dingen, an denen unsere Gefühle hängen könnten, keinerlei Wert beizumessen, und bleibt deshalb unerschüttert „wie auf dem Throne so in den Fesseln“ (Hegel, PhG 157) nach dem berühmten Hegel-Wort in Anspielung auf den stoischen Sklaven-Philosophen Epiktet und den gleichfalls stoischen Kaiser-Philosophen Mark Aurel. Das Bild zieht sich als Topos durch die Philosophiegeschichte selbst. So sieht auch Jaspers beim Stoiker einen bloß „trostlosen“ Rückzug in die „Unabhängigkeit des Denkens“, bei dem „jede Erfüllung durch ein Sichgeschenktwerden in der Liebe und [...] hoffende Erwartung des Möglichen ausbleibt“ (Jaspers 2008, 20). Die Figur des Stoikers steht für den Vernunftmenschen, der scheinbar jede Verbindung zu seinen Gefühlen vollständig gekappt hat.

Auch hier kann, aufgrund eines wahren Kerns in einem solchen Bild des Stoikers, nicht mehr getan werden, als den Weg zur möglichen Relevanz der antiken Philosophie für Care-Arbeit etwas freizuschaufeln. Was nämlich gegenüber dem Bild der einseitigen Betonung der Vernunft jedenfalls gesagt werden kann, das ist, dass es sich in der Philosophie des Stoizismus um alles Mögliche handeln mag – bestimmt aber nicht um ein blankes Ausblenden der Gefühle, gar ein Verdrängen oder Abspalten der Vernunft von für blind und schädlich gehaltene, „animalische“ Impulsionen. Im Gegenteil: Unabhängig von der stoischen „Lösung“ stehen doch die Gefühle nicht nur im Zentrum der stoischen philosophischen Praxis, es dreht sich im Grunde um nichts anderes. Chrysipp von Soli (ca. 279-206 v. Chr.) etwa, der führende Philosoph der Stoa, verfasste ein vierbändiges Werk über die Affekte, das heute leider nicht mehr erhalten ist, außer in Form einiger Zitate bei anderen antiken Autoren. Nach der Ansicht Chrysipps bzw. nach der stoischen Psychologie und Anthropologie ist auch eine solche Trennung von Vernunft und Gefühl gar nicht möglich. Er wandte sich gegen Vorstellungen, die die Seele in Teile aufteilten, wie z. B. einen denkenden, einen fühlenden und einen begehrenden Teil. Trotz des extremen Bildes des „Stoikers“, das wir heute haben, sind für den antiken Stoiker Fühlen und Denken *untrennbar* miteinander *verbunden*. Ironischerweise ist ein Stoiker dann zumindest jemand, der nicht die Ansicht vertritt, dass es ein gutes, wahres und rationales Denken und eine gute, wahre und rationale Lebenshaltung nur dann gibt, wenn man die Gefühle aus den Überlegungen ausschließt – sondern es kann für einen Stoiker gar keinen anderen Weg geben, als *mit* den Gefühlen, *über* sie oder mindestens *durch* sie hindurch zu denken.

Es ist das Verdienst und das Spannende am Werk einer weiteren Gegenwartsautorin, dass sie die Theorie der Gefühle für die philosophische Ethik, eben ausgehend von der Stoa, für Gegenwartsfragen wieder fruchtbar gemacht hat. Dabei verwendet Martha Nussbaum in ihrem umfangreichen Buch über Theorie und Praxis hellenistischer Ethik *Therapy of Desire* (1996) ein hilfreiches literarisches Stilmittel. Sie begleitet eine imaginäre weibliche Schülerin, Nikidion, benannt nach einer Epikureerin, durch die verschiedenen Schulen, von Aristoteles über die stoische und epikureische Schule bis zu den Skeptikern, um die verschiedenen „Therapien“ der Seele und der

Gefühle kennenzulernen. Mit diesem Kunstgriff kann Nussbaum elegant entscheidende Paradigmen und Konturen der hellenistischen philosophischen Praxis darstellen: von der Auffassung der Philosophie als „Therapie der Gefühle“ über die Darstellung, wie in der philosophischen Praxis das Allgemeine und das Konkrete, generelle Aussagen über Mensch und Welt mit der Behandlung von individuellen Problemen individueller Menschen zusammengehen, bis hin schließlich zu dem nicht unwesentlichen Detail, dass Nikidion eben eine junge Frau ist und damit die Haltung und der Umgang der verschiedenen Schulen mit der Geschlechterfrage zutage treten kann. Die Sorge um die Gefühle wird noch weiter unten genauer Thema sein. Ich möchte hier nur festhalten, dass entgegen dem ersten Anschein die Frage nach den Gefühlen etwa bei den Stoikern eine der Kernfragen überhaupt ist – und ihre Ansichten über das Wesen der Gefühle sich heute sogar dafür eignen, den von Nussbaum vertretenen Fähigkeiten-Ansatz, der eine kritische Geschlechterperspektive mitreflektiert, zu fundieren. Es könnte sich also lohnen, hier genauer hinzusehen.⁴

Was schließlich die Geschlechterfrage betrifft, so sind die Stoiker natürlich auch Kinder ihrer Zeit. Dennoch sind sie grundlegend der Ansicht, dass Männer wie Frauen nicht nur Philosophie betreiben sollten, was der Stoiker Musonius Rufus in einem eigens dem Thema gewidmeten Text vertritt (vgl. „Dass auch die Frauen philosophieren sollten“; 3. Lehrgespräch und dazu Nussbaum 1996, 323 f.), sondern auch beide Geschlechter gleichermaßen die Tugend, also das höchste Ziel, das der Mensch aus stoischer Sicht durch die Vernunft erlangen kann, erreichen können. Nikidion, Nussbaums Protagonistin auf der Wanderung durch die antiken Schulen, hat deswegen zunächst in der ohnehin für die Schlechtergestellten (Frauen, Sklaven) offenen epikureischen Gemeinschaft wie bei den Stoikern keine Nachteile, während sie sich bei Aristoteles noch als Mann verkleiden muss.

Insgesamt sollte damit ein Stück weit der Weg für die Frage freigeschaufelt sein: *Was können wir von der antiken Philosophie lernen für unsere Praktiken der Sorge um Andere?*

2.2 VORBILD SOKRATES

Um nun, nachdem der Weg angesichts möglicher, weil durchaus plausibler Bedenken geräumt wurde, die sokratische Sorge für die pflegerische und ärztliche Sorge zu gewinnen, müssen als erster Schritt die *zentralen Strukturelemente antiken Philosophierens* im Paradigma der Sorge herausgearbeitet werden. Der Königsweg dazu führt zu und über Sokrates, der als „Figur“ für die nachfolgenden philosophischen Wege in

4 Zur Theorie der Gefühle im Speziellen und in Weiterentwicklung des stoischen Ansatzes: Nussbaum (1996); zum Fähigkeiten-Ansatz, zur Ethik, zu den Gefühlen und Geschlechterfragen vgl. Nussbaum (1999).

der Antike als großes Vorbild fungiert, er ist der „Vater der Philosophie“ (Cicero *De fin.* 3,1). In einem zweiten Schritt sollen die Philosophien der Stoiker und der epikureischen Schule sowie mit Einschränkungen der Skeptikerinnen herangezogen werden.

Stil und Ton der Untersuchung nehmen jetzt einen analytischeren Ton an. Denn es geht nicht mehr bloß darum, aus einer historischen Hermeneutik heraus Themen und Fragen, die uns heute beschäftigen, paradigmatisch aufzuwerfen, sondern von der antiken Praxis des Philosophierens konkret zu lernen. Auch wenn der Zugang zu den alten Texten eine historische Hermeneutik verlangt, die wir mithilfe primär von Hadot, Foucault und Nussbaum bewerkstelligen, so werden wir im Folgenden aber auch den Umschlag von einer historischen zu einer existenziellen Hermeneutik vollziehen. Die Sorge ist dann nicht mehr nur *Gegenstand*, sondern *Subjekt* einer Hermeneutik. Uns interessiert hier, wie Sokrates und die anschließenden hellenistischen Schulen das Geschäft des Verstehens und des Verstehen-Wollens betreiben und welchen Zusammenhang Verstehen und Leben bzw. Lebenserfahrung haben.

Wenden wir uns nun Sokrates zu – und zwar in drei Schritten: Nach einer kurzen historischen Einordnung folgen eine allgemeine Charakteristik und schließlich eine genauere Analyse sokratischen Philosophierens.

2.2.1 Historisches

Als *historische* Person ist Sokrates – im Gegensatz zu Florence Nightingale – nicht allzu leicht zu fassen. In der Komödie „Die Wolken“ des Dichters Aristophanes wird Sokrates kritisch parodiert und den Naturphilosophen der Zeit und den Sophisten zugeordnet. Bei Xenophon erscheint Sokrates als tugendhafter Bürger der athenischen Polis und als sehr geerdeter Lebensratgeber. Vor allem aber kennen wir Sokrates aus den Dialogen seines Schülers Platon, aus denen wohl die Pointe des sokratischen Lebens und Philosophierens im Innersten deutlich wird. Alles in allem besteht aus der Sicht der Geschichtsschreibung die hauptsächliche Schwierigkeit darin, literarische Figur und historische Person zu trennen – und die Sekundärliteratur verbringt viel Zeit damit, „wirklich Historisches“ heraus zu präparieren und wieder zu relativieren (vgl. Martin 2004 und Taylor 1999). Gesichert kann die Lebensspanne Sokrates' gelten: von 469 bis 399 v. Chr. – diese Zeit umfasst damit die kulturelle und geistige Blüte des antiken Athen unter Perikles, dann den Peloponnesischen Krieg zwischen Athen und Sparta, den Verlust der Vormachtstellung Athens mit dessen Niedergang, die folgende Diktatur der Dreißig Tyrannen, die Restauration der Demokratie 401 sowie Sokrates' Tod durch den Schierlingsbecher nach einem gerichtlichen Prozess im Jahr 399. Sokrates hat an einigen Schlachten als einfacher Soldat teilgenommen, wobei in den Quellen seine Tapferkeit beschrieben wird. Mit einer kurzen Ausnahme

war Sokrates zurückhaltend in der Übernahme politischer Ämter (vgl. Jaspers 2007, 105).

Den geistigen Kontext bilden die Naturphilosophie, deren Vertreter eine Art theoretisch-spekulative Metaphysik praktizierten, und die Sophisten, die – dem von Platon gepflegten Bild nach – durch Relativismus und Kritik der Religion auffielen sowie gegen Geld die jungen Athener in Rhetorik und Politik trainierten und ihnen damit („äußeren“) Erfolg im Leben bzw. in der Karriere in der Stadtgemeinschaft versprachen (Ruhm, Macht, Reichtum). Sokrates unterschied sich von beiden Bewegungen substantiell: von der Naturphilosophie durch den lebenspraktischen Zug seines Philosophierens, von den Sophisten, weil er kein Geld nahm und nicht äußeren Erfolg, sondern die wahre Sorge um die Seele versprach. Das wahre Wissen ist für ihn kein erwerbbarer oder antrainierbarer Gegenstand, sondern resultiert aus einer *Kritik* von allzu selbstverständlichem Scheinwissen („Ich weiß, dass ich nichts weiß.“). Dennoch konnte Sokrates in der populären und konservativen Auffassung der athenischen Gesellschaft mit den gefährlichen Aktivitäten der relativistischen und weltlichen Sophisten identifiziert werden. Noch dazu war er erfolgreich bei der Jugend und äußerst undurchschaubar. Jedenfalls wurde Sokrates der Prozess wegen Gottlosigkeit („Asebie“) gemacht, wobei es sich bei solchen Prozessen um eine äußerst ernste Sache gehandelt haben dürfte (vgl. Martens 2004, 103 ff.). Außerdem stand Sokrates im Verdacht, an einem politischen Komplott bzw. an einer den Machthabern unliebsamen politischen Gruppierung beteiligt zu sein. Der Tod durch den Schierlingsbecher erfolgte 399 vor Christus. Die Texte Platons, die das Sterben und die Tage und Stunden vor dem Tode Sokrates' zum Thema haben, gehören zu den herausragenden Texten der Philosophiegeschichte: der Dialog *Phaidon*, der die letzten Stunden vor dem Schierlingsbecher schildert, die *Apologie*, die Verteidigungsrede vor Gericht, in der Sokrates eine Art Selbstdarstellung gibt, der *Kriton*, in dem Sokrates seine Haltung erklärt, warum er nicht die (ermöglichte) Flucht ergreift, sondern in der Gesetzesbefolgung bis in den Tod der athenischen Gemeinschaft treu bleibt.

Über all das hinaus ist bemerkenswert, dass die Quellen immer wieder das physisch Äußere Sokrates' erwähnen, nämlich seine „Unansehnlichkeit“. Er wurde mit einem Satyrn oder dem „weisen Silen“, einem Fabelwesen, das zur Hälfte Tier, zur Hälfte Mensch ist, mit dem Unterleib eines Stiers und dem Oberkörper eines Menschen, verglichen. Der Silen steht symbolhaft für die vollkommene, aber irritierende Verbindung von starker (erotischer) Leidenschaft *und* starker Vernunft sowie für eine robuste, gesunde Natur. Sokrates wird beschrieben als tapfer und besonnen im Krieg, auch als einer, der mehr trinken kann als andere, dem die Kälte nichts ausmacht, der stundenlang konzentriert einem Gedanken nachgehen kann, der trotz eines wenig anziehenden Äußeren starke Verführungskraft besitzt und natürlich als ein Philosoph, der die berühmtesten Sophisten widerlegt, der vernünftiger spricht und denkt als die

anderen und diese an moralischer Tugend und Einfachheit der Lebensführung übertrifft (vgl. insbesondere die Lobrede des Alkibiades auf Sokrates im „Gastmahl“ sowie beispielsweise Martin 2004, 21 ff., 23 ff., 117 ff.).

Damit sind äußerlich schon erste allgemeine Charakteristika von Sokrates angesprochen. Tatsächlich ist eine saubere Trennung von historischen Fakten und platonischer Kunst, von „literarischer“ Wirklichkeit und „wirklicher“ Wirklichkeit weder endgültig durchführbar noch überhaupt von größerer Bedeutung. Bedeutsam für uns ist die „Figur“ Sokrates, der „Typ“ Sokrates (vgl. Böhme 2002), der den *Prototypen des philosophischen Menschen* verkörpert, den idealen Suchenden und Liebenden der Weisheit und der Lebenskunst.

2.2.2 Charakteristisches

Und in diesen Dialogen gibt Sokrates (bzw. lässt Platon ihn das sagen) zwei Hinweise, die sein Leben und Philosophieren *allgemein charakterisieren*: Er verweist auf seine Eltern, deren Berufe symbolisch für seine „Berufung“ stehen.

Zunächst und vor allem sei er der Sohn einer *Hebamme*. So wie seine Mutter anderen Menschen hilft, Kinder ans Licht der Welt zu bringen, so sei es Sokrates' Bestimmung, anderen zu helfen, Gedanken zu gebären – ohne dabei selbst Gedanken zu haben und vorzutragen. Ausgefaltet wird die Metapher im Dialog *Theaitetos*. Alles in allem steht die mütterliche Metapher für die Methode des „*Sokratischen Gesprächs*“, die durch zwei Hauptelemente charakterisiert ist: Erstens erscheint Sokrates als der Fragende, der selbst keine Thesen vorbringt und verteidigt, sondern durchs Fragen und Hinterfragen zunächst allzu selbstverständliches und nicht reflektiertes Scheinwissen zu Bewusstsein und ins Wanken bringt und dann Hilfestellung gibt für die Geburt guter Gedanken; zweitens stellt Sokrates nicht irgendwelche Fragen, sondern immer eine bestimmte, die „Was-ist-das-Frage“, deren globale Ausrichtung die Frage nach dem guten Leben, der Tugend, der Sorge um die Seele ist. Beispielsweise wird in den Dialogen gefragt: Was ist „Besonnenheit“? (*Charmides*), Was ist die „Liebe“? (*Symposion*), Was ist Schönheit? (*Gorgias*) usw. Über allem aber und stets implizit mitgedacht steht die Frage: Was ist die Tugend (das gute Leben)?⁵ Das sok-

5 Die Frage nach dem guten Leben und nach der Tugend ist bei Sokrates identisch: Die Erfüllung der Tugend ist auch das gute Leben, die Tugend ist nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung. Aristoteles vertritt eine andere Position: Die Tugend ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das „gute“ Leben, das „Glück“ (*Eudaimonia*), es braucht außerdem gewisse äußere günstige Bedingungen, z. B. materieller und politischer Natur, was unserer Alltagsintuition vielleicht näher kommt. Die Stoiker folgten wieder der streng sokratischen Auffassung. Da die Debatten um die Verhältnisse von Wissen, Tugend, gutes Leben, *Eudaimonia* für den Gedankengang keine

ratische Gespräch in Form der Was-ist-das-Fragerei wird in der Hebammen-Metapher als das Hauptkennzeichen Sokrates' ausgedrückt (vgl. Martens 2004, 5f. und 65-79).

Zum Zweiten sei Sokrates der Sohn eines *Bildhauers* (vermutlich hat Sokrates selbst den väterlichen Beruf ausgeübt). Die Metapher von der Bildhauerei hat selbst zwei Dimensionen. Zunächst vergleicht Sokrates seine Kunst mit jener Daidalos', eines sagenhaften Bildhauers, der Statuen mit beweglichen Gliedern geschaffen habe, sodass sie, statt starr stehen zu bleiben, lebendig wurden und in Bewegung kamen. Ähnlich hätten die Gedanken, die Sokrates hervorzubringen hilft, Lebendigkeit. Sokrates' Kunst bestehe darin, das im Alltag und in der täglichen Selbstverständlichkeit erstarrte Denken durch Fragen zum Leben zu erwecken. So wie Daidalos totem Material Leben einhaucht, tut Sokrates dies mit dem Denken (vgl. *Eutyphron*, 11b-c). Die zweite Dimension der Bildhauer-Metapher weist bereits über Sokrates hinaus in die hellenistischen Schulen: Die Bildhauerei steht metaphorisch für die *Lebenskunst*: „So wie Holz das Material des Zimmermanns ist, Bronze das des Bildhauers, so ist das Material der Kunst des Lebens (*peri bion techne*) das Leben jedes einzelnen“ (Epiktet, *Diatriben* I, 15, 2f.; zitiert in Schmid 2000, 254) Jede Kunst (*techne*) braucht aber nicht nur theoretisches Wissen, sondern *Übung*. Die antike philosophische Tradition findet in Sokrates den vollendeten Lebensbildhauer, also den weisen Menschen, der den Gipfel der Lebenskunst erreicht hat. Vor allem drei Eigenschaften kennzeichnen die sokratische Lebenskunst und stellen die zentralen Herausforderungen dar an alle, die sich in der Nachfolge einem Leben aus der *Liebe zur Weisheit* heraus widmen wollen.

Erstes Kennzeichen der Weisheit ist die Übereinstimmung von Wort und Tat. Sokrates spricht nicht nur von der Besonnenheit, sondern erweist sich immer wieder selbst als besonnen, er spricht nicht nur von der Tapferkeit, sondern ist selbst tapfer (vgl. *Laches*). Sokrates gewinnt nicht nur die Fragen *aus* dem Leben für den philosophischen Diskurs, sondern die Handlungen sind wiederum so etwas wie die Bestätigung bzw. Verifikation des Diskurses. Beispielhaft wird das von einem seiner Gesprächspartner, *Laches*, im gleichnamigen Dialog ausdrücklich und ausführlich gewürdigt, indem die Übereinstimmung von Wort und Tat eines Menschen wie Sokrates mit der harmonischen Stimmung eines Musikinstrumentes verglichen wird:

„[W]enn ich einen Mann über die Tugend reden höre oder über irgendeine Art Weisheit [...], dann freue ich mich über die Maßen, da ich sehen kann, dass beide, der Redende und seine Rede, einander angemessen sind und zusammenstimmen. Und mit Fug und Recht scheint mir ein solcher Mann ein musikalischer Mensch zu sein, der in der schönsten Harmonie nicht eine

Rolle spielen, genügt die beiläufige Erwähnung hier. Uns geht es um die sokratische Methode der Reflexion und das Verhältnis von Reflexion und Leben, nicht aber um die Diskussion philosophischer Positionen in der Tugendethik.

Lyra oder sonst ein Instrument zum Spiel gestimmt hat; sondern der lebt in Wahrheit, in seinem eigenen Leben gestimmt zum Einklang von Worten und Taten [...]“ (*Laches*, 188c f.)

Zweitens gilt Sokrates als Vorbild menschlicher Weisheit, weil er sein Leben und Denken ganz *in den Dienst der Gemeinschaft* (der Polis) gestellt hat. Er sei

„darauf bedacht, wie ich jedem einzelnen die meines Dafürhaltens größte Wohltat erweisen könnte, [...] bemüht, jeden von euch zu bewegen, dass er weder für irgend etwas von dem seinigen eher Sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe, wie er immer besser und vernünftiger, wo möglich, werden könnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst und nach derselben Weise auch nur für alles andere sorgen möchte [...]“ (*Apologie*, 36c f.)

Das geht so weit, dass Sokrates selbst der Gemeinde, die ihn zum Tod verurteilt hat, nicht den Rücken kehrt (er schlägt angebotene Möglichkeiten der Flucht aus), sondern ihre Gesetze befolgt und als Beispiel für gutes Leben und Sterben kritisch präsent bleibt (vgl. *Kriton*).

Drittens als Krönung und gewissermaßen als endgültiger Beweis der Weisheit Sokrates' gilt sein Sterben, seine *Haltung angesichts des nahenden Todes*. In der gelassenen Klarheit am Ende, vor allem in der Furchtlosigkeit steckt eine Überwindung der normalerweise enger gesteckten Grenzen des Menschseins, die etwa den Stoikern als erstrebens- und im besonderen Maße nachahmenswert erschien.

Mit der Metapher von der Hebamme – für das *Sokratische Gespräch* – und der Metapher vom Bildhauer – für die *Übung* in Lebenskunst und Weisheit – sind die zwei Hauptkategorien benannt, in die hinein alle im Folgenden heraus zu arbeitenden Strukturelemente antiken (sokratisch-hellenistischen) Philosophierens bzw. der *sokratischen Sorge* fallen.

Das weitere Programm sieht deswegen folgendes vor: Erstens soll das sokratische Gespräch anhand des Dialoges *Laches* konkret analysiert werden; zweitens sollen die *philosophischen Übungen* wie sie in der hellenistischen Epoche der Philosophie unter dem überragenden Vorbild Sokrates zur Entfaltung kamen, dargestellt werden. Dabei stehen diese zwei Pole dessen, was die antike Philosophie charakterisieren, in einem inneren Zusammenhang. Wir haben nicht hier das Gespräch und dort die Übungen, sondern das sokratische Gespräch ist seinerseits eine Übung – und die Übungen selbst haben die hermeneutische Struktur eines Gesprächs.

Die Frage ist: Was können wir von der antiken Philosophie lernen – für den Fürsorge-Kontext? Nach der nun erfolgten allgemeinen Einführung sollen nun konkret die Elemente, die wir lernen können und sollen, heraus präpariert werden.

2.3 SOKRATISCHES PHILOSOPHIEREN: ANALYSE DES *LACHES*

Der Dialog *Laches* gehört zu den Frühdialogen Platons, in denen Sokrates im Zentrum steht – deswegen auch „sokratische“ Dialoge genannt. In den späteren Schaffensperioden nimmt Platon sich weniger zurück (zugunsten eines mehr oder weniger historischen Sokrates) und benützt Sokrates als Sprachrohr seiner eigenen Philosophie (etwa für die Darstellung der Ideenlehre) bzw. lässt ihn gegen Ende seines Schaffens öfters ganz verschwinden. Der *Laches*, der sich um die Frage dreht „Was ist Tapferkeit?“, ist in den Augen vieler Kommentatoren in herausragender Weise geeignet, um die sokratische Gesprächsmethode zu analysieren: Er sei „geradezu der Modellfall eines der Gespräche, von denen Sokrates selbst in seiner Verteidigungsrede berichtet“ (Kerschensteiner 2005, 87), „die beste Darstellung eines sokratischen Gesprächs“ (Martin 2004, 93), worin sich das „breite Spektrum der Methoden des sokratischen Philosophierens sowie seine Nähe zur Lebenswelt und zur Alltagssprache [...] besonders gut [...] zeigen“ (Martens 2004, 163) lassen. Es wäre irreführend, jedenfalls nicht Anliegen der Fragestellung in unserem Zusammenhang, sich in der Lektüre und Diskussion des Dialoges alleine oder in erster Linie nur auf die inhaltlichen Thesen über die „Tapferkeit“ zu konzentrieren. Die Reduktion des sokratischen Gesprächs auf dessen theoretische und intellektuelle Mitte, also auf eine Auseinandersetzung mit der Logik und Rhetorik der Argumentation und der vorgebrachten Thesen ist nicht selten anzutreffen und verrät eine Einstellung der Philosophie in ihrer universitären Organisationsform. Irreführend ist das, weil das Vorbringen und Widerlegen der Thesen im Dialogverlauf erst spät beginnt und überraschend wenig Gesamttraum einnimmt. Es gibt nicht nur eine lange Einleitung, in der Personen vorgestellt werden, sondern auch immer wieder Zwischenspiele darüber, wie das Gespräch richtig zu führen sei, was eigentlich das Thema des Gesprächs sei, wer was wann und wie vorbringen kann und darf und dergleichen. Wäre die theoretische Auseinandersetzung über die Definition von Tapferkeit allein von Interesse, so wären Dialog, Personen, Ort und Zeit, Verlauf des Gesprächs, die sonstigen Feststellungen und Diskussionen nur Einkleidung, Szenerie oder Ornament zu den quasi wissenschaftlichen Aussagen, die als Thesen- oder Argumentationsreihe ohne inhaltliche Einbußen Bestand hätten. Das ist einfach unwahrscheinlich schon im Hinblick darauf, dass der Autor und Literat Platon in seinen Dialogen wenig dem Zufall überlässt, sondern Texte aus einem kohärenten Guss durchkomponiert. Aus diesem Grund haben vor allem Wieland (1999, z. B. 54f.) und Martens (2004, v.a. 160ff.) darauf hingewiesen, das Wesentliche des sokratischen Dialoges nicht (nur) in der Diskussion um die „nackten“ Thesen zu sehen, sondern gerade *im Bezug* dieser Diskussion zur Rahmehandlung:

„Was von Platon zu lernen ist, wird verkürzt, wenn man in einer auch noch so gut begründeten Auswahl von Sätzen aus seinem geschriebenen Werk die Erfüllung der wesentlichen Intentionen seines Philosophierens zu finden glaubt.“ (Wieland 1999, 57)

Da sich also die platonisch-sokratische Philosophie nicht in ein Referat von Thesen nach wissenschaftlichem Modus bringen lässt, spielt es eine wesentliche Rolle, *wer* spricht, aus welchem Kontext heraus Fragen aufgeworfen werden, wie die Sprechenden und Denkenden zu ihren Thesen kommen usw. Es ist also angemessener, den *Laches*-Dialog – wie jeden anderen sokratischen Dialog Platons – nicht primär als ein Gespräch über x oder y, in dem Fall über die Tapferkeit, zu verstehen, sondern als einen Dialog, der *das Philosophieren überhaupt zur Darstellung bringt* und sich „zufällig“, aber dann logisch kohärent, aus dem Narrativ der Rahmenhandlung des Dialogs entzündet. In diesem Fall wird die Reichweite sokratischen Philosophierens sichtbar – vor allem aber wird sichtbar, *wie sich das Philosophieren Sokrates' auf die Lebenserfahrung bezieht*. Genau das soll deshalb hier im Zentrum stehen. Im Folgenden wird also nicht so sehr auf die konkreten Definitionen und Thesen eingegangen, sondern mehr darauf, wie diese vorgebracht werden, wer spricht, wie das Gespräch in Gang kommt und weitergeführt wird. An relevanten Stellen wird immer wieder in andere Dialoge abgezweigt werden, um etwas noch besser zur Geltung zu bringen.⁶

2.3.1 Rahmenhandlung

Der Beginn des Dialoges (178a ff.) präsentiert eine Szene des athenischen Lebens. Anlässlich einer Fechtvorführung werfen zwei ältere Männer, Lysimachos und Melesias⁷, die Frage auf, ob Fechten eine gute Beschäftigung für ihre Söhne bzw. für deren Erziehung und folglich deren Zukunft wäre. Interessant ist bereits, *wie* die beiden diese Frage aufwerfen. Lysimachos beklagt sich, wie ihre eigenen Väter sie selbst einfach hätten dahin leben lassen, anstatt sich um ihr Leben zu *sorgen* (*epimelethenai*) und es einer bewussten Gestaltung zuzuführen:

„Deshalb schämen wir uns [...] und machen unseren Vätern zum Vorwurf, dass sie uns, als wir herangewachsen waren, ein ungebundenes Leben führen ließen, während sie die Angelegenheiten anderer Leute besorgten.“ (179c f.)

6 Neben üblicher Sekundärliteratur zu Sokrates (in erster Linie Martens 2004, dann Kerschenshteiner 2005, Kaufmann 2000, Taylor 1999, Martin 2004, Böhme 2002) werde ich als Reflexions- und Explikationshilfe insbesondere auf Karl Jaspers (1994, 2007, 2008) und Hans-Georg Gadamer (WM) zurückgreifen.

7 Beide sind historisch betrachtet Söhne bekannter athenischer Politiker. Sie werfen zwar die Frage auf, mischen sich aber in der Folge nicht mehr ins Gespräch ein.

Sie beschließen, das anders zu machen: „Wir sind nun entschlossen, für diese [die Söhne] so gut wie möglich zu sorgen (*epimelethenai*)“ (179a), und fordern zwei andere athenische Persönlichkeiten, Nikias und Laches, auf, ihnen Rat zu erteilen, sich Gedanken darüber zu machen, „durch welche Behandlung und Fürsorge (*therapeuthentes*) man erreichen kann, dass sie möglichst tüchtig werden“ (179b).

In den einfachen Fragen – in dem Fall aus der Perspektive der väterlichen Fürsorge für die Söhne: Was wäre gut zu tun? Diese oder jene Ausbildung zu machen? Dieser oder jener Beschäftigung nachzugehen? – steckt noch nicht in der ganzen Tiefe und in allen umfassenden Konsequenzen, aber dennoch grundlegend die *Frage nach einer bewussten Lebensführung*. In der *Apologie* sagt Sokrates, „dass ein Leben ohne Prüfung für den Menschen nicht lebenswert sei“ (38a). Mit einer Frage, die im Kontext der vornehmen Herren Athens wohl nichts Ungewöhnliches hat, ist damit bereits zweierlei geschehen. Zum einen ist dramaturgisch der Auftritt Sokrates bereitet, dessen Sache die Sorge um das gute Leben und die Prüfung des Lebens ist. Zum anderen ist sachlich die philosophische Frage in den „einfachen“ und „normalen“ Lebensfragen des Alltags verwurzelt. Die philosophische Operation Sokrates' wird darin bestehen, die normalen Lebensfragen ins Prinzipielle zu vertiefen, sodass alle eingeschränkten Horizonte aufgesprengt werden. In einem gewissen Sinn macht das philosophische Fragen – und das ist eine Kernerfahrung, welche die Gesprächspartner Sokrates' mit ihm machen – die Fragen des täglichen Lebens nicht „leichter“, sondern (zunächst) schwerer, indem ein aufgeworfenes Problem nicht „gelöst“ wird, sondern im Gegenteil in seiner ganzen Tiefe und Tragweite ausartikuliert (vgl. dazu auch Achenbach 2010).

Weiter ist entscheidend, *von wem* die beiden Athener Rat einholen. Sie richten ihre Frage nach der Tauglichkeit des Fechtens für die Sorge um die Söhne an Nikias und Laches, zwei der athenischen Öffentlichkeit bestens bekannte Feldherren und politische Persönlichkeiten. Die Frage der besorgten Väter richtet sich also *erstens* an *Fachleute*: als Feldherren sollten sie beurteilen können, wie nützlich das Fechten dieser Tage ist, nicht nur im Rahmen der Kriegsführung, sondern auch um Verantwortung und Ansehen in der Polis zu erlangen. Fachwissen – allgemein gesprochen – zu haben bedeutet, in einem Bereich (der Medizin, des Handwerks, der Schifffahrt oder eben der Kriegsführung und (Kriegs-)Politik) über eine Mischung aus theoretischem Wissen und praktischem Können zu verfügen, eine Fachfrau *versteht sich auf ihre Sache* (griech. *pragma*), auf das, was sie täglich zu „besorgen“ (Heidegger SZ, §15) hat, sie versteht ihr Geschäft. Eine notwendige Bedingung für Fachwissen ist *Erfahrung*, die von der Person und Persönlichkeit nicht – wie rein wissenschaftliches Wissen – abtrennbar ist (vgl. Wieland 1999). Nikias und Laches haben in ihrem Bereich so etwas wie Reife oder eine Art (partikuläre) Weisheit erreicht – die Sokrates später prüfen und in Frage stellen wird.

Zweitens richtet sich die Frage an *konkrete Individuen*. Die folgenden Meinungen werden nicht von anonymen Personen (von „A“ oder „B“) vorgebracht, um Thesen

in ein dialogisches Spiel einzukleiden, sondern von Nikias und Laches, die zur Zeit, in der der Dialog spielt, auf der Höhe ihres Ruhmes standen, jedoch zur Zeit der Abfassung und Veröffentlichung des Dialoges bereits an einer militärischen Niederlage (Sizilien-Feldzug) und folglich am Niedergang der Stadt in verantwortlichen Positionen Teil gehabt hatten. Beide galten während des Peloponnesischen Krieges als Vertreter der gemäßigten Friedenspartei, können also für eher überlegte und vorsichtige Strategen und Politiker gelten, wurden aber vom Gang der Dinge mitgerissen und waren für die Missgeschicke *nolens volens* mitverantwortlich (vgl. Martin 2004, 98f.; Kaufmann 2000, 22ff.). Nikias und Laches stehen also vor uns – und für die antiken Leserinnen musste das umso mehr gelten – in ihrer ganzen menschlichen Kontingenz und Ambivalenz. Nach Martens (2010, 164f.) lässt sich der Dialog sogar als eine Art spekulatives „Gedankenexperiment“ (ebd., 165) lesen: Was wäre gewesen, hätten Nikias und Laches die sokratische Prüfung schon damals (in der Zeit, in der der Dialog spielt) durchgemacht und nicht bloß die übliche Ausbildung für die militärische und politische Karriere durchlaufen: Wäre die politische Geschichte, das Geschick der athenischen Gemeinschaft, anders verlaufen? Jedenfalls stehen in den sokratischen Dialogen nicht nur anonyme Thesen auf dem Spiel, sondern auch oder eigentlich vor allem die Personen, die hinter diesen Thesen stehen bzw. für diese einstehen und sie „vertreten“. Es steht ihr Fach- und Erfahrungswissen auf dem Spiel sowie ihre Entscheidungen und ihre Verantwortung, ihre Handlungen in der Gesellschaft. Die Diskussion der Thesen hat den tieferen Sinn, *Rechenschaft abzulegen von sich und seinem Leben*.

Besonders augenfällig wird diese Struktur, wenn man den Laches-Dialog mit einer Stelle vergleicht, die, wie bereits erwähnt, immer wieder herangezogen wird, um die sokratische Hebammenkunst zu illustrieren. Im Dialog *Menon* pausiert Sokrates kurz das Gespräch und ruft einen Sklaven herbei. Er verwickelt ihn in Fragen zu Seiten- und Größenverhältnissen in einem Viereck so lange, bis der Sklave eine richtige Antwort über die doppelte Größe des Vierecks herausfindet. Typisch sokratisch sei dabei, dass Sokrates durch reines Fragen, ohne einmal zu belehren, herausbringt, was einer in seiner Vernunft ohnehin schon weiß, ohne es aktiv hier und jetzt zu wissen. Auch der Ablauf ist typisch. Der Sklave gibt zunächst mit großer Selbstsicherheit eine ad-hoc-Antwort, durch weiteres Fragen sieht er, dass seine Antwort falsch war, und gerät in einen Zustand der Verwirrung; schließlich kommt er zu einer Lösung durch weiteres Fragen.

Wieland (1999, 81f.) argumentiert dagegen, dass die Menon-Stelle gerade hinsichtlich wesentlicher Merkmale der sokratischen Methode sehr *untypisch* ist: erstens, weil Platon davon abweicht, konkrete (bekannte und mit Namen benannte) Individuen sprechen zu lassen – einen Sklaven heranzuziehen heißt (als Stilmittel), das Thema ins Anonyme und Gleichgültige zu verschieben. Es steht niemandes Fach- und Erfahrungswissen auf dem Spiel. Zweitens ist das mathematische Ergebnis *eindeutig*, während die Dialoge ansonsten keine Ergebnisse, schon gar nicht eindeutige

vorweisen. Die typisch sokratischen Dialoge enden in der Regel aporetisch. Vor allem aber kennt Sokrates im Sklaven-Beispiel das Ergebnis bereits von Anfang an und das Fragen ist nur eine Art pädagogischer Trick, eine Unterrichtsmethode, die sich in der Mathematik als naheliegende anbietet. In den anderen Dialogen bzw. auch im selben Dialog geht es aber immer um die Tugend – und Sokrates weiß selbst kein Ergebnis, er ist selbst Fragender und Suchender, nicht wissender Pädagoge, der für einen Schüler einen Entdeckungsprozess durchmoderiert. Diesen entscheidenden Hinweis gibt Sokrates selbst sogar im gleichen Dialog *Menon*: Nach drei gescheiterten Versuchen zu sagen, was die Tugend sei, gerät der anfänglich selbstsichere Menon in Verwirrung und vergleicht Sokrates mit einem „Zitterrochen“:

„Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahek kommt und ihn berührt, erstarren. Und so, dünkt mich, hast auch du mir jetzt etwas Ähnliches angetan, dass ich erstarre. Denn in der Tat, an Seele und Leib bin ich erstarrt und weiß dir nichts zu antworten; wiewohl ich schon tausendmal über die Tugend gar vielerlei Reden gehalten habe vor vielen, und sehr gut, wie mich dünkt. Jetzt aber weiß ich nicht einmal, was sie überhaupt ist zu sagen.“ (*Menon* 80a f.)

Sokrates antwortet darauf, dass er das Bild des Zitterrochens für sich nur gelten lassen könne, wenn dieser selbst auch bei seinem Anschlag erstarre:

„Ist nun dein Zitterrochen selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich ihm; wenn aber nicht, dann nicht. Denn keineswegs bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung und ziehe nur so die andern mit hinein. So jetzt auch, was die Tugend ist, weiß ich keineswegs [...]“ (*Menon* 80c f.)

Diese Selbstaufklärung ist entscheidend – es bricht mit der „Lehrerinnen“- Vorstellung vom sokratischen Dialog. Sokrates ist selbst nicht „neutral“ oder schon wissend, das Fragen ist kein Mittel zur Denkstimulation anderer, kein pädagogischer Trick, um andere irgendwohin zu führen, wo man selbst schon ist, sondern betrifft Sokrates bzw. die Gesprächsführerin genauso. Philosophisches Fragen funktioniert eben nicht nach dem Modus des Lösen eines mathematischen Rätsels. Das Sklavenbeispiel im *Menon* ist bestenfalls die Illustration des *Ablaufs* eines sokratischen Dialogs (von der anfänglichen Selbstsicherheit zur Verwirrung zur Suche von geprüften Antworten durch das fortwährende Fragen). Dabei steht aber nichts auf dem Spiel, während ansonsten Personen Rechenschaft von sich und ihrem Leben ablegen müssen und gerade nicht eine eindeutige und klare Antwort erhalten, sondern in ihren Evidenzen verunsichert werden.

Der sokratische Dialog hat jedenfalls mit *konkreten Individuen* zu tun, die zur *Rechenschaft* antreten und deren *Fach- und Erfahrungswissen* auf dem Spiel steht. Nun aber weiter im Verlauf des *Laches*-Dialoges.

2.3.2 Sokrates prägt die Gesprächsmethode

Nach der Exposition des Themas: der väterlichen Fürsorge für die Söhne und die Frage nach dem Wert des Fechtens, empfehlen die um Rat gefragten Nikias und Laches, Sokrates in die Beratung hereinzuholen (180b f.), weil er sich im Krieg selbst als tapfer erwiesen hat und weil die Jugendlichen ihn verehren. Auf Wunsch des Sokrates (181d) legen dann Nikias und Laches ihre Positionen zum Fechten dar (181d - 184d). Sie tun dies nun, wie man eben seine Position und Meinung zu einem Gegenstande ausdrückt: Nikias ist „pro“, er hält das Fechten für eine gute Sache und gibt ein paar Gründe an, warum das so sei; Laches ist „contra“, er hält das Fechten im Gegenteil für überhaupt keine gute Sache und gibt ebenfalls Gründe an, warum das so sei. Die Statements der Experten haben die Struktur: x ist gut/schlecht, weil Grund a, Grund b, Grund c und so weiter.

Nun kommt Sokrates ins Spiel. Er wird um seine Meinung zum Fechten gebeten, gibt jedoch dem Verlauf des Dialoges mit seinem Einsatz eine dramatische Wendung⁸ – und zwar in vier wichtigen Hinsichten:

- Paradigmenwechsel vom Antworten zum Fragen (vom „Ratschlag“ bzw. „Experten-Statement“ zur „Untersuchung“)
- Vertiefung des Problems ins Prinzipielle: von den Mitteln zu den Zielen
- Erweiterung der „Expertisen“-Frage vom eingeschränkten Fachwissen zum umfassenden Lebenswissen
- Umschwung von der unmittelbaren Fürsorge zur Selbstsorge

Erstens. Während Nikias und Laches auf die Frage von Lysimachos und Melesias ihre („Experten“-)Meinung mitteilen, tut Sokrates genau dies nicht. Sokrates hält keinen Vortrag, sondern stellt von Beginn an Fragen, eine nach der anderen. Das gibt dem Ganzen eine strukturelle Wendung vom Ratschlag zur Untersuchung. Philosophieren heißt natürlich nicht, eine Meinung einfach nur hinaus zu posaunen; aber es hieße auch nicht einmal – und das ist überraschender –, für eine Meinung in einer Rede, und sei sie noch so kohärent und begründet, zu argumentieren. Philosophieren heißt vielmehr: am Leitfaden von Fragen scheinbar selbstverständlich Gewusstes, mit dem man sich mehr oder weniger implizit und unbewusst je-schon identifiziert hat, zu prüfen und zu hinterfragen. Sokrates gibt dem nun kommenden Gespräch die Struktur von Frage und Antwort, das heißt, es werden die Antwortenden regelrecht zur Rede gestellt. Nikias und Laches akzeptieren dies mit offener Freundschaftlichkeit. In anderen Dialogen, vor allem mit den bekannten und gewandten Sophisten,

8 Eine Umprägung der Art und Weise des Gesprächs ist häufiger in den Frühdialogen Platons zu finden. Etwa im „Protagoras“, wo die Debatte um die richtige Art zu besprechen explizit und eher heftig ausgefochten wird.

geschieht diese Umstellung der Gesprächsmethode weniger harmonisch und ist selbst Gegenstand der Auseinandersetzung, etwa bis an den Rand des Gesprächsabbruchs mit Protagoras.

Zweitens. Sokrates erweitert und vertieft den Bereich alltäglichen Fragens ins Prinzipielle und Philosophische:

„[...] mir scheint, wir haben uns nicht von Anfang an darüber geeinigt, was das eigentlich ist, um das es geht bei unserer Beratung [...].“ (185b)

Die vier athenischen Herren, die Ratsuchenden und die beratenden Experten, sind ja ganz damit beschäftigt, den Wert des Fechtens zu diskutieren – so, als ob das, was den *Maßstab* dafür abgibt, ohnehin selbstverständlich wäre. Philosophieren heißt aber, wie der Stoiker Epiktet später sagen wird: „die Maßstäbe festlegen“. Und ein Maßstab kann nur vom *Ziel* her definiert werden. Sokrates erinnert Lysimachos und die anderen daran, dass das Fechten ja nur ein „Mittel“ ist – ein Mittel zu etwas, das die Diskutierenden „eigentlich“ angeht und das grundsätzlich austauschbar ist, wenn sich andere Übungen als das Fechten als zweckmäßiger herausstellen würden. Auf Nikias' Beharren angesichts der Frage, worum es eigentlich ginge in dem Gespräch, das Thema wäre doch der Waffenkampf und es gehe darum, ob die Söhne diesen erlernen sollten oder nicht, bringt Sokrates einen Vergleich:

„Sokrates: Gewiss, lieber Nikias. Aber wenn jemand bei einer Augensalbe untersucht, ob man sie aufstreichen soll oder nicht, glaubst du, dass dann die Überlegung die Salbe betrifft oder die Augen?“ – „Nikias: Die Augen.“ (185c)

So wie die Augensalbe nur ein Mittel für die Sehkraft und die gute Funktionstüchtigkeit des Auges ist, genauso ist das Fechten nur ein Mittel zu einem Ziel, dem ja die Sorge der Väter gilt, nämlich dass aus den Söhnen einmal „etwas wird“. Dieses „etwas“, worum es „eigentlich“ geht, das wird von Sokrates und seinen Gesprächspartnern nun als „Seele“ genannt:

„Sagen wir nicht, dass unsere Untersuchung jetzt einem Unterrichtsgegenstande gilt, um der Seele der jungen Leute willen?“ (185e f.)

Wir dürfen uns in diesem Kontext bei dem Ausdruck „Seele“ (*psyché*) keine eigene Entität vorstellen, etwa ein immaterielles oder feinhauchiges Ding, das auf eine unerforschliche Weise mit dem Körper-Ding verbunden ist und vielleicht nach dem Tod weiterlebt. Möglichst frei von metaphysischen oder naturphilosophischen Hintergrundtheoremen heißt „Seele“ hier einfach nur so etwas wie die Gesamtheit der Lebensfunktionen eines Menschen in ihrer gelebten und erlebten Einheit. Die eigentliche Sorge gilt nun eben nicht dem Fechten, sondern dem, dass die Söhne möglichst

gut leben, dem „Wunsch, dass deren Seelen möglichst gut werden“ (186a). Im alltäglichen Leben und im Rahmen der eingeschränkten, „normalen“ Expertisen (Arzt, Feldherr, Handwerker usw.) beschäftigen wir uns für gewöhnlich mit den Mitteln – als ob das letzte „Gute“ selbstverständlich wäre. Mit der Thematisierung der Unklarheit der Strebenziele schafft Sokrates gewissermaßen eine Irritation bzw. Unterbrechung des Systems Alltäglichkeit. Es geht uns im Alltag immer um irgendetwas, im Alltagsgeschäft geht aber oft der Sinn, die Ausrichtung oder die Frage danach verloren, worum es „eigentlich“ geht. Philosophieren als Alltagsmäeutik stellt die Frage zunächst danach – nicht selten zum Missfallen der praktisch sich dahin betätigenden Menschen.

Drittens. Diese Unterbrechung und Vertiefung ist gleichzeitig eine Erweiterung der Frage nach dem Fachwissen. Sokrates bezieht sich in vielen Dialogen mit Vorliebe auf Erfahrungs- und Fachwissen und vollzieht dabei stets dasselbe Verfahren, das einhergeht mit der Vertiefung der Fragestellungen aus dem Alltag nach den Mitteln zur philosophischen Fragestellung nach den Zielen. Dieses Verfahren besteht darin, von einem *speziellen* Erfahrungsfeld bzw. Erfahrungswissen (etwa eines Steuermanns, einer Ärztin, einer Handwerkerin oder eben des politischen Wissens der Feldherren im *Laches*-Dialog) auszugehen und dann über die Grenzen dieses Feldes hinaus weiter zu fragen in das menschlich weiteste Feld der Erfahrung. Dieses zentrale Verfahren wird sich später auch in vielen Texten der Stoa wieder finden, wo häufig eine Analogie von speziellen Künsten (*techne*) und Tugenden (*arete*) mit der allgemeinen menschlichen Kunst des Lebens (*techne tou biou*) und der Tugend schlechthin gezogen wird. Eine tiefere Vorgeschichte dazu findet sich in der *Apologie*, in der Selbstdarstellung Sokrates' vor Gericht. Unter dem Druck der Anklage muss Sokrates seine „Sache“, sein „Geschäft“ (*pragma*, 20c f.), das so viel Aufruhr entfachen konnte, erklären und verteidigen und beruft sich zunächst auf einen Spruch des Orakels in Delphi, der besagte, es gäbe keinen weiseren Menschen als Sokrates. Sokrates gibt an, den Sinn dieses Spruches nicht verstanden zu haben („Was meint doch der Gott und was will er etwa andeuten?“, 21b), weswegen er sich auf die Suche gemacht habe, den Spruch zu prüfen, indem er Leute aufsuchte, die Achtung für ihre Weisheit erfuhren: Staatsmänner, Dichter und Handwerker. Die Worte, die Platon Sokrates wählen lässt, dürften einer gewissen leichten Ironie nicht entbehren:

„[...] endlich wendete ich mich gar ungern zur Untersuchung der Sache auf folgende Art. Ich ging zu einem von den für weise Gehaltenen, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wohl weiser als ich [...]“ (21b f.)

Die Dramaturgie der Gespräche, in denen Sokrates den Spruch des Orakels prüft, indem er die „Weisheit“ seiner Gesprächspartner prüft, ist vor allem bekannt aus den von Platon festgehaltenen und künstlerisch stilisierten Gesprächen mit den großen Sophisten (etwa Protagoras, Menon, Hippias), die „vielen andern Menschen und am

meisten sich selbst sehr weise“ vorkommen (21c), also vorgeben, in menschlichen Dingen das Relevante zu wissen, aber vor dem sokratischen Hinterfragen schließlich nicht bestehen können – wodurch Sokrates diesen und vielen Anwesenden „sehr verhasst“ (21c) wurde. Aber die Konklusion Sokrates’ daraus ist ein gewisses Verständnis für den delphischen Orakelspruch, indem Sokrates *die Weisheit des Nichtwissens* entdeckt und artikuliert:

„Indem ich also fortging [von einem Gespräch mit einem für weise Gehaltenen], gedacht ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen; allein dieser meint etwas zu wissen, obwohl er nicht weiß, ich aber, wie ich nicht weiß, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“ (21d)

Er nennt die Weisheit des Nichtwissens die vermutlich „menschliche Weisheit“ (20d). Diese Prüfung des Orakels vollzog Sokrates nach der Auflistung in der *Apollogie* zunächst an Politikern, an Dichtern und schließlich auch an „Handwerkern“, die insofern eine Sonderstellung einnehmen, als Sokrates ihnen eine gewisse Wertschätzung mitbringt, denn „sie wussten wirklich, was ich nicht wusste, und waren insofern weiser“ (22d). Eine Handwerkerin ist nämlich eine Fachfrau, die auf ihrem Gebiet tatsächlich etwas kann und weiß, was andere nicht können. Das betrifft genauso andere Bereiche, in denen Menschen Spezialwissen und Spezialfertigkeit erlangen: der Arzt, der Kapitän, die Architektin, die Juristin, die Tischlerin usw. Alle unterscheiden sich von den anderen durch Wissen auf ihrem jeweiligen Gebiet. Aber von den Fachleuten sagt Sokrates nun weiter:

„Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Torheit verdeckte jene ihre Weisheit.“ (Ebd.)

Das trifft nun exakt die Situation im *Laches*-Dialog. Nikias und Laches, die als erfolgreiche und berühmte Fachleute für Krieg und Kriegs-Politik um Rat gefragt werden, geben einerseits zu, dass der „eigentliche“ Gegenstand der Sorge und der Beratung die „Seele“ der Söhne ist, also das gute Leben der Söhne im Ganzen. Sie geben andererseits jedoch bereitwillig ihren Expertenratschlag bezüglich der Tauglichkeit des Fechtens dafür ab. Das ist der tiefere Grund, warum Sokrates keine Expertenmeinung abgibt: weil seine Gesprächspartner zugegeben haben, dass der eigentliche Gegenstand des Gesprächs das gute Leben, die Seele der Söhne betrifft, Sokrates aber nicht vorgibt, darüber etwas „Tüchtiges oder Sonderliches“ zu wissen. Nikias und Laches hingegen, so Sokrates,

„[...] scheinen mir demnach fähig, einen Menschen zu bilden; denn sonst hätten sie niemals so ohne Zögern ihre Meinung dargelegt über Beschäftigungen, die für einen jungen Menschen nützlich sind [...].“ (186c)

In der Abwesenheit eines Zögners kommt schön die Selbstverständlichkeit durch, mit der im Alltag und in den Routine gewordenen Lebensvollzügen wir über die Frage von Lebenszielen hinwegsehen und gerade die am schwersten zu beantwortenden Fragen unbewusst vereindeutigen. Jedenfalls schlägt Sokrates vor, das Fachwissen – jetzt der „Seelenführung“ – von Nikias und Laches zu prüfen. Er gibt drei Möglichkeiten, dies zu tun, an, zwei äußerliche, die darin bestehen, anzugeben, „welches unsere Lehrer für eine solche Bildung gewesen sind, oder wen wir besser gemacht haben“ (189a), und eine direkte, die „noch grundlegender“ (189e) ist und statt äußerer Referenzen aufzuweisen in der direkten Prüfung des Sachverständes, in der Rechenschaft über das eigene Erfahrungswissen zu dem Thema besteht. Wieder bedient sich Sokrates der Analogie mit dem Auge:

„Wenn wir wissen, dass das Sehen, den Augen einwohnend, die besser mache, denen es einwohnt, und zugleich zu bewirken vermöge, dass es den Augen einwohne: so kennen wir doch offenbar das Sehen selbst, was es ist, über welches wir Rat geben sollen, wie jemand es am leichtesten und besten erwerben möge. Denn wenn wir auch dieses nicht einmal wüssten, was das Sehen ist oder das Hören, so hat es gute Wege, dass wir taugliche Ratgeber und Ärzte sein können für Augen und Ohren [...].“ (189e f., Schleiermacher-Übersetzung)

Mit anderen Worten: Eine Ärztin muss einen Begriff davon haben, worum willen sie ihre Augensalben einsetzt – nämlich von der Sehkraft und dem Sehenkönnen der Augen. Schleiermacher übersetzt den griechischen Ausdruck *paragenomenon* sehr treffend mit „Einwohnen“, um anzudeuten, dass das *Ziel*, wofür etwa die Augensalbe ein Mittel ist, nichts dem Auge Äußerliches ist, sondern ihm einwohnt, den guten Vollzug und das beste Funktionieren des Auges, nämlich das gute Sehen, bedeutet. Das, was nun – analog – der Seele einwohnen muss, damit sie aufs Beste ihr Leben vollziehen kann, dafür verwenden die antike Philosophie und so auch die Gesprächspartner im *Laches* den Ausdruck „Tugend“ (griech. *arete*). Die Frage Sokrates' lautet nun:

„Muss also nicht dieses wenigstens sich bei uns finden, was wir wissen, was die Tugend ist? Denn wenn wir etwas ganz und gar nicht wüssten von der Tugend, was sie eigentlich ist, wie könnten wir wohl jemandem Rat darüber erteilen, auf welche Weise er sie am besten erwerben möge?“ (190b f.)

Damit ist die Erweiterung von einer scheinbar eingeschränkten Frage an die Erfahrung von Experten oder Expertinnen zu einer Frage an die Erfahrung des Menschseins überhaupt vollzogen.

Viertens. Während sich die Väter um die Söhne und deren Wohlergehen sorgen und Nikias und Laches ihre Meinung dazu abgeben, dreht Sokrates die Perspektive um (190b-c): Bevor wir uns um die Söhne kümmern können, müssen wir uns erst einmal um uns selbst sorgen. Das ist eine entscheidende Eigenheit der sokratischen Sorge: Er wendet, in vielen Aussagen, etwa in der *Apologie* (29d ff.) und vor allem im *Alkibiades*, mit der Unterscheidung von der „Sorge für das Seinige“ von der „Sorge für sich“ (127e ff.) explizit den Blick von den Angelegenheiten, die uns so beschäftigen, zu uns selbst. Er dreht das Gespräch von der (direkten) *Fürsorge* – der Väter für die Söhne – hin zur *Selbstsorge*, in der es darum geht, zu prüfen, ob wir über ausreichend „Sachverstand“ verfügen, um in den entscheidenden letzten Fragen des Lebens anderen Rat zu erteilen. Das heißt eben von nun an: unseren eigenen Sachverstand prüfen – nicht mehr nur hinsichtlich Krieg, Fechten, Politik, oder auch Medizin, Schifffahrt, Psychologie, Handwerk usw., sondern hinsichtlich der Tugend selbst – eine Prüfung nicht unseres Kriegs- und Politik-Fachwissens, sondern unseres ganz allgemeinen Lebenswissens, um die Angelegenheiten der Gemeinschaft und der anderen zu „besorgen“. Die Selbstsorge geschieht insofern und letztlich doch um der Fürsorge willen. Diese Wendung von der Fürsorge zur Selbstsorge, vom „Seinigen“ zum Selbst, von den Angelegenheiten, mit denen wir uns in der Welt und ohne kritische Umwendung wie selbstverständlich beschäftigen (das Heidegger'sche „Besorgen“), zur unmittelbaren Sorge um die Tugend der Seele, zum kritischen Selbst-Hinterfragen, kommt in vielzitierten Sätzen zum Ausdruck, die Platon Nikias in den Mund legt. Nikias erscheint im Dialog als einer, der schon einigen Umgang mit Sokrates und seinen Gesprächen gehabt hat, und klärt nun Lysimachos über die Natur der sokratischen Methode auf:

„Du scheinst mir gar nicht zu wissen, dass jeder, der mit Sokrates in nahe Berührung kommt und sich mit ihm ins Gespräch einlässt, zwangsläufig, wenn er auch zuerst die Unterredung über etwas ganz anderes begonnen hat, von ihm unaufhörlich im Gespräch herumgeführt wird, bis er nicht mehr umhin kann, über sich selbst Rechenschaft zu geben, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche er sein bisheriges Leben zugebracht hat. [...] Ich selbst bin mit der Art dieses Mannes vertraut [...] und meine, dass es kein Unglück ist, daran erinnert zu werden, worin wir nicht richtig gehandelt haben oder noch handeln, dass vielmehr notwendigerweise jeder in seinem weiteren Leben größere Vorsicht walten lassen wird, der dem nicht aus dem Wege geht, sondern, nach dem Wort Solons, bereit und willens ist zu lernen, solange er lebt, und nicht wähnt, das Alter käme an sich schon mit Verstand heran. Für mich ist es nichts Ungewohntes und auch nichts Unangenehmes, von Sokrates geprüft zu werden, vielmehr wusste ich schon längst ziemlich genau, dass unser Gespräch im Beisein des Sokrates nicht über die jungen Leute gehen werde, sondern über uns selbst.“ (187e ff.)

Erst jetzt, nachdem ausführlich Methode und Sinn philosophischer Untersuchungen, der Sitz-im-Leben der philosophischen Frage, geklärt wurden, beginnt das, was oft den eigentlichen Fokus der Aufmerksamkeit auf sich zog: die Was-ist-das-Frage, hier nach der Tapferkeit (als Teil der Tugend), die Definitionsversuche der Gesprächsteilnehmer und die Widerlegungen durch Sokrates. An dieser Stelle offenbart das Nikias-Zitat eine weitere Pointe der sokratischen Methode. Der wichtige Satz ist der, wonach es heißt: wer sich auf Sokrates einlässt, wird unversehens, obwohl er von etwas ganz anderem zu sprechen begonnen hat, dazu geführt, Rechenschaft abzulegen über sich und sein Leben, wie er es geführt hat. Die erste Pointe besteht, wie gesagt, darin: Obwohl das Gespräch mit der Sorge um die Erziehung der Söhne beginnt, dreht Sokrates das Gespräch, sodass die Beratenden plötzlich auf ihr Leben hin geprüft werden, um zu sehen, ob sie ausreichend Sachverstand mitbringen. Er dreht den Blick der Für-Sorge zur zuerst notwendigen Selbst-Sorge im Modus des „Erkenne-dich-selbst“. Nun wird aber zweitens dieses Rechenschaft-Geben von sich in einer Weise durchgeführt, die zunächst den Eindruck erweckt, also ob wieder von etwas „ganz anderem“ die Rede wäre – und doch ist die Rede vom Leben, das einer geführt hat. In für uns merkwürdiger und überraschender Weise legen Nikias und Laches „Rechenschaft“ von sich ab – ohne von „sich“ und über ihr Leben zu sprechen. Wenn Nikias sagt, eigentlich gehe es im sokratischen Gespräch immer um den Menschen, der da spricht und antwortet, und seine Lebensführung, so fällt auf, dass in keinem einzigen sokratischen Gespräch ein Teilnehmer aus seinem Leben berichtet, was er getan hat oder nicht getan hat und warum er sich so oder anders entschieden hat, wie er etwas gemacht hat und so weiter. Nikias und Laches werden nicht angesprochen auf ihre politischen Gesinnungen und Entscheidungen, nicht einmal darauf, warum sie sich für eine Karriere im Militär entschieden haben und nicht für etwas anderes. Es geht also ausdrücklich um die Sorge um *sich*, um das *Sich*-Erkennen (*gnothi seauton*), aber nirgendwo wird von „sich“ erzählt, berichtet und konkrete Handlungen, Gesinnungen, Entscheidungen analysiert, diskutiert, kritisiert, keine Handlung wird gerechtfertigt, es wird auch nicht gesagt, dass man in dieser oder jener Situation so oder so zu handeln habe. Stattdessen versuchen die Gesprächsteilnehmer Allgemeinbegriffe zu definieren. Sie sprechen nicht unmittelbar von sich oder über sich – sondern über eine „Sache“. Aber diese sach-bezogene Rede habe den Sinn der Selbstsorge, den Sinn der Prüfung des Sachverstandes, des Lebenswissens, der Selbsterkenntnis, des Rechenschaft-Gebens über die Lebensführung. Die philosophische (Selbst-)Reflexion vollzieht sich *nicht* im Medium der *Erzählung*, auch *nicht* im Medium der *Analyse* einer Geschichte (Wann? Wie? Wo? Wer? Warum? Was lernen wir daraus?) – *sondern* im Medium des *Begriffs*. Philosophie ist „Arbeit des Begriffs“ (Hegel PhG, 65). Es stellt sich hier die Frage, vor allem für uns Heutige, die wir an das Prinzip der Narrativität gewöhnt sind, welche Macht hier dem Begriff zugestan-

den wird. Wie kann es sein, dass die Definition von abstrakten Begriffen (wie Tugend, Schönheit, Besonnenheit und so weiter), also eine Rede über eine Sache, eine Rede von sich und eine Rechenschaft über die eigene Lebensführung sein kann?

Wie also hängen Begriff, Lebenserfahrung und Prüfung bzw. Rechenschaft-Geben über das Leben im Philosophieren nach sokratischem Muster zusammen? Betrachten wir die „Arbeit des Begriffs“ von Sokrates und seinen Gesprächspartnern.

2.3.3 Die sokratische Arbeit des Begriffs

Die erste Definition der Tapferkeit, die Laches mit unverminderter Unmittelbarkeit und der (naiven) Selbstgewissheit des Wissenden gibt („Beim Zeus, Sokrates, das ist nicht schwer zu sagen [...]“ (190e)), zeugt von der Schwierigkeit, das Erfahrungsfeld einer eingeschränkten Expertise hin zum allgemeinen Lebenswissen zu überschreiten. Laches präsentiert eine Definition schlicht und einfach aus seinem eigenen Erfahrungshorizont, nah am Narrativ seines eigenen Lebens:

„[...] wenn nämlich einer entschlossen ist, in Reih und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren, und nicht flieht, dann ist der doch gewiss tapfer.“ (Ebd.)

Wenn auch Laches im Einleitungsdialog damit einverstanden war, dass das eigentliche Thema der Untersuchung die Sorge um die Seele ist, so gelingt es ihm anfänglich nicht, sich vom Thema des Fechtens und seiner Spezialexpertise als Feldherr zu lösen und ins allgemeine Feld des Lebenswissens hinaus zu schreiten. In den folgenden Fragen sucht deshalb Sokrates die Perspektive zu erweitern: Nicht nur Tapferkeit im Kampf, sondern auch in anderen Kontexten steht zur Debatte:

„[...] da ich doch von dir nicht nur erfahren wollte, wer im Hopliteneer tapfer ist, sondern auch, wer es in der Reiterei und auf dem gesamten Gebiet des Krieges ist, und nicht nur im Krieg, sondern auch, wer in den Gefahren des Meeres tapfer ist, und wer in Krankheiten und in Armut oder auch im politischen Leben tapfer ist, und dann weiter, wer nicht nur gegenüber Schmerzen oder Ängsten tapfer ist, sondern auch wer stark ist, gegen Begierden oder Lust zu kämpfen [...] – es gibt ja wohl manche, Laches, die auch in solchen Dingen tapfer sind? – *Laches*: Aber sicher, Sokrates.“ (191d f.)

Dieser Ausblick ins weitere Erfahrungsfeld des Menschseins bedeutet nicht, dass Laches in diesen anderen Kontexten keine Erfahrung besitzen würde – eher im Gegenteil: Jeder und jede kennt die Frage des Tapferseins im Schmerz, in Krankheit, in der Angst von sich selbst oder zumindest aus naher Erfahrung mit anderen Menschen, aber Laches hat, aufgrund seiner Lebensführung, seiner Akzente im Leben, seiner „Expertise“ diese anderen Bereiche hinsichtlich der Tapferkeit ausgeblendet.

Am ehesten wird man vielleicht der Arbeit des „Begriffs“ hier gerecht, wenn man an den Ausdruck denkt: „*einen Begriff von etwas haben*“. Laches hat zwar einen Begriff, also eine sehr konkrete Vorstellung, von Tapferkeit im Krieg, da kennt er sich aus, weiß um Konsequenzen, Voraussetzungen, hat Bilder, Geschichten, Szenen im Kopf – und definiert nebenbei auch ziemlich narrativ, im Stil einer Das-ist-wenn-Definition, die wohl im Alltag den ersten Reflex auf eine Was-ist-das-Frage darstellt. Laches hat aber keinen Begriff – oder macht sich zumindest keinen Begriff – von Tapferkeit in anderen Lebenssituationen, die zusammen genommen erst den vollen Begriff von Tapferkeit ergeben, weil sie das Gesamt der menschlichen Erfahrung mit einbeziehen. Nicht der eingeschränkte Horizont eines bestimmten Erfahrungs-, Praxis- und Wissensfeldes, sondern der uneingeschränkte Horizont des Lebens interessiert die Philosophie. Deswegen erweitert Sokrates Laches' Mikro-Vorstellung um weitere Bilder, Szenen, Narrative (Gefahren auf dem Meer, in Krankheit und Armut usw.), um von einem dünnen zu einem volleren Begriff von Tapferkeit zu gelangen.

Damit ist nun aber der Begriff weit davon entfernt bloß *allgemein* und *abstrakt* zu sein, er ist vielmehr eine Möglichkeit, sich die Fülle menschlicher Erfahrung zu vergegenwärtigen. *Logos* leitet sich ab von *legein*, was ursprünglich so viel heißt wie „*sammeln*“ (WdP 254). Der Begriff wäre dann so etwas wie eine „Versammlung“, nämlich von Geschichten, Szenen, Bildern, Eindrücken, die um dieselbe *Sache* kreisen und um diese herum versammelt werden. Begriffe sind insofern „*Inbegriffe*“ (vgl. Schopenhauer ÜGM 675) – in denen die Einzeldinge, Einzelerfahrungen und so weiter auf ihren Kerngehalt hin anschaulich werden. Ganz im Gegenteil erweist sich die bloß individuelle, angeblich so konkrete Erzählung oder subjektive Wahrnehmung als abstrakt, weil sie von vielen Möglichkeiten einer Sache abstrahiert und nur eine Seite für das Reale und Wichtige nimmt und nur eine dünne Seite der Sache für das Ganze nimmt – so wie Laches bezüglich der Tapferkeit. Der volle Begriff ist hingegen die Entwicklung aller Seiten. Der Eindruck von der Abstraktheit des Begriffs entsteht nur dadurch, dass man den Umgang mit den Begriffen und Aussagen auf das rein propositionale Element reduziert – also auf die fertige Aussage oder Definition, die als Text oder Bücherwissen am Ende dasteht, gelernt, zitiert, mit anderen Aussagen verglichen werden kann. Wenn das ruhige betrachtende Verweilen bei der Sache, das innere Hinsehen zu kurz kommt und die Sprache auf die „Rennbahn der Information“ (Heidegger GA 13, 154) gerät. Diesen reduzierten Umgang mit dem Begriff kritisiert Sokrates und legt Akzente auf die „nicht-propositionalen“ Aspekte des Begriffs – also auf die *Genese des Begriffs aus der (Lebens-) Erfahrung*. Diese macht nämlich erst die Philosophie zu einer Lebenskunst und die Philosophierenden nicht nur zu Gelehrten, sondern zu den nach Weisheit Strebenden.

Diese Tendenz, der Verbindung von Begriff und eigener Erfahrung genügend Raum zu geben, lässt sich im weiteren Verlauf des Dialoges – und in anderen sokra-

tischen Gesprächen, etwa im *Charmides* – weiter ablesen. Nach der Widerlegung eines weiteren Definitionsversuches (Tapferkeit als Beharrlichkeit der Seele) meint Laches, es falle ihm schwer auszusprechen, was er im Geiste sehe:

„[...] ich muss mich wahrhaft ärgern, wenn ich so wenig auszusprechen vermag, was ich im Geiste sehe. Im Geist nämlich meine ich zu sehen, was Tapferkeit ist, aber sie ist mir, ich weiß nicht wie, eben entschlüpft, so dass ich sie nicht mit dem Wort erfassen kann und sagen, was sie ist.“ (194a f.)

Das „Aussprechen“ ist ein zweiter Schritt – um aber von etwas einmal einen Begriff zu bekommen, muss man im Geiste hinschauen und diesem inneren Hinsehen auch entsprechend Zeit einräumen, bis sich die sachadäquate oder zumindest einigermaßen adäquate sprachliche Bezeichnung einstellt. Damit ist nicht gemeint, dass man in einen Ideenhimmel schaue – das ist eine von Platon später entwickelte, diskutierte und immer wieder von ihm selbst korrigierte metaphysische These und Position. Es heißt ganz banal, dass man bei den Phänomenen (dem Infragestehenden) hinsehend verweilt und erst einmal alle alltagspraktischen Gedanken, alles handlungs- und zweckorientierte Streben, alle Übereilungen des täglichen Dahin-Meinens einklammert und Szenen, Bilder, Wahrnehmungen und Geschichten innerlich betrachtet – etwa die Tapferkeit in Krieg, Armut, Krankheit, angesichts der Leidenschaften. Deshalb fordert Sokrates Laches auf, weiterhin dem, was er alles im Geiste sieht, nachzustellen, bis die „Tapferkeit“ mit dem Begriff gefangen werden kann, denn „ein tüchtiger Jäger, lieber Freund, muss doch dem Wild nachsetzen und darf nicht ablassen“ (194b).

Im gleichnamigen Dialog können wir *Charmides* beim innerlichen Suchen und Schauen, beim „Überlegen“, regelrecht zusehen. Thema des Dialoges ist die Frage danach, was die „Besonnenheit“ sei. Sokrates fordert den jungen Mann nach der ersten Widerlegung eines Definitionsversuches auf:

„[...] und genauer aufmerkend schaue in dich selbst und beobachte, wozu dich die dir einwohnende Besonnenheit macht und was sie wohl sein muss [...] und [...] sage dann gerade und entschlossen, als was sie dir erscheint.“ (*Charmides*, 160d f.)

Darauf folgt eine Schilderung der Mühsal des Überlegens und In-sich-Hineinschauens: „Hierauf hielt er [*Charmides*] an sich, und nachdem er sehr wacker die Sache bei sich überlegt hatte, sagte er [...].“ (*Charmides*, 160e).

Die Verbindung von Erfahrung und Begriff fordert Sokrates in einem weiteren Schritt des *Laches* noch einmal explizit ein. Nach dem zweiten Scheitern einer Bestimmung der Tapferkeit durch Laches kommt Nikias seinem Freund zu Hilfe und bringt seinerseits Definitionsversuche vor, die etwas komplexere Probleme aufwerfen, aber schlussendlich doch verworfen werden müssen, weil sie die Tapferkeit nicht

ganz einfangen können. Aber nicht nur inhaltlich kritisiert Sokrates Nikias' Definitionen, sondern auch hinsichtlich der „Genese“. Nikias hat nämlich nicht in sich hineingesehen, in seiner Erfahrung und in seinen Anschauungen verweilt und verschiedene Vorstellungen um ein „Identisches“ versammelt, sondern hat schlicht und einfach vergangene Reden des Sokrates zitiert sowie eine These eines bekannten Sophisten vorgetragen. Nikias hat „fremde Einsichten vorgetragen [...], die ihm nicht zur tieferen Überzeugung geworden sind“ (Kerschensteiner 2005, 97). Dieses „Nachplaudern“ von Buchwissen widerspricht dem Anliegen Sokrates'. Deswegen bekommt Nikias allerlei ironische Bemerkungen von Sokrates zu hören – etwa: „[...] lass uns zusehen, ob Nikias nicht der Meinung ist, etwas Richtiges zu sagen, und diese Dinge nicht nur um des bloßen Redens willen vorbringt.“ (196c)

Allerdings muss auch festgehalten werden, dass das Hereinplatzen einer etwas elaborierteren Lehrmeinung auch eine positive Funktion erfüllt. Sie tritt herein in dem Moment, wo Laches aus seinem Erfahrungsfundus geschöpft hat und seine Artikulationsfähigkeit nun am Ende ist (Sokrates und Laches rufen Nikias „für die Jagd zu Hilfe“, 194b). Das Hereinbringen einer bekannten und ausgetüftelten Sichtweise bringt das Gespräch – auf höherem Niveau – wieder in Schwung. Die Probleme werden komplexer, die Widerlegungen schwieriger, die Überlegungen prinzipieller und „philosophischer“. Um auf Sokrates' Fragen weiter antworten zu können, müssen die Gesprächspartner jedoch wiederum aus ihrer Erfahrung und ihrem Vorwissen schöpfen.

Die Intervention also durch eine Lehrmeinung, eine dichte These, eine mehr oder weniger auswendig daher gesagte Proposition wird im sokratischen Philosophieren, erstens, kritisch betrachtet insofern Personen nicht aus eigener Überzeugung sprechen, nicht hinter und für ihre Aussagen stehen und insofern das Leben nicht geprüft wird – sie hat aber, zweitens, eine positive Funktion darin, dass sie das Gespräch anstachelt, indem die „Ideenlosigkeit“ und Begründungsschwächen des alltagsnahen Nachdenkens überwunden und auf ein höheres Niveau gehoben werden. (Darin besteht auch eine Stärke und Chance der akademischen Philosophie für ein praktisch-lebendiges Philosophieren heute.) Diese positive Funktion kann nur erfüllt werden unter zwei Bedingungen, wenn a) der Diskussion der „abstrakten“ These ein Ringen um eine These aus dem alltäglichen Erfahrungswissen *vorhergegangen* ist und wenn b) die Prüfung auch der abstrakten These anhand der eigenen Erfahrung *nachfolgt*. In der Philosophie ist also Lehrwissen, ein Text nicht das Ziel, sondern ein „Zwischen“ – zwischen zwei Tätigkeiten, die mit einem selbst zu tun haben.

2.3.4 Die Aporie

Der letzte Akt des sokratischen Gesprächsdramas inszeniert einen abschließenden, aber entscheidenden Punkt des Philosophierens. Das Gespräch endet in der „Aporie“ – also darin, dass die Gesprächspartner eine abschließende Bestimmung der „Tapferkeit“ eben *nicht* gefunden haben. Das berührt den Themenkreis um die sokratische „Ironie“, die Weisheit des Nicht-Wissens („Ich weiß, dass ich nichts weiß“), den Status, den Sokrates theoretischem Wissen im Verhältnis zur Lebenspraxis zugesteht. Allerdings hat die Ergebnislosigkeit auf die Frage nach der Tapferkeit ihre positive Kehrseite. Das Verfahren Sokrates’ erscheint primär destruktiv: Widerlegung wird an Widerlegung gereiht, die Befragten bzw. Antwortenden (die „Geprüften“) empfinden die Befragung auch oft als tatsächlich unangenehm – Sokrates wird verglichen (oder vergleicht sich) mit einem Zitterrochen (*Menon*, 80a) oder mit einer lästigen Bremse bzw. mit einem Sporn, der ein Pferd aufstachelt (*Apologie*, 30e f.). Er stachelt das ruhige, unbewusste Selbstverständnis auf, irritiert, bedient sich teilweise rhetorischer Tricks, stellt seine Gegner durchaus einmal bloß usw., das Ende des Gesprächs bleibt noch dazu ohne Ergebnis. Doch all das hat doch einen positiven und konstruktiven Sinn. Die wohlwollenden Gesprächspartner wie Nikias und Laches (oder auch Charmides) bekunden dies auch, wenn sie am Ende des Dialoges Sokrates zum Fürsorger und Erzieher ihrer Söhne haben wollen und Lysimachos auf die Fortsetzung des Gesprächs an einem anderen Tag drängt. Warum sollte sich jemand auf ein Verfahren einlassen, das nur zu einer rein negativen, unproduktiven Differenz zu sich und den eigenen Vorurteilen führen wird? Warum sollte man sich nur irritieren, sich seines unbewussten Verständnisses berauben lassen, sich seines Nicht-Wissens überführen lassen wollen? Anders ausgedrückt: Worin besteht der positive Sinn der *Aporie*? Worin der positive Sinn des sokratischen Nicht-Wissens? Welchen Status gesteht Sokrates dem in den Dialogen immer widerlegten, aber dennoch geprüften Wissen zu?

Zunächst ist in Bezug auf Sokrates selbst klar, dass das sokratische Nicht-Wissen kein plattes Keine-Ahnung-Haben ist. Es handelt sich um ein *höherstufiges* Nicht-Wissen. Das gilt sowohl für Sokrates selbst als auch für die anderen Gesprächsteilnehmer. Um nämlich andere in einem Frage-Antwort-Spiel anzustacheln, muss Sokrates auch und gerade sehr viel wissen und können, jedenfalls mehr als ein plattes Nicht-Wissen vermuten lässt; zum anderen gibt es auch eine positive Entwicklung von Erkenntnissen und Einsichten im Gespräch und für alle Teilnehmer selbst, die durch das offene Ende nicht einfach zunichte gemacht sind. Worin besteht dieses positive Wissen Sokrates’ und des sokratischen Dialoges? Drei Hinsichten können unterschieden werden.

Erstens hat Sokrates ein Wissen auf logischer und rhetorischer Ebene: Er weiß, wie Argumente, Definitionen, Schlüsse funktionieren, beherrscht auch sophistische

und allerlei rhetorische Tricks, um im Gespräch in Führung zu bleiben. Dieses logisch-rhetorische Wissen ist auch etwas, das den anderen Gesprächspartnern vermittelt wird, wenn sie etwa einsehen, dass eine Definition zu eng oder zu weit ist (Laches' erste Definition ist zu eng, jene von Nikias zu weit).

Zweitens muss Sokrates, um inhaltlich die Thesen seiner Partner prüfen zu können, die je betreffende Sache schon einmal durchgedacht haben, diverse Positionen dazu bereits bedacht und abgewogen haben, mit diversen Lehrmeinungen dazu bereits vertraut sein. Auch wenn Sokrates und Platon „Bücherwissen“ sowie das Medium der Schrift gegenüber dem unmittelbaren Gespräch kritisieren, so meint das wiederum kein einfaches Verwerfen aller Lektüre oder Schreibarbeit. Es geht nur darum, ihr die richtige Rolle zukommen zu lassen, die wir oben als eine Art „Zwischen“ bezeichnet haben. Ein Text ist nicht das Ziel der Philosophie, sondern nur eine Hilfe, um das Denken anzustacheln und zu vertiefen, das in Gespräch, Erfahrung und Lebensgemeinschaft seine Erfüllung findet. Aber etwa im *Phaidon* sagt Sokrates von sich, dass er ausführlich die naturphilosophischen Schriften des Anaxagoras studiert hätte (97b, vgl. generell dazu: Martens 2004, 46–64). Mehr noch aber muss Sokrates – und das wird von seinen Gesprächspartnern im *Laches* ja auch immer wieder eingefordert und bestätigt – praktische Erfahrung im Umgang mit der zur Debatte stehenden Sache haben. Sokrates hat in vielen Situationen gezeigt, dass er tapfer sein kann und im einfachsten praktischen Sinn darin erprobt ist. Hier steckt auch der tiefere Sinn der Hebammen-Metapher versteckt. Er weist ausdrücklich darauf hin, dass seine Gedanken-Geburtshilfe-Aarbeit von einer *Hebamme* geleistet werde, nicht von einer *unfruchtbaren Frau*, denn letztere hat selbst nie Geburtswehen gehabt, will oder kann keine Gedanken zur Welt bringen, die Hebamme hingegen hat das alles einmal selbst durchgelebt und ist selbst ihren Denkweg gegangen. An dieser Stelle muss – nach dem Bruch mit der „Lehrer -Vorstellung“ des sokratischen Gesprächs – eine zweite falsche Vorstellung ihrer Ansprüche beschnitten werden. Diese könnte die „Moderations-Vorstellung“ genannt werden und liegt dem sogenannten „neo-sokratischen“ Gespräch zugrunde. Der Grundgedanke ist der, dass die gesprächsführende Person „moderiert“, d. h. neutral ist und einen Definitionen-Austausch, beinahe nach dem TZI-Modell (vgl. Birnbacher 2010), als fairen Kommunikationsprozess steuert. Weder ist aber Sokrates „neutral“ noch ist das originale sokratische Gespräch eine Gruppendiskussion, sondern immer ein Frage-Antwort-Spiel von zweien, in das hinein gegebenenfalls Umstehende intervenieren.⁹ Das sokratische Gespräch hat einen eher fast schon verletzenden Anteil, man „nimmt“ nicht daran „teil“, sondern *setzt sich ihm aus*, auf die Gefahr hin, über sich *umdenken* zu müssen. Jedenfalls verlangt

9 Das hat eher noch, rein räumlich-strukturell besehen, die Struktur einer Sitzung im Rahmen der systemischen Familientherapie, wo ein reflektierendes Team von außen hinein interveniert.

aber diese Tätigkeit ein positives Wissen, einen Erfahrungsweg des Denkens, der insofern aktiv ins Gespräch eingebracht wird.

Drittens aber – über das positive Wissen der Person Sokrates' hinaus – hat der Dialog vor allem selbst auch eine positive Entwicklung mit sich gebracht. Auch wenn letztlich nicht eine endgültige Definition auf dem Tisch liegt, so wird am Ende des Dialoges die Tapferkeit und mit ihr der ganze Problemkreis des Tugendwissens als wesentliche menschliche Fragestellung vergegenwärtigt und komplexer betrachtet als im ersten naiven Vorwissen, das konfus eine Fechtschulung mit Erfolg im Leben zusammenbringt. Entscheidend ist für das Verständnis der Schlussaporie (die explizit festgehalten wird: „Wir haben also nicht gefunden, Nikias, was die Tapferkeit ist. – Anscheinend nicht.“ 199e), ist, dass sie nicht ein blankes Scheitern in dem Sinne ist, dass alle Bemühungen umsonst gewesen wären, als hätte man sich, retrospektiv betrachtet, den ganzen Aufwand und die ganzen Geburtswehen sparen können, sondern eine Art Scheitern, das den Wert des gegangenen Weges nicht zerstört. Die Aporie hat eher den Charakter eines weiteren *Offenhaltens* der Fragestellung als den der nachträglichen Zerstörung aller Bemühungen. Das wird eben deutlich, wenn man sich die positiven Ergebnisse des Dialoges vergegenwärtigt (vgl. dazu Kerschensteiner 2005, 97ff.).

Zunächst besteht ein erster Schritt der Erkenntnis und der Einsicht, den Laches vollzieht, darin, zu sehen, dass die Tapferkeit nicht nur im Krieg ihren Ort hat, sondern in vielen menschlichen Kontexten. Was Laches erkennt, ist nichts anderes als die *Allgemeinheit des Begriffs*, welche die Fülle menschlicher Erfahrung beherbergt. Er entdeckt bewusst die Sphäre des alle eingeschränkten Wissensfelder übersteigenden Lebenswissens. Dieser Erkenntnis-schritt ist auch einer der Selbsterkenntnis – er wird daran erinnert, dass er nicht nur von der Tapferkeit im Krieg Erfahrung und *einen Begriff* hat, sondern auch von anderen Lebenskontexten, die das Leben generell und ihn selbst ausmachen, dass er nicht nur Kriegsherr ist, sondern Mensch unter Menschen, dem es um „etwas“ – das gute Leben – geht, wie allen anderen auch. Die beiden Profis für Außenpolitik entdecken sich – über ihre einverleibte soziale Rolle hinaus – als Sorge-Wesen.

Mit der Nikias-Definition werden weitere Erkenntnisse geschaffen. Er bringt eine These¹⁰ vor, die er von früheren sokratischen Reden und einem bekannten Sophisten abgehört hat: Tugend sei eine Art Wissen. Er spezifiziert die These so: Sie sei das Wissen von dem, was Furcht und Zuversicht bewirkt. Um diese Definition zu prüfen,

10 Bei den gesuchten Definitionen in den sokratischen Dialogen handelt es sich um Wesensdefinitionen, das sind solche, die nicht nur den Sprachgebrauch im Blick haben, sondern zu zugehörigen Eigenschaften auch Thesen über die wahre Natur der Tapferkeit beinhalten (vgl. dazu Taylor 1999). Deswegen kann durchaus zwischen den Ausdrücken „Definition“ und „These“ geschwankt werden.

müssen mehrere Gesichtspunkte diskutiert, Unterscheidungen eingeführt und relevante Bestimmungen herangezogen werden. So werden wieder eingeschränkte Expertisen zum Feld allgemeinen Lebenswissens hin überschritten. Auf den Einwand Laches', so müssten Ärzte und Seher „tapfer“ genannt werden, weil sie in die Zukunft sehend wüssten, was Zuversicht oder Furcht bewirkt, wird differenziert, dass Ärzte und Seher nur prognostizieren, was eintreten wird, wie etwa die Krankheit verläuft, aber ob das Zuversicht oder Furcht bewirkt oder nicht, das ist ein Thema des allgemeinen Lebenswissens. Eine Ärztin kann beispielsweise nur sagen, ob die Lungenentzündung sich verschlechtern wird oder nicht, sie kann nur über Gesundheit und Krankheit urteilen, nicht aber, ob das „schlecht“ oder „gut“ ist, ob etwa eine Verschlechterung der Krankheit Einfluss auf Furcht und Zuversicht hat oder nicht. Das Beispiel ist exzellent gewählt – in der Regel wird man sagen, dass die ärztliche Prognose wie selbstverständlich mit einem Wert oder einem Affekt verbunden ist, so als ob das nie explizit diskutierte „Gute“ ohnehin selbstverständlich wäre. Aber genau das unterscheidet, wie noch zu sehen sein wird, die sokratische Position etwa angesichts des Todes. Den umstehenden um ihn fürchtenden und klagenden Freunden vermittelt er immer wieder, sie wüssten doch gar nicht, ob ihm mit dem Tod etwas Übles widerfahren werde, mehr noch ist seine Position: für den guten Menschen gibt es nichts Übles, nicht das Leben an sich ist der letzte Wert, sondern das *gute* Leben (vgl. weiter unten). Wiederum ist, ob frau nun inhaltlich dem zustimmen will oder nicht, mit dieser Unterscheidung eine Erkenntnis gewonnen. Weiter in der Diskussion der Nikias-Definition muss Tapferkeit auch von Verwegenheit und Wagemut unterschieden werden, denn verwegen können auch Tiere und Kinder sein, die nicht wissen, was sie tun – Tapferkeit hingegen sei eine Form des Wissens. Schließlich wird die Bestimmung der Tapferkeit von Nikias als Wissen von dem, was Furcht und Zuversicht bewirkt, scheitern, weil im Gespräch sich herausstellt, dass Wissen stets Wissen durch alle Zeitschichten hindurch ist und sich nicht nur auf die Zukunft bezieht. Tapferkeit wäre dann Wissen überhaupt vom Schlechten und vom Guten – nicht nur vom zukünftig Guten oder Schlechten – damit aber fast schon so etwas, wie die Tugend selbst. Die Definition erweist sich als zu weit. Aber nicht nur ist der Gesichtspunkt des Zeit-Bezuges von Wissen aufgeworfen worden, sondern sogar die „Tugend“ selbst in ihrem Wesen gestreift worden, obwohl sich am Anfang die Gesprächspartner geeinigt hatten, nur einen Teil davon zu besprechen (vgl. Kerschensteiner 2005, 99). All das sind jedenfalls Denkerfahrungen, die nicht einfach nichts sind, nur weil am Ende die Definition von Tapferkeit nicht gefunden wurde.

Um aber wirklich zu verstehen, welchen Status im sokratischen Gespräch diesen positiven Aspekten zugestanden wird, dazu verweigert der *Laches* leider noch konkretere Hinweise. Wir müssen in einen anderen Dialog springen, wo das Problem in aller Schärfe angesichts des radikal Spekultativen – das Wissen über das Fortleben der Seele nach dem Tod – diskutiert wird, nämlich im *Phaidon*, dem Dialog Platons, der die letzten Stunden und das letzte Gespräch Sokrates' vor seiner Hinrichtung

schildert. Die Szene spielt im Gefängnis und das Gespräch dreht sich um Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Seele, der Topos vom Philosophieren als „Sterben lernen“ ist selten so greifbar wie hier. Im *Phaidon* hinterfragt Sokrates diesmal nicht andere, sondern entwickelt eine Position, die er sich von den anderen bestätigen und hinterfragen lässt. (Damit wird der sokratische Dialog langsam platonisch.)¹¹ Er führt in der ersten Hälfte des Dialoges nach der Eingangsszene zwei Gedankengänge vor, welche die Unsterblichkeit der Seele vergewissern. Der Inhalt der Unsterblichkeitsvergewisserungen spielt hier keine Rolle. Wichtig ist aber, dass Kebes und Simmias, zwei der anwesenden Personen und Hauptgesprächspartner des Sokrates, das Gesagte bezweifeln und Einwände vorbringen. Auf diese skeptischen Äußerungen hin präzisiert Sokrates den Status seiner Rede – und damit den Status überhaupt von philosophischem Wissen, das thematisch und existenziell hier nur in zugespitzter Dramatik erscheint. Gleichzeitig berühren wir mit den folgenden Zeilen auch Sokrates' Haltung gegenüber dem Tod sowie überhaupt die schwierigsten Kernelemente sokratischen Philosophierens.

Über seine vorgebrachten Auffassungen über das Fortleben der Seele sagt Sokrates an einer ersten, vielsagenden Stelle:

„Ich berechne nämlich, lieber Freund – und siehe nur, wie eigennützig –, wenn das wahr ist, was ich behaupte, ist es doch vortrefflich, davon überzeugt zu sein; wenn es aber für die Toten nichts mehr gibt, werde ich doch wenigstens diese Zeit noch vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen; dieser mein Irrtum aber dauert nicht mit aus, denn das wäre ein Übel, sondern wird in kurzem untergehen. So gerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, mache ich mich an die Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas Richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht, im Eifer mich und euch zugleich betrügend, euch wie eine Biene den Stachel zurücklassend davongehe.“ (*Phaidon*, 91b f.)

Drei Kernaussagen, die ich im Folgenden analysieren möchte, lassen sich in diesen Zeilen identifizieren: *Erstens* eine direkte Aussage über den Status philosophischer Erkenntnis (Abschnitt „Die Weisheit des Nicht-Wissens“); *zweitens* eine Aussage über den Bezug philosophischer Erkenntnis zu Moral und Lebensführung (Abschnitt „Der wahre Schmuck der Seele“); *drittens* eine Aussage über die Beziehung der Menschen zueinander (Abschnitt: „Das Leben als Exemplum“).

11 Zur Verhältnisbestimmung des letztlich untrennbaren „Sokratischen“ und „Platonischen“ im Kontext des *Phaidon* vgl. den Vorschlag von Martens (2004, 20ff.).

2.3.5 Weisheit und Lebenspraxis des Nichtwissens

Eine direkte Aussage über den Status der philosophischen Rede kommt in den Wenn-dann-Formulierungen zum Ausdruck. Obwohl Sokrates selbst an einer Variante festhält (an der Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele), so relativiert er seine Position doch mit einer gegenläufigen Bewegung, sodass es kein endgültiges Sich-Festlegen auf eine Meinung gibt: Es könnte letztendlich so oder so sein, die Konsequenzen wären im einen Fall diese, im anderen Fall jene usw. Es klingt ein hypothetischer Charakter im Ergebnis der Untersuchung an („Wenn-dann“), der auf eine weitere Erfahrung verweist, die über die Wahrheit der gefragten Sache schließlich unterrichtet. Diese Erfahrung ist hier natürlich ein Sonderfall: Es geht nicht nur darum, diese oder jene Erfahrung im Leben zu machen, die sich von anderen unterscheiden würde, sondern es geht um die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt – oder gerade um die radikale Nicht-Erfahrung des „Nichts“ nach dem Ableben. Jedenfalls aber – ob im radikalen oder im eingeschränkten Sinn – weist der Diskurs über sich hinaus. Dieselbe Haltung erweist Sokrates auch am Ende der Apologie (40c f.). Wenn – heißt es dort sinngemäß wiedergegeben – der Tod wie ein schlafloser Traum ist, so ist der Tod kein Übel; wenn hingegen die Seele fortlebt, dann ist für den „guten“ Menschen, so er möglicherweise vor seine Richter tritt, der Tod auch kein Übel. Vielleicht – es klingt eine heitere Ironie an und eine Spitze gegen das athenische Gericht und die Ankläger – könne Sokrates dann sogar sein nach der Weisheit forschendes Leben weiterführen, weil er dort Menschen treffe, „Männer und Frauen[!]: mit welchen dort zu sprechen und umzugehen und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glückseligkeit wäre“ (Apologie; 41c). Die Schlussätze der Apologie schließlich lauten:

„Jedoch, es ist nun Zeit, dass wir gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist allen verborgen außer nur Gott.“ (Apologie, 42a)

Zum einen bleibt damit das Ergebnis *fraglich*, ja sogar „verborgen“, auch am Schluss bleibt eine Pro-Contra-Situation bestehen, in der verschiedene Möglichkeiten bedacht werden und die die Entscheidung über die fragliche Sache in der Schwebe halten. Zum anderen ist der Diskurs auf weitere *Erfahrung* verwiesen – und sei diese Erfahrung auch jene nach dem Tod. Diese *Fraglichkeit* philosophischer Antworten wird nicht nur in Sokrates' Aussagen angedeutet, sondern in der ganzen Dramaturgie des *Phaidon* konsequent durchgehalten. In einem ersten Anlauf „beweist“ Sokrates die Unsterblichkeit der Seele – die Gesprächspartner Kebes und Simmias schenken dem jedoch nicht recht Glauben und bezweifeln die Position Sokrates', woraufhin dieser bereits den fraglichen Status philosophischer „Antworten“ – im angeführten

Zitat – anspricht: Seine Position könnte richtig sein, sie wirke auf ihn überzeugend und er hält aus anderen Gründen¹² es für eine gute Sache, daran festzuhalten, aber er will nicht gewaltsam die anderen überzeugen, dies müsse jeder für sich selbst leisten (vgl. 91a f.). Weiter geht er auf die Einwände Simmias' und Kebes' ein und widerlegt sie (vgl. *Phaidon*, 91c-106e f.). Doch selbst hier noch verweigert Simmias eine letzte Zustimmung, obwohl er zugeben muss, er wüsste nicht, „wie ich nicht beistimmen soll, dem Gesagten zufolge“ (*Phaidon*, 107a) – er hält das Gesagte also in irgendeinem Sinne doch für „wahr“, zumindest für so schlüssig, dass er nichts mehr entgegenhalten kann. Er gibt aber trotz allem an, seine Skepsis bewahren zu wollen:

„[...] jedoch wegen der Größe der Gegenstände, worauf die Reden sich beziehen, und weil ich von der menschlichen Schwachheit wenig halte, bin ich gedungen, bei mir selbst noch einen Unglauben zu behalten über das Gesagte.“ (107a f.)¹³

Auch wenn also die philosophische Diskussion an einen Punkt gelangt ist, wo eine plausible Antwort vorliegt – so bleibt diese Antwort dennoch fraglich und offen. Sokrates pflichtet dem bei und – mehr noch – schickt die anwesenden Gesprächspartner nach Beendigung dieses Gesprächs gewissermaßen wieder zurück zum Start:

„Nicht nur das, o Simmias, sagte Sokrates, sondern wie du hierin ganz recht gesprochen hast, müsst ihr auch unsere ersten Voraussetzungen, wenn sie euch auch zuverlässig sind, doch noch genauer in Erwägung ziehen.“ (107b)

12 Siehe weiter unten im folgenden Unterkapitel: Diese Gründe sind *ethische* Gründe.

13 Mir scheint hier ein Musterfall eines „vernünftigen Verweigerns“ – nämlich dessen, gut argumentierten Ansichten dann auch zu folgen – vorzuliegen. Vgl. dazu P. Gaitsch (2014, 22 f.), der auf die interessante Unterscheidung von „Widerlegen“ (frz. *réfuter*) und „Verweigern“ (frz. *refuser*) in der *Logik der Philosophie* Eric Weils (1996) aufmerksam macht. In der Regel gilt *Widerlegen* als ein rationaler Akt – aber die *Verweigerung*, bestimmten Ansichten zu folgen, die unwiderlegbar gut argumentiert sind, als irrational. Bei Weil und hier bei Platon gibt es jedoch einen positiv konnotierten Begriff der Verweigerung – weil „echtes“ philosophisches Denken nicht bloß ein Hin und Her von abstrakten Thesen ist, sondern an existenzielle Einstellungen zurückgebunden ist (vgl. Gaitsch 2014), die denkerisch „großräumig“ hermeneutisch erschlossen und ergründet werden müssten, um die „herausgebrochenen“ Argumentsätze in ihrem Vollsinn zu verstehen. In unseren Termini: Gegenstand der Philosophie ist das *gelebte Verständnis*. Für Simmias und Kebes mögen vielleicht die isolierten Argumente für das Fortleben der Seele in der Gesprächssituation nicht zu widerlegen sein, aber in ihrem Gesamtfühlen und Gesamtdenken haben sich die beiden von diesen Gegenständen noch keinen in der Seele geprüften Begriff gemacht, so dass ihr Instinkt und Gefühl, Sokrates die Gefolgschaft zu verweigern, ausgesprochen vernünftig ist.

Damit wird im *Phaidon* neben der *Fraglichkeit* der Ergebnisse und dem Verweis auf weitere *Erfahrung* das philosophische Denken außerdem als ein *Immer-wieder-Beginnen* charakterisiert. Auch wenn etwas als bereits „zuverlässig“ erscheint, muss es doch noch je von vorne „genauer in Erwägung“ gezogen werden.

Das philosophische Denken ist damit aus sokratischer Perspektive von einer eigentlich merkwürdigen gegenläufigen Doppelbewegung geprägt. Auf der einen Seite hält Sokrates das philosophische Gespräch für das beste Leben und den größten Dienst an der politischen Gemeinschaft (vgl. *Apologie*, 30d f.), warnt uns davor, ja nicht zu „Redefeinden“ zu werden, also zu Feinden des philosophischen Gesprächs (vgl. *Phaidon* 89d), und vertritt im *Phaidon* und in der *Apologie* durchaus eine „Position“ – auf der anderen Seite charakterisiert er das philosophische Denken und Reden als eine Aktivität, die letztlich *keine Ergebnisse* im starken Sinn zur Folge hat bzw. deren Ergebnisse genauso *fraglich* bleiben, wie zu Beginn der Untersuchung. Die Philosophie ist eine Aktivität, für die das eigene Ziel, die Erkenntnis wichtiger Wahrheiten, letztlich *verborgen* bleibt, die sich allenfalls in *Erfahrungen* kundtut ausgerechnet *jenseits* des philosophischen Gesprächs, welches außerdem immer wieder *von vorne* begonnen werden muss, sodass es den Anschein hat, als verlasse nie jemand den Status der Anfängerin. Für unser an Zielen und Zwecken orientiertes Alltagsbewusstsein und für jegliche Vorstellung, die „Wissen“ primär mit „Wissenschaft“ verbindet, mutet diese Gegenläufigkeit in Sokrates' Einschätzung über das philosophische Denken ähnlich paradox an, wie die lakonische Formulierung Karl Jaspers' zur Charakterisierung der Philosophie als *ein sinnvolles Denken ohne Ergebnisse*¹⁴. Was soll aber nun sinnvoll sein an einem Denken, bei dem nichts herauskommt?

Der paradoxe Anstrich dieser Situation löst sich allerdings auf, wenn man versteht, dass es zwischen der Aktivität des *Fragens* im sokratischen Gespräch und der *Aporie* am Schluss einen inneren Zusammenhang gibt. Das offene Ende der Dialoge

14 In seiner „Philosophischen Autobiographie“ erinnert sich Karl Jaspers an ein einschneidendes Erlebnis. Er war Arzt und Psychiater, damit naturwissenschaftlich sozialisiert, wendete sich dann zunehmend eben der Philosophie zu. Als er eines Tages von einem seiner Kollegen, ebenfalls ein Arzt, bezüglich seiner philosophischen Forschungen gefragt wurde, ob es schon „irgendwelche Ergebnisse“ gebe, wurde ihm klar, dass diese Frage an einen Philosophen gerichtet keinen Sinn hat, dass philosophisches Denken anders funktioniert. Er drückte das dann eben so aus: „Es gibt ein sinnvolles Denken ohne Ergebnis.“ Darin unterscheidet sich philosophisches Wissen und Denken radikal von der wissenschaftlichen Methode und wissenschaftlichem Wissen. Während die Wissenschaften durch die Anwendung von Methoden Ergebnisse präsentieren können – leicht abzulesen am Aufbau der Abstracts (natur-)wissenschaftlicher Fachzeitschriften: „Methods“ und „Findings“ –, gilt das für das philosophische Denken so nicht. Der sokratische Dialog ist ein Vorexerzieren der Natur philosophischen Denkens und Wissens.

ist eben kein Scheitern, sondern trifft eine Aussage über die „Ergebnisse“ des philosophischen Diskurses – und diese Aussage betrifft nicht nur den Kern der sokratischen Gesprächskunst, sondern der sokratischen Lebenskunst überhaupt, die ein Leben aus der Weisheit des Nicht-Wissens ist: „Es ist die berühmte *docta ignorantia*, die in der äußersten Negativität der Aporie die wahre Überlegenheit des Fragens eröffnet.“ (Gadamer, WM 368)

Der springende Punkt ist, dass die Ergebnisse am Ende einer philosophischen Untersuchung nicht als Antworten, nicht als Theorien über eine Sache, nicht einmal als Hypothesen zu verstehen sind, sondern wiederum – als *Fragen*. Die Schlussaporie ist die Aufgipfelung der Fragehaltung im Dialog. Nur: Am Schluss stehen nun Fragen, die nicht weiter Fragen des Diskurses sind, sondern solche, die Frau an die *Erfahrung* richtet, ans Leben und an weitere Gespräche und Untersuchungen und für die das konkrete Fragen im Dialog *bereit* und *wach* gemacht hat. Das Fragen hat nämlich zwei Charakteristika, die der gegenläufigen Doppelbewegung des sokratischen Denkens entsprechen. Es stellt zwar einerseits das Befragte und Gesuchte ins Offene – so wird etwa nicht von einer eindeutigen Meinung vorentschieden und niedergehalten, was die Natur der Seele oder der Tapferkeit sei oder sein könnte. Dennoch impliziert das Fragen andererseits auch eine Art *Begrenzung*, jede Frage hat eine Richtung, zielt auf etwas, das erfahren und beantwortet sein möchte. Das fortlaufende Fragen „impliziert die ausdrückliche Fixierung der Voraussetzungen“ (Gadamer 2010[1961], 369), auf deren Hintergrund das Fragliche sich schließlich in seiner Eigenart *zeigen* kann. Wie Gadamer formuliert, „bricht“ das Fragen den Logos, also die Bedeutung der in Frage stehenden Sache auf (vgl. ebd.). Das Fragen hat damit im Grunde kein definitives Ziel – sondern ist im Grunde selbst als Prozess und als Haltung das gute Leben.

So auch im *Phaidon*. Es geht nicht darum, eine endgültige Meinung zum Wesen der Seele oder über die Natur des Jenseits zu haben und mit dieser Meinung sich selbst oder andere so lange zu beeinflussen, bis Frau glaubt, was sie sich sagt und „Gewissheit“ hat. Was die Seele und das Jenseits letztlich sind, das zeigt sich eben erst in der „Erfahrung“ (in diesem Sonderfall wie in den einzelnen Fällen in der Welt). Das Fragen bricht den Logos der Sache aber so auf, dass klar wird, *was* sich da überhaupt zeigen soll. So wird im *Phaidon* deutlich, dass die Fragen nach Tod und Seele etwas mit Angst zu tun haben, aber auch, dass, wenn es kein Fortleben gibt, diese Angst nicht notwendig ist. Weiter wird deutlich, dass der Tod die Infragestellung des Lebens ist, aber nicht primär im materiellen Sinne (Sein oder Nicht-Sein), sondern dahingehend, ob das Leben gut gelebt wurde oder nicht. Es wird deutlich, dass das *gute* Leben vermutlich wichtiger ist als der Tod und das Nicht-Sein selbst. Mit der Gesamtbewegung des Fragens verändert sich die Ausgangssituation: Obwohl sich die Fragen an die Unsterblichkeit der Seele richten, wird zunehmend deutlich, dass diese Fragen eventuell zweitrangig sein könnten und es wichtiger ist zu wissen, ob jemand *gut* gelebt hat. Was sich anfänglich gezeigt hat: Der Tod als eine letzte

Macht der Vernichtung, als die absolute Negativität, könnte sich schließlich doch als etwas Vorletztes zeigen. Sokrates – und mit ihm ein Stück weit die Umstehenden und die Leserin, soweit sie eine Arbeit an und in sich mitvollzogen haben – tritt nun mit einem anderen Blick und mit einer anderen Haltung an das Sterben und den Tod heran. Das Fragen und die offene Fragehaltung am Schluss haben (neu) determiniert, vorbereitet und wach gemacht für das, was sich zeigen soll. Das Be-Fragen einer fraglichen Sache rückt die wesentlichen Bestimmungen, die mit der Sache zu tun haben, ins Zentrum der Aufmerksamkeit, sodass sich die Sache schließlich in ihrem Wesen erst zeigen kann. Und im Verlauf des Fragens haben sich die Fragenden auch selbst verändert.

Das gilt auch für die Entwicklungen im *Laches*. Auch wenn die Schlussaporie die Frage nach der Tapferkeit offen hält, so hat der Feldherr Laches doch gelernt, dass die Tapferkeit sich in mehr zeigt als nur im Krieg, ja dass er selbst mehr ist als nur Feldherr – und mehr sein *muss*, soll sich die Tapferkeit ihm ganz zeigen. Es wurde außerdem erkannt, dass sich die Tapferkeit als eine Art *Wissen* zeigen wird (da sie sonst nur eine blinde Form von Verwegenheit wäre), dass es einen inneren Zusammenhang zur Tugend gibt (nicht nur einen traditionellen der Zuordnung). Nikias meint ja, dass man nach einer Besprechung mit Sokrates „vorsichtiger“ im Leben sei, also lernbereiter, in die Fragehaltung gebracht – für Laches heißt das, dass er für die Sache der Tapferkeit in gleichzeitig determinierter und offenerer Weise *wach* geworden ist.

Der Diskurs hat somit *vorbereitenden* Charakter. In ihm gelingt es, den Horizont des Befragten zu umreißen, die Sache in eine schwebende Klarheit zu bringen, indem eine Pro- und Contra-Situation hergestellt wird oder verschiedene Möglichkeiten als Möglichkeiten bewusst bereitgehalten werden (vgl. Gadamer WM 369, 371). Antikes Philosophieren heißt, dass frau *mit Gedanken und Fragen lebt* – und dass das philosophische Gespräch oder Denken darauf vorbereitet, dass einem aus dem Leben selbst und weiteren Gedankengängen mit der Zeit eine „Antwort“ oder Überzeugung zuwächst (oder auch nicht). Diese „ergibt“ oder „zeigt“ oder „offenbart“ sich eher, als dass sie am Ende einer Argumentationskette als schlüssige Meinung verfochten und „angewandt“ werden könnte. Diese Logik philosophischen Denkens als Leben mit Fragen lässt sich kaum besser auf den Punkt bringen als in den Worten Rilkes an den jungen Dichter, wonach es heißt, frau müsse *Geduld* haben gegen alles Ungelöste im Herzen – und *versuchen, die Fragen selbst lieb zu haben*; denn wenn frau *die Fragen lebt, lebe frau* vielleicht allmählich, *ohne es zu merken, eines fremden Tages in die Antwort hinein* (vgl. Rilke 1950, 21). Es gibt in der Logik des philosophischen Denkens also eine Art *Transzendenzbezug*, der radikal ist, da die Transzendenz nicht benannt wird (mit „Gott“ oder die „Natur“ oder der „Geist“ oder wie auch immer) und sich nur aus der folgerichtigen Logik des philosophischen Fragens ergibt: sich bereit machen und offen halten für ein Ereignis (einer Einsicht oder Erkenntnis), über das man nicht verfügt. „Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“, heißt es in einem

bekannten Satz von Heidegger (GA 7, 40). Der Philosophische Praktiker Eckhart Ruschmann deutet das gleichfalls, allerdings mit etwas psychologisierendem Anstrich, an:

„Solche Erfahrungen einer plötzlichen, inneren Gewissheit, die dann handlungsleitend wird und sich rückblickend auch als zuverlässig erweist, sind Phänomene, die Menschen zu allen Zeiten beschrieben haben, und die dann oft – wie auch bei Sokrates – als eine Art lebendiger Erfahrung der Verbindung zur Transzendenz beschrieben werden.“ (Ruschmann 1999, 65)

Der Philosophierende tritt also mit einer Frage nicht nur in den Diskurs – sondern ans Leben und die Lebenserfahrung heran: Es ist das Zeichen echten Fragens, dass sie Fragen ans Leben und die Welt sind, nicht Fragen eines etablierten wissenschaftlichen Diskurses. Der Bezugspunkt sokratischen Philosophierens ist ja das gelebte Verständnis – und nicht diese oder jene wissenschaftliche Aussage. Um aber empfänglich für Antworten aus dem Leben zu sein – genauer: für Antworten, die sich aus dem Leben „er-geben“, muss eine Sache im Fragen angedacht und aufgetan worden sein:

„Man macht keine Erfahrung ohne die Aktivität des Fragens.“ (Gadamer WM, 368)

Warum? Was heißt „Erfahrung“? Gadamer unterscheidet aus dem Alltagsgebrauch des Begriffes zwei Hauptbedeutungen, eine schwächere und eine eigentliche. Wir sprechen im schwachen Sinn von „den Erfahrungen, die sich unserer Erwartung einordnen und sie bestätigen“ (ebd., 359), also von dem ganzen unauffälligen Erlebnisstrom, der das Netz der Gewohnheiten in der Interaktion mit der Welt und uns selbst knüpft und unser *gelebtes Verständnis* ausbildet; die „eigentliche“ Erfahrung ist aber die, „die man ‚macht‘“. Diese, die eigentliche Erfahrung, ist immer eine negative.“ (Ebd., 359) Eine *Erfahrung zu machen* heißt, durch einen Erkenntnisakt gegangen zu sein, etwas nun *anders* zu sehen, und diese Erschließung einer neuen Sichtweise hat in der Regel einen Einfluss auf das Selbstsein – frau ist nach einer intensiven Erfahrung nicht mehr ganz dieselbe. Eine Erfahrung im starken Sinn ist daher *negativ* und *bewusst*. Weil nun eine gemachte Erfahrung diese Komponente eines bewussten Erkenntnisaktes beinhaltet, kann verstanden werden, warum eine Erfahrung das Fragen voraussetzt.

„Die Erkenntnis, dass die Sache anders ist und nicht so, wie man zuerst glaubte, setzt offenbar den Durchgang durch die Frage voraus, ob es so oder so ist.“ (Gadamer WM, 368)

So kann die (im schwachen Sinn) „Erfahrung“ des Feldherren Laches von der Tapferkeit erst zu einer Erfahrung von Tapferkeit im starken Sinn werden, nachdem

durch das Fragen Sokrates' sie zum Gegenstand eines *bewussten Erkenntnisaktes* erhoben, sie zum Gegenstand eines „so oder so“ wurde und die Vormeinungen, das bereits implizite *gelebte Verständnis*, in vielen Hinsichten *negiert* wurden:

„Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung.“ (Ebd., 362)

Neben den Eigenschaften der *Negativität* und des *Erkenntnischarakters* eignet der Erfahrung im starken Sinn noch eine dritte wesentliche Eigenschaft, die dem Fragen und der Fraghaltung am Ende eines sokratischen Gesprächs analog ist: *Offenheit*. Wer sich darauf versteht, *Erfahrungen zu machen*, wer in der Haltung des Fragens lebt, sich also dem aussetzt, dass die eigenen Vormeinungen durch Hinterfragen in eine Schwebelage gebracht – „*vermögliert*“ – werden und *bereit* dafür ist, dass die eigenen Verständnisvoraussetzungen immer wieder durchkreuzt werden, der ist auch *offen* für neue Erfahrungen. Wer *erfahren* ist, wäre damit nicht jemand, der zu allem oder vielem ein Wissen und eine Meinung hat, sondern der, der immer wieder von vorne gewillt ist, die Lebenserfahrung zu prüfen und in dieser Weise neue Erfahrungen zu machen. Sokrates – der Gadamer hier als Vorbild dient – erfüllt in dieser Weise den merkwürdigen Spruch des delphischen Orakels, dass er der weiseste aller Menschen sei, nämlich voll von einer, wie Sokrates selbst heraus fand, „menschlichen“ Weisheit, der Weisheit des Nicht-Wissens. Das Fragen ist nicht nur eine Gesprächsmethode, sondern eine *Lebenshaltung*, die *docta ignorantia* ist nicht nur eine erkenntnistheoretische Position im Diskurs, sondern die *sokratische Kunst des Lebens*. Das Fragen erlaubt es, *gleichzeitig* Erfahrung zu sammeln *und* offen zu sein für weitere Erfahrung. Sokrates erscheint in den Dialogen *gleichzeitig* als der *wirklich Erfahrene*, der Gedanken und Argumentationsweisen schon öfters durchgedacht hat, der Situationen durchlebt und bedacht hat, *und* als der *wirklich Fragende*, der nicht nur pädagogisch oder moderierend so tut, als ob er nichts wüsste, sondern der tatsächlich nicht weiß.

Die folgenden, in aller Ausführlichkeit zitierten Sätze Gadammers geben schön die Weisheit des Nicht-Wissens wieder – die sokratische Weisheit eines Lebenswissens, die nicht in einem geschlossenen System von Meinungen besteht, das keine Überraschungen zulässt:

„Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrungen offen. Die Vollendung seiner Erfahrung, das vollendete Sein dessen, den wir ‚erfahren‘ nennen, besteht nicht darin, dass einer schon alles kennt und alles schon besser weiß. Vielmehr zeigt sich der Erfahrene im Gegenteil als der radikal Undogmatische, der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt

ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird.“ (Gadamer WM, 361)

Das philosophische Denken und Leben führt somit zu einem Wissen, das *mehr* ist als nur ein Wissen oder eine Kenntnis über Sachverhalte, die in argumentierten Aussagesätzen zum Ausdruck kommen könnten. Philosophisches Wissen hat den Charakter von „*Einsicht*“:

„Einsicht ist mehr als die Erkenntnis dieser oder jener Sachlage. Sie enthält stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war. [...] [Sie] enthält [...] immer ein Moment der Selbsterkenntnis. [...] Auch das ist am Ende eine Bestimmung des menschlichen Seins selbst, einsichtig und einsichtsvoll zu sein.“ (Gadamer WM, 362)

Die sokratische Lebenskunst und das sokratische Philosophieren sind eine Antwort auf die Situation des Menschen in der Endlichkeit. Gadamer sieht die Struktur der Erfahrung resümiert in einem alten Spruch des Aischylos: „Durch Leiden Lernen (*pathei-mathos*)“ (Gadamer 2010, 362), was nicht nur heißt, dass „wir durch Schaden klug werden und die richtigere Erkenntnis der Dinge erst durch Täuschung und Enttäuschung erwerben müssen“ (362), sondern auf einer tieferen Ebene ist das, was wir durch Leiden lernen sollen, „die Einsicht in die Grenzen des Menschseins“ (363):

„Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne. [...] Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird. An ihr findet das Machenkönnen und das Selbstbewusstsein seiner planenden Vernunft seine Grenze.“ (Ebd., 363)

Philosophieren ausgehend von Sokrates (vor allem im *Phaidon* und in der *Apolo-*
gie) und fortgeführt in der hellenistischen Epoche von den Stoikern und von Epikur ist *Denken angesichts der Endlichkeit und Sterblichkeit und des Leidens*. Die „letzten“ Einsichten im Menschsein und im Philosophieren ergeben sich aus der Auseinandersetzung mit dem *Leiden* und müssen sich angesichts der tiefsten Infragestellungen von Sinn und Dasein bewähren. Wie Karl Jaspers formuliert, sind „Grenzsituationen“, also *Situationen, in denen die menschliche Endlichkeit radikal thematisch wird und denen nicht entronnen werden kann*, der „tiefere Ursprung der Philosophie“ (Jaspers 2008, 18).

Die Haltung des Fragens ist damit gerade nicht nur ein Gesprächsstrick oder eine Methode der Gesprächsführung, sondern eine Übung und Einführung in die sokratische Lebenskunst, eine Übung, *um in adäquater – „wahrer“ – Weise das Leben zu*

erfahren. Das sokratische Gespräch ist nicht nur die Arbeit der *Hebamme*, sondern bereits eine Arbeit des *Bildhauers*. Das Leben aus der Frage wird zu einer Haltung angesichts des Todes. Damit wird aber ein weiteres wesentliches Moment gelebter philosophischer Sorge deutlich, das über das einfache In-Schwebe-Halten von Möglichkeiten in gewisser Weise doch hinausgeht.

2.3.6 Der wahre Schmuck der Seele: die unbedingte Forderung

Das Fragen bricht also den Logos, das Bedeutungsspektrum, den Sinn einer Sache auf, stellt die Möglichkeiten in Pro-Contra-Situationen in die Schwebe und macht bereit für ein Sich-Zeigen der Sache in der Erfahrung. Auch wenn nun Sokrates dieses Offenhalten praktiziert, so gibt er im *Phaidon* dennoch einer Überzeugung (über das Fortleben der Seele) Ausdruck. Warum? Und auf welcher Grundlage? Betrachten wir zunächst die relevanten Texte. In den bereits angeführten Zeilen bringt Sokrates nämlich Erwägungen ins Spiel, welche die „Überzeugung“ vordergründig am Maßstab der *Nützlichkeit* beurteilen. Sokrates gibt an dieser Stelle an, er „berechne“ (und „wie eigennützig“), dass, wenn das wahr ist, was er behauptet, es doch „vortrefflich“, also eine *gute* Sache sei, davon überzeugt zu sein. Wenn es aber nicht wahr ist, so dauere, einerseits, der Irrtum nicht lange, „denn das wäre ein Übel“, also *schlecht*, andererseits würde aber Sokrates – auch wenn seine Überzeugungen falsch sein sollten – „diese Zeit vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen“. Zusammengefasst ist es also nicht nur möglicherweise *wahr*, dass die Seele unsterblich ist, aufgrund dieser oder jener Argumente, die auf akzeptablen Prämissen aufgebaut und schlüssig sind, sondern es ist auch *gut*, davon überzeugt zu sein – weil damit ein als gut betrachtetes oder erwünschtes Verhalten begründet werden kann (zunächst einmal „nicht unangenehm zu sein durch Klagen und Jammern“).

Wie sieht aber dieses Begründungsverhältnis aus? Wie ist es konkret und korrekt zu verstehen, dass eine Überzeugung, die primär *wahr* sein soll, *nützlich* und *gut* ist, indem sie ein gutes Leben *ermöglicht*? Wie ist dieses „Ermöglichen“ zu denken? Die „Nützlichkeit“ von philosophischen Überzeugungen kann leicht in einem instrumentellen Sinn missverstanden werden. Es ist daher außerordentlich wichtig für das Verständnis philosophischer Rede, diese Missverständnisse auszuräumen und *den Status von philosophischen Überzeugungen in ihrer praktischen Dimension zu verstehen*. Zunächst zu den möglichen Missverständnissen.

Es wäre erstens fehlgeleitet, wenn man die Sätze über die Nützlichkeit der philosophischen Annahmen im Sinne einer psychologischen Selbstbeeinflussung, als einen Trick der Selbstberuhigung und situatives Beschwichtigen der Angehörigen in der Sterbeszene auffassen würde. Sokrates glaubt nicht (zwanghaft) an ein Fortleben der Seele, *damit* er nicht jammern muss, er redet sich die Unsterblichkeit der Seele und die Geschichte vom Nachleben im Jenseits nicht so lange ein, bis er und die

anderen es glauben, *um* sich vor negativen Affekten *zu* schützen. Es handelt sich bei philosophischen Überzeugungen nicht um *Mittel* zu einem *Zweck*, um eine Art Psychotherapie, bei der frau sich „kognitiv umstrukturiert“ (vgl. z. B. Stavemann 2007), um unerwünschte Affekte und Verhaltensweisen zu vermeiden und erwünschte zu erzeugen. Der Maßstab philosophischer Annahmen ist nicht die Nützlichkeit im Sinne eines Wunsches, so oder so sein zu können, sondern durchaus die *Wahrheit* der Sätze und die Orientierung an der Wahrheit.

Zweitens darf im Glauben an das Fortleben auch kein Belohnungsinstrumentalismus gesehen werden. Sokrates glaubt nicht (zwanghaft) an ein Fortleben der Seele, weil er möglicherweise von den Göttern belohnt wird, wenn er Gutes tut, oder weil er Angst hat vor negativen Konsequenzen im Jenseits, wenn er es nicht täte. Die philosophische Überzeugung vom Fortleben der Seele wird nicht angenommen im Sinn einer Wette oder einer Folgenabwägung in dem Stile: „Es könnte sein, dass Gott und Götter existieren. Wenn dem so ist, wäre es doch günstiger, ein gutes Leben geführt zu haben, *um* im Jenseits belohnt *zu* werden. Wenn es nichts mehr gibt, dann ist es ohnehin egal.“ Das gute Leben und die Lebensführung, das heißt für Sokrates: die Treue zur Gemeinschaft und ihren Gesetzen, Mut und Besonnenheit in den Anforderungen des Lebens, das Prüfen der Weisheit und der Vorurteile, die Übereinstimmung von Wort und Tat, die gelassene Standhaftigkeit im Leiden und Sterben – all das wird nicht deswegen getan, weil es doch sein könnte, dass es eine Belohnung oder Bestrafung nach dem Tod gibt.

Die „Nützlichkeit“ der philosophischen Überzeugungen darf zusammengefasst nicht im Rahmen einer *instrumentellen Relation von Mitteln und Zwecken* verstanden werden: Weder ist die philosophische Überzeugung ein *Mittel*, um unerwünschte Affekte abzurängen und das *gute Leben kausal über psychologische Mechanismen zu erzeugen*; noch ist die *gute Lebensführung ein Mittel, um einen „höheren“ Zweck zu erfüllen*, den der philosophische Diskurs als möglich in den Raum stellt. Wenn aber die philosophische Überzeugung nicht Teil einer Mittel-Zweck-Relation sein soll – inwiefern kann sie dann doch „nützlich“ sein, in dem Sinn, wie Sokrates das andeutet?

Der erste Schritt, um die praktische Relevanz philosophischer Aussagen und Überzeugungen zu verstehen, ist, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass die Lebensführung keine Konsequenz eines Wissens ist, sondern umgekehrt der Überzeugung vorausgeht und für sich steht. Von der anderen Seite betrachtet: Sokrates erzeugt nicht zuerst im Diskurs ein Wissen, aus dem dann ein Verhalten folgen kann, sondern die sokratische Lebensführung geht der Rede voraus und steht für sich. Das praktische Verhalten ist keine „Anwendung“ von philosophischem Wissen oder eines philosophischen Glaubens, kein Reflex auf einen Diskurs, sondern umgekehrt ist eher der philosophische Diskurs Reflex auf eine praktische und vorgängige Lebenswahl. Die sokratische oder generell philosophische Lebenswahl hat *radikalen Selbstzweckcharakter* und entspringt einer vorgängigen und tiefen *moralischen Intuition*. Um den

Status philosophischer Rede zu verstehen, ist es notwendig, den Ursprung praktischen Tuns aus der moralischen Intuition heraus zu verstehen.

Karl Jaspers hat für diese moralische Intuition, der eine Lebenswahl entspringt, den Ausdruck der „unbedingten Forderung“ geprägt. Als Muster und Vorbild gilt ihm dafür Sokrates: „Die reinste Gestalt ist vielleicht Sokrates.“ (Jaspers 2008[1953], 43) Die unbedingte Forderung unterscheidet sich von bedingten. Bedingte Forderungen ergeben sich einfach aus den täglichen Notwendigkeiten des Daseins und der menschlichen Bedürfnisse und haben instrumentellen Charakter, vollziehen sich also in Mittel-Zweck Relationen („damit“, „um zu“): Um zu überleben, muss gearbeitet werden, um in Gemeinschaft friedlich zu leben, muss kooperiert werden usw. („Besorgen“ im Sinne Heideggers). Die Autorität der bedingten Forderungen entspringt konkret dem Chef in der Firma, der Politikerin in der Gemeinde, der Funktionslogik des „Zeugs“ (Heidegger) oder einfach aus der konfusen Autorität des „Man“ (Heidegger). „Man“ tut, was „man“ eben so tut entsprechend den Gewohnheiten einer Kultur und Gesellschaft, die das Dasein der Menschen organisiert.

Die *unbedingte* Forderung hat hingegen eine andere Struktur. Sie ist nicht Teil einer Mittel-Zweck-Relation, sondern „Selbstzweck“ und „steht vor allem Zweckhaften als das, was die Zwecke setzt“ (ebd., 44). Die Lebenswahl aus der moralischen Intuition heraus ist nicht ein Ziel, das angestrebt verwirklicht wird, indem diese oder jene Mittel zu diesem Ziel ergriffen werden müssen; sie ist auch selbst kein Mittel um eines anderen Zweckes willen, sie ist überhaupt nichts, das in einem einfachen Sinn „gewollt“ wird, sondern, in den Worten Jaspers', das, „*woraus* gewollt wird“ (ebd., Hervorhebung P. Sch.):

„Die unbedingte Forderung tritt an mich heran als die Forderung meines eigentlichen Seins an mein bloßes Dasein. Ich werde meiner inne als dessen, *was ich selbst bin, weil ich es sein soll.*“ (Ebd., Hervorhebung P. Sch.)

So hat etwa Sokrates' Handlungsweise, wie zum Beispiel der Verzicht auf die Flucht aus dem Gefängnis, ihren Ursprung und ihre Begründung nicht in *äußeren* und endlichen Forderungen des Daseins – im Gegenteil: vom Standpunkt des endlichen Daseinsinteresses macht diese Handlungsweise kaum Sinn, was in den erstaunten und betroffenen Aussagen der Freunde Sokrates' zum Ausdruck kommt. Ein zentrales Argument im *Kriton* zum Nicht-Verlassen des Gefängnisses und der athenischen Polis lautet allerdings, dass Sokrates mit der Flucht seine Glaubwürdigkeit verloren hätte. Aus der unbedingten Forderung heraus wiegt der Verlust der Glaubwürdigkeit mehr als der Verlust des Lebens, das *gute* Leben zählt mehr als das nackte Überleben (vgl. *Apologie*, 30d-e und Schluss). Dieses Tun ist damit *unbedingt* in dem Sinne, dass Sokrates einer tieferen Forderung folgen kann, nämlich der Forderung nach *moralischer Selbstachtung*. Die Lebenswahl auf philosophischer Ebene, das „*eigentliche Selbst-Sein*“ (Heidegger) oder die sokratische *Selbstsorge* gründet letztendlich

im Willen zum Respekt vor der eigenen Lebenswahl, vor den Handlungen, die man vollzogen hat und für die man einstehen kann und soll. Salopp ausgedrückt geht es darum, dass frau am Ende des Tages oder des Lebens in den Spiegel schauen kann. Das Handeln gründet dann nicht, in der Terminologie Heideggers, im „Besorgen“ äußerer Angelegenheiten in der Sphäre des „Man“ und des „Zeugs“, sondern im *Ruf der Sorge* zum eigentlichen Selbstsein.

Was Heidegger den „Ruf der Sorge“ oder Jaspers die „unbedingte Forderung“ nennt, das dürfte in weiten Grenzen und über die verschiedenen Artikulationen philosophiehistorischer Paradigmen hinaus dem entsprechen, was Sokrates mit dem Begriff des *daimon* (griech.: wörtlich *Schicksalszuteiler; eine göttliche Macht*)¹⁵ oder des *daimonion* (griech.: ungefähr: „etwas Göttliches“¹⁶) bezeichnet. Er bezeichnet das *daimonion* als eine *innere Stimme* (*Apologie*, 31c f.), die sehr konkrete Eigenschaften hat: Sie rät immer nur ab, nie spricht sie zu, sie ist stets auf konkrete Situationen bezogen, nie allgemein, sie ist nur für das Individuum Sokrates vernehmbar und bestimmt, nicht für andere, in der Öffentlichkeit und vor anderen kann er sich nicht darauf berufen oder Begründungen ableiten, sondern nur davon berichten (vgl. Jaspers 2007[1957], 112). Neben diesen sehr konkreten Eigenschaftszuschreibungen bei Sokrates wurde der *daimon*-Begriff in der antiken Philosophiegeschichte in vielfacher Weise umschrieben: als das individuelle Schicksal (schon bei Homer, vgl. Hadot 1997, 178f.), als die eigentliche Wohnstatt oder der Charakter des Menschen (*ethos* bei Heraklit, vgl. WAP, Artikel *daimon*), es bezeichnet so etwas wie das „wahre Ich“ (Hadot 2005, 156), die Verbindung zum Göttlichen (in der Linie Platons im *Symposion*, vgl. WAP, Artikel *daimon*); bei den Stoikern wird *daimon* zu einem bildhaften Ausdruck, der „die stoischen Vorstellungen der Vernunft und des Schicksals lebendiger und persönlicher“ (Hadot 1997, 226) machen soll. Mark Aurel verwendet immer wieder den Begriff des *daimon*, um das höchste Denkvermögen oder „den absoluten Wert der moralischen Absicht, der Liebe zum moralischen Gut, religiös gefärbt auszudrücken. Kein Wert übersteigt die Tugend und den inneren *daimon*.“ (Hadot 1997, 180) Über den Daimon soll man zeitlebens wachen und es vor jeder Verunstaltung bewahren (vgl. Mark Aurel III, 7,4 in Hadot 1997, 179).

Der Topos des *daimons/daimonions* wird meines Erachtens über die verschiedenen Einfärbungen religiöser, weltanschaulicher Natur und über verschiedene philosophische Traditionen hinaus sehr gut und einfach von Arthur W. Frank ausgedrückt:

„Der *daimon* ist das, was uns erlaubt, den besten Anteil unserer selbst auszudrücken, jener Teil, wonach wir streben sollen, ihn zu erweitern, bis er jenen unserer Handlungen formt.“ (Frank 2004, 40)

15 Vgl. WdaP, Artikel „*daimon*“.

16 Vgl. WdaP, Artikel „*daimonion*“.

Das Streben danach, den inneren *daimon* zu wahren und zu pflegen, stellt den Versuch dar, *aus dem Besten in uns* heraus zu leben. Dieses *Beste in uns* ist aber nicht Gegenstand von äußeren Dogmen, philosophischen oder religiösen Ansichten, über die uns die Autorität einer anderen Person, eines Textes, einer philosophischen Schule, einer Kirche oder eine politische Heilselite ein für alle Mal informieren könnte, sondern Gegenstand einer (moralischen) *Intuition*, also eines durchaus irrationalen Elements, das letztendlich radikal individuell und unkontrollierbar ist. Im sokratischen Gespräch werden von den Gesprächsteilnehmerinnen ja nicht beliebige oder neutrale Thesen geprüft, sondern nur jene Überzeugungen, für welche die Personen stehen und *einstehen*. Dieses *Einstehen-Können* für eine philosophische Überzeugung heißt letztlich, dass sich im Gespräch Menschen mit ihrem jeweiligen *daimon* begegnen, dafür wach werden und in philosophischer Rede ihren *moralischen Intuitionen* Ausdruck verleihen und diese prüfen. Der berühmte platonische Funke, der von Seele zu Seele springt und der mit *Eros*¹⁷, der Liebe, konnotiert ist, meint eben das Berühren der Seelen in ihrem „besten Teil“ (vgl. *Alkibiades*).

Vor diesem Hintergrund kann die „Nützlichkeit“ des philosophischen Diskurses nun korrekt und anders als instrumentell eingeschätzt werden. Er *verleiht einer vorgängigen und wirksamen moralischen Intuition Ausdruck*. Das philosophische Denken hat nicht psychologisch-kausalen oder neutral-wissenschaftlichen Charakter, sondern – um es wiederum in einer anachronistischen Terminologie zu fassen –: *postulatorischen Charakter*. „Postulate“ sind solche Sätze, die eine praktische Lebenswahl und die zugrunde liegenden moralischen Überzeugungen und Intuitionen *verständlich* machen, die eine Lebensführung mit der damit verbundenen Sicht auf die Welt für das theoretische Denken zu einem Sinn-Ganzen werden lassen. Die „tiefste“ moralische Lebenswahl lässt sich *nicht aus endlichen Zwecken* ableiten und verstehen, sondern nur mit Rückgriff auf eine *spekulative Metaphysik*, die als das Ziel der Philosophie gesehen werden kann. Deshalb relativiert Sokrates zum einen zwar an einer zentralen Stelle die mythische Rede vom Jenseits und dem Fortleben der Seele:

„Dass sich nun dies alles gerade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt, das ziemt wohl einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten [...]“ (*Phaidon*, 114d)

Aber kann zum anderen dennoch sagen, ja imperativisch behaupten, dass der,

„der im Leben [...] der Forschung [der Seele, also der Prüfung der Seele und der Selbstsorge, P. Sch.] nachgestrebt und seine Seele geschmückt hat nicht mit fremden, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmut und Wahrheit, [der muss] guten Mutes sein seiner Seele wegen und muss solcherlei [philosophische Gedanken

17 Über den Zusammenhang von *Eros* und dem *Daimonion* vgl. WdaP, 95 ff.

über das Fortleben der Seele, P. Sch.] gleichsam mit sich selbst besprechen.“ (Phaidon, 114d ff.).

Ein solcher Mensch „muss“ für Sokrates solcherlei bei sich denken und besprechen, weil nur darin seine Lebensführung und Lebenswahl *verständlich* wird, auch wenn eine (entscheidende) Erfahrung einmal das Selbstverständnis und die Lebenswahl widerlegen oder korrigieren oder in einem anderen Licht präsentieren kann.

An beidem ist also festzuhalten: daran, dass das philosophische Wissen immer die Struktur einer Frage hat, die man wieder an das Leben und die Welt richtet im Hinblick auf neue „Antworten“; und daran, dass es dennoch eine Lebenswahl gibt, weil man sich nicht nicht-entscheiden kann, weil das Leben nicht nicht-geführt werden kann. Das Leben verweilt nicht in der Schwebe des Möglichen, im Bewundern von Fragezeichen, sondern es verwirklicht und entscheidet – und der philosophische Diskurs liefert gleichzeitig den Ausdruck des Selbstverständnisses, die „Rechenschaft über das gelebte Leben“, wie Nikias das sokratisch sagt, und eine Frage an die Welt, die korrigiert werden kann. Sokrates bringt das selbst auf den Punkt, wenn er seine Lebenswahl und seinen Diskurs ein „*schönes Wagnis*“ nennt, das *Wagnis, auf die Unsterblichkeit der Seele hin zu leben*.

Die existenziell relevanten – „philosophischen“ – Gegenstände, wie beispielsweise die Natur der Seele, das wahre und gute Leben, die Existenz Gottes, die Erkenntnis der Welt im Ganzen etc. sind für uns nicht *erkennbar* wie ein Ding in der Welt, aber wir können sie *denken* (vgl. dazu analog die Interpretation Eric Weils zur Philosophie Kants: Weil 2002, 31 ff.). Und durch dieses *Denken* können wir uns besser *verstehen* und legen gleichzeitig *Rechenschaft* über unser gelebtes Leben ab, vor uns selbst, den anderen und der Gemeinschaft in der und für die wir leben.

Das gilt auch für die Entwicklungen im *Laches*. So war die Tapferkeit nie Gegenstand einer abschließenden Erkenntnis. Die Bestimmung von Tapferkeit ist stets der Ausdruck eines Selbstverständnisses, des Lebensentwurfes und der Rechenschaft desjenigen, der sich definiert. Begreift Laches sich selbst nur *als Feldherr* und macht sich von der Tapferkeit nur die Vorstellung vom Standhalten in der Schlacht und muss dabei die vielen anderen Dimensionen des Leben ausblenden, so sind dieser Entwurf und diese Rechenschaft übers Leben vor den anderen vielleicht ein weniger „schönes Wagnis“, als wenn Laches sich vor den anderen und der Gemeinschaft auch einfach als Mensch zu erkennen gibt, der von der Tapferkeit in vielen menschlichen Situationen etwas weiß und sich darauf versteht.

Auch wenn es hier kein abschließendes Wissen gibt, so wird im philosophischen Gespräch eine „Antwort“ gesucht, „gewagt“, die sich über partikuläre Lebenserfahrungen erhebt und eine *allgemeine* Antwort auf das Menschsein sein will. Die Philosophierenden stehen dafür mit ihren moralischen Intuitionen und ihrer jeweiligen Lebenswahl.

2.3.7 Das Leben als *Exemplum*

Sokrates trifft außerdem in dem oben angeführten längeren Zitat aus dem *Phaidon* eine Aussage über die Beziehungen der Menschen zueinander. Es hieß dort:

„Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas Richtiges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise, damit ich nicht, im Eifer mich und euch zugleich betragend, euch wie eine Biene den Stachel zurücklassend davongeh.“ (*Phaidon*, 91b f.)

Sokrates appelliert auch hier wieder – im bekannten Gestus, von der unmittelbaren Sorge um andere abzusehen und sich der Sorge um sich zuzuwenden –, seine Freunde mögen sich nicht um ihn Sorgen machen, sich nicht um ihn kümmern, sondern um die Wahrheit. Die Sache ist aber durchaus verwickelter, als es auf den ersten Blick aussehen mag. Denn Sokrates sagt nicht einfach: „Beachtet“ mich nicht und bildet euch eure eigene Meinung über die Unsterblichkeit oder Vergänglichkeit der Seele. Wenn wir nämlich philosophische Aussagen und Gedanken über die „letzten Dinge“ nicht einfach nur als mehr oder weniger gute „Abbild“-Theorien der Wirklichkeit begreifen, sondern eben als Ausdruck unserer moralischen Intuitionen, als „Postulate“, als jene Ansichten, die wir trotz letztlich unauflösbarer und reflektierter Ambivalenz der Wirklichkeit vertreten und glauben wollen, für sie „einstehen“ und sie verteidigen, weil wir nur so moralische Selbstachtung wahren und die Seele mit ihrem echten Schmuck ausstatten können – dann erweist sich die „Wahrheit“ von philosophischen Aussagen nicht in der bloßen Kohärenz, der Nicht-Widersprüchlichkeit und Geschlossenheit der Argumente, nicht bloß in einer (angesichts der letzten Dinge unmöglich feststellbaren) Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, auch nicht in der Erweiterung unserer Fähigkeit, die Dinge oder uns selbst zu beeinflussen. Die Wahrheit zeigt und erweist sich vielmehr im *gelebten Verständnis* von konkreten Menschen, wie sie in deren Handlungen, sprachlich-kommunikativen Expressionen, deren Gefühlen und ganz allgemein in deren Lebensform und Lebensführung zum Ausdruck kommt.

Der Appell Sokrates' – „Schaut auf die Wahrheit!“ – heißt also konkreter: „Schaut auf die Wahrheit – *für die ich Beispiel (Exemplum) bin!*“ Die „Sache“ des Sokrates ist die Wahrheit, aber umgekehrt lässt sich die Wahrheit nicht ganz von der Person Sokrates' abstrahieren. Das sagt uns, dass wir aus philosophischer und ethischer Perspektive nicht einfach nur so unser Leben leben – sondern dass unser Leben *„auch für etwas steht“*. Hermeneutisch gesprochen eröffnet Sokrates gegenüber seinen Freunden so etwas wie eine „Mini-Tradition“, ein Narrativ, das eine allgemeine Wahrheit über Seele, Lebensführung, den Umgang mit dem Tod usw. ausdrückt. In

unseren eigenen Auseinandersetzungen können wir uns auf diese Mini-Tradition beziehen, uns mit dieser auseinandersetzen, ihr folgen oder unsere eigenen Entwürfe in negativer Abhebung davon gestalten. Jeder Mensch kann in einem gewissen Sinn, in der einen oder anderen Hinsicht für andere „Exemplum“ sein, sodass wir sagen können, was die „Sache“ dahinter ist, mit der wir es selbst zu tun haben, wofür dieser Mensch steht. Die Frage könnte so formuliert werden: *Woran wollen wir uns erinnern, um selbst besser zu werden?*

Auch wir hier treten mit Nightingale und Sokrates in ein Gespräch, um zu sehen, ob uns die Erinnerung an sie verhilft, in unserer Praxis besser zu werden, oder ob sie uns nur „betrügend, wie eine Biene den Stachel, zurücklassen“. Zwischen der historischen Hermeneutik des vorliegenden Textes und der existenziellen Hermeneutik zwischen Menschen gibt es eine Entsprechung. Das nur nebenbei vermerkt.

Entscheidend ist aber an dieser Stelle, dass wir das Verhältnis von Für- und Selbstsorge unter den Vorzeichen der sokratischen Philosophie und gegenüber den direkten Fürsorge-Beziehungen nun besser verstehen. Die Pointe ist die: Philosophisch gesehen ist die Beziehung zwischen zwei Menschen – etwa Sokrates und Simmias – nicht zweistellig, sondern *triangulär*. Es gibt mich, dich, und: *die „Sache“, auf die wir uns gemeinsam beziehen*. Die Beziehung konstituiert sich über das, was uns gleichermaßen beschäftigt, die „Sache“, oder genauer: das, was wir davon verstehen, zu verstehen glauben oder verstehen wollen: die „Wahrheit“.

Die Sorge um andere hat also nicht die direkte Struktur, die sich in den Logiken der Selbstaufopferung unter den Vorzeichen (einfach verstandener) christlicher Nächstenliebe oder der weiblichen „Natur“ hat: Sich selbst leeren und selbst leer sein und alle Inhalte der Sorge vom anderen her beziehen und um seinetwillen zu agieren. Sie hat vielmehr die dialektische Struktur, dass ich, um für andere sorgen zu können, selbst mit der Sache bzw. der Wahrheit darüber *voll* sein muss. Damit verlässt die Sorge um andere die Form einer Sklavenmoral. Indem Sokrates sich um seine Seele sorgt, um eine Auffassung gegenüber dem Tod ringt und seinem Leben eine entsprechende Form verleiht, gibt er anderen ein Beispiel. In den anderen spinnen sich die Kreise der sokratischen Sorge nun fort. Indem sie weniger auf Sokrates schauen, sondern auf das, wofür er steht – sein „schönes Wagnis“ –, werden sie befähigt, selbst für sich und andere Sorge zu tragen. Foucault spricht mit Bezug auf die *Apologie*, wo Sokrates mit Berufung auf Gott gegen die Anklage verteidigt, von der *großen Kette der Sorge und der Fürsorge*. Die Philosophie entfalte sich entlang dessen,

„was man die große Kette der Sorge und Fürsorge nennen könnte. Weil der Gott sich um die Menschen sorgte, hat er Sokrates als den weisesten Menschen angerufen. Der Gott hat sich um Sokrates gesorgt und sorgt sich unablässig um ihn, indem er ihm ein Zeichen gibt, dass er dieses oder jenes nicht tun soll. Und als Antwort auf diese Sorge der Götter und des Gottes wird Sokrates sich darum sorgen, herauszufinden, was der Gott gemeint hat [...]. Das führt ihn, indem er sich um sich selbst sorgt, zur Sorge um die anderen, aber auf eine solche Weise, dass er ihnen

zeigt, dass sie sich ihrerseits um sich selbst, um ihre *phronesis*, die *aletheia* und ihre *psyche* (die Vernunft, die Wahrheit und die Seele) sorgen müssen.“ (Foucault 2012, 125)

Jedenfalls sorgt damit noch im Sterben Sokrates für die, die eigentlich um sein Wohlergehen fürchten.

2.3.8 Die Therapie der Seele im Sterben

Sokrates gilt als das große menschliche und philosophische Vorbild für die nachfolgende antike Philosophie. Insbesondere sein Sterben, wie es im *Phaidon* geschildert wird, und seine Haltung zum Tod begründeten dieses Vorbild. Um nun zu einer ersten allgemeinen Charakteristik hellenistischen Philosophierens überzugehen, können wir uns auch auf diese letzten Augenblicke des Lebens Sokrates' beziehen, um genau zu sein auf die letzten Sätze, die er der Überlieferung Platons zufolge ausgesprochen hat. Nachdem Sokrates den Schierling geleert hat und dieser seine Wirkung langsam zu entfalten beginnt, mahnt er:

„Wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig – entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht!“ (*Phaidon*, 118a)

Zu den religiösen Bräuchen des antiken Athen gehörte es, nach der Genesung von einer Krankheit dem Gott Asklepios einen Hahn zu opfern. In der Regel wurde dieser letzte, etwas mysteriöse Satz gemäß der Empörung Friedrich Nietzsches (etwa in der „Götzendämmerung“ unter „Das Problem des Sokrates“, vgl. Nietzsche KSA 6, 67-73) in dem Sinn gedeutet, dass Sokrates das Leben als eine Krankheit sieht und nun, indem er den Körper, das Gefängnis und das Grab der Seele, abschüttelt, zum wahren Sein im Jenseits aufbrechen kann, wo die Seele alle Dinge in Wahrheit und Glückseligkeit, unbeeinträchtigt durch den erdschweren Leib, unverzerrt von irdischen Begierden und Lüsten schauen kann. Der Tod wäre eine Erlösung von der Krankheit, die das Leben ist. Sokrates wäre in dieser Deutung ein Weltverneiner, ein religiöser Asket, für den das wahre Glück nicht im irdischen Jammertal zu finden ist. Allerdings bemerkt Nietzsche ebenfalls selbst, wie diese Deutung im Kontrast zum sonstigen Leben und zur Seinsweise des Sokrates steht. Ist es wirklich plausibel, dass Sokrates, der allen Berichten zufolge vor physischer und psychischer Gesundheit geradezu strotzt, der lange in der Kälte steht, der mehr trinken kann als andere, bei dem *Eros* in homoerotischer Weise ganz körperlich eine große Rolle spielt, der an *Symposien* teilhat, der sich außerdem nicht zur Meditation in die Wüste zurückzieht, nicht das Leben in einer religiösen Sekte oder als Asket lebt, der kein Kloster, ja nicht einmal eine philosophische Schule oder Universität gründet, sondern am Marktplatz sich aufhält und mit Handwerkern spricht, der im Krieg seinen Mann steht und in der Polis

für Gerechtigkeit kämpft – ist es wirklich plausibel, dass dieser Sokrates ein „Weltverneiner“ sein sollte? Nichts in Sokrates’ Leben deutet auf einen Hass oder Widerwillen auf das Leben hin, als wäre es eine Krankheit.

Michel Foucault behandelt in der letzten Vorlesung seines Lebens das Sterben Sokrates’ und eben die schwierige Deutung dieser letzten Aussagen Sokrates’. Er – der selbst bald darauf seiner Krankheit erliegen sollte – findet in den sokratischen Worten eine deutlich plausiblere Erklärung, die sowohl sachlich als auch auf die Situation der Sterbeszene bezogen gehaltvoller und sinnvoller erscheint. Man muss sich die Szenerie und den Hauptkontrast darin vorstellen: Auf der einen Seite die trauernden Zugehörigen, Xantippe hat Sokrates noch besucht, den besten Freunden gelingt es kaum, Fassung zu bewahren, sie hören voll Bewunderung Sokrates’ Reden über die Natur der Seele, aber bezweifeln sie letztendlich auch; auf der anderen Seite Sokrates selbst, in seiner ruhigen Haltung, die seine Überzeugung verkörpert, dass Tod und Sterben kein Übel, ja nicht einmal relevante Fragen seien. Wie der stoische Philosoph Epiktet (1. Jahrhundert n. Chr.) später im Kontext eines berühmt gewordenen Aphorismus hinweisen wird, besteht der Sinn der Rede des Sokrates darin, zu zeigen, dass der Tod kein Übel ist und dass wir uns täuschen, wenn wir uns fürchten, weinen, trauern. Darin steckt nun der Sinn der letzten Worte vom Hahn-Opfer: Nicht weil das Leben eine Krankheit ist, sondern weil in den starken Affekten, in die die Szene eingebettet ist, Selbsttäuschungen, *falsche Meinungen* enthalten sind, von denen wir „geheilt“ gehören, sind wir dem Asklepios einen Hahn schuldig. Im Aufruhr der Affekte sieht Sokrates – und das ganze Gespräch handelt letztendlich ja auch und hintergründig davon, ob man sich vor dem Tod fürchten muss – *falsche Meinungen* am Werk. Nicht das Leben, sondern die falschen Meinungen sind die „Krankheit“. So war etwa Kriton „von einer Krankheit befallen, die ihn glauben machte, dass es für Sokrates besser sei zu leben als zu sterben“ (Foucault 2012, 147).

Foucaults Deutung dieser letzten Worte des Sokrates fügt sich nicht nur deutlich besser in die unmittelbare Dramaturgie des *Phaidon*, sondern unterlegt ihnen auch einen Topos, der für Sokrates selbst, aber noch mehr und in ausgefalteter Weise in der hellenistischen Philosophie eine zentrale Rolle spielt: der Topos von der Philosophie als *Therapie*. Was im „Sorge“-Begriff schon enthalten ist, ein semantischer Konnex zum Therapeutischen, zur Pflege der Seele etc., was sich in vielen Analogien von Medizin und Philosophie in den sokratischen Dialogen bereits andeutet (vgl. die Analogie Auge-Seele im *Laches*), das wird in der Nachfolge Sokrates’ ausgefaltet. Philosophie ist die Therapie der „Seele“ – und die Krankheiten, das sind *falsche Meinungen*, die *Affekte* erzeugen, übertriebene, fehlgeleitete Emotionen und Aufwallungen der Seele. Foucault fasst zusammen:

„Man tut besser daran, wenn man versucht, dieses Verfahren der Heilung, auf das Sokrates mehrmals anspielt, in den Bereich der Praktiken zu stellen, in dem sie sich für die Griechen im

Allgemeinen und für Sokrates im Besonderen darstellt. Dieser allgemeine Bereich von Praktiken umfasst nun gerade alles, was ‚*epimeleia*‘ genannt wird. Sich um jemanden kümmern, sich um eine Herde kümmern, sich um seine Familie kümmern oder, was man oft im Zusammenhang mit den Ärzten findet, sich um einen Kranken kümmern, das ist es, *epimelesthai*‘ genannt wird. Die Heilung, von der Sokrates hier spricht, gehört zu all jenen Tätigkeiten, durch die man sich um jemanden kümmert, ihn pflegt, wenn er krank ist, über seinen Diätplan wacht, damit er wieder gesund wird, ihm Nahrungsmittel vorschreibt [...] oder Übungen [...], durch die man ihm hilft, die wahren Meinungen zu entdecken [...]. All das gehört zum *epimelesthai*. Wir können auch sagen, dass diese umfangreiche, vielgestaltige Tätigkeit der *epimeleia* (der Sorge für sich und die anderen, der Sorge für die Seelen) in einer Reihe von Fällen die dringlichste, intensivste und notwendigste Form annehmen kann. Dabei handelt es sich um diejenigen Fälle, in denen gerade eine falsche Meinung das Risiko birgt, eine Seele zu schädigen und krank zu machen.“ (Foucault 2012, 150f.)

Im sokratischen Dialog selbst war allerdings, bis zu dieser Stelle, wenig die Rede von Affekten. Hauptsächlich drehte sich das Gespräch um Begriffe, also um das rechte Denken von den Dingen, und das Handeln, das im Einklang mit dem Denken stehen soll. Mit diesen letzten Anmerkungen und dem Asklepios-Spruch Sokrates’ klingt aber an, was mit den Stoikern, den Epikureerinnen und den anderen hellenistischen Schulen nun mehr ins Zentrum gestellt wird: die *Gefühle* – in der Terminologie: die Affekte, die „*pathei*“, die Leidenschaften.

Für die antiken Philosophien gibt es einen engen Zusammenhang von Denken und Fühlen: Übertriebene Affekte sind das Produkt falscher Meinungen bzw. lassen sich Affekte auf die implizite Meinung darin reduzieren. Eine erste Leitfrage bei dem Herangehen an die hellenistische Philosophie wird also die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Fühlen sein. Eine zweite Leitfrage wird das Verhältnis zweier zentraler Metaphern, welche die hellenistische Philosophie kennzeichnen, betreffen. Wir sprachen davon, dass die Philosophie für diese Philosophen – und etwas weniger Philosophinnen – zunächst eine „Lebenskunst“ ist, eine *technē tou biou*, eine Kunst, die der Arbeit einer Bildhauerin vergleichbar ist. In den letzten Worten, im Vermächtnis Sokrates’, taucht nun eine weitere Metapher auf: von der Philosophie als Therapie, der Philosophin als „Ärztin“. Wie hängen nun die Lebenskunst und die Medizin-Metapher von der Philosophie zusammen? Wie ist das Verhältnis von Bildhauer und Arzt? Was ergibt sich schließlich weiter – und das ist ja das Ziel dieser Analysen – für unser eigenes Philosophieren, für unser Sorgen im philosophischen Paradigma daraus? Das ist nun Thema.

2.4 STOISCH-EPIKUREISCHE ÜBUNGEN

Ich möchte mich nun den philosophischen „Erben“ Sokrates' in der Epoche des Hellenismus zuwenden – jener Epoche, die Foucault, das *Goldene Zeitalter der Sorge um sich* (vgl. Foucault 2009, 52) nennt. Ich werde wieder analog zum Abschnitt über Sokrates in den folgenden drei Schritten vorgehen: erstens soll ein kurzer und äußerlicher historischer Überblick verschafft werden; zweitens die hellenistische Philosophie (das „hellenistische Programm“, wie Hossenfelder 1985 das nennt) allgemein charakterisiert werden; drittens schließlich soll die Philosophie als Übung inhaltlich konkretisiert werden.

Wiederum geht es mir nicht darum, Philosophiegeschichte zu schreiben – was die hellenistische Philosophie angeht, sei hier auf die hervorragenden Werke, Darstellungen und Textsammlungen von Hadot (1997, 1999, 2005), Nussbaum (1996), Sellars (2009), Foucault (2009, 2012), Horn (1998), Hossenfelder (1985, 1996), Long/Sedley (2006) verwiesen. Uns geht es darum, etwas über die Sorge zu erfahren – und diese *Sorge um sich* nimmt eben im hellenistischen Paradigma die Züge einer *Lebenskunst* bzw. einer *philosophischen Diätetik* an, wobei in jedem der beiden metaphorischen Fälle (Bildhauerin für die Lebenskunst, Arzt für die Diätetik) im Zentrum das Konzept der *philosophischen Übungen* steht. Ich werde also im Folgenden den historischen Überblick nur in aller lexikalischer Grobheit skizzieren und das Konzept der Diätetik und die Therapie der Gefühle erläutern und auf die Beschreibung wesentlicher philosophischer Übungen zuspitzen, die in der *hermeneutischen Arbeit der Sorge* eine wesentliche Rolle spielen werden.

2.4.1 Historischer Überblick

Die Epoche des philosophischen Hellenismus umfasst – gemessen an der stoischen Schule – die fast 500 Jahre von der Schulgründung im dritten Jahrhundert v. Chr. durch Zenon von Kition (334-262) bis zum Tod des Philosophenkaisers Mark Aurel (180 n. Chr.). Die stoische ist eine von mehreren philosophischen Schulen der Epoche – daneben finden sich der „Hauptgegner“ der Stoiker: Epikur und seine Schule, weiter die platonische Akademie, die auf Aristoteles zurückgehende peripatetische Schule und die Skeptiker. Mehr einen Lebensstil als eine Philosophie, aber auf die Stoa einen großen Einfluss ausübend, praktizierten die Kyniker (Diogenes von Sinope).

Stoa

Die wichtigsten Vertreter der sogenannten älteren Stoa (vgl. Hossenfelder 1985, 44) sind neben Schulgründer Zenon von Kition dessen beiden Nachfolger als Schulleiter Kleanthes von Assus (331-232) und der „führende Philosoph der Stoa“ (LS 608) und

große Systematiker der stoischen Philosophie, Chrysipp von Soli (280-206). Von den Philosophen der älteren Stoa sind kaum Texte selbst überliefert. Unsere Kenntnis ihres Denkens verdanken wir den Zitaten und Referaten anderer antiker Autoren, wie beispielsweise des Arztes Galen (129-199), der sich häufig mit den Ansichten Chrysipps (kritisch) auseinander setzt. Die wichtigsten Vertreter der späteren Stoa, deren Werke nicht nur heute in großem Maße erhalten sind, sondern sich auch großer andauernder Popularität erfreuen, sind Lucius Annaeus Seneca (1. Jh. n. Chr.), Epiktet (ca. 55-138 n. Chr.) und Mark Aurel (2. Jh. n. Chr.). Senecas politische Laufbahn war schillernd und wechselhaft: Unter Caligula zum Tode verurteilt, unter Claudius nach Korsika verbannt, wurde er zum Erzieher Neros, übernahm de facto die Amtsgeschäfte dessen ersten Jahre der Herrschaft, die als eine der besten Zeiten des römischen Reichs galten. Von Nero wurde Seneca schließlich zum Freitod gezwungen. Von Senecas zahlreichen Schriften, darunter einige Tragödien, sind bekannt und philosophisch relevant die „Briefe an Lucilius“ und heute die noch viel gelesenen Schriften „Vom glückseligen Leben“, „Von der Gemütsruhe“, „Von der Kürze des Lebens“ und die beiden „Tröstschriften“ an Marcia und Helvia. Die Aufzeichnungen „An sich selbst“ oder „Ermahnungen an sich selbst“ des Kaiserphilosophen *Mark Aurel* gelten manchmal in der akademisch geprägten Philosophie als philosophisch wenig ergiebig, ja sogar in ihren chaotischen Wiederholungen als „eher langweilig“ (Hossenfelder 1958, 99) – wurden aber für Pierre Hadot zum Ausgangspunkt der Wiederentdeckung der Philosophie als Lebensform (vgl. Hadot 1997). Hadot wies darauf hin, dass die Aufzeichnungen eben nicht als essayistische Abhandlung zu lesen sind, sondern als tagebuchartige Ermahnungen, Erinnerungen, Übungen, die Welt und das Leben in einem stoischen Licht zu betrachten, und entdeckte in der „scheinbaren Unordnung eine strenge Gesetzmäßigkeit“ (Hadot 2005, 83). Die Sentenzen kreisen jeweils um drei philosophische *topoi* (um das Begehren, Handeln/Streben, den Gebrauch der Vorstellungen und Gedanken), ein Schematismus für die philosophischen Übungen, den Mark Aurel von Epiktet übernommen hatte: „Der Philosophenkaiser ist hier bewusst Schüler des Philosophensklaven, des Stoikers, Epiktet.“ (Hadot 2005, 85) Epiktet seinerseits hatte bereits eine Rückbesinnung auf die ältere Stoa vorgenommen, sodass sich mit ihm der Kreis der Stoa gewissermaßen wieder schließt (vgl. Hossenfelder 1996, 64). Epiktet kam als Sklave nach Rom und wurde später freigelassen. Überliefert von Epiktet, der selbst nichts geschrieben hat, sind die Aufzeichnungen seines Schülers Flavius Arrianus, ein Politiker und Historiker, darunter das immer noch beliebte „Handbüchlein“ (*Encheiridion*) sowie die „Lehrgespräche“ (*Diatriben*). Die für Epiktet grundlegende Frage nach dem, was in unserer Macht steht und was nicht, ist nicht nur in guter alter stoischer Tradition zu sehen, sondern genauso wie das auffällig bei ihm wiederkehrende Thema der Freiheit vor dem Hintergrund des eigenen Lebens als Sklave (vgl. Nickel 1994). Epiktet war Schüler von *Musonius Rufus*, von dem ebenfalls „Lehrgespräche“ erhalten sind.

Epikur

Epikur – der „Gegner“ der stoischen Schule – wurde 370 vor Christus auf Samos geboren, lernte die Philosophie bei Schülern Platons und Demokrits kennen und entwickelte nach der Ableistung seines Militärdienstes in Athen (323-321) nach und nach seine eigene Philosophie und gewann zunehmend Anhänger und Anhängerinnen (!). 310 gründete er seine eigene Schule und erwarb schließlich 306 vor Christus den berühmten „Garten“ (*kepos*), der für seine Schule immer wieder namensgebend war. Von seinen Schriften ist, obwohl Epikur bekanntermaßen literarisch außerordentlich tätig war, wenig erhalten – und das hauptsächlich in Form von Zitaten bei späteren Autoren. Es handelt sich zunächst um drei Briefe, von denen der „Brief an Menoikeus“ die wichtigsten Aussagen zur Ethik zusammenfasst und für unsere Kontexte vor allem von Bedeutung ist. Indem Epikur im Gegensatz zum Rest der philosophischen Welt und vor allem im Gegensatz zu Theologie und Religion nicht Gott, die Tugend oder den Dienst an Mensch und Menschheit zum obersten Ziel erhob, sondern *die Lust*, wurde er schon früh zu einem der am meisten beschimpften, verachteten und bekämpften Denker der Geschichte der Philosophie. Die Gegner Epikurs und seiner Anhängerinnen stilisierten ein Bild vom „Garten“ als eines Haufens verantwortungsloser, sich von der Welt abkapselnder Egoisten, deren Hauptaufgabe darin bestand, sich immer wieder neue Raffinessen auszudenken, um dem Bauch und den niederen Bedürfnissen wohl zu tun.

Dabei konnten sich seine Gegner durchaus auf scharfe Aussagen von Epikur selbst gegen die moralische Tugend berufen: „Ich spucke auf das moralisch Gute“, „Ich rufe zu ununterbrochenen Lüsten auf, nicht zu sinnlosen und nichtssagenden Tugenden“ – aber auch gegen die Religion (die Götter würden sich nicht interessieren für uns), die Politik („Lebe im Verborgenen“), gegen Vernunft und Bildung (Letztere sei „zu fliehen mit vollem Segel“) (vgl. etwa in Hossenfelder 1996, 182, 265). Mit der Zeit und nicht gerade unter seinen Freunden und Freundinnen wurde das Schwein zum negativen Markenzeichen Epikurs: Denn das Tier kann aufgrund seiner Physiognomie nicht den Kopf zum Himmel heben, um die Herrlichkeit Gottes zu kontemplieren, um die Würde des Menschen in Vernunft und Tugend erhobenen Hauptes zu demonstrieren und steckt statt dessen ohne umher zu blicken die Schnauze gierig ins Gewühl der sinnlichen Empfindungen (vgl. zum „Schwein“ Onfray 2006, 181 ff.). Das Bild war vollständig: Epikur – Feind aller Moral, Politik, Bildung, Vernunft und Religion, Feind alles Hohen und Menschlichen im Menschen, Epikur das Schwein. Allerdings ist dieses Bild des hedonistischen Menschen, wie es sich in unser kulturelles Gedächtnis gebrannt hat, genauso wie jenes des gefühllosen und unerschütterlich ernsten stoischen Menschen ein arges Zerrbild.

Stattdessen glaube ich sogar, dass Epikurs Gedanke von der „Lust“ einer der philosophisch inspirierendsten Gedanken ist und die Übung dazu (siehe weiter unten) eine der wesentlichen Übungen der Lebenskunst.

Skepsis

Die philosophische Skepsis schließlich geht zurück auf *Pyrrhon* von Elis (ca. 365-275), von dem wenig bekannt ist – und das, was bekannt ist, sind in erster Linie Anekdoten. Ähnlich wie die Kyniker wird uns ein Lebensstil überliefert, der von Hossenfelder (1996) treffend als „Leben in Anführungszeichen“ charakterisiert wird. Theoretisch ausgefaltet und uns überliefert wurde die Lebenskunst „in Anführungszeichen“ später von Sextus Empiricus (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.). Das zentrale theoretische und praktische Konzept ist dabei die „*Epoché*“, das heißt die „Zurückhaltung im Urteilen“ bzw. das „Einklammern“ von Urteilen und Vorurteilen. Praktisch gewendet bedeutet diese konsequente und dauerhafte Kritik unserer Vorstellungen und Vor-Urteile, dass wir nicht wissen können, worin insgesamt und jeweils das Glück bestehen soll. Doch genau in der gelassenen Distanzierung von jeglicher Vorstellung und den damit verknüpften Handlungsimpulsen und Leidenschaften stelle sich der „Wohlfloss des Lebens“ ein. Ein *Glück des Innehaltens*, das folgt „wie der Schatten dem Körper“ – wie es in einem schönen Textstück von Sextus Empiricus heißt:

„Dem Skeptiker geschah dasselbe, was von dem Maler Apelles erzählt wird. Dieser wollte, so heißt es, beim Malen eines Pferdes dessen Schaum auf dem Gemälde nachahmen. Das sei ihm so misslungen, dass er aufgab und den Schwamm, in dem er die Farben vom Pinsel abzuwischen pflegte, gegen das Bild schleuderte. Als dieser auftraf, habe er eine Nachahmung des Pferdeschaumes hervorgebracht. Auch die Skeptiker hofften, die Seelenruhe dadurch zu erlangen, dass sie über die Ungleichförmigkeit der erscheinenden und gedachten Dinge entschieden. Da sie das nicht zu tun vermochten, hielten sie inne. Als sie aber innehielten, folgte ihnen wie zufällig die Seelenruhe wie der Schatten dem Körper.“ (Sextus Empiricus, zitiert in Hossenfelder 1996, 309)

2.4.2 Philosophie als Therapie und Medizin der Seele

Dass die antike, insbesondere hellenistische Philosophie als Therapie der Seele, in einer nicht nur äußerlich gemeinten Analogie zur Medizin, konzipiert ist, darüber besteht kein Zweifel:

„Philosophy heals human diseases, diseases produced by false beliefs. Its arguments are to the soul as the doctor's remedies are to the body. They can heal, and they are to be evaluated in terms of their power to heal. As the medical art makes progress on behalf of the suffering body, so philosophy for the soul in distress. [...] This general picture of philosophy's task is common to all three major Hellenistic schools, at both Greece and Rome. All accept the appropriateness of an analogy between philosophy and the art of medicine. And for all, the medical analogy is

no simply a decorative metaphor; it is an important tool both of discovery and of justification.” (Nussbaum 1994, 14)

Zwei klassische Stellen, die ganz explizit die Analogie herstellen, stammen beispielsweise von Cicero in den *Tusculanae disputationes*: „est profecto animi medicina, philosophia“ (Tusc. Disp. 3.6) und von Galen in *De Placitis Hippocratis et Platonis*, worin er Chrysipps Auffassung von der Philosophie als Medizin der Seele und des Philosophen als „Arzt der Seele“ (*ho tes psychés iatros*) bespricht (zitiert in Sellars 2009, 64ff). Wie bereits erwähnt, finden sich bei schon bei Sokrates häufig Vergleiche oder ähnliche Sinnbestimmungen des Philosophierens, die der Philosophie eine therapeutische Funktion beimessen – von der Rede von der *Sorge* selbst ganz abgesehen. Allerdings bleibt der genauere Sinn der Analogie von Medizin und Philosophie bei den heutigen Autorinnen und Autoren zumeist unklar, ambivalent oder unausgesprochen. Häufig wird sehr schnell der Vergleich der Philosophie mit der Medizin in einer Weise gezogen, die eher auf ein modernes Verständnis von einer einseitig-kurativen Medizin schließen lässt. Beispielsweise spricht Nussbaum von „epicurean surgery“ oder bei dem berühmten „Tetra-Pharmakon“ Epikurs wird etwas voreilig an die Analogie mit einer Einnahme von Medikamenten gedacht. Ich denke, dass erst der Rückgriff auf ältere Konzepte der Medizin, insbesondere der antiken *Diätetik*, verständlich machen kann, wie die Philosophie als Therapie der Seele zu verstehen ist. Foucault gibt den Schlüssel an die Hand, wenn er die *Sorge* für sich und andere in der hellenistischen philosophischen Praxis mit der Diätetik in Verbindung bringt. Schopenhauer, dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Konzepte der alten Diätetik auch noch lebendiger zur Verfügung standen, spricht ebenfalls sehr treffend in Bezug auf die Stoiker von „geistiger Diätetik“ (Schopenhauer Werke II, 205):

„Man kann demnach den Stoizismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüt abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrat, Hochmut und Narrheit der Menschen.“ (Ebd.)

Aus unserer Sicht – so treffend der Ausdruck „geistige Diätetik“ auch ist – erlaubt sich Schopenhauer zwei Einseitigkeiten: Zum einen geht es nicht nur um „Abhärtung“ – die Gefühlskultur der Stoiker ist bei weitem differenzierter, als dieses Härte-Bild in der Klischeevorstellung eines „stoischen Menschen“ es vorspiegelt. Und dann geht es auch nicht nur darum, sich gegen die Unbilden des Lebens fit zu machen, sondern die Arbeit an sich ist in der antiken Vorstellung notwendig, um zur *Wahrheit* zu gelangen. Die diätetische Sorge um die Seele rüstet sich nicht nur, ja nicht einmal primär „präventiv“ gegen die Übel des Schicksals, sondern diese sind der Prüfstein, ja der „Zugang“ zu einem wahren Leben und wahren Vorstellungen des Lebens. Die

Wahrheit bewährt sich nicht nur an der Erfahrung, sondern an der Erfahrung in ihrem schärfsten Sinn: als Leiden, als Negativität. Jedenfalls gilt es, hier etwas genauer hinzusehen, um die *Sorge um sich* zu verstehen. Es handelt sich um zwei Fragen, die wir im Folgenden etwas genauer betrachten sollten. Zum ersten und zunächst: Was oder wovon genau heilt die Philosophie bzw. was sind die eigentümlichen Krankheiten oder Gesundheitsprobleme, die Gegenstand der philosophischen Medizin sind? Zum zweiten, wie eben angedeutet: *Wie* heilt Philosophie bzw. was ist dabei unter „Medizin“ zu verstehen – zu welcher Art von „Medizin“ ist die Philosophie analog?

Die Gefühle

Im Zentrum der stoischen (und epikureischen) Krankheitslehre, der „Pathologie“, steht natürlich der Begriff des *pathos* (pl. *pathei*), der lateinisch z. B. mit *affectus* (Seneca) oder auch mit *perturbatio* (wie bei Cicero) wiedergegeben wird. Nussbaum und Sellars gebrauchen im Englischen primär die Begriffe *passion* und *emotion*, deutsche Ausdrücke sind: *Affekt*, *Emotion*, *Leidenschaft*, *Gefühl*. Es empfiehlt sich meines Erachtens durchaus, alle vier möglichen deutschen Begriffe ohne allzu pingelige Unterscheidung und auch etwas unsystematisch zu gebrauchen, da sowohl die Erlebensqualität, die *Einfärbung* der Seele, die vielleicht eher in „Gefühl“ und „Emotion“ wiedergegeben ist, als auch der *Impuls des Handelns*, ja das Fortgerissen-Werden der Seele und des handelnden Menschen, was in „Affekt“ und „Leidenschaft“ eher steckt, in „*pathos*“ mitgedacht sein müssen. Nicht zuletzt darf in Heideggers Hermeneutik des Daseins in *Sein und Zeit*, wenn er von der „Befindlichkeit“ spricht, die antike Affektenlehre im Hintergrund mitgelesen werden (vgl. dazu auch Ricoeur, SA 376 f.).

Der Sache nach wird unter einem Affekt ein „übersteigerter Trieb“ (*hormé pleonazousa*) oder ein „wühlender Erregungszustand der Seele“ (Hossenfelder 1985, 46ff.), ein „exzessiver Impuls“ (WAP 333) verstanden, der dazu führt, dass wir in der einen oder anderen Weise Handeln bzw. unsere Streben ausrichten und unsere Leben orientieren/führen. Mit der heutigen Terminologie der Ethik würde man sagen: Handlungen sind *motiviert* und diese Motivationen stehen in einem engen Zusammenhang mit den Leidenschaften und Gefühlen eines Menschen.

Wie bereits angedeutet, besteht eine erste Pointe der stoischen Theorie der Gefühle und des menschlichen Handelns nun darin, dass sie Leidenschaften und Gefühle nicht als „blinde“ Kräfte, „animalische“ irrationale Impulse betrachteten. Wenn gleich diese Auffassung von Gefühlen als blinden Trieben, wie Nussbaum bemerkt (1999, 137f.) in der Philosophiegeschichte im Grunde selten bis nie vertreten wurde, so liegt sie doch zumindest einer unreflektierten Alltagsauffassung nahe. Wer von Gefühlen und Leidenschaften bestimmt ist, ist „unvernünftig“ und für „vernünftige Argumente nicht empfänglich“ usw. Gefühle werden dann als etwas gesehen, das wie

„irrationale, unreflektierte Energien, die die Menschen wie Windböen oder Meeresströmungen mit sich fortreißen. Sie drücken demnach weder Reflexion noch Urteilskraft aus und sind der Stimme der Vernunft kaum zugänglich.“ (Ebd. 137)

Für die Stoiker und die hellenistischen Philosophien hingegen stellt sich die Sache eben anders dar. Gefühle sind demnach keine blinden Impulse, sondern, erstens, eine Art, sich „intelligent“ auf die Welt zu beziehen. Zunächst sind Gefühle „Formen *intentionaler Aufmerksamkeit*“ (Nussbaum 1996, 80), sie sind nicht nur ein Zustand in einem Subjekt, nicht bloß ein Aufwallen des Blutes, ein Anschwellen, Ausdehnen oder ein Zusammenziehen des Inneren (vgl. die phänomenologischen Definitionen der Stoiker in Hossenfelder 1996, 88-91), sondern sie beziehen sich *auf*..., sind gerichtet *an*... Zweitens haben Gefühle einen engen Zusammenhang zu *Meinungen* (Überzeugungen, Urteilen, Ansichten, Vorstellungen). Diese Abhängigkeit der Meinungen von Leidenschaften lässt sich leicht veranschaulichen: Wenn ich höre, dass eine Person A eine Person B erschießt, überfallen mich z. B. Entsetzen, Wut, Empörung – sobald ich weiter höre, dass Person A dies in Notwehr für getan hat, um seine Familie vor einem unrechtmäßigen und gewaltsamen Angriff zu schützen, so wandeln sich die Gefühle z. B. in Erleichterung oder vielleicht in ein Empfinden von Gerechtigkeit oder in eine tragische Empfindung. Oder: Meine Wut setzt z. B. die Überzeugung voraus, dass jemand nicht das tut, was er oder sie gerade tun sollte, und dass dadurch die Erfüllung einer gemeinsamen Tätigkeit gefährdet ist. Wenn ich plötzlich etwa aus vorgebrachten Gründen zu der Meinung gelange, dass das, was er oder sie tut, genau das ist, was zum Ziel führt, verfliegt die Wut und Wohlwollen tritt an die Stelle. Das zeigt, drittens, dass Gefühle, die ein Weg sind, die Welt uns *interpretativ* zu erschließen, dies in einer adäquaten oder nicht adäquaten Weise tun können: Gefühle sind – im Gegensatz zu einer Alltagsintuition, wo Gefühle als blinde Kräfte nur *geben* oder *nicht geben* sein können – *wahr* oder *falsch* in Abhängigkeit davon, ob die ihnen zugrundeliegende Überzeugung (oder ein „Komplex“ von Überzeugungen) *wahr* oder *falsch* ist. So versuchte ja auch Sokrates zu zeigen, dass der Tod kein Übel ist, indem er die Meinungen betreffs des Todes, die wir im täglichen Bewusstsein dazu haben, widerlegte. Für ihn war deshalb die Angst vor dem Tod unbegründet, also falsch. Sokrates konnte für sich und die anderen – für die anderen mehr oder weniger evident: jeder muss die Sache für sich ja selbst durch- und zu Ende denken – klar machen, dass es überhaupt nicht so auf Leben oder Tod, sondern auf das „gute“ oder „verfehlt“ Leben eher ankommt usw. Die Furcht vor dem Tod weicht in Abhängigkeit von einer neuen Überzeugung, z. B. einer Art freudiger Neugier auf das „Danach“, die Sokrates ausdrückt. Die Stoiker hatten genau darin ein Leitmotiv:

„Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Urteile und Meinungen über sie. So ist zum Beispiel der Tod nichts Furchtbares – sonst hätte er auch Sokrates furchtbar

erscheinen müssen –, sondern nur die Meinung, er sei furchtbar, ist das Furchtbare [...].“ (Epiktet, *Ench.*, 15)

Schließlich ist noch festzuhalten, welcher Art die *Überzeugungen* bzw. *Urteile* sind, die in Gefühlen enthalten sind. Es sind erstens *evaluative* Urteile, also solche, die etwas als „gut“ oder „schlecht“ bezeichnen, wobei, zweitens, die fragliche Sache nicht nur irgendeinen, sondern einen sehr bedeutsamen, hohen Wert oder Unwert darstellt; drittens beziehen sich diese Überzeugungen und Urteile auf „äußere Gegenstände“, die nicht vollends oder nur sehr wenig in unserer Macht stehen (vgl. Nussbaum 1996, 377f.). In dieser Weise liefern uns Gefühle eine *Interpretation* der Dinge, auf die wir uns beziehen – umgekehrt kann eine Hermeneutik der Gefühle ihren Sinngehalt entbergen.¹⁸

Damit sind die „Krankheiten“, von denen die Stoiker reden, im Grunde *falsche Meinungen* oder *falsche Überzeugungen*, die unseren Leidenschaften und Gefühlen und damit unseren Handlungsmotivationen zugrunde liegen. Die Philosophie ist die „Therapie“ dieser Krankheiten, weil sie die falschen Meinungen entlarvt und an ihre Stelle wahre Überzeugungen bzw. tiefere und wahrhaftigere Interpretationen an die Stelle oberflächlicher und fehlsichtiger Auslegungen von uns und der Welt setzt. Philosophische Argumente haben therapeutische Funktion – Nussbaum spricht von „*therapeutic arguments*“.

Es ist vielleicht hilfreich, an dieser Stelle und von vornherein ein Missverständnis auszuräumen oder zumindest etwas geradezubiegen, das mit dem Bild eines „stoischen Menschen“ im kulturellen Gedächtnis zu tun hat. Wenn wir von der Therapie der Gefühle reden, dann oft so, als ob es um die Therapie *von* den Gefühlen ginge – insbesondere einer Stoikerin. Die Affekte (*pathei*) wären die Krankheiten, die die Vernunft brennen, schneiden, eradizieren muss, sodass der Mensch *frei von* Gefühlen wäre. Deshalb verbinden wir, nach dieser Sichtweise, mit einem Stoiker oft einen etwas roboterhaften Menschen, den nichts erschüttert und bewegt, der aber auch nicht fähig zu Anteilnahme und Mitgefühl wäre. Wenn diese Sichtweise, was die Stoiker betrifft, nicht gerade falsch ist, so ist sie eben zumindest schwer missverständlich. Nach Chrysipp ist nämlich ein bestimmtes mentales Modell, wie wir unser Verhältnis vom Denken zu den Gefühlen vorstellen, irrig: das intuitiv so plausible Schichtenmodell. Chrysipp glaubt nicht daran, dass es hier die vernünftige Vernunft und dort die irrationalen Gefühle gäbe – und die Bewegung der Philosophie darin bestünde, sich von den Gefühlen loszureißen, abstrakt zu werden und die Gefühle zu „beherrschen“. Chrysipp lehrte die *Einheit und Ganzheit* der Seele (vgl. Hossenfelder 1996,

18 Zur Rationalität der Gefühle in zeitgenössischen Überlegungen vgl. etwa die Ansätze von de Sousa (1997) und Meier-Seethaler (1997). Für die Bedeutung im Rahmen von Organisationsethik etwa Reitingen/Heller (2010).

66 und 94ff.), also einen engen Zusammenhang von Denken und Fühlen. Es ist deshalb auch irrig zu meinen, man könne die Gefühle loswerden. In der Terminologie Heideggers: „Befindlichkeit“ und „Verstehen“ sind miteinander verquickt. Deswegen gilt es zu beachten, dass die Stoiker die Existenz der sogenannten „*eu-patheî*“, der „Wohlaffectationen“, also guter Gefühle lehrten.

In jedem Fall ist uns die Welt, unser Verhältnis zu uns selbst und zu den anderen nur über die interpretative Leistung der Gefühle gegeben – eine wahre *Sicht* auf die Dinge der Welt, auf sich und die anderen wäre also dann gegeben, wenn wir die krankhaften Gefühle bzw. die falschen Ausprägungen der Gefühle verwandeln könnten in Wohlaffectationen, die uns die Welt in einem wahren Licht zu zeigen vermögen. Gemäß den Hauptkategorien der Affekte sprechen die Reste der stoischen Texte, die uns geblieben sind, von drei Kategorien guter bzw. wahrer Gefühle in einer Art phänomenologischen Beschreibung (vgl. im Folgenden Hossenfelder 1996, 94): *Wollen* wäre „das vernünftige Sichausstrecken“, *Freude* „das vernünftige Anschwellen“, *Vorsicht* „die vernünftige Verrenkung.“ Unter das *Wollen* fallen dann die Welt in wahrer Weise offenbarende Gefühle, die wir ohne Umwege der Sorge um andere – „Care“ – zuordnen können. *Wohlwollen* wäre demnach „das Wollen von Gütern (für einen anderen) um des anderen selbst willen“, *Sympathie* „das andauernde Wohlwollen“. Unter die Freude subsumierten die Stoiker gemäß diesen Textfragmenten (des Andronicus in Hossenfelder 1996, 94) etwa auch die *Wohlgemutheit* als „die Freude über die Lebensführung oder über die vollständige Bedürfnislosigkeit“, unter die Vorsicht fällt die *Schamhaftigkeit* als die „Vorsicht vor gerechtem Tadel“ usw. Wir wollen hier nur – ohne lexikalische und listenhafte Schuldefinitionen in ein Raster zu pressen, das uns aus den Fragmenten ohnehin nicht mehr den Reichtum und das Leben des philosophischen Systems offenbart – festhalten, dass uns *Gefühle die Welt so oder so offenbaren können und die philosophische Therapie darin besteht, den Menschen in jene Gefühlslage zu bringen, die ihn die Welt in einem wahren Licht sehen lässt*. Es geht dem Stoizismus nicht um ein Freiwerden von Gefühlen, sondern um eine philosophische Kultur der Gefühle.

Vernünftig sehen

Wenn wir von der hellenistischen Philosophie, insbesondere in Hinblick auf ihre ethische Praxis, sprechen, sollten wir größte Aufmerksamkeit dieser Verbindung von *Be-finden-Verstehen-Sehen* schenken. Die Erinnerung an die enge Verbindung von Gefühl, Wahrnehmung und Denken, die in der antik-hellenistischen Denkweise noch lebendig ist, bewahrt uns vor rationalistischen Engführungen dessen, was es heißt zu philosophieren – eine Engführung, die mit der Verwissenschaftlichung der Philosophie einherging. Das Ziel der Philosophie als Therapie und Sorge um sich ist eben nicht, eine Art wissenschaftliche Theorie „auf dem Papier“ zu erzeugen, sondern den Menschen in seiner Einheit aus Denken, Fühlen, Handeln und Wahrnehmen so zu verändern, dass sich ihm das Wahre, das Gute und das Schöne *zeigen* können. Das

Ziel der philosophischen Sorge ist die *phronesis*, die „praktische Weisheit“, um die Übersetzung Paul Ricoeurs aufzugreifen (SA neunte Abhandlung). Aristoteles charakterisierte diese in der *Nikomachischen Ethik* als eine Art Wahrnehmung oder „Blick“. Über praktische Weisheit (*phronesis*) verfügen die, die „einen Blick dafür besitzen, was für sie selbst und für den Menschen wertvoll ist“ (NE 1140a 30).

Sehen ist immer schon *Sehen-als*. Das zeigt sich bereits in den einfachsten Wahrnehmungen. Wir sehen nicht zuerst eine braune Farbe, dann eine hölzerne Oberfläche, dann eine horizontale Platte und vertikale Pfeiler, sondern wir sehen von vornherein einen Tisch. Wie Hegel im ersten Kapitel über die „sinnliche Gewissheit“ in der *Phänomenologie des Geistes* (PhG 82 ff.) schön zeigt, gibt es kein reines „Dieses“, das nicht schon ein „Was“ wäre. Wir können etwas nur identifizieren *als* etwas, das heißt als etwas Allgemeines, wozu es gehört. Auch auf höheren Stufen ist Sehen kein neutraler Akt, sondern „eine Kombination von Wahrnehmen und Denken. Was wir sehen, bleibt nicht unberührt von dem, was wir aufgrund von Gewohnheit zu sehen erwarten.“ (Margalit 2012, 111) Die Extreme machen einfache Sachverhalte sichtbar:

„Menschen, die in einer rassistischen Gesellschaft aufgewachsen sind, sehen Stigmata, welche die ‚Farbenblinden‘ nicht sehen. Umgekehrt bemerken ‚Farbenblinde‘ Aspekte, die jene Menschen, die zu Rassisten erzogen wurden, schlichtweg übersehen. Unsere Sehgewohnheiten sind kulturell und geschichtlich bedingt.“ (Ebd.)

Mit anderen Worten ist unser Sehen vom Vorverständnis unserer Erfahrung, Kultur, Epoche hermeneutisch geprägt und nicht interpretationsfrei. Das gelebte Verständnis und die Weise, wie wir die Welt wahrnehmen, sind miteinander verquickt.

Was nun aber unser Sehen besonders beeinflusst, das sind jene Meinungen, die unseren Gefühlen und Leidenschaften zugrunde liegen. Wenn ich beispielsweise voll *Eifersucht* bin – sehe ich dann nicht in jedem Wort und jeder Bewegung des anderen Menschen Anzeichen, die diese Eifersucht nähren? Wenn ich in Trauer bin, dann „sehe“ ich nicht einfach die Welt, wo empirisch jemand nicht da ist, sondern ich sehe eine Welt-ohne-ihn, eine Welt-ohne-sie usw. Nach Ansicht der Stoiker sehen wir, wenn wir von bestimmten Affekten befallen sind, die Welt und das Leben und alles, was dazugehört, nicht „im rechten Licht“, wir machen uns falsche Vorstellungen, Illusionen: Wir sind vom Reichtum *geblendet*, *blind* vor Liebe oder Eifersucht usw. Die philosophische Therapie hat die Aufgabe, die Dinge *ins rechte Licht* zu rücken, sich keine Illusionen zu machen. Die philosophische Sorge befähigt, die Dinge zunächst *anders zu sehen* und schließlich einen Blick für das, was für sich selbst und andere *gut und recht* ist, zu entwickeln. „Der Gegensatz zu dem Sehen dessen, was recht ist, ist nicht der Irrtum oder die Täuschung, sondern die Verblendung.“ (Gadamer WM, 327)

Der Zugang zur Wahrheit

Aber wie sieht nun der Weg dorthin, die Therapie, aus? Es dürfte klar sein, dass Gefühle, Stimmungen und die Wahrnehmung, die uns die Welt interpretierend offenbaren, *tief* in uns selbst verankert sind. Deshalb greift eine Auffassung von der Philosophie als einer rein theoretischen Tätigkeit zu kurz. Eine solche Auffassung der therapeutischen Argumente, bei der nur die theoretische größere Wahrheit des besseren Arguments ins Spiel kommt, wäre mit der Analogie zur Medizin im heutigen Verständnis gegeben. Dabei ist weniger die therapiebedürftige Person aktiv als vielmehr die philosophische Ärztin, die therapeutische Argumente wie Kognitions-Pillen oder einen chirurgischen Eingriff durchführt (vgl. Kapitel drei zum Plot von „Genesungs-Geschichten“). Demnach bestünde die Therapie der Affekte darin, jeden Affekt auf die falsche Meinung, auf der er beruht, zurückzuführen und mittels therapeutischer Argumente zu korrigieren. Die Philosophie heile in dieser Perspektive beispielsweise von der „Geldgier“, indem sie via Argumentation überzeugend darlegt, dass Geld kein wirklich erstrebenswertes Gut ist; oder sie heilt von der Furcht vor dem Tod, indem sie zeigt, dass der Tod kein Übel ist. Man müsste dann als ein berühmtes philosophisches Heilmittel die Einnahme von Epikurs „Vierfach-Medizin“ (*Tetrapharmakos*) empfehlen: „Immer und überall soll die Vierfach-Medizin griffbereit sein: Keinen Schrecken erregt der Gott, keinen Argwohn der Tod, und das Gute ist leicht zu verschaffen, das Bedrohliche aber leicht zu ertragen.“ (Epikur, zitiert in Krautz 2000) Folgt man der kurativen Sichtweise auf die Philosophie, so würden diese Lehrsätze gegenüber den in den Affekten enthaltenen Urteilen durchargumentiert und wären in dieser Weise bereits „heilsam“.

Die argumentative Praxis ist für die hellenistische Philosophie durchaus eine heilsame Praxis. Da nun aber – darauf bestehen die hellenistischen Philosophen genauso – Meinungen, Gefühle, Wahrnehmungen, unsere *Sichtweisen tief sitzen*, kann eine ruhige theoretisierende Diskursivität nicht ausreichen. Es kann nicht genügen, etwa nur ein „Grundriss-Wissen“ (vgl. dazu Kapitel vier) bereitzustellen, nur „auf dem Papier“ oder im Seminar aufzuzeigen, dass Reichtum und Macht in sich keine wahren Güter sind. Da das *gelebte Verständnis* tief verkörpert wird, muss sich die Philosophie an das *Gedächtnis* und die *Erinnerung* wenden. Es genügt nicht, in ausgewählten intellektuellen Momenten des philosophischen Gesprächs durch ein therapeutisches Argument einen kurzen Seelenfunken zu entzünden, sondern es braucht eine Praxis, eine „Arbeit an sich“, die als *Sorge um sich* zu verstehen ist.

„The patient must not simply remain a patient, dependent and receptive; she must become her own doctor. Philosophy’s medical function is understood as, above all, that of *toning up* the

soul – developing its muscles, assisting it to use its own capabilities more effectively (Sen. Ep. 15).“ (Ebd., 318)¹⁹

In dieser Linie weist Foucault gerne darauf hin, dass das Wahrheitsverständnis im philosophischen Hellenismus und in der philosophischen Sorge um sich stets mit einer Arbeit an sich zu tun hat:

„Nur wenn man seine Seinsart ändert, hat man Zugang zur Wahrheit.“ (Foucault 2009, 241)

Durch die Verwissenschaftlichung der Philosophie in der Moderne fällt diese Voraussetzung weg und eine andere Vorstellung vom Zugang zur Wahrheit wird zum Kernmodell philosophischen Wissens. Das Wissen wird zu einer von den Affekten, der Erfahrung, der Befindlichkeit und dem „Blick“ des Subjektes abgespaltenen Größe – was vielleicht für die Physik oder auch die Soziologie und die anderen Wissenschaften Sinn macht. Aber im Bereich der Ethik – oder genauer: eines Philosophierens, das selbst ethisch ist: *ethopoietisch*, um mit Foucault zu reden (ebd. 295), also ein Ethos hervorbringend und verändernd – liefert uns das antike Konversionsmodell der Wahrheit ein angemesseneres Modell. Denn in der Philosophie geht es nicht um wissenschaftliches Ursachenwissen, seien es die Ursachen und Kausalzusammenhänge der Natur oder Seele, sondern es geht um ein „Zusammenhangswissen“ (Heintel 2012, 147), das einen Bezug zur Lebensführung und zu Blick und Stand des Subjektes hat. Foucault spricht mit dem Stoiker Demetrios von einem „relationalen Wissensmodus“ (ebd.): Im Philosophieren geht es um die Beziehungen zwischen den Dingen der Welt, den Göttern, den Menschen mit uns selbst: „der gleichbleibende Bezugspunkt all dieser Beziehungen“ (ebd.) sind wir. „Was erkannt werden muss, sind die Beziehungen: die Beziehungen des Subjekts zu allem, was es umgibt.“ (Ebd., 296). Dabei „handelt es sich um Erkenntnisse, die, sobald man sie besitzt, sobald man sie erworben hat, eine Veränderung der Seinsweise des Subjekts bewirken“ (ebd., 296).

Selbsterkenntnis ist insofern *keine psychologische, sondern eher eine naturphilosophische Kategorie*. Im Gegensatz zum modernen wissenschaftlichen und peri-wissenschaftlichen Psycho-Denken in Fragen des guten Lebens besteht die Selbsterkenntnis nicht in der Dechiffrierung der eigene Seele, ihrer Motivationen, Leidenschaften, Traumata und so weiter – sondern darin, sich verstehend *und* handelnd im Ganzen und vom Ganzen her zu begreifen und zu ergreifen. Eine relationale Selbsterkenntnis steht in einem engen Zusammenhang mit der Veränderung der philosophierenden Person. Das soll nun noch etwas genauer betrachtet werden.

19 Das Kapitel zur stoischen Philosophie wird von Nussbaum mehr als treffend mit „*Stoic Tonics*“ betitelt!

Nach Sellars (2009, 107ff.) kann die stoische Philosophie durch zwei Pole charakterisiert werden: dem Pol des „Logos“ und dem Pol der „Askesis“, wobei unter dem griechischen Begriff der „Askesis“ nicht eine Form des Selbstbeschneidens, des Niederkämpfens eigener Begierden o. dgl. (vgl. Horn 1998, 32) zu verstehen ist, sondern einfach „Übung“ oder „Training“. Die hellenistischen Philosophien haben einen theoretischen Teil, welcher der Systematik rationaler Argumentation gewidmet ist (*Logos*), und einen praktischen Teil, welcher der aktiven Einübung in bestimmte Tugenden, Lebenshaltungen und Anschauungsweisen dient. In den von einem Schüler aufgezeichneten Reden bzw. „Lehrgesprächen“ (*Diatriben*) des Stoikers Musonius Rufus (1. Jh. n. Chr., Lehrer Epiktets) finden sich Aussagen zum Verhältnis *Logos-Askesis* mit einer Betonung der Notwendigkeit der Übung:

„Die Tugend (*areté*), so pflegte er zu sagen, ist nicht nur ein theoretisches Wissen, sondern auch eine praktische Verwirklichung, gerade wie die Heilkunst (*iatriké*) und die Musik. Denn gerade wie der Arzt, wie der Musiker nicht nur die Grundsätze (theoremata) ihrer Kunst im Kopfe haben, sondern auch geübt (*gegymnasthai*) sein müssen [!], nach diesen Grundsätzen zu handeln, so muss auch der, der ein wahrhaft tugendhafter Mensch werden will, nicht nur diese Sätze auswendig wissen, die den Menschen zur Tugend hinführen, sondern er muss sich auch diesen Sätzen gemäß mit heißem Bemühen und zähem Eifer üben (*gymnazesthai*).“ (Musonius Rufus, *Diatr.* 6: „Über die Übungen“, *Peri Askeseos*)

An anderer Stelle stellt Musonius Rufus der bloßen Belehrung – also dem reinen, rationalen „therapeutischen Argument“ (*logos*) – die „Gewöhnung“ (*ethos*), also die wiederholte und zunehmend selbstverständlich werdende Übung (*askesis*), gegenüber:

„Aber an Wirkungskraft ist die Gewöhnung (*to ethos*) der Theorie (*tou logou*) überlegen, weil sie entscheidender auf den Menschen einwirkt, die Tugenden zu verwirklichen, als die bloße Belehrung.“ (Musonius Rufus, *Diatr.* 5)

Es braucht also mehr als nur eine rationale Argumentation, die eine alternative Sichtweise eher bloß bietet als zu ihr wirklich führt. Die Änderung der Sichtweise, die „Gesundheit“ kommt erst zustande, wenn ein Mensch wiederholt üabend an sich gearbeitet hat, indem er reflexiv und aktiv in seine Lebensweise eingreift.

Diese Sichtweise rückt auch das erwähnte, scheinbar pharmakologisch zu verstehende Vierfach-Heilmittel von Epikur ins rechte Licht. Es geht nicht bloß darum zu argumentieren, sondern das „Heilmittel“ immer „griffbereit“ (*procheiron*) zu haben und sich daran zu gewöhnen, die Lehrsätze auf Situationen im Leben anzuwenden. Epikurs *Brief an Menoikeus* ist eine Ausfaltung des *Tetrapharmakos* und voll von Formulierungen wie „dies tu und übe (*meleta*) ein“, „gewöhne dich (*synethize*) [...]“

zu glauben (*nomizein*) [...]“, „wir müssen uns daran erinnern“ oder „Dies [...] bedenke Tag und Nacht“. Die Lehrsätze der antiken Philosophie sind keine Kognitions-Pillen, sondern Denkgewohnheiten, die im Leben geübt und diätetisch eingesetzt werden sollen.

Foucault macht in diesem Kontext der Selbsttechniken auf das Bedeutungsspektrum des antiken Ausdrucks „Therapie“ aufmerksam. Es können folgende Bedeutungen nuanciert werden (vgl. Foucault 2009, 24 und 41, Anm. 28 des Übersetzers): *Therapeuo*, -*ein*: Diener sein, freundlich behandeln, bedienen; (die Götter) verehren, hochachten, eine Kulthandlung durchführen; gut sorgen für, pflegen, sorgfältig behandeln, heilen; das Land bebauen; sorgfältig ausbilden, zu etwas ausgebildet werden.

Die Philosophie als „Therapie“ zu konzipieren führt somit eher zu einer „Gleichstellung von ‚philosophieren‘ und ‚für seine Seele sorgen‘“ (ebd., 119). Man darf also nicht so sehr an die Einnahme von Medikamenten oder an einen chirurgischen Eingriff denken, sondern eher an den Bereich der Pflege, der Kultivierung, des Gesunderhaltens und Stärkens, des Bildens und Zurüstens. Philosophieren heißt, für eine gewisse seelische Kultur zu sorgen, die Gesundheit der Seele zu erhalten, indem man sie sorgfältig pflegt. Darüber hinaus ist die Funktion der Philosophie, „sich für das Leben zu rüsten, sich zu wappnen; auf der anderen Seite bedeutet im Alter zu philosophieren, sich jung zu erhalten“ (ebd.). Auch die Vorstellung, gegenüber den Widerfahrnissen des Lebens „immun“ zu werden, spielt eine gewisse Rolle, also die Vorstellung von der Prävention gegen die Schläge des Schicksals: Die Philosophie liefert eine Bildung,

„die dem einzelnen erlaubt, alle möglichen Missgeschicke, alles Unglück, das ihm widerfahren kann, alle Widrigkeiten, alle Niederlagen, die er erleiden kann, in angemessener Weise zu ertragen.“ (Ebd. 126)

Foucault präzisiert selten, in welchem Sinn „Heilkunst“ für die Philosophie zu verstehen ist. An einer Stelle bemerkt er dennoch,

„dass im Laufe der Geschichte der Sorge um sich und der Diätetik sich beide immer mehr überlagern. [...] Die Diätetik als allgemeine Ordnung des seelischen und körperlichen Daseins wird eine der Hauptformen der Sorge um sich selbst darstellen.“ (Ebd., 87)

Der Schlüssel zum Verständnis der „Therapie“ durch die Philosophie ist das antike und bis ins 18. Jh. wirkmächtige Konzept der *Diätetik*.

Philosophische Diätetik

„Diät“ und „Diätetik“ beziehen sich heute auf „Fragen des zuträglichen Essens und Trinkens“ (Riha 2001, 80) bzw. gar nur auf den Aspekt der Gewichtsabnahme. Dagegen versteht sich im antiken Kontext seit Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. „Diätetik“ als ein „Konzept der Lebensweise“ (Steger 2004, 148), als ein „modus vivendi“ (ebd.).²⁰ Das zentrale Lehrstück der Diätetik, welches „das gesamte Schrifttum der Alten Medizin [bestimmte]“ (Riha 2001, 81) und schließlich von Galen systematisiert wurde (vgl. Garcia-Ballester 1993), stellt die Lehre von den *sex res non naturales* dar. Die „sechs nicht natürlichen Dinge“ systematisieren menschliche Grundfunktionen, elementare Dimensionen des Leben, die insofern „nicht natürlich“ sind, als sie einer Einflussnahme durch menschliche Aktivität, durch Kultivierung und Pflege zugänglich sind und dieser auch bedürfen: „*Non naturales* sind die *sex res* deshalb, da sie zwar von Natur sind, vom Menschen aber in die Hand genommen werden müssen.“ (Steger 2004, 152). Dazu zählen (vgl. z. B. Steger 2004, 152):

- Licht und Luft (*aer*)
- Essen und Trinken (*cibus et potus*)
- Bewegung und Ruhe (*motus et quies*)
- Schlafen und Wachen (*somnus et vigilia*)
- Ausscheidungen (*secreta et excreta*)
- Affekte (*affectus animi*)

Entscheidend ist Folgendes: Die stoischen (und anderen) Philosophen des hellenistischen Paradigmas setzen ihr eigenes Tun häufig in Analogie zum Tun des Arztes. Doch während der Arzt sich („nur“) um das Wohlergehen und die Diätetik des Leibes kümmert, ist die Sorge der Philosophie der Seele gewidmet und das zentrale Thema etwa der stoischen Arzt-Philosophen, das sind die *Affekte*. Aus dieser, wenn man so will, „arbeitsteiligen“ Sicht entspricht dem Aufgabenbereich der Philosophie die *Diätetik der Seele*, der sechste Bereich der *res non naturales*. Da für die Stoiker die Seele eine höhere Dignität in der Hierarchie der Güter besitzt als die bloße Sorge und Diätetik um die körperlichen Angelegenheiten und die philosophisch-ethische Lehre darüber hinaus Meta-Prinzipien für die Gesundheitsregeln liefert, wie die Lehre vom rechten Maß (vgl. die aristotelische *mesotes*-Lehre), ist für die Philosophen die *Diätetik der Seele* gewissermaßen die „Seele der Diätetik“.

Was ist nun das Ziel diätetischer Maßnahmen? Durch die Diätetik wird erstrebt, einerseits *Krankheiten zu vermeiden*, im Sinne des Aufbaus von Widerstandsressourcen, sie dienen der *Heilung* im Sinne einer Aktivierung von Selbstheilungskräften (vgl. Lohff 2001) und sie *fördern Gesundheit* als Zweck und Ziel in sich (als intrinsisches Gut), indem sie die Stärke und das Wohlempfinden des Leibes oder der Seele

20 Zur genaueren Begriffsgeschichte vgl. ebenfalls Steger (2004).

kultivieren. Tatsächlich können alle drei Aspekte in diesem Sinne in den Texten der Stoiker gefunden werden. Die Philosophie dient der „Heilung“, nämlich der Heilung von seelischen Krankheiten, den „Affekten“ – indem die Selbstheilungskräfte, die Heilkraft der „Natur“ aktiviert wird (das heißt, wie noch zu sehen sein wird, dass die Seele einen Standpunkt der Natur einnimmt). Die Philosophie rüstet, macht immun, dient als präventives Mittel gegen die Schläge des Schicksals. Schließlich erzeugt die Philosophie das Glück der Seele, die *Eudaimonia*, durch die Ausübung der seelischen Tugend, die ein Zweck in sich ist.

Um es noch konkreter zu fassen: Worin bestehen diätetische Maßnahmen heute? Sie bestehen beispielsweise darin, sich an gewisse Ernährungsregeln zu halten, weniger Fett zu sich zu nehmen, sich gewisse Gewohnheiten anzueignen und eine Lebensweise zu praktizieren, die eine leichtere Kost impliziert. Oder sie bestehen darin, früher schlafen zu gehen, am Nachmittag ein kurzes Schläfchen in den Alltag einzubauen; oder zwei bis drei Mal in der Woche die Muskeln zu trainieren, täglich zu laufen oder statt mit dem Auto zu Fuß einkaufen zu gehen usw. usf. Vollkommen analog zu den physischen Übungen und Gewohnheitsänderungen sind nun die „philosophischen“ (Sellars) oder „geistigen“ (Hadot) Übungen zu verstehen, welche von den Philosophen der Stoa oder der epikureischen Schule vorgeschlagen wurden, um die Seele zu pflegen, zu stärken und zu heilen (im angegebenen Sinn). So wie es in der somatisch orientierten Gesundheitskultur der Gegenwart darauf ankommt, z. B. nachteilige Bewegungs-, Ess- und Schlafgewohnheiten durch gesundheitsförderliche zu ersetzen (sei es durch individuelle oder kollektiv-strukturelle Maßnahmen, welche Gewohnheitsänderungen *erleichtern*), so kommt es in der stoischen Therapie darauf an, pathogene (also im wörtlichen Sinne krankheitserzeugende „Affekte“) Denk-Gewohnheiten durch salutogene zu ersetzen. Ähnlich wie es anstrengend sein mag, sich körperlichem Ausdauer- oder Krafttraining zu unterziehen oder seine Essgewohnheiten zu ändern, so wie es der Übung und der Gewöhnung bedarf, alternative Bewegungs-, Ess- und Schlafmuster in den Lebensalltag zu integrieren, genauso bedarf es bestimmter Übungen (und eventuell bestimmter günstiger äußerer Bedingungen), um Denk- und eigentlich auch „Fühl“-Gewohnheiten zu entwickeln, welche der psychischen Gesundheit zugutekommen. Bei alldem handelt es sich – in der alten medizinischen Terminologie – um diätetische Maßnahmen, die im Unterschied zu einem Medikament oder einem chirurgischen Eingriff eine aktive Involvierung des Subjekts hinsichtlich seiner Lebensweise implizieren und selbst zur Empfindung des Lebens, zur empfundenen Gesundheit, zur Lebensqualität oder zum „Glück“ beitragen. Erst der Hinweis auf das „Therapie“-Verständnis der diätetischen Medizin, also einer Medizin der Gesundheitspflege und -förderung, macht verständlich, wie bei den alten Philosophen die Analogie von Philosophie und Medizin mit der Analogie der philosophischen Übungen zum Athletismus und der Gymnastik in Verbindung stehen (vgl. Hadot 1999, 220). Stoische und epikureische Philosophie können also als „diätetische Philosophie“ bezeichnet werden.

Was allen geistig-diätetischen Übungen gemein ist, das ist, dass sie den alltäglichen Blick und das alltägliche Streben dezentrieren und eine Sicht aus der *Perspektive der Endlichkeit* anbieten. Es ist die Überzeugung der hellenistischen Philosophie, dass der Standpunkt der Endlichkeit, wiederholt eingenommen und geübt, ein angemessenes Licht auf die alltäglichen Lebensangelegenheiten zu werfen vermag. In der Regel weichen wir dieser Grenz-Sicht aus. Wir werden im dritten Kapitel, bei der Kontextualisierung der antiken *Sorge um sich* in die Situation der *Sorge um andere*, sehen, welchen Ort konkret die einzelnen Übungen in der Erfahrung von Leid und Sorge einnehmen. *Die Übungen dienen jedenfalls dazu, den Gefühlen jene Form zu verleihen, die sie zu vernünftigen Mitteln der Erkenntnis und des Strebens machen.*

2.4.3 Die Unterscheidung der Machtbereiche (Stoa)

Am Anfang des stoischen Seelentrainings steht „die grundlegende Lebensregel, nämlich die Unterscheidung zwischen dem, was in unserer Macht steht, und dem, was nicht in unserer Macht steht [...]“ (Hadot 2005, 17) Die bekannte Stelle von Epiktet lautet dazu in ausführlicher Form:

„Das eine steht in unserer Macht, das andere nicht. In unserer Macht stehen: Annehmen und Auffassen, Handeln-Wollen, Begehren und Ablehnen – alles, was wir selbst in Gang setzen und zu verantworten haben. Nicht in unserer Macht stehen: unser Körper, unser Besitz, unser gesellschaftliches Ansehen, unsere Stellung – kurz: alles, was wir selbst nicht in Gang setzen. [...] Denk daran: Wenn du das von Natur aus Unfreie für frei und das Fremde für dein Eigentum hältst, dann wirst du dir selbst im Wege stehen, Grund zum Klagen haben, dich aufregen und aller Welt Vorwürfe machen; hältst du aber nur das für dein Eigentum, was wirklich dir gehört, das Fremde aber für fremd, dann wird niemand jemals Zwang auf dich ausüben, niemand wird dich behindern, du brauchst niemandem Vorwürfe zu machen oder die Schuld an etwas zu geben, wirst nichts gegen deinen Willen tun, keine Feinde haben und niemand kann dir schaden; denn es gibt nichts, was dir Schaden zufügen könnte. [...] Dann prüfe und beurteile den [das heißt jeden, P. Sch.] Eindruck [...] nach der ersten Regel, ob sich der Eindruck auf die Dinge bezieht, die in unserer Macht stehen oder nicht; und wenn er sich auf etwas bezieht, was nicht in unserer Macht steht, dann sag dir sofort: „Es geht mich nichts an.““ (Epiktet, *Ench.* 1)

Diese für den Stoizismus grundlegendste aller philosophischen Übungen besteht erstens darin, angesichts jedes „Eindrucks“, d. h. jeglicher Erfahrung, gegenüber unseren Projekten, unseren Leidenschaften, in Bezug auf jedes Ding oder die Mitmenschen die Frage zu stellen: Was darin steht in meiner Macht, was nicht? Der zweite Schritt besteht in einer Umlenkung der Aufmerksamkeit. Stellen wir fest, dass etwas überhaupt nicht oder auch nur nicht völlig in unserer Macht steht, so sollen wir die

Aufmerksamkeit davon weglenken, demgegenüber eine „gleichgültige“ Haltung einnehmen und uns auf das konzentrieren, was in unserer Macht steht, also unsere Ansichten und Urteile über die Dinge („Annehmen und Auffassen“), unsere Handlungsausrichtung („Handeln-Wollen“) und unsere Präferenzen und Gefühle („Begehren und Ablehnen“). Konkret geht man in dieser philosophischen Meditation die Dinge durch, die das eigene Leben ausmachen, und stellt jeweils die entscheidende Frage, ob dieses oder jenes in der eigenen Macht steht oder nicht. Das kann so aussehen, wie aus einem der Gespräche Epiktets:

„Wenn du willst, dass dein Körper ganz unversehrt ist, steht das in deiner Macht oder nicht? ‚Es steht nicht in meiner Macht.‘ [...] Dass er lebt und stirbt? ‚Auch das nicht.‘ Also ist der Körper etwas Fremdes, das der Willkür jedes Stärkeren ausgesetzt ist. ‚Allerdings‘. Steht es in deiner Macht, das Grundstück zu besitzen, wenn du es willst und solange du es willst und wie du es willst? ‚Nein.‘ Deine Sklaven? ‚Nein.‘ Deine Kleider? ‚Nein.‘ Dein Häuschen? ‚Nein.‘ Deine Pferde? ‚Nichts von diesen Dingen.‘ Wenn du aber willst, dass deine Kinder, deine Frau, dein Bruder oder deine Freunde auf jeden Fall am Leben bleiben, liegt das bei dir? ‚Auch nicht.‘“ (Epiktet, *Diatr.* 253)

Die Übung führt so zunächst zu einer Art „Vergleichgültigung“ vieler Dinge im Leben, die wir als wichtige und glücksrelevante Güter einstufen würden (vgl. Hossenfelder 1996, XVII ff.). Tatsächlich bezeichnet die (scheinbar) strenge stoische Schule diese Dinge, die nicht in unserer Macht stehen, als „indifferente Dinge“ (*Adiaphora*). Doch, wie Hadot bemerkt, heißt „Gleichgültigkeit“ nicht „Kälte“ (Hadot 1996, 204). Es heißt nicht, dass man durch die Übung die Liebe zu den eigenen Kindern, zu einem gewissen materiellen Besitz, das Streben nach der Verwirklichung von Zielen in sich verneinen, unterdrücken oder abtöten soll. Im Gegenteil würde eine solche Verneinung selbst eine Bewertung und einen aktiven Eingriff darstellen, welcher gerade der *Indifferenz* dieser Dinge widersprechen würde. Die Stoiker unterschieden innerhalb der *Adiaphora* „bevorzugte“ und „nicht bevorzugte“, wobei bevorzugte indifferente Dinge solche sind, zu denen es einen „natürlichen Impuls“ gibt. Das sind eben in der Regel etwa das Streben nach Gesundheit, nach enger Verbindung zu Mitmenschen, nach gewissen materiellen Besitztümern. Was ein Mensch in sich als Streben vorfindet, das darf gerade nicht unterdrückt und gehemmt werden, weil das genauso der Indifferenz widersprechen würde.²¹ In diesem Sinn lässt, salopp ausgedrückt, die Stoikerin der Natur ihren Lauf (vgl. z. B. Seneca, *Vom glückseligen Leben*, 22, 23). Die

21 „Diese Bestrebungen des Triebes darf die Vernunft nicht hindern, weil das gegen das Tugendgebot verstoßen würde. Wenn z. B. der Trieb Gesundheit oder Wohlstand anstrebt, dann müsste die Vernunft, wenn sie ihre Zustimmung verweigern wollte, urteilen, dass Gesundheit und Wohlstand ein Übel sei, das nicht verwirklicht werden dürfte. Das aber würde der Tugendeinsicht, dass diese Dinge gleichgültig seien, unmittelbar widersprechen.

stoische Weltsicht ist tief geprägt von Vertrauen und Liebe zur Natur und den natürlichen Verläufen des Lebens. Aus stoischer Sicht dient die Übung also nicht dem Abtöten oder dem Verbot von gewissen Bestrebungen – darin besteht, wie erwähnt, ein Hauptmissverständnis gegenüber dem stoischen Denken: doch es gibt hier keine „Askese“ im Sinne des „sich etwas Versagens“ –, sondern dazu, sich in ein adäquates Verhältnis zu den Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, aber unser Leben ausmachen, zu bringen. Das Hauptproblem der menschlichen Existenz besteht aus dieser Sicht und mit den Worten Epiktets, dass wir zu selbstverständlich „Fremdes“ (nicht in unserer Macht Stehendes) für „Eigentum“ (als uns wie selbstverständlich zugehörig) halten. Letztlich nicht in unserer Macht stehen also der Körper, unsere Mitmenschen, Besitz, Ansehen usw. Epiktet suggeriert, dass wir mittels der Einübung in die Unterscheidung der Macht weiter lernen, diese Dinge nicht als unseren Besitz zu sehen und zu behandeln, sondern wie etwas Geliehenes. So heißt es etwa:

„Sage nie von einer Sache: ‚Ich habe sie verloren‘, sondern: ‚Ich habe sie zurückgegeben.‘“ (Epiktet, *Ench.* 11)

Verlieren kann man nur, was man besessen hat, Geliehenes gibt man zurück – und die Sachen, die uns lieb und teuer sind, aber nicht in unserer Macht stehen, sollen wir „als fremdes Eigentum wie die Reisenden ihr Gasthaus“ (ebd.) betrachten. Man beginnt mit kleinen Dingen, einem Topf (vgl. *Ench.* 3) und schreitet dann fort zum Gatten und den eigenen Kindern usw. So heißt es weiter mit einem anderen Vergleich:

„Denke daran, dass du dich im Leben verhalten musst wie bei einem Gastmahl. Es wird etwas herungereicht, und du kommst an die Reihe. Streck deine Hand aus und nimm dir ein bisschen. Es wird weitergereicht. Halte es nicht zurück. Es ist noch nicht bei dir angekommen. Richte dein Verlangen nicht weiter darauf, sondern warte, bis es dir zukommt. So halte es auch mit dem Wunsch nach Kindern, nach einer Frau, nach einer angesehenen Stellung, nach Reichtum, und du wirst eines Tages eines Gastmahls mit den Göttern würdig sein.“ (Epiktet, *Ench.* 15)

Summa summarum führt die Übung in Machtunterscheidung aus stoischer Sicht dazu, zu den wichtigen Dingen des Lebens die adäquate Haltung zu finden. Sie besteht darin, die Dinge so zu behandeln wie etwas Geliehenes, für dessen Erhalt man *dankbar* ist, das man mit einer gewissen Verantwortung *pfllegt* und für das man *sorgt*,

Die aufrechte Vernunft wird daher dem Trieb ihre Zustimmung erteilen, aber nicht mit dem falschen Urteil, dass Gesundheit und Wohlstand ein Gut und daher unbedingt zu verwirklichen sei, sondern mit dem richtigen Urteil, dass es gleichgültig sei, ob der Mensch gesund oder krank, arm oder reich sei, und dass es deshalb keinen Grund gebe, den Trieb an seinem Streben zu hindern.“ (Hossenfelder 1985, 59f.)

an dem man sich *erfreut*, daran *teil hat*, das aber schließlich wieder zurückgegeben werden muss. Soweit zur Haltung gegenüber den *Adiaphora*.

Es kann übrigens nicht darum gehen, eine endgültige Liste zu erstellen, die einteilen würde, was in unserer Macht steht und was nicht, was bevorzugte indifferente Sachen wären und so weiter. Es geht nicht darum, ein historisches System, das bestimmte Voraussetzungen in einer Epoche hat, zu rekonstruieren – oder auf der Basis dieser Vorgabe ein eigenes System „auf dem Papier“ zu schaffen. Vielmehr kommt es darauf an – im Sinne der sokratischen Fragehaltung –, die Machtunterscheidung als *situative* und je neu *prozesshafte Frage* zu verstehen. Die Übung kann für uns heute nur darin bestehen, bei dem, was uns begegnet, widerfährt oder wichtig ist, jeweils zu *fragen*: Was steht dabei in meiner Macht und was nicht? Nicht die *Antwort*, die die Stoiker historisch gegeben haben, ist für uns bedeutsam, sondern ihre Art und Weise zu *fragen*. Eine als *Übung* verstandene Philosophie, die das Selbstdenken und Selbstfragen hochhält – für die Stoiker ein unschätzbarer Wert (vgl. Nussbaum 1996, 316 ff.) –, beginnt stets von vorn. Simmias und Kebes ließen es sich auch nicht nehmen, die wesentlichen Angelegenheiten rund um den Tod für sich selbst durchzudenken – nicht einmal Sokrates höchstpersönlich kann das ändern. Das gilt es gegenüber den anderen Übungen in gleicher Weise zu bedenken. Die Übungen sind keine Mittel für eine Autohypnose, sondern *Fragen*, um mit der Wirklichkeit und der Lebenserfahrung in ein *Gespräch* zu kommen.

2.4.4 Meditatio mortis (Stoa)

Einen herausragenden Platz in der Sorge um sich nimmt natürlich die Übung des Denkens an den Tod ein: die *meditatio mortis*. So heißt es etwa bei Epiktet:

„Tod, Verbannung und alles andere, was als furchtbar gilt, halte dir täglich vor Augen, besonders aber den Tod, und du wirst niemals kleinliche Gedanken haben oder etwas übermäßig begehren.“ (Epiktet, *Ench.* 21)

Rainer Nickel bemerkt dazu:

„Hier geht es also nicht um eine Therapie gegen die Todesfurcht, sondern um die Weckung des Bewusstseins vom Wert des Lebens. Vom Bewusstsein des Todes her das Leben zu gestalten, ist eine in der Antike vielfach bezeugte Empfehlung.“ (Nickel 1994, 556)

Es geht in der Todesmeditation eben nicht darum, durch Gewöhnung an die Vorstellung vom eigenen Ableben das Frustrationsniveau beim tatsächlichen Eintritt des Todes zu senken und sich inzwischen mit gedämpfter Stimmung dem Leben zu widmen.

Stattdessen sahen die Stoiker im Denken an den Tod eine Möglichkeit der Steigerung des Lebens, indem dessen *Bedeutsamkeit* intensiver wahrgenommen wird.

Eine Form der *meditatio mortis*, auf die Foucault mit einem Hinweis auf den 32. Brief Senecas an Lucilius eingeht, besteht darin, „dass man sein Leben so lebt, es in einem Zustand lebt, als hätte man es bereits vollendet“ (Foucault 2009, 147). Diese Als-ob-Reflexion kann augenscheinlich zwei Richtungen einschlagen. Zunächst kann diese Sichtweise als Vor-Vollendung des Lebens geübt werden, als *antizipierte Rückschau*: Man stellt sich selbst an das Ende seines Lebens und blickt bilanzierend wie vom Totenbett aus zurück auf sein Leben. Aber diese Variante wäre für die Stoiker wohl eine *uneigentliche* Form der Todesmeditation, da sie den Tod nicht radikal genug denkt. Der Tod ist jederzeit möglich (ähnlich: Heidegger in SZ §§56 – 63). Deshalb ist die *eigentliche* Todesmeditation nicht ein „Ich werde gelebt haben“ – sondern ein „Ich habe gelebt“: Im 12. Brief an Lucilius heißt es:

„jedesmal, wenn wir uns zur Ruhe legen, wollen wir froh und heiter zu uns sagen: Ja, ich habe gelebt und den Lauf des Schicksals vollendet! Fügt die Gottheit noch den morgenden Tag hinzu, so sei er mit Freude in Empfang genommen. Der ist der Glücklichste und der unbedingt sichere Herr seiner selbst, der dem morgenden Tag ohne Bangen entgegensieht. Wer sagen kann: ‚Ich habe gelebt‘, der erhebt sich täglich zu neuem Gewinn.“ (Seneca, 12. Brief an Lucilius).

In jedem Fall zwingt die Todesmeditation das jeweils unvollendete Leben zu vollenden und im Ganzen zu überblicken. Die einzelnen Handlungen, Widerfahrnisse etc. eines Individuums werden dadurch „zum Teil eines teleologischen Kontinuums, das das ganze menschliche Leben umfasst“ (Horn 2007, 135), und es kommt dabei zu einer Evaluation des als Gesamtheit gedachten Lebens. Die aus der Gegenwart unklaren und zerstreuten Einzelaspekte des Lebens werden biographisch holistisch und objektiv gefasst (vgl. Horn 2007, 121, 133 und 136f. und Kapitel drei) und auf die wesentlichen und bedeutsamen Linien reduziert, somit in einen umfassenderen Lebenskontext gestellt. Der Sinn der Übung besteht darin, die intrinsisch wertvollen Güter des Lebens auszumachen, klar vor Augen zu stellen und durch eine Konzentration darauf eine Vergeudung des (kurzen) Lebens zu vermeiden.²²

Die Todesmeditation dient letztlich dazu, in der *Gegenwart* eine bestimmte Haltung einzunehmen, die nicht nur darin besteht, dass man sich in „Losgelöstheit“ (Foucault 2009, 147) übt, sondern vor allem darin, a) dass man das eigene Handeln und Tun in der Gegenwart konsequent an dem orientiert, was als bedeutsam ins Gedächtnis gerufen wurde (*Motivationsklarheit*), und b) in der Reduktion der eigenen Motivationen und des eigenen Wollens auf eben Wesentliches, damit Weniges und im Idealfall in der jeweilig gegenwärtigen Handlung auf eines (*Monomotivation des*

22 Vgl. Senecas Schrift „Von der Kürze des Lebens“.

Handelns). Das gemeinsame Gegenteil von Motivationsklarheit und Monomotivation, „dieser ungesunde und krankhafte Zustand, den es hinter sich zu lassen gilt“ (Foucault 2009, 171), kann als „Zerstreuung“ bezeichnet werden oder, wie Seneca im 52. Brief an Lucilius das nennt, als *stultitia*, als „Torheit“. Der „Tor“, der *stultus*, ist nicht fähig, „angemessen zu wollen“ (Foucault 2009, 172), das heißt, er „will mehrere Dinge auf einmal, und diese Dinge stimmen nicht überein“ (ebd. 173), er will, „aber zugleich mit einem inneren Widerstand“ (ebd.). Im Zustand der *Stultitia* behindern sich verschiedene, gleichzeitige, einander überlagernde Motivationen, es herrscht Unklarheit. Die Übung des Denkens an den Tod soll diesen Zustand überwinden und zur klaren Ausrichtung des Handelns im Hier und Jetzt verhelfen.

Darüber hinaus ist die Todesmeditation – der Blick von der Grenze des Lebensendes – innerlich verbunden mit dem Blickpunkt von der Grenze des Lebensanfangs. Auch die „Geburt“ ist nicht radikal genug gedacht, ganz analog zu Heideggers Überlegungen zum Tod, wenn wir sie nur als Ereignis am Anfang betrachten – der Neubeginn, das Zur-Welt-Kommen, über das wir nicht verfügen, ereignet sich jeden Augenblick:

„Für den Epikureer ist der Gedanke an den Tod das Bewusstsein von der Begrenztheit der Existenz und verleiht jedem Augenblick unendlichen Wert; jeder Augenblick des Lebens geht aus diesem Gedanken mit unermesslichem Wert angereichert hervor: ‚Betrachte jeden neuen Tag, der dir heraufdämmt, als sei es dein letzter: Beglückend überrascht dich dann jede Stunde, die unverhofft hinzukommt‘“ (Hadot 2005, 31. Hadot zitiert den epikureisch geprägten römischen Dichter Horaz, *Epist.*, I, 4, 13-14)

Es geht dann nicht mehr um das Sterben, sondern um die Sterblichkeit überhaupt – jeder Augenblick gewinnt unendlich an Wert angesichts dessen, dass er auch nicht sein könnte. Die Todesmeditation nimmt hier insofern eine überraschende Wendung, als sie zu einer Konzentration auf das „Gegenteil“ des Todes führt, zur nicht selbstverständlichen, aber im Alltagsbewusstsein in der Regel als Selbstverständlichkeit hingenommenen und übersprungenen *Tatsache des Daseins überhaupt*: an die, wenn man so will, „*Geburtlichkeit*“. Die epikureische Philosophie setzt der Furcht vor dem Tod die *Dankbarkeit* für Geburt und Leben, für jede „hinzukommende Stunde“ entgegen. Die Todesmeditation ist verwandt mit der Meditation des Geborensseins oder der Einübung in die Lust am bloßen Existenzgefühl.

2.4.5 Einüben in die Lust am bloßen Existenzgefühl (Epikur)

Über den epikureischen Lustbegriff, der im Zentrum der zentralen philosophischen Übung der epikureischen Schule steht, sind die Missverständnisse und Fehlauffassungen geläufiger als das Verständnis. Was hat es nun mit der „Lust“ tatsächlich im Sinne Epikurs auf sich?

Das Hauptmissverständnis liegt darin, dass „Lust“ mit exquisiten Genüssen, herausstechenden sinnlichen Erlebnissen und mit Höchstzuständen assoziiert wird – dementgegen meint „Lust“ bei Epikur etwas, das primär sehr asketisch erscheint. Epikur findet die größte Lust nämlich nicht in dieser oder jener Tätigkeit, in diesem oder jenem Gefühl, sondern definiert sie *negativ* als *Abwesenheit von Schmerz*. Schmerz entsteht in diesem Sinn, wenn elementare Grundbedürfnisse nicht befriedigt werden, wie Hunger und Durst. „Des Fleisches Stimme spricht: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren“, lautet eine Sentenz Epikurs, „denn wer dies besitzt, kann selbst mit Zeus um das Glück wetteifern“. Warum aber kann Epikur die Befriedigung dieser elementaren Bedürfnisse, die wir für gewöhnlich als *Voraussetzungen* oder *Minimalbedingungen* für ein „gutes“ Leben ansehen, zu göttlicher Lust hochstilisieren?

Der zentrale Gedanke Epikurs liegt quer zu unserer Alltagsintuition, aber auch zu einer Epoche, die geprägt ist von der *Logik des Herstellens*, technischen Machbarkeit und marktwirtschaftlichen Produktion und Konsumtion. Wir müssen nämlich nach Epikur Lust nicht durch ein Streben und ein Tun erst *erreichen*, sondern wir leben *immer schon* in der Lust, die Lust ist die Wirklichkeit, in der wir je schon existieren. Wir müssen Lust *nicht herstellen*, sondern lernen, die immer gegenwärtige Lust wahrzunehmen – und diese sei die höchste und menschlichste Lust. Epikur meint damit die *Lust, am Leben zu sein*. Das Leben ist kein Mittel, kein Vehikel für Erlebnisse und Projekte *im* Leben, sondern die Empfindung des Lebens ist die glücksrelevante Tatsache. Nicht so sehr, *was* wir sehen oder empfinden, sondern das Mitempfinden dessen, *dass* wir (überhaupt) sehen oder empfinden, ist entscheidend. Epikur greift vermutlich einen Gedanken auf, den Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* formuliert hat. Das, was Epikur Lust nennt, ist in den Worten Aristoteles erreicht

„wenn der Sehende sich des Sehens, der Hörende sich des Hörens, der Gehende sich des Gehens bewusst ist und wenn es bei den anderen Funktionen in gleicher Weise eine Empfindung davon gibt, dass wir die Funktion ausüben, so dass uns also eine Empfindung des Empfindungsvorgangs und ein Denken des Denkvorgangs gegeben ist, und wenn die Tatsache des Empfindens oder Denkens uns auch die Tatsache unseres Daseins vermittelt“ (NE IX, 1170b1).

Um aber dieses „Existenzgefühl“ nicht zu verlieren, sondern fortwährend zu realisieren, braucht es gerade nicht viel oder immer mehr, sondern nur sehr wenig. Im Gegenteil führt nach Epikur eine nicht-minimale Stillung von Grundbedürfnissen dazu, dass die Seele sinnlos gereizt und gekitzelt wird, sich übertriebene Fantasien und Befürchtungen an einfache elementare Empfindungen anhaften und der Mensch das Gefühl für den Genuss der elementaren Lebensregungen verliert. Von da her ist die berühmte Unterscheidung von notwendigen („natürlichen“) und leeren Begierden²³ zu verstehen sowie der Satz:

„Dank der Natur, dass sie das Notwendige leicht erreichbar, alles schwer Erreichbare aber nicht notwendig gemacht hat.“

Um die höchste Lust, das Existenzgefühl zu empfinden, wird uns geraten, uns auf das zu beschränken, was leicht erreichbar und wirklich notwendig ist. Das grundlegende epikureische Lebensgefühl könnte damit umschrieben werden als Dankbarkeit und als ein in allem Tun und Lassen durchgehaltenes Leben aus dem philosophischen Staunen heraus, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.

Dennoch könnte man einwenden: Was hat uns der Epikureismus im Schmerz und im Leiden zu sagen? Ist der Selbstzweckcharakter der Lebensempfindung nicht zumindest durch starke Schmerzen vernichtet? Epikur hält entgegen: Die Lust, der Genuss am Leben ist, so lange wir leben und zu jedem Zeitpunkt, letztendlich größer als aller Schmerz. Aber können Schmerzen und Leiden nicht so unerträglich sein, Situationen nicht so ausweglos, dass es abwegig, zu leichtfertig, ja zynisch erscheinen muss zu behaupten, letztlich gäbe es immer noch mehr zu genießen? Epikur scheint die Ernsthaftigkeit, die tatsächliche Schmerzhaftigkeit von Schmerzen, die Tiefe von Leiden herabzuspielen. In der Regel bieten die Religionen und Philosophien einen *Sinn* an, der das Leiden, den Schmerz nicht mindert, der aber *durch* und über das Leid hinaus Hoffnung zu verleihen vermag. So verkleinert – für einen Christen oder eine Christin – die Auferstehung nicht das Kreuz, gibt ihm aber einen höheren Sinn. Epikur geht jedoch an eine selten überschrittene Grenze, indem er die Voraussetzung, nämlich dass Schmerzen und Leid absolut unerträglich, inakzeptabel, „total“ sein können, leugnet – das erscheint anmaßend.

23 Genauer unterscheidet Epikur natürlich zwischen a) natürlichen und notwendigen, b) natürlichen und nicht notwendigen und c) nicht natürlichen und nicht notwendigen Begierden. Wie noch zu sehen sein wird, genügt uns aber hier die einfache Unterscheidung zwischen notwendigen und leeren Begierden, weil es beim Philosophieren in Form geistiger Übungen nicht um geschlossene Listen und Klassifikationssysteme geht, sondern darum, von Situation zu Situation zu *fragen*: Was ist daran notwendig, was nicht? Im Gegenteil: eine fixierende Zuordnung hielte die Philosophie als täglich-übende Reflexion auf und an.

Wie geht Epikur mit diesem Problem um? Er sagt dazu zweierlei. Er stellt erstens eine bekannt gewordene Behauptung auf: „Entweder ist die Zeit oder die Heftigkeit gering“ („Si gravis, brevis; si longus, levis“, wie Cicero zusammenfasst) – das soll heißen: Heftige Schmerzen überwiegen zwar die Lust, aber dann nur kurz, chronische Schmerzen hingegen seien so gering, dass die Lust wieder überwiegt oder überwiegen kann (wenn wir epikureisch geübt sind). Das zweite Argument schließt da an: Was an Schmerzen (z. B. auch chronisch) „im Fleisch“ ist, kann durch Lust, die ebenfalls gleichzeitig „im Fleisch“ ist, *kompensiert* werden, indem es immer noch irgendwo eine gesunde Teilhabe an den Grundvollzügen des Lebens – und sei es nur im leisesten Hauch des Lebens – gibt, die empfunden werden können. Nur wenn wir uns (bewusst oder unbewusst) zu große Ziele und Projekte setzen und nicht-notwendige, „leere“ Begierden zu befriedigen trachten, Gesundheit somit als Mittel gebrauchen und nicht selbstzweckhaft als Lebensteilhabe genießen, behält der Schmerz seinen Stachel. Er bleibt dann im Fokus der Aufmerksamkeit, während er angesichts der Bewusstheit für einfache Empfindungen, Regungen und Wahrnehmungen, aber auch Erinnerungen, Vorfreuden, dem Genuss von Kunst („schönen Gestalten“) und natürlich der Philosophie „stumpf“ wird. Der antimoralische Zug Epikurs hat insofern auch „ent-schuldigenden“ Charakter, indem der Mensch von falschen, auch internalisierten Ansprüchen von sich oder von außen oder ans Leben frei gehalten wird. Vielleicht klingt das immer noch zu schwach, um Schmerz und Leid zu begegnen. Andererseits sollten wir möglicherweise einer Stimme Autorität einräumen, die sich lange vor den „Segen der Anästhesie“ erhoben hat und noch mit „natürlichen“, nicht durch Pharmazeutika unterbrochenen Schmerzverläufen konfrontiert war. Epikur und den Zeitgenossinnen stand aus heutiger Sicht wenig Hilfreiches zur Verfügung, um den Schmerz zu unterdrücken. Noch bemerkenswerter ist allerdings ein Dokument, das die Praxis der Schmerz-Kompensation aus dem Leben Epikurs selbst bezeugt. Dem historischen Gedächtnis wurden die bereits erwähnten Zeilen aus einem Brief am Tag seines Todes nicht entrissen:

„Den glückseligen Tag feierend und zugleich als letzten meines Lebens vollendend, schreibe ich euch dies, ihn begleiten Blasen- und Darmkoliken, die keine Steigerung der ihnen innewohnenden Heftigkeit zulassen. Doch all dem widersetzt sich die Freude meiner Seele über die Erinnerung an die von uns geführten Gespräche.“

Epikur wusste allerdings, dass solche Dankbarkeit fürs Dasein und die Überwindung des Leidens durch Lust etwas voraussetzt, das er das „höchste Gut der Weisheit“ nennt: *Freundschaft*. Die epikureischen Gemeinschaften waren deswegen auch keine Haufen von Stimulations-Egoisten, sondern konstruiert um das Prinzip *freundschaftlicher Sorge*. Wenn man nebenbei mitbedenkt, in einer Gesellschaft, die von Energiehunger, Raubbau natürlicher Ressourcen, Konsum auf Kosten der Hälfte der

Menschheit und des Planeten lebt, wie klein der ökologische Fußabdruck solcher epikureischen Sorge-Gemeinschaften mit ihren bescheidenen Genüssen sein muss, so mag man der Vision Epikurs vielleicht doch einiges abgewinnen, wenn es heißt: „Die Freundschaft tanzt rings um den Erdkreis, ja sie heißt uns alle aufwachen zur Seligpreisung.“ (Weisung 52)

Wenn wir nun den Lust-Gedanken Epikurs, den Gedanken vom „Existenzgefühl“ *als Übung* denken – so liegt die epikureische Übung am anderen Spektrum, das mit dem Denken an den Tod von stoischer Seite begonnen wurde. Wir können von einer Orientierung weniger an der Sterblichkeit, als an der „Geburtlichkeit“ reden. Die epikureische Philosophie setzt damit der Furcht vor dem Tod die *Dankbarkeit* für Geburt und Leben, für jede „hinzukommende Stunde“ entgegen! Ebenso wenig wie der Tod etwas ist, das erst am Ende des Lebens stattfindet, sondern als jederzeit möglich gedacht werden muss, genauso ist die Geburt nicht nur ein Ereignis „am Anfang“, sondern der Neuanfang ist im Grunde jeden Augenblick. Die Übung besteht darin, sich immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass das Leben, die Tatsache, überhaupt am Leben zu sein, keine Selbstverständlichkeit ist.

Auch den epikureischen Gedanken sollten wir wiederum *als Frage* begreifen und stellen. Die Rezeption Epikurs hat dagegen immer wieder Wert gelegt auf die Systematik der Einteilung der Bedürfnisse. Welches Bedürfnis ist nun genau ein natürliches und notwendiges, welches ein natürliches und nicht notwendiges, welches ein weder natürliches noch notwendiges? Der Fehler besteht meines Erachtens und vor dem Hintergrund einer philosophischen Diätetik genau darin, die Bedürfnisse, Ziele und Güter wieder in eine Liste pressen zu wollen und lange vernünfteln Diskussionen darüber zu führen, ob „elementare“ Bedürfnisse für Epikur nur jene der Ernährung usw. sind oder auch „höhere“ nach „Kunst“ („schöne Gestalten“), Philosophie („Gespräche“) oder Beziehungen („Freundschaft“) umfassen. Wir dürfen nicht vergessen, dass philosophische Übungen *als Frage* funktionieren – und statt einer Textauslegung der epikureischen Fragmente geht es darum, die Frage bzw. den „Geist“ der Frage aufzugreifen und anlässlich jeglicher Empfindung, jeglichen Vorhabens, jeglichen Bedürfnisses zu fragen: *Was daran ist wirklich notwendig, um nicht leiden zu müssen? Wie kann ich dabei das Existenzgefühl empfinden? Zu welchem grundlegenden Bereich gehört dieses Bedürfnis, diese Erfahrung? Wo ist die Schwelle zur bloßen „Variation“? Was ist im Grunde nicht notwendig? Was ist leicht zu erreichen, was nicht?*

Wir müssen uns vom Geist der Listen, der Systematik auf dem Papier verabschieden, um den *Sinn der Übung* zu verstehen und *zur Frage befähigt zu werden*. Deswegen genügt es auch, wenn wir die Dreiteilung der Bedürfnisse nach Epikur (in „notwendige-natürliche“, „nicht-notwendige-natürliche“ und „nicht-notwendige-nicht-natürliche“) im Hinblick auf eine einfache Fragestellung reduzieren, nämlich auf die Unterscheidung von „notwendig“ und „nicht-notwendig/leer“.

Die Dynamik der „leeren“ Bedürfnisse, also die Übererfüllung über die Aufhebung des Schmerzendes hinaus, die Epikur eine „leere Variation“ der Lust nennt, bringt es mit sich, das Existenzgefühl zu verdecken und vergessen zu lassen. Weite Teile der Kultur und der gesellschaftlichen Güterproduktion und -konsumtion spielen sich in diesem Bereich ab. Das lässt die Frage zu: Machen nicht gerade Situationen in der Pflege, im Alter und in Krankheit, der Sorge um scheinbar Selbstverständliches, das wir unter gewohnten Umständen als bloße Voraussetzungen für die eigentlichen Ziele des Lebens nehmen würden, paradigmatisch die epikureische Lust und Dankbarkeit sichtbar?

2.4.6 Übung in Zurückhaltung im Urteilen (Stoa, Skepsis)

Die Übung in der Urteilsenthaltung (*epoché*), die hauptsächlich der Skepsis zugeschrieben werden kann, hat eine Wurzel gleichfalls in der Stoa, wie sie in dem bereits zitierten Ausspruch Epiktets zum Ausdruck kommt: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Urteile und Meinungen über sie.“ (Epiktet, *Ench.* 5) Die stoische Philosophie spürt hier ein zweites Grundproblem der menschlichen Existenz auf. Ähnlich wie wir Fremdes für Eigentum halten, verstecken sich in unseren Ansichten und Affekten *Bewertungen und Zusatzhypothesen*, die zu selbstverständlich von uns ausgesagt oder angenommen werden. Denn diese Hypothesen im Fühlen und Meinen beziehen sich auf Fragen und Sachen, die nicht von uns abhängen und unklar sind (etwa weil sie in der Zukunft liegen), weshalb es nicht so einfach möglich ist, Aussagen über sie zu treffen. Die Übung ist eine Art *alltäglich-praktischer Erkenntniskritik*. Sie besteht darin, angesichts jeder beliebigen Erfahrung im Leben Zurückhaltung im Urteilen zu üben, indem zwei Fragen an die Erfahrung gerichtet werden: *Was füge ich an Werturteil diesem Sachverhalt hinzu?* Und: *Was kann ich wirklich wissen?* So heißt es etwa bei Mark Aurel:

„Rede dir nicht noch selbst etwas ein zu dem, was die sinnlichen Wahrnehmungen dir unmittelbar verkündigen. Man hat dir hinterbracht, dieser und jener rede schlecht von dir. Gut! Das aber, dass du hierdurch Schaden leidest, hat man dir nicht hinterbracht. Ich sehe, dass mein Kind krank ist. Das aber, dass es in Gefahr schwebt, sehe ich nicht. So, nun bleibe immer bei den ersten Eindrücken stehen und setze nichts aus deinem Innern oder selbst hinzu, und dir wird nichts geschehen.“ (*Eis heauton*, VIII 49)

Die Übung komplettiert die Machtunterscheidung: Bezüglich Dingen, die nicht in unserer Macht stehen (die Krankheit des Kindes, die schlechte Nachrede), soll geübt werden, das „Naturereignis“ (Adiaphora) von der menschlichen Bewertung zu trennen und die spontane Reaktion durch eine *reflexive* Betrachtung zu ersetzen.

Wir fürchten uns vor diversen „Übeln“ in der Zukunft – aber streng genommen können wir nicht wissen, wie das sein wird, es sind „Fantasien“ (*phantasia*). Laut den Stoikern malt die Vernunft um einen Affekt immer ein ganzes Gemälde, schafft ein kognitives Unterstützungssystem, die Furcht zu rechtfertigen (schließlich baut die ganze Kultur einer Gesellschaft ein solches System) (vgl. Hossenfelder 1985 50f. und Voelke 1993, 73ff.). Die Erkenntniskritik, die auch eine Konzentration auf die Gegenwart bedeutet, deckt unser Nicht-Wissen auf, unsere ungerechtfertigten Zusatzhypothesen, die uns so selbstverständlich erscheinen. Sogar die Furcht vor dem Tod ist ein leeres „Gerede“ der Menschen, das durch wiederholtes Training in praktischer Erkenntniskritik, durch Zurückhaltung (*Epoché*) im (unbewussten) Bewerten und Urteilen „geheilt“ werden kann.

Nicht ganz zu Unrecht kann sich die skeptische Schule auf einen wesentlichen Grundzug sokratischen Philosophierens berufen, insofern die Weisheit des Nichtwissens, das Hinterfragen und das aporetische Offenhalten (In-Klammern-Setzen) zur sokratischen Gesprächs- und Lebenskunst gehören.

2.4.7 Imaginative Übungen

Den hier noch zur Ergänzung angeführten „imaginativen“ Übungen werden wir weiter keinen systematischen Ort mehr zuschreiben. Aber es ist sinnvoll, sich diese imaginativen Übungen auch vor Augen zu halten, da bei ihnen der Standpunktwechsel – von den subjektiven Blickwinkeln des alltäglichen Strebens und Meinens hin zum Standpunkt der Endlichkeit und zum Standpunkt der Natur selbst – besonders deutlich und plastisch vorstellbar vollzogen wird. Sie haben Teil an einer Tradition rationaler „Mystik“, in dem Sinne wie Ernst Tugendhat diese definiert, nämlich als Befreiung vom „Egozentrismus“, also einem Blick- und Empfindungswechsel, die darin bestehen, nicht die Welt von sich aus, sondern sich selbst von der Welt aus und als Teil der Welt und ihrer inneren Vernetzung zu betrachten (vgl. Tugendhat 2006).

Wir können an die Übung in *Epoché* direkt anschließen. Eine Seite der Übung besteht darin, die eigene Vor-Meinung von der Sache selbst zu trennen, positiv gesprochen: im *Erlernen eines kritischen Vernunftgebrauchs*, dem bewusst ist, dass die eigenen Leidenschaften und Ansichten sich von der Sache selbst unterscheiden könnten. Der zweite Schritt – die Methode der „*physikalischen Definition*“ – besteht nun in einem radikalen Perspektivenwechsel. Die Dinge sollen nicht mehr aus der subjektiv-menschlichen Sicht, sondern *aus der Perspektive der Natur* betrachtet und vorgestellt werden.

„Die Übung besteht also zunächst darin, dass man das Ding oder das Ereignis an sich, so wie es ist, definiert, wobei man es von den konventionellen Vorstellungen, die sich die Menschen gewöhnlich davon machen, abtrennt.“ (Hadot 2005, 73)

Der Ausdruck „Ding“ ist weit zu verstehen und betrifft so gut wie jeden Sachverhalt: ein materielles Ding, einen Affekt, eine Handlung, den Tod, den Staat usw. – alles, was im Leben begegnen kann. Konkret wird in der Übung so vorgegangen, dass erstens die Aufmerksamkeit auf die Sache gelenkt und diese klar benannt wird. Zweitens werden bestimmte Fragen an die Sache gerichtet:

„Es handelt sich dabei um die folgenden vier Fragen: Welches ist das materielle Element der Sache? Welches das kausale? Welche Beziehung hat die Sache zum Kosmos? Welches ist ihre natürliche Dauer?“ (Hadot 2005, 75)

Mittels der Erkenntniskritik (Epoché) und ihrer Fortsetzung in der physikalischen Definition übt der Mensch ein, die Dinge vom „Standpunkt der Natur“ aus zu betrachten, übt sich in „*Objektivität*“ (oder zumindest im *Versuch der Objektivierung des Denkens*) und macht sich gleichzeitig mit der Welt *vertraut*, da er die Dinge seiner Erfahrung aufmerksam definiert und betrachtet, ihnen auf den Grund geht. Mark Aurel führt so etwa Dinge des Genusses und der Lebenswelt auf ihre materielle Herkunft zurück: der Falernerwein ist „der ausgedrückte Saft einer Traube“, der Purpur ist „Schafswolle in das Blut einer Schnecke getaucht“ (Mark Aurel VI, 13). Dadurch wird, was durch Zivilisation „erhöht“ (bei Mark Aurel zumeist im schlechten Sinn, als „aufgebläht“) und „abstrakt“ genossen wird, wieder in die Geschichte der Dinge zurückgestellt und „entabstrahiert“.

Charakteristisch für die Übungen der „Physik“ ist eben der Standpunktwechsel von der subjektiven Sicht zur Perspektive der „Natur“, der in der Übung, die der *Blick von oben* genannt wird, einen Höhepunkt findet. Man soll auf das Leben, die Probleme im Leben, die eigenen Vorhaben, den Wandel der Zeiten, der Generationen usw. immer wieder wie von einer Anhöhe, von einem Berg, aus der Vogelperspektive, vom Mond oder dem All aus blicken und sich an diese Sichtweise auch im Alltag gewöhnen (vgl. z. B. Hadot 2005 123ff.). Diese Übung dient nicht nur dem Vertrautwerden mit dem Lauf der Dinge, sondern auch der subjektiven Orientierung und Ausrichtung der eigenen Ziele des Lebens: Aus dem Dienst an der subjektiven Sinngebung soll diese Übung in der Umorientierung zu einer Ausrichtung des Tuns und Denkens auf den Dienst an der „Natur“, auf den Dienst an Erhalt und Leben der Welt insgesamt führen. Die Arbeit des Menschen an seiner seelischen Gesundheit und seinem Glück, an der Kohärenz von Individuum und Welt, steht letztendlich im Kontext und Dienst der Gesundheit und der Kohärenz des „Kosmos“ (des Weltganzen).

Eine weitere Variante der Todesmeditation findet sich häufig in den „Ermahnungen an sich selbst“ von Marc Aurel. Die darin eingenommene Perspektive bezieht sich nun nicht mehr auf die subjektiven Dimensionen der Zeit und des eigenen Lebens (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), sondern auf die „objektive“ Zeit. Ein Lieblingsthema der Meditationen Marc Aurels ist die Wandelbarkeit aller Dinge, ihr Entstehen und Vergehen: die *Metamorphose*. So heißt es etwa:

„Betrachte unaufhörlich, wie alles Werdende kraft einer Umwandlung entsteht, und gewöhne dich so an den Gedanken, dass die Allnatur nichts so sehr liebt, wie das Vorhandene umzuwandeln, um daraus Neues von ähnlicher Art zu schaffen.“ (*Eis heauton*, IV 36)

Oder:

„Manch einer fürchtet sich vor der Verwandlung. Was kann denn ohne Verwandlung werden? Was ist demnach der Allnatur lieber oder angemessener? Kannst du selbst auch nur ein Bad gebrauchen, ohne dass das Holz sich verändere, oder Nahrung genießen, ohne dass die Speisen sich verwandeln?“ (*Eis heauton*, VII, 18)

Nach dem Prinzip, dass man mit etwas Kleinem anfängt, um schließlich zu Schwierigerem fortzuschreiten, meditiert Mark Aurel dann wieder das Ableben der Menschen, dass verehrte Philosophen nicht mehr leben, dass der ganze Hofstaat nicht mehr ist (also in dem Fall Marc Aurels relevanter Lebenskontext), dass es eine Zeit geben wird, in der man selbst nicht mehr ist mitsamt allen vertrauten Menschen. Der Tod wird dann nicht mehr von der (ängstlichen) Sicht des Individuums aus betrachtet, sondern vom Standpunkt der Natur, als Verwandlung. Das Training in der Sichtweise der Metamorphose soll die Furcht vor dem Tod reduzieren, indem der Mensch derart mit der Natur vertraut wird, ein „Thema, das Marc Aurel besonders am Herzen liegt“ (Hadot 2005, 77).

Soweit also zu den epikureischen und stoischen Übungen, zur sokratischen philosophischen Praxis. Nun wird es darum gehen, diese Praktiken der *Sorge um sich* in der *Sorge um Andere* systematisch zu situieren. Das wird heißen, den möglichen Ort dieser philosophischen Praktiken in der Erfahrung von Krankheit und der Sorge um kranke Menschen zu verstehen – und schließlich diese *hermeneutische Arbeit* konkret und handhabbar aufzubereiten.

3. Die hermeneutische Arbeit der Sorge

In den ersten beiden Kapiteln der Untersuchung war die Sorge *Gegenstand* einer hermeneutischen Untersuchung, der Interpretation eines Phänomens und seiner Widersprüche auf tiefere historische Bedeutungsschichten hin. Wir gingen solchermaßen der *Sorge auf den Grund*: der konkreten Praxis der Fürsorge mit ihren Widersprüchen über den paradigmatischen Königsweg der Pflege und im Gespräch mit Florence Nightingale; der philosophischen Praxis der Sorge um sich im Gespräch mit der Figur des Sokrates. Die historische Analyse der philosophischen Sorge zeigte diese bereits als eine existenzielle hermeneutische Arbeit in den Ausprägungen des sokratischen Gesprächs sowie der stoischen und epikureischen Übungen.

Wenn wir uns nun vollends von der historischen zu einer *existenziellen Hermeneutik* wenden, in der die Sorge zum *Subjekt* (zum Ursprung und „Ort“) von Operationen des Verstehens und Interpretierens wird, so können die Fragen – die beiden historischen Stränge der ersten zwei Kapitel und der dort aufgeworfenen Fragen zusammenführend – für das Folgende salopp so gestellt werden: Wie oder inwiefern ist die philosophische Sorge in der konkreten Praxis des Sorgens für etwa kranke und sterbende Menschen hilfreich? Welche Bedeutung haben das sokratische Gespräch, die stoischen und epikureischen Übungen für leidende Menschen selbst? Waren die ersten beiden Kapitel *analytisch* ausgerichtet, so zielt das dritte Kapitel auf eine *theoretische Synthese* der beiden Gedankenstränge ab. Es soll gezeigt werden, *welche Rolle die philosophische Sorge um sich in der Sorge um kranke, hilfebedürftige Menschen bzw. für diese selbst spielt oder spielen kann*. Weniger in solchen historisierenden Termini und Dichotomien gesprochen, kann das Ziel des folgenden Kapitels darin gesehen werden, *die These von der hermeneutischen Struktur und der hermeneutischen Arbeit der Sorge* zu entfalten. Was besagt diese These? Sie besagt, *dass das, was im motivationalen und kognitiven Kern der Sorge fungiert, was uns zur Sorge (um sich und Andere in einem dialogischen Verschränkungsverhältnis) befähigt und Menschen in einer Sorge-Beziehung verbinden kann, eine Gedankenarbeit des Verstehens und Interpretierens ist, durch die wir von oberflächlichen Beziehun-*

gen zu uns selbst, zum anderen Menschen, zu den Dingen der Welt zu tieferen Bedeutungen und Auffassungen davon durchdringen. Die Sorge (um sich und um andere) leistet bzw. enthält eine hermeneutische Arbeit.

Auch im Folgenden bleiben wir dem dialogisch-narrativen Prinzip und damit der ganzen Methode unserer Reflexion treu und verfolgen *die hermeneutische Arbeit der Sorge* nicht nur im Abstrakten, sondern *exemplarisch*. Ein „Exemplum“ ist, wie bereits gesehen, eben mehr als nur ein Fall zu einer allgemeinen Regel. Und die Wahl des Beispiels – wie im Falle von Sokrates und Florence Nightingale – will sich dadurch rechtfertigen, dass es in besonderer Weise Wesen und Widersprüche eines interessierenden Phänomens verdeutlicht und uns Rezipienten und Rezipientinnen die Gelegenheit gibt, am Gegenüber „besser zu werden“. Bevor wir die hermeneutische Arbeit philosophisch-begrifflich entfalten, sollten wir das tun, was man korrekterweise tut, wenn jemand die Geschichte seiner Krankheit oder seines Leidens erzählt: *zuhören*. Und das möglichst mit „leeren Händen“ (Heller et al. 2012, 272). Die Wahl, die Leidensgeschichte von Tiziano Terzani an den Anfang dieses Kapitels zu stellen, nährt sich natürlich aus der Hoffnung, dabei die hermeneutische Arbeit der Sorge besonders intensiv und deutlich am Werk zu sehen.

3.1 VON DER LEBENS- UND LEIDENSKUNST ERZÄHLEN: TIZIANO TERZANI

„Zimmer 312 am Fenster, Tiziano Terzani, geboren 1938, Kolon-Karzinom. Erstmals festgestellt 1997, hat bereits Chemo, OP, Strahlentherapie, das ganze Programm. Kommt jetzt prinzipiell zum Durchchecken. Seit der Chemo und dem Eingriff damals ist es ihm ganz gut gegangen, die Prognose war ursprünglich schlechter. Er selbst sagt, es gehe ihm gut, er hat Appetit und Kraft wie schon länger nicht mehr und wird jetzt eben durchgecheckt. Er ist verheiratet, hat zwei erwachsene Kinder. Gestern zur Aufnahme gekommen, heute Blutabnahme, am Nachmittag ins CT, nüchtern ab Mittag, Befundbesprechung ist übermorgen (Naja, schau’n wir mal ...). Er ist übrigens ein interessanter Typ ... wie bitte? – Ja genau, der mit dem langen Bart und diesem Gewand ... hat sich viel mit fernöstlicher Religion und so beschäftigt, ein bisschen esoterisch. Er war ursprünglich Journalist, vor allem in Asien für den *Spiegel*, er ist auch berühmt, hat mit dem Dalai Lama zu Abend gegessen und war überall dabei, Vietnam, China und so. Deswegen hat er auch – also wegen dem Asienbezug – neben der Schulmedizin eine ganze Reihe alternativer Methoden so ziemlich überall auf der Welt vor allem in Asien durchprobiert und war wochenlang auf Meditation. Ob’s was geholfen wissen wir nicht, weiß keiner, aber er ist sehr nachdenklich und sehr geschick. Er mag’s vermutlich auch, wenn man ein bisschen zuhört – ist ja auch wirklich sehr interessant –, da achtet er darauf, dass man ihn nicht einfach ‚überfährt‘. Daneben, Zimmer 312 bei der Türe, liegt ...“

Kürzt man die Fülle des Lebens auf das zusammen, was bei einer (zum Beispiel pflegerischen) Dienstübergabe, wie in einem der Akutkrankenhäuser, in denen der an Krebs verstorbene Spiegel-Journalist Tiziano Terzani sich behandeln lassen hat, davon übrig bleibt, könnte sich das ungefähr so anhören, wie gerade beschrieben. Solche Dienstübergaben, deren Charakter natürlich von Station zu Station, von Einrichtung zu Einrichtung, vielleicht auch von Person zu Person variiert, sind gewissermaßen mündliche Steckbriefe, die mitgeteilt werden, die sich natürlich auf die medizinischen und pflegerischen Probleme, auf die anstehenden Untersuchungen und auf das konzentrieren, was für die professionellen Helferinnen zu *tun* ist. Aber es mischen sich oft auch persönliche Eindrücke, vielleicht kleine Anekdoten, die als etwas Besonderes oder Ungewohntes empfunden werden, in das Stakkato der wichtigsten Informationen ein. Die Dienstübergabe dient primär in pragmatischer Absicht der Weitergabe der wichtigsten Informationen, um den „Betrieb“ der Station aufrecht halten zu können. Das Leben existenziell betroffener Menschen kommt dabei also knapp, verkürzt oder oft einfach auch gar nicht zur Sprache.

Was darüber hinaus die fingierte Dienstübergabe – zu dem Zeitpunkt – nicht wissen kann, ist, dass Terzani am 28. Juli 2004 verstarb und die Geschichte von seinem Leben mit der Krebserkrankung in dem Buch *Noch eine Runde auf dem Karussell* verarbeitet hat. Er erzählt davon, wie er von der Diagnose Krebs in Kenntnis gesetzt wurde, wie sich sein Leben mit der Krankheit geändert hat, von seinem Leben als Asien-Korrespondent für den *Spiegel*, von seinem Leben mit der Erkrankung, von seiner Suche nach der richtigen Therapie oder Therapiekombination in der westlichen Schulmedizin und durch östliche, „alternative“ Heilverfahren, von der Geschichte seiner Reise zu den verschiedensten Orten in Asien und den Begegnungen und Geschichten, auf die er dabei gestoßen ist. Er berichtet von seinen Gedanken, der Bilanz seines Lebens, von den Unterschieden zwischen westlicher Naturwissenschaft und östlicher Weisheit – bis schließlich hin zum Verzicht auf weitere schulmedizinische Behandlung, nachdem die Aussichtslosigkeit weiterer Eingriffe festgestellt wurde. Alles in allem erzählt Terzanis Buch davon, was er über sein und das Leben des Menschen und die Welt in der Auseinandersetzung mit dem Leiden gelernt hat. Terzanis Buch ist ein erstaunlicher Text, der auch in Hinblick auf das Genre, dem er angehört, gewürdigt werden muss – nämlich als „Kranken-Geschichte“ im nicht-medizinischen Sinn, als Erfahrungsbericht eines Menschen, für den die Krankheit zur Geschichte einer ethischen oder existenziellen Suche – und zwar nach „der Wahrheit“ und dem guten Leben oder dem „Sinn“ – geworden ist (vgl. Frank 1997, 115-136 und weiter unten).

Die Wahl, hier mit Terzani in Dialog zu treten, um an verschiedene Elemente der hermeneutischen Arbeit der Sorge erinnert zu werden, ist dabei bestimmt nicht unproblematisch. Der weltberühmte Journalist, der gegen Ende seines Lebens sich so intensiv der östlichen Spiritualität und Philosophie zuwendet und noch heute (etwa

in seinem Herkunftsland Italien oder in Polen) nicht nur eine beachtliche „Fangemeinde“, sondern fast so etwas wie einen Guru-Status hat, führte nicht nur ein etwas ungewöhnliches Leben, sondern ist vor allem jemand, der die schriftliche Mitteilung auf höchstem Niveau beherrscht und auf einem sehr hohen Bildungsniveau seine Erfahrungen reflektieren kann. Das gilt es zu bedenken: Dass hier wenig Stammeln, wenig implizit ist, sondern bewusst in einen Stil gefasst und reflektiert wird. Die Tatsache, dass Terzani selbst „philosophiert“, hat den Vorteil, dass der Dialog mit der philosophischen Hermeneutik über die *conditio humana* leicht gelingt, ja da und dort geradezu explizit Aussagen von Terzani getroffen werden, die nahtlos an die philosophische Tradition anknüpfen. Es hat aber auch den Nachteil, dass Wert und Möglichkeit der Philosophie mit Menschen, die weniger eloquent sind oder überhaupt aufgrund ihrer Krankheit nicht mehr sprechen können, damit noch nicht aufgezeigt ist. Darauf muss später im Einzelnen eingegangen werden.

Jedenfalls: Versuchen wir gegenüber dem Stakkato der Dienstübergabe mit seinem dünnen Narrativ Terzanis eigene Erfahrung, die Dramaturgie seines Lebens so gut als möglich nachzuvollziehen. Es ist ein Versuch, eben eine Nacherzählung, die nicht gänzlich frei sein kann von Deutungsmustern, die ich in den Text gelegt habe oder eben darin sehe.

„Signor Terzani, Sie haben Krebs!“

Alles beginnt mit der Diagnose. „Obwohl man weiß“, beginnen die ersten Zeilen von Terzanis Erzählung, „wie vielen Menschen es passiert, denkt man nie, dass es einen auch selbst treffen könnte. So sah auch meine Einstellung immer aus. Daher war ich, als es mich dann traf, so wenig darauf vorbereitet, wie es jeder andere auch gewesen wäre. Ja, im ersten Moment kam es mir sogar so vor, als erlebe es ein anderer. ‚Signor Terzani, Sie haben Krebs!‘“ (11)¹

Nach Eröffnung der Diagnose verbringt Terzani eine Nacht im Krankenhaus und wird nach der ersten Reaktion – „als erlebe es ein anderer“ (11) – von einem „Sturm an Gedanken“ (12) heimgesucht. In einer einsamen Nacht, „in der Stille der Klinik, die nur vom Rauschen von Autoreifen auf dem nassen Asphalt draußen und den gelegentlichen Schritten einer Krankenschwester auf dem Linoleumfußboden im Flur gestört wurde“ (12), zieht Terzani eine erste „persönliche Bilanz“ (12): „Mein Leben bis zu diesem Zeitpunkt? Herrlich!“ (12) und es kommt ihm die titelgebende „Metapher meines Lebens in den Sinn“, die Metapher vom Leben als Karussellfahrt. Das heitere Bild vom schwungvollen Leben auf dem Karussell, bei dem Terzani sich „gleich zu Beginn ein weißes prächtiges Pferd ergattert und seitdem nach Herzenslust schaukelnd“ (12) unterwegs war, bekommt eine unheimliche – auch etwas surreale – Note: Ihm wurde nämlich „in jener Nacht zum ersten Mal klar“, dass bis dato nie

1 Die Seitenzahlen in diesem Kapitel beziehen sich auf das Buch Terzanis: *Noch eine Runde auf dem Karussell* (Terzani 2007).

jemand seinen Fahrschein verlangt habe – noch mehr: „Nein. Eigentlich hatte ich gar keinen Fahrschein. Ich war das ganze Leben lang schwarzgefahren. Nun gut: Jetzt kam eben der Schaffner vorbei, ich zahlte, was ich schuldig war ...“ (12) Der Heroinbruch der Diagnose markiert einen radikalen Standpunktwechsel in der Betrachtung und Erfahrung des Lebens – vom naiven Ritt auf dem Pferd zum Kontrollblick des Schaffners. Schimmert dieses Bild nicht in den späteren analytischeren Worten Terzanis noch durch: „Zum Schluss wird alles einer Prüfung unterzogen. [...] Und es kann nur einen einzigen Prüfstand geben: das eigene Leben [...]“ (717)? Die Prüfung des Lebens geht mit einer Wendung von der *Sorge* für alles Mögliche zur *Sorge um sich* einher. Terzani wendet sich von der Betriebsamkeit der gesellschaftlichen Betätigung, in der er wie ein „Spürhund“ Fakten hinterher gejagt sei, nun hin zu den Gefilden der *Sorge um sich*: „Über viele Jahre hatte ich als Zeuge von Kriegen, Revolutionen, Überschwemmungen, Erdbeben und den großen Veränderungen in Asien mit leidenschaftlichem Interesse von gefährdeten, vernichteten oder, was am häufigsten vorkam, vergeudeteten Menschenleben berichtet; von den Lieben vieler, vieler anderer Menschen. Und nun beobachtete ich zur Abwechslung einmal das Leben, das mich am meisten anging: meine eigenes.“ (16)

Die Autobahn der Naturwissenschaft und die Pfade der Weisheit

Jedenfalls handelte es sich von da an für den weltgewandten Journalisten und Autor, für den „Reisen immer eine Lebenseinstellung war“ (18), um eine neuartige Form von Reise: „eine unfreiwillige, unvorhergesehene, für die es keine Landkarten gebe [...]“ Erst im Nachdenken und Schreiben, die die Reise begleiten, in der Erzählung selbst wird die Landkarte von dieser Reise ins feindliche Gebiet der Krankheit, des erahnten Todes, von der Erkundung einer ungewohnten und zunächst unheimlichen Perspektive auf das Leben und die Welt Konturen annehmen. Im Grunde genommen versucht Terzani diese Reise auf zwei Wegen gleichzeitig zu unternehmen: auf einem Weg der Suche nach Therapien und Heilung zunächst auf der Spur der westlichen, dann auf jener der östlichen Medizin und auf einem Weg der Suche nach Erkenntnis über das Leben und die Dinge der Welt im Allgemeinen. Betreten wir nicht alle, wenn es uns aufgenötigt wird, das Land des Leidens über diese beiden Wege? Auf einem pragmatischen Weg, um die „materiellen“ Ursachen einer Krankheit, eines Unglücks, einer Not loszuwerden, und auf einem Weg des Erkennens und der Suche nach „Sinn“, weil wir wissen, auch wenn wir diesmal „davon kommen“, dass die Begrenztheit des menschlichen Lebens auch unsere eigene ist – und deshalb die Suche nach einem Glück und einer Wahrheit, die nicht in einem strikten Gegensatz zum Leiden stehen, auch ein Teil unseres Lebens ist? Manchmal wechselt Terzani zwischen diesen beiden Wegen, manchmal führen beide eine Stück weit dieselbe Strecke entlang, manchmal weisen diese Wege aber auch in entgegengesetzte Richtungen.

Am Anfang, bald nach der Eröffnung der Diagnose und dem Rückzug in die „Höhle“, besteht aber kein Zweifel: „Die wichtigste Entscheidung war aber, wo und

vor allen Dingen wie ich mich behandeln lassen wollte.“ (13) Und der Weg der Therapie führt Terzani zunächst nicht über „die Pfade antiker [östlicher, P. Sch.] Weisheit“ (14), sondern erst einmal auf „die Autobahn der Naturwissenschaften“ (14), also zur modernen westlichen Schulmedizin. Obwohl die „so genannten alternativen Heilmethoden“ (14) in ihrer Vielfalt und in den Gerüchten, die sich um sie ranken, „verlockend“ (13) klingen und viele davon eben aus Asien, Terzanis Heimat für über „dreißig Jahre meines Lebens“, stammen, fehlt ihm dennoch das „rechte Vertrauen“ (14) darin. Der erste Weg führt also in ein modernes Forschungs- und Krebsbehandlungszentrum in New York. Auch wenn Terzani diesen Weg der modernen Schulmedizin erst spät wieder verlassen sollte, so empfindet er von Anfang an ein Ungenügen am Vorgehen und nicht zuletzt an den Vertretern der westlichen Medizin. Terzani formuliert, was wohl viele aus eigener Erfahrung kennen, und übt eine durchaus klassische Kritik an der naturwissenschaftlichen Medizin. Man behandle ihn „wie ein defektes Auto in der Reparaturwerkstatt“ (20), aber er sei doch „viel mehr“: „Verstand, vielleicht auch Geist, ganz sicher aber jede Menge Erfahrungen, Geschichten, Gefühle, Gedanken und Emotionen, die mit meiner Krankheit wahrscheinlich ziemlich viel zu tun hatten. Das schien niemand in Betracht ziehen zu wollen oder können.“ (20) Die Ärzte wussten auf existenzielle Fragen im Zusammenhang mit der Krebserkrankung „nichts zu antworten“ (19). Terzani wurde in Bezug auf einen Arzt (dem „jungen Chef der Forschungsabteilung“, 20) klar, dass „ihn seine Arbeit als Forscher in der geheimnisvollen Welt biologischen Lebens von mir als ganzem Menschen, auch von meinem Körper vollkommen wegführt“ (21). Das ist das Dilemma der modernen Spitzenmedizin und ihrer Vertreterinnen, den Ärztinnen und Ärzten. Eine reduktionistische Medizin, die nichts als Medizin ist, reduziert auch die Menschen, die sie ausüben und praktizieren. Der naturwissenschaftliche (Karriere-)Drill führt in den existenziellen Analphabetismus: „Doch je besser ich sie kennen lernte, desto klarer spürte ich: Sie waren mit Geigen vergleichbar, denen eine Saite fehlte [...]“ (21).

Da hier der Weg der Heilung auf der Spur der westlichen Spitzenmedizin eine deutliche Grenze hatte, sucht Terzani auf der Spur der östlichen Medizin weiter – „keine Alternative allerdings, sondern Ergänzungen“ (23). „Von Ort zu Ort ziehend, unterbrochen von Kontrolluntersuchungen alle drei Monate in New York“, sammelt Terzani – und diese „Sammlung“ ergibt schließlich das große Volumen des Buches – Heilmethoden der traditionellen Medizin quer durch Asien. Die Reise führt ihn in Ayurvedazentren, zu Reiki-Kursen, zur berühmten Darmspülung, zu Geistheilern, homöopathischen Meeresheilmitteln, zu Pilzextrakten, antiken chinesischen Qi-Gong-Übungen, Yoga usw. Genauso wenig wie die Schulmedizin bringt diese Suche die perfekte Therapie: „Habe ich auf meiner Suche vielleicht die perfekte Behandlung meines Krebsleidens gefunden? Sicher nicht.“ (28) Aber der Spurwechsel in den Osten mit seiner Vielstimmigkeit brachte die fehlenden Saiten auf die Geige zurück und ermöglichte es, jenen existenziellen Fragen nachzugehen, für die die Mediziner des

Westens so taub waren. Hier ist – meines Erachtens – die aufregende und *lehrreiche* Grunddramaturgie des Berichtes von Tiziano Terzani zu finden. Seine Geschichte erzählt vom Wechsel, oft vom Hin und Her, zwischen einer „Erzählung auf der Suche nach einer Therapie“ und einer „Erzählung einer ethisch-existenziellen Suche der Erkenntnis“ – schließlich ereignet sich so etwas wie ein langsames Hinübergleiten von einer Aneinanderreihung von Versuchen mit therapeutischen Verfahren, im Westen wie im Osten, hin zu Gedanken und Einsichten über das Leben und Sterben im Allgemeinen, die mit der Aussichtslosigkeit darauf, den Tumor wieder loszuwerden, aber auch mit einer Relativierung von „Heilung“ in diesem rein physischen Sinn einhergehen. Nicht bloß Gesundheit (im Sinne der Abwesenheit von Erkrankung), sondern auch „Glück und Weisheit“ (28) kommen ins Spiel – und diese sind zumindest nicht unvereinbar mit dem Leiden an den Grenzen des menschlichen Daseins. Terzani sagt selbst von seiner „Reise“: „Und wie man es häufig erlebt: Man macht sich auf die Suche nach einer bestimmten Sache und findet dabei viele andere.“ (26) Diese „vielen anderen Sachen“, die er auf der Suche nach einer Therapie gegen den Tumor gefunden hat, die den Tumor nicht beseitigen, aber existenziell tragend und heilend sein können, sind die *Begegnungen* „mit außergewöhnlich schillernden Persönlichkeiten“, die er im westlichen Medizinsystem nicht finden konnte und die weiterhelfen, nicht bloß mit diesem oder jenem Heilmittel, sondern dabei, über sich selbst und das Leben klarer zu werden; es sind weiter *Geschichten* von wundersamen Genesungen sowie Geschichten, die vom Gegenteil erzählen müssen, mit jeweils individuellen Schicksalen dahinter.

Die Landkarte in der Welt der Sterblichkeit

Zu diesen „anderen Sachen“ auf der Suche gehört aber auch und insbesondere eine *Einsicht* über die wahre Natur der Reise bzw. Suche: „Außerdem ging es bei meiner Reise, wenn ich es mir recht überlege, nach einiger Zeit gar nicht mehr so sehr um die Suche nach der richtigen Behandlung meines Krebsleidens, sondern jener Krankheit, die uns alle trifft: die Sterblichkeit. Aber ist Sterblichkeit wirklich eine ‚Krankheit‘? Etwas, das wir fürchten müssten, ein Übel, das man besser von sich fern hält? Eher nicht.“ (31) So wurde die neue Reise – die unfreiwillige Reise, auf die Terzani nicht vorbereitet war und für die er keine Landkarte besaß – zu einer Reflexion auf den Zusammenhang von Leben und Tod, über das, was *eigentlich* in einem menschlichen Leben bedeutsam ist und was nicht – es ist eine Reise auf der *Suche nach dem Guten*: im Allgemeinen wie auch im Sinne einer persönlichen Lebensbilanz.

Welches sind aber einige dieser Skizzen einer Landkarte von der „Abbruchkante des Lebens“ (Wettreck 2001, 184), die Terzani aufgrund seiner Erfahrung und seines Nachdenkens über diese Erfahrung uns erzählen kann? Wie sieht die Welt aus in diesem „richtigeren, gerechteren Licht“ (19)? Wie jedes erzählte Leben, so verweist auch die „Landkarte“ Terzanis auf Brüchiges und auf Kohärentes sowie auf Wider-

sprüche und Widerstände, auf die Überwindung von Widersprüchen und Widerständen – und zuweilen auf deren Persistieren. Wie jede Landkarte dient auch die, die bei seiner Reise entstanden ist, dazu, Unwegbarkeiten zu beschreiben, Wege drum herum oder hindurch zu suchen und anzubieten, sie dient dazu, aus einer brüchigen Erfahrung eine kohärente Erfahrung zu machen – das Leid vielleicht nicht gerade zu „überwinden“, aber doch sich irgendwie hindurchzuwinden, sich mit der Unwirtlichkeit der Gegend zu *versöhnen*. Bereits mit der Diagnose kommt ein Riss in die Welt Terzani, eine Zäsur, die die Leserin mit dem Aufschlagen des Buches – mit dem Willen zuzuhören – ein Stück weit mit vollzogen hat. Was schon die ersten Zeilen errahnen lassen, das zieht sich im Folgenden als eine zunehmend schärfere Konturen annehmende Dichotomie durch die Geschichte des Lebens mit einer Krebserkrankung. Diese *Welt des Textes* lässt sich nach gewissen Widerspruchsfeldern strukturieren und zeigt die Versuche, sich mit den Widersprüchen und mit dem Gang der Dinge zu *versöhnen*.

Es gibt zuerst eine augenscheinliche *Dichotomie der Zeit*, es gibt ein Davor und ein Danach – vor und nach der Diagnose –, aber auch eine andere Erfahrung der Zeit in und mit der Erkrankung im Gegensatz zum gewohnten Leben als aktiver Journalist. Für Terzani, der sein Leben zwischen Ost und West, zwischen Asien und Europa und Amerika verbracht hat, werden die kulturellen Räume zu unterschiedlichen Formen der Zeiterfahrung – auch im Umgang mit Krebs. Der Osten: das ist die zirkuläre, die ruhende Zeit der Meditation, der Einkehr, des Nachdenkens über sich, aber auch der Auflösung des Ichs; der Westen: das ist die lineare Zeit des Fortschritts, etwa im Kampf gegen den Krebs auf der „Autobahn der Naturwissenschaften“ (14), aber auch in Bezug auf sein altes Leben vor der Diagnose, als er wie ein „Spürhund“ (18) Fakten und Storys hinterhergejagt war. Die Beschäftigung mit dem Tumor – die *Sorge um sich* – bringt auch eine Erkenntnis: „Jetzt erst wurde mir bewusst, in welchem Maße mein Biorhythmus und meine Stimmungen bei der Arbeit für den wöchentlich erscheinenden *Spiegel* von den Abgabeterminen für meine Artikel bestimmt waren [...]. Und nun waren alle Tage der Woche gleich ohne Höhen und Tiefen; ganz einfach wunderbar ereignislos. Und niemand wollte etwas von mir.“ (17) Die Zeit als aktiver Journalist vor der Diagnose ist eine andere Zeit als die der Gegenwart mit der Erkrankung – es scheint, dieser Abschied falle Terzani erstaunlich leicht: „Jede Jahreszeit bringt ihre Früchte hervor, und meine Zeit als Journalist war sicher fruchtbar gewesen ...“ (17) – und der Journalist, für den Reisen eine Lebenseinstellung ist, kann die Herausforderung annehmen: „Die Erkrankung aber bot mir eine gute Gelegenheit, mich nicht zu wiederholen.“ (18) Es gelingt ihm, die Zeit der Erkrankung auch als eine Zeit der Freiheit zu erfahren: „Meine Situation war perfekt. Genau so, wie ich es mir seit langem erträumt hatte: ganze Tage in völliger Freiheit, keine Termine, keine Pflichten und die unglaubliche Wohltat, die Gedanken schweifen lassen zu können, ohne Unterbrechungen, ohne die fixe Idee – früher eine wahre Obsession –, ich sollte eigentlich etwas anderes tun. Nach dem lauten Trubel genoss ich endlich

die große Stille ...“ (16) – die Zeit der Krankheit als Zeit von Freiheit und Frieden. Diesem Gegensatz der Zeiterfahrung entspricht eine *Dichotomie des Raumes*, nicht so sehr der bloßen Geographie (der Osten – der Westen) als des leiblichen Lebensraumes: mit der Diagnose werden Rückzugsmöglichkeiten oder, wie Terzani das nennt, es wird seine „Höhle“ wichtiger im Gegensatz zum Draußen-Sein der öffentlich-politischen Person Terzani. Bald nach Eröffnung der Diagnose heißt es: „Mein erster Instinkt glich dem eines verletzten Tieres: Ich wollte mich wie in eine Höhle zurückziehen.“ (13) Er spricht sogar von seinem „Verschwinden aus der Welt“ (13). Das seelische Bedürfnis nach einer „Höhle“ nimmt verschiedene räumliche Organisationsformen an, zunächst als Appartement in New York – „es wusste niemand, wo ich mich aufhielt. Das Telefon blieb immer stumm“ (16) –, dann als kleines „Haus aus Stein und Lehm im Himalaya“ (29) als Ort der Meditation und des Philosophierens. Er entdeckte – oder: es gelang ihm zu entdecken, „dass die Krebserkrankung auch zu einer Art Schild geworden war, hinter dem ich in Deckung gehen konnte, ein Schutzwall gegen die Banalitäten des täglichen Lebens, die gesellschaftlichen Verpflichtungen, den Zwang zur Konversation ... Endlich war ich frei ...“ (18) Und nicht jeder Mensch, mit dem Terzani sonst Kontakt pflegte, ist weiter eingeladen, den Höhlen-Raum mit ihm zu teilen. Es gibt eine *Dichotomie der sozialen Bezüge*, wobei viele gewohnte soziale Bezüge (v. a. des Arbeitslebens, der journalistischen Kontakte) zunächst reißen oder still werden, während andere relevant werden: nicht nur Ärzte und Heiler, sondern auch Menschen mit ähnlichen Erfahrungen, die „eingeweiht“ werden können in die Diagnose oder die etwas über das Leben aus der Perspektive des Sterbens und Leidens oder schlicht und einfach über therapeutische Möglichkeiten zu sagen haben. Terzani achtet darauf, mit wem er weiter Kontakt pflegt, mit wem nicht, wer welche Informationen erhält und welche nicht. Schließlich gibt es in der Welt Terzanis eine *Dichotomie in Bezug auf den eigenen Körper*: Von der Zeit nach der ersten Chemotherapie, einer Operation und einer Strahlenbehandlung schreibt Terzani: „Niemals zuvor hatte ich mich in diesem Maße als reine Materie erlebt. Niemals zuvor war ich meinem Körper so nahe gewesen. Ich musste mich mit ihm beschäftigen, musste vor allem lernen, die Kontrolle über ihn zu behalten [...]“. (17) Der Körper wurde *auffällig* – aber nicht nur auffällig, sondern auch „transparent“ und *porös* durch das demütigende Eindringen „der hässlichen Gummischlange mit dem Lämpchen auf dem Kopf“ (719 und 11). Schließlich bringt die Erkrankung eine notwendige, geradezu dualistische Distanz zum Körper: „Mein Bauch war ein Schlachtfeld, aber mein Kopf nicht.“ (722).

Immer wieder gelingt es Terzani, die mit der Krankheit verbundenen Widerfahrnisse *anders zu sehen*, daraus eine Geschichte zu machen, die Sinn ergeben könnte. So schon initial: die Deutung der Erkrankung als eine weitere Reise, wenngleich eine andersartige, ungewollte und ohne Landkarte. Besonders sichtbar wird Terzanis Kraft der Interpretation, was den Tumor selbst betrifft: Er ist anfangs und in der Sprache der Medizin der Feind und Eindringling, aber Terzani entdeckt ihn auch als

Schutzwall und Schild und schließlich sogar als inneren Gast und inneren Freund, der Teil seines Lebens ist. Die Auffälligkeit und die eigenmächtigen Reaktionen des Körpers mit seinen Bedürfnissen werden anfangs unter Kontrolle gebracht, später auf Distanz gebracht – das Chaos des Bauches gegen die Klarheit des Kopfes gesetzt. Selbst dort, wo mit einem ‚äußeren‘ Handeln nichts mehr zu machen ist, bleibt noch das ‚innere‘ Handeln des Kopfes: des Nachdenkens, des Verstehens, des Erzählens, das Terzani kunstvoll – und damit auch sein eigenes Leben – zu beherrschen scheint.

Chaos? Verzweiflung?

Deshalb ist es schwer, zwischen den eloquenten Zeilen des souveränen Journalisten Spuren von Verzweiflung und Sprachlosigkeit zu finden, die diese Reise mit sich gebracht haben muss. Wo Terzani diese Spuren des Chaos andeutet, sind sie freilich bereits wieder aufgehoben in die größeren Sinnbögen einer wieder kohärent gefassten Erzählung. Aber es gibt eine Textpassage, in der die Ereignisfolge und die literarischen Stilmittel der Groteske den Schrecken und das Scheitern ohne prästabilisierte Harmonie erahnen lassen. Terzani benutzt selbst die Begriffe der „Prüfung“ und des „Widerspruchs zwischen Denken und Handeln“ (717) Die Reise von seiner „Zuflucht auf dreitausend Meter Höhe“ (717) im Himalaya nach New York zu einer der üblichen Routineuntersuchungen sollte eine werden, bei der „gleich alles schief lief, was nur schief laufen konnte“ (717f.). Zunächst – der Kontrast zum inneren und äußeren Frieden der Meditationshöhle im Himalaya könnte kaum größer sein – wird Terzani aufgrund seines Äußeren als Terrorverdächtiger bei der Einreise festgehalten und kann erst nach einigen Diskussionen weiterreisen. In der Klinik am nächsten Morgen berichtet Terzani von seinem guten Befinden – er erzählte seinen „Instandsetzern“: „Ich sprühte vor Tatendrang, sagte ich, hätte stets großen Appetit, nirgendwo Schmerzen, könne lange Spaziergänge machen, ohne mich erschöpft zu fühlen, und vor allem befände ich mich im Frieden mit mir selbst.“ (719) – Doch der Befund durch die „hässliche Gummischlange mit dem Lämpchen am Kopf“ (719) kam zu einem anderen Urteil: „Mein innerer Freund habe wieder damit begonnen, über eins meiner Organe herzufallen.“ (719) Eine weitere Operation wurde in die Wege geleitet. Nach der diagnostischen Abklärung auf dem Weg ins Apartmenthaus mit dem Taxi passiert Terzani ein weiteres kleines Unglück: Es „schlug unversehens die Wagentür zu und knallte mir gegen den Kopf“ (720), was eine Notfallversorgung in der Klinik notwendig machte. Wieder zurück im Apartmenthaus nimmt das Unglück groteskere Züge an. Beim Pförtner entstieg „plötzlich einem weißen Sarg der Tod in Menschengestalt [...] In einen schwarzen Umhang gehüllt, hielt er die Sense in der Hand und hatte zwei abwechselnd aufleuchtende Lämpchen als Feueraugen, die Furcht erregend aus dem Totenschädel hervorsprangen. Amerika feierte Halloween! Ein gutes oder ein schlechtes Vorzeichen?“ (720)

Die Operation sollte dann ohne Erfolg verlaufen: „Nachdem er mir den Bauch geöffnet hatte, war der Chirurg so überrascht und besorgt über das, was er da sehen

musste, dass er lieber alles so ließ, wie es war ...“ (721) Die darauffolgende Überweisung zum „auf diese Tumorkombination spezialisierten Kollegen“ (721) gerät zum Tiefpunkt der Reise und hinterlässt der Leserin von Terzanis Erzählung ein noch groteskeres Schreckensbild als der karnevaleske Tod in Menschengestalt: „Der Mann war mir regelrecht unsympathisch. Mit einem Kaugummi im Mund und Turnschuhen an den Füßen flegelte er sich, als ich bei ihm eintrat, auf seinem Bürostuhl.“ (721) Terzani habe ohne Chemotherapie „keine Chance“, lässt ihn der Arzt wissen und fügt dann „einen jener Sätze hinzu, die sich ein guter Arzt immer verkneifen sollte“: „Wenn Sie dann in einem Jahr noch unter den Lebenden weilen, gehen Sie in die Geschichte der Medizin ein.“ (721) Auf Terzanis Ablehnung der weiteren Chemotherapie „schien der Kaugummikauer geradezu enttäuscht, aber so wie jemand, der einen Kunden an die Konkurrenz verliert“ (722). Terzani ringt mit diesen Sätzen und spricht von diesem „Todesurteil‘ durch den Kaugummikauer“ (723) als eine der größten Prüfungen – „die beste Gelegenheit herauszufinden, wie weit es mit meiner angestrebten Distanz war“ (723). Es ist spürbar in einem Text, der von Selbstbewusstsein und dem Mut eines Tiziano Terzani auch in einer solchen Lebenslage ansonsten geradezu strotzt, wie demütigend und entmutigend – der Form und dem Inhalt nach – es sein muss, von einem teilnahmslosen, Turnschuhe tragenden Kaugummikauer sein ‚Todesurteil‘ zu empfangen. Auch wenn es dann wieder von dieser Vorhersage heißt: „Ich ließ mich nicht von ihr beherrschen [...]“ (723)

Was bleibt?

Auch wenn Terzanis Erzählung einem Genre angehört – einer Erzählung, die von dem erfahrenen Sinn in, mit und trotz Erkrankung berichten will –, so bleibt dennoch auch diese Geschichte eine letztlich unauflösliche Mixtur aus einer aufwändigen und angestregten Suche nach der richtigen Therapie, aus verborgenen Spuren des Scheiterns und der Verzweiflung und eben einem Weg der Erkenntnisse, die vielleicht stärker sind als der Tod und das Leiden, weil sie Formen, vielleicht auch nur *Spuren* von Glück in einer Welt zu entdecken vermögen, zu der die Hinfälligkeit des Körpers, die Einsamkeit des Sterbens, das Abschiednehmen von einem aufregenden Leben und von geliebten Menschen dazu gehören und nicht ausgeblendet werden, weil dieses Ausblenden in der Situation keine Option mehr darstellen kann. Dabei wird die Krankheit etwas, das Teil der Geschichte des eigenen Lebens ist, Teil der eigenen Identität, nicht bloß etwas Fremdes, das bekämpft oder verdrängt werden muss. Terzani besteht immer wieder darauf: dass diese Erkrankung etwas mit ihm selbst als individuelle Person und der Art und Weise, wie das Leben geführt und gelebt wurde, zu tun hat (vgl. etwa 20). Auch sagt Terzani, dass die Erkrankung irgendwie auch „nützlich“ (731) sei.

Er fragt schließlich gegen Ende des Buches: „Waren denn Leid und Schmerz [...] nur schlecht? Jedenfalls *waren* sie, und dadurch haben sie mich weitergebracht, denn

ohne diese Erkrankung wäre ich nie aufgebrochen, hätte mir jene Fragen nicht gestellt, auf die es, für mich jedenfalls, ankam.“ (728) Damit wolle er „keine Apologie des Leidens“ (728) verteidigen – aber was daraus zu ziehen sei, das ist die „Aufforderung, das Leben aus einer anderen Perspektive zu betrachten und Geschehnisse nicht nur danach zu beurteilen, ob sie uns gefallen oder nicht [...], denn wer lebt, ohne sich je zu fragen, wozu er lebt, hat eine große Chance vertan. Und nur das Leid treibt dazu, sich diese Frage zu stellen.“ (728) Ein „geprüftes Leben ist nicht lebenswert“, hieß es bei Sokrates. Die Erkenntnis seiner Reise ist eine, die er in der fernöstlichen Spiritualität gefunden hat. Für Terzani ist diese „Erkenntnis [...] vielleicht das einzige wahre Ziel jener Reise, zu der wir alle mit unserer Geburt aufbrechen.“ (31) Diese Erkenntnis besagt, dass es darum geht „zu verstehen, dass Leben und Tod lediglich zwei verschiedene Aspekte derselben Sache sind“ und „*Glück*“ und das „*Gute*“ nicht einfach in dem zu finden sind, was uns vordergründig gefällt.

Die zweite Erkenntnis ist eine Vision des Friedens, die in einer Parallele mit der Ablehnung der Chemotherapie gesehen wird: „Und dann – eine erneute Chemotherapie, ausgerechnet in den USA? Niemals. Überall sprach man von nichts anderem als Krieg ... Ich hatte die Nase voll von ihren intelligenten Bomben, die unschuldige Zivilisten töten, von ihrem angereicherten Uran, das zuallererst den eigenen Soldaten Krebs einträgt; ich hatte genug von ihren radikalen Chemo-Cocktails, von ihren kanzerogenen Radiotherapien. Ich wollte Frieden.“ (722f.) Diesen Frieden erhofft sich Terzani von einer „Revolution – keiner politischen, sondern einer inneren ...“ (725) – Anzeichen dafür zeigen sich „in den Antiglobalisierungsbewegungen, den Menschenrechtsgruppen, den Umweltschutzverbänden ...“ (725).

Auch wenn diese Erkenntnisse die Kraft zu haben scheinen, das Leben über die Krankheit hinauszuhoben – so deutet er dennoch ein Scheitern und Ungenügen seiner Arbeit an sich selbst an. Zum einen setze er „inneren Frieden weiterhin mit Alleinsein gleich“ (727): „So lange ich mich in meiner Zuflucht auf dreitausend Meter Höhe aufhielt, tat sich kein Widerspruch auf zwischen meinem Denken und meinem Handeln“ (717) „Die Distanz von der Welt ist immer noch eine Voraussetzung für mein inneres Gleichgewicht. Und dies zeigt, dass ich noch viel an mir zu arbeiten habe.“ (727) Auch deswegen empfand er die Reise zur letzten Kontrolluntersuchung, bei der alles schief lief, als eine „Prüfung“ (717). „Wozu sollte es gut gewesen sein, stundenlang im Lotossitz zu meditieren, wenn man damit nicht ein besserer Mensch geworden ist [...]? Was bringt es, Gewaltfreiheit zu predigen, wenn man weiterhin vom brutalen System der freien Marktwirtschaft profitiert? Was nützt es, so lange über das Leben und den Tod nachgedacht zu haben, wenn man angesichts einer dramatischen Lage nicht das tut, was man sich fest vorgenommen hat, und stattdessen in alte, vorgefertigte Verhaltensmuster zurückfällt?“ (717) Die Meditationen und Übungen auf dem Pfade der antiken Weisheit gelingen in der Abgeschiedenheit der Höhle – „Nun müsste ich lernen, sie überall ausführen zu können ... eben auch neben einer Autobahn.“ (728) Es bleibt in der Welt und der Landkarte Terzanis eine Spaltung

zwischen den Pfaden des Ostens und der Autobahn des Westens. Zum anderen sei es ihm noch nicht gelungen, „ein anderes Verhältnis zur Zeit zu gewinnen“ (727). Die Zeit der Meditation ist eine Zeit für sich, er wünsche sich aber „so weit zu kommen“, die wahre und eigentliche Zeit als „Zeit für andere Menschen“ zu betrachten“ (727), er würde „dies sehr gern zum Ziel meiner nächsten Reise machen“ (732).

Was bleibt? Keine Frage, dass Terzani für Leserinnen und Leser schreibt. Wer in ein „feindliches“, unbekanntes Gebiet vordringt, der muss sich über dieses Land und über sich selbst erst klar werden, das heißt, eine „Landkarte“ erst schaffen – und er kann diese Landkarte den anderen dann zur Verfügung stellen: „Von dieser Reise will ich erzählen, weil ich weiß, wie viel Mut Erfahrungen von Menschen machen können, die bereits ein Stück jenes Wege zurückgelegt haben, den andere erst angehen müssen.“ (31) Terzani erzählt seine intensive *Sorge um sich* – und diese Erkundungen der Sorge um sich werden zu einer *Sorge um Andere*, indem Erfahrungen, Orientierung, Erkenntnisse in diesem Fall über das Medium des Buches geteilt werden und nicht zuletzt Mut zugesprochen wird. Zum einen als mögliche Antwort auf die Frage: Worauf müssen wir uns einstellen, wenn uns das passiert? Aber auch und weiter reichend als ein Sinnangebot, das darin besteht, einen wahrhaftigeren Blick auch auf die Alltagswelt der Gesunden aus der Perspektive der – nicht bloß abstrakt gewussten, sondern real empfundenen – Sterblichkeit zu werfen. Für Terzani steht die Erkenntniskraft – die ethische Kraft – der Perspektive der Sterblichkeit außer Frage. Er empfiehlt einem Freund: „Wolle er aber mal eine interessante Übung machen, so solle er sich einen Tag lang mal vorstellen, Krebs zu haben, solle sich Gedanken darüber machen, wie sehr ihm dadurch sein Leben und alle Menschen und Dinge um ihn herum plötzlich in einem völlig neuen Licht erscheinen würden. Womöglich einem richtigeren, gerechteren Licht.“ (19)

Kann Terzanis Landkarte auch unsere sein? Ähnlich wie Sokrates gegenüber Simmias und Kebes muss auch Terzani sagen: „... dies geht nur am eigenen Leib. Diese Erfahrung muss man selbst machen. Sie lässt sich nicht über Worte vermitteln, weil Worte an sich keinen Wert haben und keine Schmerzen bereiten.“ (729) So bleibt nur eine *ausdrückliche* Botschaft: „Und das ist das einzige, was ich auch anderen raten kann: das Leben verändern, um gesund zu werden, das Leben verändern, um sich selbst zu verändern. Auf welchem Wege, das muss dann jeder selbst herausfinden und den Weg auch allein zurücklegen. Es gibt keine Abkürzungen ...“ (731)

Von der erzählten ‚Landkarte‘ zum philosophischen Koordinatensystem der Sorge

Die Geschichte von Tiziano Terzani von seiner Krankheitserfahrung wurde hier nacherzählt und wird in Bezug auf das Folgende *neben* die philosophische Analyse gestellt – weitgehend eben „daneben“: um a) nicht zu suggerieren, dass die philosophischen Kategorien der Hermeneutik der Sorge („Existenzialien“) sich quasi-empirisch induktiv aus der rohen Erfahrung des Menschen in einer Leidenssituation so

einfach heraus ziehen lassen; um b) nicht zu suggerieren, die lebendige Erfahrung des Menschen sei nur so etwas wie die je-neue Instanzierung und Verwirklichung „transzendentaler“ Strukturen, die die philosophische Reflexion direkt erkennen kann und somit auf die Auseinandersetzung mit dem wirklichen Leben und einem echten Dialog verzichten kann; um c) das Urteil über die Erhellungskraft der philosophischen Einsichten für die Erfahrung schwerer Krankheit der Leserin selbst zu überlassen. Das Erzählen der Erfahrung – Erzählen verstanden und definiert als die Nachahmung (Mimesis) von Handlungen und Lebensweisen (vgl. Ricoeur SA, 28 und 193ff. und Ricoeur 1983 68ff. und 108 ff.) – und die philosophische Arbeit des Begriffs – verstanden als Definition von grundlegenden Begriffen und der Beschreibung der allgemeinen Strukturen unserer Erfahrung –, sind jeweils Systeme oder Sprachspiele in sich mit ihrer je eigenen Binnenlogik, zwischen denen sich nicht einfach Elemente entsprechen, so dass gesagt werden kann: „Dieser Teil der Erzählung fällt in die Kategorie x“ oder etwas Vergleichbares. Vielmehr ist der Dialog zwischen Erzählen und Philosophieren seinerseits als ein *Wiedererkennen*, ein *Erinnern-an* aufzufassen. Deshalb habe ich die Erzählung Terzanis tendenziell neben der philosophischen Gedankenentwicklung platziert. Jedes Sprachspiel steht für sich und die gegenseitige Lektüre bringt im günstigsten Fall den Wiedererkennungseffekt hervor, den Aristoteles in seiner Poetik als die Lust am Erkennen und Lernen (vgl. dazu Ricoeur 1983, 83ff.) beschrieben hat. Terzanis Geschichte „exemplifiziert“ daher nicht wie ein Fall zu einer Regel der hermeneutischen Arbeit der Sorge, sondern „bezeugt“ diese eher.

Was ich im Folgenden in Form einer philosophischen Analyse entwickeln und aufzeigen will, das ist nun gewissermaßen ein *Koordinatensystem der Sorge und ihrer hermeneutischen Arbeit*. Dieses Koordinatensystem situiert die philosophische Praxis (des zweiten Kapitels) in die konkrete Erfahrung von schwerer Krankheit bzw. in die Sorge um kranke bzw. leidende Menschen. Das Koordinatensystem der hermeneutischen Arbeit der Sorge besteht so aus drei Achsen: einer „stoischen“, einer „sokratischen“ und einer „epikureischen“. In der Erfahrung der Sorge, des Leidens, dem Versuch, mit dem Leiden sorgend mit sich selbst sowie mit und für Andere zurechtzukommen, gibt es gewissermaßen „stoische“, „sokratische“ und „epikureische“ Erfahrungen. Es handelt sich um den Versuch, ein Koordinatensystem zu entwickeln, das hilft, sich in der Landschaft des Leidens und der Sorge zu orientieren, also eine „Landkarte“ davon zu erstellen.

Schwere Krankheit – oder allgemeiner gesprochen: die Erfahrung von *Leid* weckt, erstens, die *Sorge um sich*. Insoweit wir gegenüber Leid auch ohnmächtig sind und mit den Grenzen unserer („äußeren“) Handlungsfähigkeit konfrontiert werden, impliziert die Sorge um sich möglicherweise ein philosophisches oder *hermeneutisches Bedürfnis*. Dieses besteht darin, angesichts des Unausweichlichen und Unabänderlichen eine Haltung und ein *Verständnis* von sich selbst, der Beziehung zu den Anderen und zur Welt zu finden, die *trotz* Ohnmacht und Leid tragfähig sind. Hierfür

steht paradigmatisch der Stoizismus. Noch konkreter werden wir sehen, wie die stoischen Übungen sich hier situieren – sie führen geradezu dahin, *aus dem Leiden zu denken*. Wir werden auch sehen, wie die stoischen Übungen, die zunächst dazu dienen, sich im einsamen „Inneren“ über das Schicksal zu erheben (vgl. Seneca, Briefe an Lucilius, 98, 2: „Denn stärker als alles Schicksal ist die Seele“), auch eine Weise sind, für andere Menschen zu sorgen.

Das Leiden des anderen Menschen weckt, zweitens, die *Sorge um Andere* bzw. ist die Sorge um sich in der Schwäche und ihrer Verwundbarkeit im Leid ihrerseits auf Andere angewiesen. Die Sorge um Andere impliziert die hermeneutische Arbeit, den anderen Menschen in seiner Leidenswirklichkeit *zu verstehen* – und umgekehrt von Anderen *verstanden zu werden*. Aus hermeneutischer Perspektive kann die Beziehung der Sorge zum anderen Menschen bzw. das *Verstehen* des anderen Menschen nach dem Modell des sokratischen Gesprächs aufgefasst werden. Deswegen können wir hier von der sokratischen Achse der hermeneutischen Arbeit der Sorge bzw. von der sokratischen Erfahrung im Leiden und der Sorge sprechen. Gleichfalls wird sich die (anfängliche) Sorge um Andere auch als eine Weise, für sich selbst zu sorgen, herausstellen.

Soweit unterliegt eine solche hermeneutische Philosophie der Sorge einer zweifachen Einschränkung. Eine erste Beschränkung besteht vordergründig darin, dass die Sorge und ihre hermeneutische Arbeit eher das Bild einer *dyadischen* Beziehung vermittelt. Aber bereits auf der sokratischen Achse der Sorge wird deutlich werden, dass das „Gespräch“ über eine unmittelbare Begegnung von Menschen hinausweist und die „Teilnehmerinnen“ des Gesprächs bzw. der Sorge-Beziehung an einem „Überlieferungsgeschehen“ von Sorge-Wissen *teilhaben*. Eine zweite vorläufige Beschränkung ist zu diesem Zeitpunkt, dass wir uns unter einer leidenden Person eine vorstellen, deren Krankheit oder Beeinträchtigungen nicht die Fähigkeiten des sprachlichen Ausdrucks, des Nachdenkens und des Erzählens in Mitleidenschaft gezogen haben. Diese Einschränkung ist insofern vorläufig, als uns die Reflexionen auf Leiden, Erzählen und Zuhören erlauben werden, die hermeneutische Struktur der Sorge zu entfalten, um sie schließlich auch in einer Sorgebeziehung zu einem Menschen, dessen Leid diese Fähigkeiten vermindert oder vernichtet hat, wieder zu entdecken und auszuweisen. Wir werden einem Gedankengang folgen – auf der stoischen und sokratischen Achse –, bei dem das Erzählen, die aktive Suche nach Verständnis, eine Rolle spielt. Das „Gespräch“, das wir als Grundmodell der Sorge zunächst im engeren Sinn des Gebens und Empfangens von Interpretationen über Selbst und Welt in Erzählungen oder eben der Rede entwickeln, geht aber nicht verloren, wo nicht mehr die gesprochene Rede, sondern letztlich auch Wahrnehmungen, Atmosphären, Gefühle, Berührungen Ausgangspunkt eines zwischenmenschlichen Austausches sind. Anders gesagt: Wo mit der Befähigung vielleicht auch das Bedürfnis nach philosophisch-hermeneutischer Orientierung verloren geht, geht nicht das Angewiesensein und das Bedürfnis nach Menschen verloren, die um Verständnis für

Personen ringen, deren Vermögen, sich sprachlich zu artikulieren, sich zu erinnern, Welt und Erfahrung in begriffliche Muster zu gießen, reduziert oder zerstört ist. Umgekehrt wird aber auch der Weg über die Sprachlosigkeit uns erlauben, die hermeneutische Arbeit der Sorge grundlegender zu situieren. Aus Gründen, die noch genauer zu entfalten sein werden, werden wir diese dritte Achse der Leidens- und Sorgeerfahrung die „epikureische“ nennen können, die sich zur stoischen und sokratischen gesellt. Insgesamt verweist die epikureische Erfahrung über beide genannten Beschränkungen und damit die unmittelbare *Sorge für sich und andere hinaus auf die Teilnahme* nun nicht mehr nur an der historischen Welt der Menschen (Überlieferungsgeschehen), sondern auch an die *Teilhabe* an den elementaren Prozessen der Natur, weshalb wir schließlich von der *Sorge der Welt* sprechen werden können, die diesmal nicht wir *entwerfen*, sondern vielmehr *empfangen*.

Woraus entspringt zunächst aber und konkreter gefragt überhaupt ein *hermeneutisches Bedürfnis* oder anders gesprochen das Bedürfnis nach einem philosophischen Denken? Unter einem „hermeneutischen Bedürfnis“ soll das Bedürfnis danach heißen, anders und tiefer zu verstehen, weil eine oberflächliche Auffassung von den Dingen der Welt, von sich selbst und den Anderen falsch oder unplausibel, jedenfalls ungenügend geworden ist und nach einer tieferen oder erweiterten Auffassung verlangt. Ein so verstandenes hermeneutisches Bedürfnis ist in einem sehr weiten Sinn ein „philosophisches“ Bedürfnis, weil es nicht nur darum geht, einen Teilbereich der Welt (spezialwissenschaftlich) zu verstehen oder zu erklären, sondern unsere Auffassung des Weltganzen oder zumindest Züge unseres Verständnisses vom Weltganzen neu zu erhellen (vgl. Tugendhat 1992 und Heintel 2012, 147, der vom „Zusammenhangswissen“ der Philosophie spricht; es geht also um das *gelebte Verständnis*). Karl Jaspers unterscheidet nun in seiner klassischen „Einführung in die Philosophie“ (Jaspers 2008) drei „Ursprünge“ (16-23) des philosophischen Denkens. Damit ist eben nicht der historische Anfang gemeint, sondern die Quelle des Antriebs zum Philosophieren. Diese sind die *Erfahrung von Grenzsituationen*, der *Zweifel* und schließlich das *Staunen*. Wir werden allen drei Ursprüngen des philosophischen Denkens bzw. der hermeneutischen Arbeit der Sorge wieder begegnen: der Erfahrung von Grenzsituationen auf der stoischen Achse, dem Zweifel auf der sokratischen und dem Staunen sowohl auf der sokratischen als auch der epikureischen Achse der Erfahrung der Sorge.

Verfolgen wir nun aber zunächst die stoische Achse des einsamen *Denkens aus dem Leiden heraus*.

3.2 DIE STOISCHE ARBEIT: SORGE UM SICH (... UND UM ANDERE)

Der Medizinsoziologe Arthur W. Frank, der selbst an Krebs erkrankt war, verpackt die Erfahrung von Menschen mit einer schweren Krankheit in ein Bild, das atmosphärisch sehr an die erste einsame Nacht Terzanis „in der Stille der Klinik“ erinnert. Frank erinnert sich an einsame, grüblerische Stunden, „während denen die anderen Menschen mit den Aufgaben beschäftigt waren, mit denen gesunde Menschen ihre Zeit verbringen, während ich zu krank war, um etwas anderes zu tun als da zu liegen“ (Frank 2004, 31f.). Und hier folgt eine bemerkenswerte Aussage: Für die Zeit alleine, so Frank, hatte er zum Vorbild einen Menschen wie Mark Aurel, den stoischen Kaiserphilosophen. Nicht im Sinne eines *Trosts der Philosophie* durch den bloß ästhetischen Genuss der Lektüre, sondern durch das stoische Ringen nach Überzeugungen, Wahrheiten und Werten, nach einem Verständnis von sich und der Welt, die auch bzw. gerade angesichts des Todes, des Schmerzes, der Vergänglichkeit und der Schwäche halten. Mark Aurel wird als Vorbild für einen philosophischen Monolog in der Einsamkeit, „in der Stille der Klinik“, herbeigerufen. Nennen wir mit Frank diese erste Seite der Krankheitserfahrung in der Einsamkeit und Unvertretbarkeit des Leidens (vgl. Ricoeur 1992) die „stoische“ Erfahrung. Die „stoische“ Erfahrung von Krankheit oder allgemeiner des Leidens überhaupt besteht darin, über therapeutische, pflegerische und sonstige pragmatische Maßnahmen hinaus angesichts des Unausweichlichen ein *Bedürfnis nach Verständnis* zu empfinden. Die Erfahrung von (schwerer) Krankheit und von Leiden – durch das Hereinbrechen von etwas radikal Unverständlichem – ist eine solche, die die gewohnte Lebensordnung und die gewohnten Auffassungen von den Dingen so grundlegend verändert und ins Chaos wirft, sodass es ein Bedürfnis gibt, ein neues „Verständnis“ von den Dingen der Welt und von sich selbst zu erlangen. Vieles, das sich im Leben wie von selbst verstanden hat, ist nun fraglich und fragwürdig, ja vielleicht überhaupt ungültig geworden – und es braucht eine neue Auffassung, die eine Ordnung der Dinge ans Licht bringt, die auch angesichts von körperlichem Unvermögen, angesichts von Schmerzen und des Todes und nicht zuletzt angesichts der Einsamkeit des im Leiden auf sich zurückgeworfenen Ichs zu tragen vermag. Eine Stoikerin sucht ein *universell tragfähiges „gelebtes Verständnis“ im oder trotz Leiden* – oder, um es in der Metapher Terzanis auszudrücken: Sie sucht eine „Landkarte“ für ein Gebiet des Lebens, das wir nicht nur nicht gerne betreten, sondern für das auch eine Landkarte nicht so einfach gegeben ist, sondern in einem fundamentalen Sinn immer wieder erst geschaffen werden muss.

3.2.1 Die Machtlosigkeit im Leiden

Der „tiefere“ Ursprung des Philosophierens nach Jaspers und damit der hermeneutischen Arbeit der Sorge ist das Denken, das aus der Erfahrung von *Grenzsituationen* entspringt. Grenzsituationen sind „Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können. Das Bewusstwerden dieser Grenzsituationen ist nach dem Staunen und dem Zweifel der tiefere Ursprung der Philosophie.“ (Jaspers 2008 18) Jaspers zitiert den Stoiker Epiktet: „Der Ursprung der Philosophie ist *Gewahrwerden der eigenen Schwäche und Ohnmacht*“ (Zit. ebd., 17) Stoische Philosophie versteht sich als Antwort auf die Frage: „Wie helfe ich mir in der Ohnmacht?“ In seiner Analyse von Selbsterfahrungsberichten Krebskranker beschreibt der Soziologe Nikolaus Gerdes (1984), wie schwere Krankheit als eine solche Grenzsituation, die uns mit den grundlegenden Tatsachen der Existenz in Kontakt bringt, erfahren werden kann. Idealtypisch schematisiert erfolgt in den Selbsterfahrungsberichten mit der Krebsdiagnose ein „Sturz aus der normalen Wirklichkeit“. Der „sinnhaften Wirklichkeitskonstruktion, in der man bisher mit den anderen Menschen gelebt hatte, [wird] schlagartig der Boden [entzogen]“. Der Sturz wird ausgelöst durch die jähe „Realität des eigenen Todes“, durch den „Einbruch des total Unbeherrschbaren und Unverstehbaren ins Zentrum der eigenen Existenz.“ Das Gewohnte wird unheimlich, das bisher (allzu) Selbstverständliche fraglich, das Vertraute fremd. Mit der Krankheit wird eine letzte, nicht überbietbare Ohnmacht des Menschen bewusst.

Das unterscheidende Merkmal von Grenzsituationen gegenüber den sonstigen Situationen ist nun, dass Grenzsituationen keine Situationen neben anderen Situationen *in der Welt* sind, sondern es sind Situationen, in denen uns das *In-der-Welt-Sein selbst* thematisch wird. In bestimmten Situationen in der Welt kann uns das In-der-Welt-Sein überhaupt zu Bewusstsein kommen. Dann sind wir nicht beschäftigt mit *diesen oder jenen* Tatsachen, Zielen usw., sondern mit den *Grundbedingungen des Existierens* selbst. In einer Grenzsituation wird also nicht etwas *in der Zeit* erlebt, das länger oder kürzer dauert, als kurz- oder langwierig empfunden wird, sondern es wird uns die *Zeitlichkeit*, das heißt die Vergänglichkeit von Welt und Dasein überhaupt vor Augen geführt. Es handelt sich nicht bloß um eine Erfahrung, die wir *mit* oder *in* oder *an* unserem Körper machen, sondern es wird uns unsere *Leiblichkeit* als solche thematisch. Es geht nicht bloß um diese oder jene Erfahrung von und mit anderen Menschen, sondern um eine Erfahrung des *Wesens und der Grenzen von Subjektivität und Intersubjektivität*, des Selbst-Seins und Mit-anderen-Seins. Mit anderen Worten: Eine Grenzsituation ist eine Erfahrung „der menschlichen Endlichkeit“ (Gadamer WM, 363), oder dramatischer: eine Erfahrung der „Unzuverlässigkeit allen Weltseins“ (Jaspers 2008, 18). Es fällt dem Menschen nicht leicht, sich die Grundbedingungen der Existenz vor Augen zu führen. Der Mensch denkt nicht täglich an die

Grundbedingungen seiner Existenz, sondern lebt primär in die Welt hinein und bezieht sein Selbstverständnis daraus. Das primäre Dasein, die tägliche Erfahrung ist geprägt von einem grundlegenden „Vergessen“ oder „Ausweichen“ davor:

„Im bloßen Dasein weichen wir oft vor ihnen [den Grenzsituationen] aus, indem wir die Augen schließen, als ob sie nicht wären. Wir vergessen, dass wir sterben müssen, vergessen [...] unser Preisgegebensein an den Zufall. Wir haben es dann nur mit den konkreten Situationen zu tun, die wir meistern zu unseren Gunsten, und auf die wir reagieren durch Plan und Handeln in der Welt, getrieben von unseren Daseinsinteressen.“ (Jaspers 2008, 18)

Demgegenüber ist die „eigentliche Erfahrung“ die, „in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird. An ihr findet das Machenkönnen und das Selbstbewusstsein seiner planenden Vernunft eine Grenze“ (Gadamer WM 363). Wenn es dabei eben das erste Kennzeichen echter Erfahrung ist, dass sie *eine Erwartung durchkreuzt* (vgl. Gadamer WM 359ff.) – was würde wohl die normalen Erwartungen mehr durchkreuzen als eine Diagnose, die als ein „Todesurteil“ verstanden werden muss? „Man denkt nie, dass es einen selbst treffen könnte ...“

Die Erfahrung der Endlichkeit impliziert jedenfalls – als gemeinsamer Grundzug aller Grenzsituationen (vgl. Jaspers 1994, 247ff.) – die Erfahrung von *Leiden*. Was heißt in diesem Zusammenhang „Leiden“? Das Inventarium menschlichen Leidens und seiner Ursachen kann natürlich kursorisch aufgezählt werden:

„Man vergegenwärtige sich z. B. [...] – Die rasenden körperlichen Schmerzen, die immer wieder ertragen werden müssen. – Des Liebsten beraubt zu werden. – Die liebsten Menschen bei eigener Ohnmacht gequält und vernichtet zu sehen. – [...] – Das Wollen und nicht Können (Veranlagung, Armut, Krankheit). – Jemand, der geisteskrank wird und es merkt. – Die Angst vor dem Tode. – Die Verzweiflung in unausweichbarer Schuld [...] usw.“ (Jaspers 1998, 248)

Die Ursachen, Leiden in Grenzsituationen zu erfahren, sind also unterschiedlich und viele. Aber was ist „Leiden“ der Substanz nach? Ich denke, es ist wichtig, mit Ricoeur (1992) und Kemp (1987, 63ff.) an einer begrifflichen Unterscheidung zwischen „Leid“ und (physischem) „Schmerz“ festzuhalten, selbst wenn es unwahrscheinlich ist, dass („seelisches“) Leid und („körperlicher“) Schmerz völlig unabhängig voneinander auftreten. Während der Schmerz in Organen lokalisierbar ist (oder auch den Körper als ganzen betrifft), bezeichnet das Leiden ein „Missverhältnis zwischen dem Können und dem Wollen“ (Kemp 1987, 68) – und zwar ein Missverhältnis, das letztlich nicht mehr überwindbar ist durch Bewältigung eines Widerstandes. Das Nicht-(mehr)-Können bzw. prinzipielle Nicht-Können ist die eigentliche Erfahrung der Endlichkeit. In der Terminologie Jaspers’ versagt das „äußere“ Handeln, das Handeln im Materiellen, mit dem Körper und den Mitteln der Technik, mit dem Ziel, ein Übel aus der Welt zu schaffen – und zwar nicht, weil das äußere Handeln nicht stark oder

geschickt genug wäre, sondern es versagt prinzipiell. Die kürzeste Definition von Leid wäre also: „Das Leiden besteht in der Verminderung des Vermögens zu handeln.“ (Ricoeur, 1992, 1)

Leiden ist eine radikale, weil prinzipielle Passivitäts- und Ohnmachtserfahrung (die in der Rede von „Patientinnen und Patienten“ ja ausgedrückt ist), die vor allem auch im Fremd- und Unvertraut-Werden des eigenen Körpers wurzelt. Wir überspringen im alltäglichen Bewusstsein die Tatsache, dass der Körper unauffällig funktioniert, auch wenn wir immer wieder von kleineren oder größeren Funktionseinbußen beschäftigt werden. Wir akzeptieren in den Gewohnheiten des Selbstgefühls und im Aufgehen im Strom des Erlebens und Tätigseins wie selbstverständlich eine bestimmte Vorhersagbarkeit der körperlichen Funktionen, eine bestimmte gewohnte Kraft, durch die wir zur Welt hin offen sind. Wenn wir aber etwa mit Epiktet – und hier zeigt sich etwas eben sehr „Stoisches“ in der Erfahrung des Krankseins – fragen, ob es letztlich in der eigenen Macht steht, dass die inneren Organe funktionieren, ja dass auch nur der nächste Atemzug gelingen kann oder dass die Hände nicht einfach abfallen, so muss die Antwort unausweichlich lauten: Nein, das steht nicht in unserer Macht. Was als ein „Problem der Kontrolle“ (Frank 1997, 30f.) über bzw. durch den Körper in der Krankheitserfahrung angesehen werden kann, ist im Grunde ein Zurückgeworfenwerden auf die Bedingungen der Möglichkeit unserer Autonomie, unserer Autorinnenschaft am eigenen Leben, unseres Weltzugriffs und Handeln-Könnens. Es macht im Grunde kaum einen Unterschied, ob diese Krankheit schwer oder „banal“ ist, es können eine etwas stärkere Übelkeit und eine sich dahin schleppende Bronchitis genauso eine Schwäche offenbaren, die uns nicht mehr teilhaben lässt an den gewohnten Betätigungen, die uns außerhalb der Gesellschaft stellt, um die Erkenntnis irgendwann oder irgendwo darin mitzuempfinden, dass wir mit unseren Zielen, Gewohnheiten, üblichen Betätigungen vom Körper abhängen – und dass dieser vergänglich ist und sterben wird. Unser Körper ist endlich und kontingent. „Kontingenz ist die Situation des Körpers, Kräften unterworfen zu sein, die nicht kontrolliert werden können.“ (Frank ebd. 31)

Hier zeigt sich eben das *erste strukturell „stoische“ Moment der Krankheitserfahrung: im Bewusstwerden der letzten Ohnmacht des Menschen über die Bedingungen seines Existierens*. Wo allerdings Krankheit und andere Formen des Leidens eine gewaltsame Erfahrung von Passivität, von Ohnmacht und Kontingenz sind – da ist die stoische Übung der Machtunterscheidung eine bewusste Kontemplation der Kontingenz des menschlichen Lebens. Während „die Diagnose“ geradezu dazu *zwingt*, vom Leiden her zu denken, *denkt* die Stoikerin *bewusst aus dem Leiden*. Was einem Menschen in einer Leidenssituation überkommt und widerfährt – nämlich die Notwendigkeit, sich mit den elementaren Gegebenheiten der Existenz auseinanderzusetzen zu müssen –, darin übt sich die Stoikerin gewissermaßen zeit ihres Lebens bewusst und entschieden. Die stoische Übung der Machtunterscheidung identifiziert die mög-

lichen Quellen unseres Leidens – und die prinzipielle Möglichkeit des Leidens besteht darin, dass wir in der primären Vertrautheit mit der Welt Dinge, Personen, Bilder vom Selbst usw. als zu uns gehörig betrachten (als „Besitz“, in der Metapher Epiktets), obwohl sie letztlich nicht in unserer Macht stehen. So ist zum Beispiel Epiktets Handbüchlein der Moral dem gewidmet, die verschiedenen Leidensmöglichkeiten des Daseins – denen wir im gewöhnlichen Selbstverständnis durchaus ausweichen – zum einen vor Augen zu halten, zum anderen und in weiterer Folge eben ein Verständnis von sich, der Beziehung zu den anderen Menschen und von der Welt zu erlangen, das Glücksmöglichkeiten inmitten und trotz des Leides und der letzten Ohnmacht des Menschen erlangen kann. Die Stoikerin strebt aus dem Bewusstsein der Ohnmacht nach einer Lebens- und Leidenskunst, die das Schicksal nicht besiegen, aber den Menschen in seiner Haltung und seinem Verständnis darüber „erheben“ kann. Wo das „äußere“ Handeln versagen muss, bleibt noch das „innere“ Handeln.

Frank spricht mit Bezug auf Mark Aurel von „Fallen lernen“: Während der Körper fällt, müssen Geist und Seele nicht mitfallen (vgl. Frank 2004, 37). Bei Epiktet kommen zu den verschiedenen Formen „natürlichen“ Leidens auch jene Formen dazu, die Menschen sich als Gewalt gegenseitig antun. Von folgenden Grenzen des Lebens und Handelns-Könnens verschafft sich die Leserin des *Handbüchleins* ein Bewusstsein: von Krankheit und körperlicher Behinderung (*Ench.*, 2; *Ench.*, 9), vom Tod (*Ench.*, 2, 21), der Armut (*Ench.*, 2, 24), vom Verlust von Frau und Kind (*Ench.*, 3), vom (Mit-) Leiden an den Klagen und dem Unglück anderer (*Ench.*, 16), von Beleidigung und Verletzung durch andere (*Ench.*, 20), vom Fehlen von Ansehen und Anerkennung (*Ench.*, 24, 25), von zu starker Lust („Sucht“) (*Ench.*, 34), von der Furcht vor anderen und der Abhängigkeit von der Macht anderer, vor der Macht und Gewalt des Tyrannen (*Diatr.*, 353ff.), von Verbannung, Gefangenschaft (*Diatr.*, 93f.) usw.

Jedenfalls: Was dem krankgewordenen Menschen erst schlagartig aufgeht, darin übt sich in einem ersten Schritt die Stoikerin in ihrer Lebenskunst: im Leidens- und Ohnmachtsbewusstsein.

3.2.2 Die hermeneutische Differenz

Die Übung in der Unterscheidung der Machtbereiche führt uns dazu, anzuerkennen, dass das meiste, das wir alltäglich für selbstverständlich ansehen – und zwar auch im allerwörtlichsten Sinne: als das, was wir (unhinterfragt) als zu unserem Selbstverständnis gehörend empfinden: unseren eigenen Körper und das Funktionieren seiner Organe, unsere nächsten Verwandten, Freundinnen und Freunde, unsere liebsten Beschäftigungen, unseren Beruf, die Dinge, die uns vertraut geworden sind, das Zuhause usw. –, dass all das weit weniger „selbstverständlich“ ist, als wir es in unserem täglichen Dahinmeinen fühlend glauben. Durch die Erfahrung von Grenzsituationen

offenbart sich die Nicht-Selbstverständlichkeit des Selbstverständlichen und damit offenbart sich eine dem menschlichen Wesen eigentümliche *hermeneutische Differenz*: eine konstitutive Selbstverdeckung bzw. *Selbstabwesenheit des Menschen im Verhältnis zu sich selbst*, die eine hermeneutische Arbeit der Interpretation notwendig macht. Die hermeneutische Differenz bezeichnet einen Abstand zwischen einer oberflächlicheren und einen tieferen „Lektüre“ des Lebens und der Welt und damit zwischen einem abstrakten Wissen und einem eigentlichen Verstehen. Der Übergang vom abstrakten Wissen zum anschaulich tieferen Verstehen ist das, was die Qualität von *Einsicht* hat, von der wir bereits weiter oben gesprochen haben (vgl. oben und Gadamer WM, 362f.).

Zwar *wissen* wir, dass wir sterben werden – aber so eigentlich *verstehen*, eine klare, anschauliche und lebendig gefühlte Vorstellung davon haben wir nur in Augenblicken; zwar *wissen* wir, dass wir genauso gut nie geboren hätten werden können, aber *verstehen* können wir die Kontingenz unseres Daseins nicht wirklich; zwar *wissen* wir, dass die Autonomie unserer Subjektivität vom stummen Funktionieren der Organe abhängt, aber *verstehen* tun wir das selten; zwar *wissen* wir, dass unsere Freunde, Schwestern, Eltern, Kinder vergängliche Wesen sind – aber so richtig *verstehen* können wir deren Unersetzlichkeit nicht, oder erst dann, wenn der wirkliche Verlust uns auf einen Lernweg des Trauerns schickt. Das alltäglich *gelebte Verständnis* ist gerichtet auf die praktischen Inhalte *in* der Welt, nicht auf das In-der-Welt-Sein selbst. In der Terminologie Heideggers ist das tägliche Meinen und Wirken ein „Besorgen“ – die „Sorge“ wird erst geweckt, wenn das Besorgen fundamental an seine Grenzen stößt und das gelebte Verständnis erschüttert wird.

So zitiert beispielsweise Frank (1997) einige Sätze aus der Geschichte einer Betroffenen, die diese Erschütterung des gelebten Verständnisses durch „die Diagnose“ in der gleichen Metaphorik, die auch Terzani verwendet, auf den Punkt bringen: „Das Ziel und die Landkarte, die ich benutzte, um zu navigieren, waren nicht länger nützlich.“ „Kranke Menschen müssen lernen, anders zu denken.“ (Frank 1997, 1) Durch den Sturz aus der Alltäglichkeit in die Welt des Leidens verliert der erkrankte Mensch Ziel und Bestimmung sowie seine „Landkarte“ von Welt und Dasein. Durch den Orientierungsverlust wird es notwendig umzudenken, es wird notwendig, „neue Wahrnehmungen über meine Beziehung zur Welt zu konstruieren“, wie Frank (1997) weiter zitiert. Die Welt und das Selbst erscheinen in einem anderen Licht, erfordern eine andere Wahrnehmung der Dinge. Was gültig war und selbstverständlich, geradezu unter der Schwelle der alltäglichen Aufmerksamkeit, das ist nun zweifelhaft und fraglich. Die Geltung des bis dahin gelebten Verständnisses, der impliziten Philosophie, ist hinsichtlich Wahrheit und Wert wie in Klammern gesetzt und suspendiert. Genaue noch müsste man allerdings sagen, dass durch den Sturz aus der Vertrautheit und dem Bruch mit der Welt der Stürzenden erst bewusst wird, dass sie *überhaupt* eine bestimmte Landkarte besessen und verwendet hat, dass sie die Welt *überhaupt*

in einer Weise wahrgenommen hat und nicht einfach schlechthin.² Erst durch den Bruch wird sie sich des impliziten und gelebten Verständnisses bewusst, das sonst unauffällig fungiert hat, aber nicht Bestandteil der thematischen Aufmerksamkeit war. Dieser Bruch mit einem gelebten Verständnis erwirkt den *Ruf der Sorge*. Durch den Ruf der Sorge konstituiert sich der Mensch bewusst und aktiv als hermeneutisches Wesen – die anthropologische hermeneutische Differenz wird thematisch. „Obwohl man weiß, wie vielen Menschen es passiert, denkt man nie, dass es einen auch selbst treffen könnte“, waren die Worte Terzanis. Obwohl man (abstrakt) weiß, *denkt* man dennoch nie ...

Aber die Stoikerin tut das Gegenteil: Sie denkt eben schon daran. Die Krankheit erzwingt nicht nur, der Ohnmacht und des Leidens bewusst zu sein, sondern auch das bis dato *gelebte Verständnis zu hinterfragen*. Hier findet sich das *zweite strukturell stoische Moment der Leidenserfahrung*. Während dem ins Leid Gestürzten die eigene Landkarte erst bewusst wird, hinterfragt die Stoikerin im täglichen Leben ihr gelebtes Verständnis in Form der Übung der „*Epoché*“. Die Stoikerin übt sich täglich darin, das eigene in Handlungen, Gefühlen, Hoffnungen, Erwartungen, Bewertungen usw. enthaltene „Wissen“ als implizite Annahmen zu hinterfragen: „Stimmt das wirklich?“ Während die Übung der Machtunterscheidung ein Bewusstsein von der Ohnmacht verschafft, befähigt die Übung in der Urteilsenthaltung dazu, die eigene Erfahrung von unmittelbaren Bewertungen zu trennen und von vornherein mit der „hermeneutischen Differenz“ zu leben. Was der leidende Mensch erst lernen muss: ein neues gelebtes Verständnis von sich, der Beziehung zu den Anderen und von der Welt zu entwickeln, das mit der Leidenserfahrung kompatibel ist, also einen Weg vom abstrakten Wissen zum anschaulichen Verstehen zurückzulegen, darin übt sich die Stoikerin in ihrer Lebenskunst. Die Übung der Urteilsenthaltung wendet sich gerade an die allzu selbstverständlich scheinenden Meinungen und Bewertungen in unserem Fühlen und Weltempfinden.

Es greift dabei zu kurz – der Hinweis ist wichtig, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden –, im typisch stoischen Leidensbewusstsein bzw. in der Weise, aus dem Leiden zu denken, bloß eine Art Prävention gegen Angst, Schrecken und Überforderung in möglichen Grenzsituationen zu sehen. Es geht nur sekundär darum, die Prüfungen des Schicksals dann auch „stoisch“ zu bestehen und zu ertragen. Vielmehr geht es darum, ein *wahres Verständnis von der Welt und vom Leben zu erlangen*. Die Konfrontation mit dem Leiden erschüttert das bis dato gelebte Verständnis und kann Ausgangspunkt dafür sein, nach einem *erweiterten Denken* zu streben. Das stoische Denken vom Leiden her ist nicht bloß eine Prävention für den Ernstfall (*meditatio*

2 Vgl. zur Dialektik von Selbstverständlichkeit und Reflexion die *Logik der Philosophie* Eric Weils, insbesondere die ersten Kategorien von der „Wahrheit“ bis zur „Diskussion“ und die beiden finalen Kategorien der Philosophie „Sinn“ und „Weisheit“ – auch Schuchter (2014, 33-37, 39-43, 125-137).

malorum, vgl. Foucault 2009, 564), sondern „erkenntnistheoretisch“ bedeutsam, nämlich als der erste *Interpretationsschlüssel* zu einem eigentlichen und wahren Verständnis vom Leben und damit von einem wahrhaft guten Leben. Für das stoische Bewusstsein ist das menschliche Glück eine komplexe Art von Glück, die eigentümlich verschlungen ist mit Leiden. Leiden ist nicht geradehin das Andere des Glücks, sondern es geht um die Suche nach einem Glück im und trotz Leiden (vgl. auch Kemp 1987, 63ff.).

Warum kann hier von „Wahrheit“ gesprochen werden bzw. von einem „wahren“ guten Leben – und nicht bloß irgendeinem als gut empfundenen oder beurteilten Leben? Zum einen deshalb, weil das kritische Hinterfragen des gelebten Verständnisses und das Denken vom Leiden her nicht auf *besonderen*, sondern auf *allgemeinen* Erfahrungen aufbaut. In Grenzsituationen werden die Grundbedingungen der Existenz thematisch, das heißt Grunderfahrungen des Lebens, die letztlich konstitutiv sind für das Menschsein und in der einen oder anderen Form nicht nicht-gemacht werden können. Dem stoisch Geübten ergibt sich also ein durchaus im sokratischen Sinn *geprüfter* Blick auf die Welt. Zum anderen ist diese Prüfung eine nicht nur im Sinne der Verallgemeinerbarkeit, sondern auch ganz konkret und praktischer zu verstehen: *als Prüfung am Leiden*. Die Krankheit kann eine solche „Prüfung“ sein, wie Terzani bezeugt, wenn er einem Freund als Übung empfiehlt, sich einen Tag lang vorzustellen, er habe Krebs. Ihm würden „sein Leben und alle Menschen und Dinge“ in einem „völlig neuen Licht erscheinen“, womöglich in einem „richtigeren und gerechteren Licht“ (Terzani 2005, 19). Die „Integration des Negativen“ (Tugendhat 2006) gehört zum menschlichen Leben dazu.

Die hermeneutische Differenz in Heideggers Sein und Zeit

Eine klassische (und kraftvolle) Analyse der *hermeneutischen Differenz*, der wir nun einer Vertiefung willen folgen wollen, stammt von Martin Heidegger in *Sein und Zeit*. Heidegger charakterisiert den Menschen (das „Dasein“) als „Sorge“, was zunächst nicht vielmehr heißt, als dass es dem Menschen immer „um etwas geht“ (vgl. SZ 191), er sich auf etwas hin entwirft und sich grundlegend von dem her versteht, auf das hin er ist und lebt (vgl. SZ 191f.). Das Sorgen als gerichtetes „Aussein auf etwas“ ist der „Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit“ (Heidegger 2002, 14). Das primäre Selbst- und Weltverständnis ist also kein theoretisches, kein reflexives und betrachtendes, indem der Mensch sich wie ein vorhandenes Bild sich vor sich hinstellt und „begaht“ (vgl. prinzipiell SZ §15), sondern es ist durch und durch praktisch. Der Mensch versteht sich von dem her, worum er sich „sorgt“, worum er sich kümmert und was er kann. Verstehen heißt insofern „Sich-verstehen-auf“, einer Sache „gewachsen sein“ (SZ 143, vgl. Grondin 2009, 38). Das primäre Verständnis und Weltverhältnis entspringt also dem vertrauten Umgang mit den Dingen der Welt (dem „Zeug“, im „Besorgen“) und den anderen Menschen (dem „Mitsein“, in der

„Fürsorge“), die der Mensch allein dadurch, dass er in die Welt geworfen ist, *je-schon* pflegt und nicht nicht-pflegen kann. Diese primäre Daseins-Sorge ist die Sorge des

„Auskommens, des Berufes, des Genusses, des Ungestörtseins, des Nichtumkommens, des Vertrautseins mit, des Wissens um, Kenntnishaftens von, des Festmachen des Lebens in seinen Endabsichten.“ (Heidegger 2002, 15)

Alles, was das alltägliche Leben so ausmacht, nennt Heidegger „Besorgen“. Dabei *neigt* („Geneigtheit des Daseins“, SZ, 21) das Dasein dazu, in der Geschäftigkeit des Besorgens aufzugehen, Heidegger spricht dramatisch von der „Benommenheit“ des Daseins vom Zeug und der Welt der täglichen Geschäfte (vgl. SZ, 61). Diese Welt der Besorgungen und des täglichen Lebens ist – vor aller eigenen Zueignung durch einen einzelnen Menschen – ebenfalls *je-schon* ausgelegt und vor-interpretiert durch die öffentlichen Diskurse einer Zeit und Kultur usw., die niemandem und allen gleichermaßen zuzuschreiben sind und die der in die Welt hinein Geworfene mit der entsprechenden Selbstverständlichkeit übernimmt und sich darin versteht (Vorverständnis). Es ist das berühmte „Gerede“ des „Man“ (SZ, §§ 27 und 35), von dem her das besorgende Dasein sich selbst versteht („Man-selbst“). Das Aufgehen in den vom „Man“ ausgelegten Besorgungen hat den Charakter der *Verdeckung* und der *Entlastung*: Sie liefern ein *gelebtes Verständnis*, das Heidegger *uneigentlich* nennt, weil es nicht durch das Dasein selbst angeeignet wurde (vgl. auch Weil 1996, Kategorie „Persönlichkeit und Schuchter 2014, 79ff.).

Das „Man“ kann darin alles abnehmen, Ziele vorgeben, Bedeutungen der verschiedenen Möglichkeiten vorgeben. Zwar kann man nun mit Anderen alles machen – nur eines nicht: sterben. Der Tod kann einem nicht abgenommen werden. Der Tod ist die unbezügliche, eigenste Möglichkeit, er ist radikal je-meinig (SZ, 250, 262ff.). Durch das, was Heidegger „Vorlaufen in den Tod“ nennt, also das bewusste Sich-Aussetzen der eigenen, radikal je-meinigen Sterblichkeit und Endlichkeit, kann es so etwas geben wie ein „eigentliches“ Verstehen. Alles Entwerfen im Leben ist letztlich ein Sein zum Tode hin, alles „Besorgen“ ist letztlich „Sorge“ des Daseins, um sein „eigentliches“ Sein-Können, dessen Möglichkeit durch die Geschäftigkeit und das Man verdeckt bleibt. Der Interpretationsschlüssel zum eigentlichen Verstehen von Welt und Dasein ist deshalb das, was Heidegger „Angst“ nennt und von „Furcht“ unterscheidet. Während sich „Furcht“ auf etwas Konkretes in der Welt bezieht, hat die Angst überhaupt keinen Bezug, sondern ängstigt sich konfus vor dem In-der-Welt-Sein als solchem.

„Die Furcht hat ihre Veranlassung im umweltlich besorgten Seienden. Die Angst dagegen entspringt aus dem Dasein selbst. Die Furcht überfällt vom Innerweltlichen her. Die Angst erhebt sich aus dem In-der-Welt-Sein als geworfenem Sein zum Tode.“ (SZ, 344)

Heidegger formuliert hier in Form einer hermeneutischen Anthropologie im Grunde nichts anderes als den stoischen Topos des Ohnmachtsbewusstseins, durch die der Mensch zu dem „erwacht“, was ihm eigentlich bedeutsam sein kann. Erst im Nicht-Ausweichen und entschlossenen „Vorlaufen in den Tod“ wird ein eigentliches *Ganzsein* (vgl. SZ §62) des Menschen möglich. Es muss der *Mut zur Angst* aufgebracht werden, das Leben von seiner Endlichkeit her zu entwerfen, das heißt von der eigens-ten unbezüglichen Möglichkeit des je-meinigen Todes (vgl. SZ, 263), den niemand anderer mir abnehmen kann:

„Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und ‚vorläufige‘ Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin [...]“ (SZ, 384)

Das ist der tiefere Sinn der „Sorge“, die den Menschen als Dasein charakterisiert, die aber vom täglichen Besorgen verdeckt wird: Es geht dem Menschen um sein „eigen-liches Sein-Können“, um das *eigentliche Ziel* und damit um ein „*Ganzseinkönnen*“. Das, was sich in Grenzsituationen nun durch die Verdeckungen des alltäglichen Be-sorgens hindurch meldet, nennt Heidegger „Gewissen“. Dieses offenbart sich als „Ruf der Sorge“ (SZ, 277):

„Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit [...] um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen [...]. Und auf-gerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt). Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Mög-lichkeit darin, dass das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.“ (277f.)

Der Ausdruck, wonach das Dasein, der Mensch *im Grunde seines Seins Sorge* ist, ist für unsere Zwecke entscheidend: Wir sind *im Grunde* Sorge, aber wir erfahren uns in unserer Alltäglichkeit nicht als Sorgende, sondern, um in der Terminologie zu blei-ben, nur als Be-Sorgende. Im Reich der Alltagszwecke, im Beruf, der Freizeit, den gewohnten zwischenmenschlichen Beziehungen, den alltäglichen „Sorgen“ und Freuden, der Anstrengung und der Entspannung und so weiter gehen wir auf. Von „*Sorge*“ soll im Kontext hier erst gesprochen werden, *wenn aus einer konkreten Be-troffenheit über die Grundgegebenheiten des Daseins gedacht, gefühlt, gehandelt wird*. Wenn die Tatsache, dass wir überhaupt Existieren, oder die Tatsache, dass wir sterblich sind, oder die Tatsache, dass wir in unserer individuellen Subjektivität ein-sam sind und gleichzeitig mit und für „Andere“ und unmöglich ohne sie existieren oder dass wir in Raum und Zeit nur einen kleinen Ort für eine kurze Spanne Zeit beanspruchen oder wenn es uns konkret vor Augen steht, dass unser Agieren in der Welt von einem Leib abhängt, dessen Organe schweigend unauffällig funktionieren usw. – erst wenn uns solche Tatsachen als konkrete Vorstellungen und nicht bloß als abstraktes Wissen aufleuchten, vors innere Auge kommen und wir ein Gespür dafür

entwickeln, erst dann „sorgen“ wir im eigentlichen Sinn. Erst wenn die Welt dadurch „in einem völlig neuen Licht“ (Terzani 2007, 19) erscheint, wird die *Sorge um sich* für den Menschen deutlich. Wir können deshalb eben von der *hermeneutischen* Verfassung des menschlichen Daseins sprechen. Der Mensch ist in diesem Sinne ein *Differenzwesen* (zum Ausdruck, aber in einer etwas anderen Bedeutung vgl. Krainer/Heintel 2010), *das in einer konstitutiven Abwesenheit von sich hin zur Sorge um sich erst erwachen muss* – wie auch immer der Modus dieser Bewegung vom „Besorgen“ zur „Sorge um sich“ gedacht werden mag. Der Schlüssel dazu ist die Frage: *Worum geht es „eigentlich“? – Also die Frage nach dem Wahren und Guten, vom – klar erkannten und empfundenen – Standpunkt der eigenen Sterblichkeit aus, dem „Vorlaufen in den Tod“ gestellt.*

Wie lässt sich nun dieses *Vorlaufen in den Tod* als der wesentliche *Interpretationsschlüssel* zu einem *eigentlichen* Selbstverständnis des Menschen in seiner hermeneutischen Verfasstheit genauer verstehen? Was heißt konkreter dieses *Ganzseinkönnen*, das sich aus dem Vorlaufen in den Tod als die „eigentliche“ Selbstauffassung und Selbstergreifung des Menschen ergeben soll? Wie konkret die *meditatio mortis* als Schlussstein der stoischen Achse der Erfahrung von Leid und der hermeneutischen Arbeit der Sorge (um sich) – eben auch „erkenntnistheoretisch“ – zu einer eigentlichen Lektüre des Daseins verhilft, das soll nun durchgedacht werden.

3.2.3 Auf dem Weg zu einer „eigentlichen“ Lektüre des Daseins

Die Heidegger'sche Analyse des Daseins übersetzt das Modell des Textverstehens aus der philologischen Methodologie in den Kontext einer Fundamentalontologie. Das Verstehen wird zum „Existenzial“, also verstanden als eine grundlegende Eigenschaft der menschlichen Seinsweise. Der hermeneutische Zirkel, der die Bewegung der Textlektüre beschreibt, wird in der Daseins-Analyse Heideggers zur Struktur und Bewegung der Existenz selbst.

Alles Verstehen hat zirkuläre Struktur in dem Sinne, dass das, was *ausgelegt* werden soll, je-schon *verstanden* sein muss: „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben.“ (SZ 152). Wobei „Auslegung“ oder Interpretation ganz einfach nur die „Ausbildung des Verstehens“ meint (SZ 148). Auf Texte bezogen heißt das, etwas schematisch gesprochen, dass die ersten Sinneinheiten – die ersten „Teile“ –, die der Text bereitstellt, nur auf der Basis eines Vorverständnisses, das die Leserin mitbringt, verstanden werden können. Gleichzeitig entwirft die Leserin von diesen ersten Vorstellungen aus eine (imaginäre) Ganzheit, die ihrerseits die einzelnen Teile verständlich machen. Im Fortgang der Lektüre baut sich nun das Ganze aus den Teilen auf und das primäre Verständnis der Teile wird sukzessive durch die „Anweisungen“ des Textes korrigiert. Sinn-Teile und der Entwurf des Ganzen stehen in einem Wechselverhältnis, das seinen Ursprung

weder in dem einen noch in dem anderen hat, sondern in seiner Zirkularität nicht weiter auflösbar ist. In der Daseinsanalyse Heideggers, in der das Verstehen eben nicht bloß sich auf ein Verhalten gegenüber Texten und Tonscherben reduziert, sondern das Sein des menschlichen Daseins in seinem Wesen beschreibt (als „Existenzial“), wird der hermeneutische Zirkel der Lektüre zur „existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst“ (SZ 153). Die Sorge als das zentrale Charakteristikum des Daseins hat hermeneutische Zirkelstruktur: „Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“ (SZ 153) In dieser existenzial-praktischen Wendung bekommt das Verstehen eben eine praktische Note: Verstehen heißt damit *Sich-auf-etwas-Verstehen: Sein-Können*. So wie bei der Lektüre eines Textes ausgehend von den ersten verständlichen Sinn-Einheiten weitere, größere Züge von Bedeutung entworfen werden bis hin zu einer Sinn-Ganzheit des Textes, so hat das verstehende Dasein den Charakter des „Entwurfes“ (SZ 145). „Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeiten ist.“ (SZ 143)

Wir entwerfen uns also auf Möglichkeiten unserer selbst hin – aber es ist nicht so, dass wir in einem zeitlichen Sinn „hier“ stünden und unsere Möglichkeit „in der Zukunft“. Vielmehr *sind* wir unsere zukünftigen Möglichkeiten im Hier und Jetzt. Wir verstehen uns von unseren künftigen Möglichkeiten her, wir „sind“ unsere Möglichkeiten. „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.“ (SZ 145) Und: „Ursprünglich existenzial gefasst, besagt Verstehen: *entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert*.“ (SZ, 336) Wir verstehen uns also von dem her, woraufhin wir sein können – so wie wir antizipierende Entwürfe eines Ganzen brauchen, um den Teil eines Textes zu verstehen, der seinerseits zum Aufbau des Ganzen beiträgt.

Gleichzeitig wird im Fortschreiten unserer Verwirklichungen – analog zum Lesen des Textes – der Sinn der Vergangenheit „korrigiert“. Je nachdem wie beispielsweise eine Episode ausgeht, bedeuten die Einzelhandlungen, die zu genau diesem und keinem anderen Ende führten, etwas anderes als zu einem anderen Ende hin. In diesem Sinn ist die *Zukunft unsere Herkunft*: „Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert.“ (SZ 336) Von der anderen Seite her gründen aber auch die Auffassungen über unsere Möglichkeiten in einem Vorverständnis, das wir nicht erschaffen haben, sondern in das wir geworfen sind. Der Entwurf des Daseins ist nur möglich auf der Basis eines Erbes, das uns ein Verständnis von unseren Möglichkeiten bietet. In diesem Sinn ist unsere *Herkunft auch unsere Zukunft*. Das Dasein, das aus der Zukunft „auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten“ des Existierens „*aus dem Erbe*“, das das Dasein als geworfenes „*übernimmt*“ (SZ, 383). Der Entwurf-voraus ist also, insbesondere indem „das Dasein sich seine Helden wählt“ (SZ 385), gleichermaßen

die Wiederholung³ bereits gewesener Existenzmöglichkeiten (vgl. SZ 385). Damit ist jedenfalls *die Auslegung* nicht bloß in quasi-theoretischer Passivität „die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten“ (SZ 148).

Das Selbstverständnis des Menschen hat also die Struktur eines hermeneutischen Zirkels. Wir entwerfen uns auf Möglichkeiten hin – gleichzeitig verstehen wir uns selbst von unseren Möglichkeiten her (und das innerhalb einer wechselseitigen Verwiesenheit von Vergangenheit und Zukunft). Auch hier ist es nun ein klassisches Henne-Ei-Problem, ob ein geändertes Selbstverständnis aus dem Willensakt eines Neu-Entwurfes stammt oder ein Neu-Entwurf aus einem anderen Verständnis von Lebensmöglichkeiten. Wichtiger als jeweils den Einstiegspunkt in den Zirkel zu finden ist es schließlich, die *Reichweite* des Zirkels, also des Hin und Hers von Entwurf und Selbstverständnis, in den Blick zu nehmen. Spinnen wir hierfür den Grundgedanken Heideggers von der zirkulären Struktur des Verstehens und der Sorge mit der späteren Hermeneutik Ricoeurs (vgl. SA, 1983, 1984, 1985, 1986) und einigen Gedanken Alasdair MacIntyres (vgl. MacIntyre 1997, Kapitel 14) fort, für die beide das primäre Selbstverständnis des Menschen im entwerfend-vererbten Verstehen zunächst die Form von *Erzählungen* annimmt. Das primäre Verstehen hat *narrative* Struktur (vgl. auch im Kontext einer Logik der Erfahrung: Labarrière 1982). Das Erzählen ist die *Mimesis* des Lebens (vgl. Ricoeur SA, 28 und 193ff. und Ricoeur 1983 68ff. und 108 ff.). Wir verstehen also Handlungen (und Möglichkeiten) – und folglich uns selbst – nur, wenn wir sie und uns selbst *als Teil einer Erzählung auffassen*. Narrative haben dabei zunächst zwei wesentliche Funktionen in der unmittelbaren Mimesis des Lebens: Sie setzen a) einen narrativen Rahmen und damit eben einen die Auslegung leitenden Gesichtspunkt („Diese Geschichte erzählt von ...“) und b) sie ahmen das Leben in unterschiedlicher Tiefe und Weite im Medium der Sprache und der Einbildungskraft nach.

Zum Ersten – der narrative Rahmen: Ein und dieselbe („materielle“) *Basis-Handlung* kann innerhalb verschiedener narrativer Rahmen zu unterschiedlichen Erzählungen führen. „Er verweigert die Therapie“ und „Er kehrt zurück zur ‚Harmonie der kosmischen Ordnung‘“ (vgl. TT, 722 und oben) sind zwei unterschiedliche narrative Rahmen von Terzanis „Nein danke“ zur Chemotherapie gegenüber dem „Kaugummikauer“. Der erste Satz wäre Teil einer ärztlichen Krankengeschichte, der zweite Satz Teil einer Geschichte über einen spirituellen Erkenntnisweg. Auf einer ersten Stufe *erzählen* wir also unser Tun und Leiden, damit es *überhaupt verständlich* ist, auf einer zweiten Stufe entdecken wir, dass es einen Unterschied macht, *wie* wir erzählen, wen wir als Protagonisten wählen, wie wir Handeln und Leiden zuordnen,

3 Heidegger reserviert terminologisch den Begriff der Wiederholung für eine „eigentliche“ Übernahme des Erbes in der vorlaufenden Entschlossenheit – ich verwende den Begriff hier loser und allgemein für die Struktur des Vergangenheitsbezugs im Entwerfen.

Ereignisse miteinander verknüpfen usw. Wir definieren damit einen *narrativen Rahmen*, als dessen Teil wir uns selbst sehen. So würde zum Beispiel der Ausdruck „Ich habe die Therapie verweigert“ darauf hindeuten, dass ich mich selbst als „Patient“ betrachte und das medizinische Narrativ auch das meine ist, während ich im Satz „Ich kehre zurück zur kosmischen Ordnung“ ich mich als Lebewesen in einem kosmischen Ganzen betrachte, in dem die Medizin nicht die Hauptsache ist. Verschiedene „Rahmungen“ – erzählleitende Hinsichten – führen also zu unterschiedlichen Selbst-Auslegungen.

Zum Zweiten – die *Tiefe und Weite* von Erzählungen: Es ist ja naheliegend, dass der, wenn man so will, „rein materielle“ Aspekt des Tuns, die „*Basis-Handlung*“, alleine betrachtet, zu keinem allzu tiefen Verständnis menschlichen Handelns führen kann. Denn beispielsweise der Satz: „Sie krümmte den Finger“ kann Teil ganz verschiedenartiger Handlungen sein, etwa Teil einer Kriminalgeschichte: „...“, drückte ab und traf ihn mitten ins Herz ...“; Teil einer Liebesgeschichte: „... und deutete unmissverständlich: ‚Komm her‘ ...“; oder Teil einer therapeutischen Krankengeschichte: „... zum ersten Mal, nachdem sie wochenlang im Koma ...“ und so fort. Damit überhaupt also das Tun und Leiden von Menschen und die Ereignisse, die sie auslösen und die ihnen widerfahren, *verständlich* sein können, müssen sie zuerst einmal Teil einer weiter ausgreifenden Geschichte sein. Terminologisch können wir schon an dieser Stelle mit Heidegger den Ausdruck „Besorgen“ für eine *verkürzte Dialektik* von Handlungsentwurf und Selbstverständnis nehmen und „Sorge“ für eine *voll ausgreifende Dialektik*. Angesichts dieser oder jener Handlung stehen sich die Fragen des Besorgens und der Sorge gegenüber oder ergänzen sich: *Worum geht es?* – *das ist die Frage des Besorgens. Und: Worum geht es eigentlich?* – *das ist die Frage der Sorge*. In dieser Spannweite rahmen wir narrativ unsere Selbstentwürfe und -auslegungen. Die oben gestellte Frage nach der Reichweite des hermeneutischen Zirkels, die eben nach der *Weite* der Dialektik von Selbstverständnis und Entwurf fragt, steht in einem inneren Zusammenhang zur Frage nach der *Tiefe* der Lektüre von Lebensgeschichten. Denn die entscheidende Frage an verschiedene Arten und Weisen, Ereignisse und Handlungen mit einem narrativen Rahmen zu verstehen, also mit einem die *Auslegung* leitenden Gesichtspunkt („Diese Geschichte erzählt von ...“), kann dann die Frage sein, welche Weite und welche Tiefe diese Auslegung eröffnet oder zulässt. Den unterschiedlichen *Weiten* des *Selbst-Entwurfs* entsprechen bestimmte *Tiefen* des *Selbstverständnisses*.

Das Beispiel der Pflegepraxis ist hierfür äußerst instruktiv. Wettreck unterscheidet in seiner Pflegeethik drei idealtypische „Handlungskonzepte“ im Pflegealltag (vgl. Wettreck 2001, 225ff.), die jeweils mit einem verkürzten oder einem erweiterten Selbstverständnis von sich auf die Handelnden zurückschlagen. Der erste Typ arbeitet im „Modus des regelgeleiteten Handelns“ im Rahmen der „Anwendung von vorgegebenen, in die Situation implementieren Handlungsregeln“ (Wettreck 2001, 225f.). Die Pflege-Tätigkeit wird also zerlegt in die verschiedenen *Basishandlungen*,

maximal in etwas kohärentere *Handlungszusammenhänge*, sodass die Pflege schlicht und einfach als „*Job*“ verstanden wird. Typisch dafür sind Redeweisen wie: „Wir haben noch drei Verbände und die Blutdruckrunde“, „Essen austeilen gehen“, „eine Aufnahme machen“ und so weiter. Pflegepersonen reduzieren also ihr Tun und damit ihr Selbstverständnis im *Job* auf eine Addition von kleinteiligen Serviceleistungen, die sie wie Auftragsarbeiterinnen erfüllen. Das Ethos ist jenes des „Versorgens“.

Auf einer zweiten Stufe sieht Wettreck das „klinisch-prozedurale Handeln“, das sich nun nicht primär auf Basishandlungen bezieht, sondern auf größere Behandlungsbögen Patienten betreffend. Professionelles Wissen und entsprechende klinische Erfahrung werden eingesetzt, um Krankheitsverläufe und so weiter positiv zu beeinflussen. Pflege wird hier also bereits vordergründig als *soziale Praktik* verstanden, die nach gewissen „Maßstäben der Vortrefflichkeit“ (MacIntyre 1998, 94) funktioniert. Das erweiterte Selbstverständnis wird im Gegensatz zum Service-Abarbeiten von der „Profession“ definiert. Die Selbstausslegung von Pflegepersonen wird so vertieft, indem der narrative Rahmen weiter und umfassender gesetzt wird.

Schließlich auf einer dritten Stufe werden die beiden ersten Selbstverständnisse beziehungsweise Handlungskonzepte relativiert und eingebettet in ein *Beziehungs- und Existenz-bezogenes Experten-Handeln* (vgl. Wettreck 2001, 232-234), sodass sich eine Pflegeperson nicht nur als Arbeitsgerät oder professionelle Dienstleisterin, sondern sich auch als existenziell mit-betroffener Mitmensch versteht, der einem Patienten in seiner Individualität durch „Einbezug eigener erinnelter Lebenssituationen [...] als ‚Andock-Situationen‘“, „besondere Bedeutung gibt“ – und selbst dadurch für die eigene Existenz bedeutsame Erfahrung, „Resonanz“, erhält. Elementarhandlungen sowie die soziale Praxis professioneller Pflege werden „aufgehoben“ im eigenen Lebensentwurf, der sich einer ethischen Suche und Bewertung unterzieht – einer Suche nach dem „guten Leben mit und für Andere in gerechten Institutionen“ (Ricoeur SA, 207 ff.). Wieder haben sich also der narrative Rahmen und damit das Selbstverständnis erweitert und vertieft.

Ganz grundsätzlich gewendet: Es ist das Grundanliegen und der fundamentale Glaubensartikel philosophischer Aufklärung, dass nicht nur eine soziale Praktik wie jene der Pflege, sondern grundlegend eine sorgende, sich entwickelnde, demokratische Gesellschaft auf unverkürzte Kommunikationen und Selbstausslegungen ihrer Gesellschaftsmitglieder angewiesen ist; dass entsprechend umgekehrt das Einschläfern der Diskurse, Handlungskonzepte und Selbstausslegungen auf der Ebene von sozialen Praktiken alleine, gar auf der Ebene von Elementarhandlungen, kurz: im Besorgen nicht ausreicht, um „menschen-gerechte“ soziale Verhältnisse zu schaffen. In der Pflege, im unmittelbaren Aufeinanderprallen von Besorgen/Versorgung und echter, unverkürzter existenzieller Sorge wird nur etwas deutlich, was gesellschaftliche Zusammenhänge und menschliche Selbstverständnisse, die aus ihren verwickelten Geschichten hervorgehen, insgesamt charakterisiert.

Wir kommen also zu einer vertieften (und schließlich hin zu einer „*eigentlichen*“) Lektüre des Lebens zunächst, indem wir erzählen, dann indem wir eine Erweiterung und Verbesserung der Auswahl des narrativen Rahmens vornehmen. Die Wahl und insbesondere die Erweiterung des narrativen Rahmens – des „Begriffs“, den wir einem Handeln und damit einer Erzählung zugrunde legen: „Diese Geschichte erzählt von ...“ – verdienen noch etwas unsere analytische Aufmerksamkeit.

Mit Ricoeur (vgl. SA, 186 ff.) können wir also – über die nackten Basis-Handlungen hinaus – auf einer ersten Stufe unsere Handlungen erzählend rahmen, indem wir sie einer *sozialen Praktik* zuordnen. Was sind „soziale Praktiken“? Lakonisch gesagt und in Form einer kurzen Hinweisdefinition: „Rüben-setzen ist keine Praxis, wohl aber die Landwirtschaft.“ (MacIntyre 1998, 94) Das Ausleeren eines Harnkatheterbeutels ist entsprechend keine Praxis, sondern eine „Basishandlung“ oder vielleicht ein „Handlungszusammenhang“ – die Pflege hingegen ist eine soziale („institutionalisierte“) Praxis. Das Einspritzen von Kontrastmittel in die Koronararterien ist keine soziale Praxis, aber die „Medizin“ ist eine. Post an den „Spiegel“ aus Asien schicken ist eine Handlung – aber der Beruf Terzanis, der Journalismus, ist eine Praxis. Ausführlicher definiert:

„Mit ‚Praxis‘ meine ich jede kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit, durch welche die dieser Form von Tätigkeit inhärenten Güter im Verlauf des Versuchs verwirklicht werden, jene Maßstäbe der Vortrefflichkeit zu erreichen, die dieser Form von Tätigkeit angemessen und zum Teil durch sie definiert sind ...“ (Ebd.)

Ob wir eine Praktik *gut* machen oder nicht, das hängt also von den sozial gewachsenen und eingeforderten Maßstäben der Vortrefflichkeit ab. Verbinde ich eine Praxis eng mit meiner Persönlichkeit – zum Beispiel das Musikerin-Sein oder das Koch-Sein –, so werde ich mich in einer Erzählung, die vom Können oder Scheitern des Ausübens dieser Praxis erzählt, selbst schätzen oder Scham empfinden. Im Übrigen sind natürlich nicht nur Berufe soziale Praktiken, sondern auch die Praktiken im Sport, in verschiedenen Hobbies – vor allem aber auch im Bereich der (unsichtbaren) Sorge-Arbeit, wie das Erziehen von Kindern, die Haushaltsführung usw. Dass unser Handeln sich an den (internalisierten) Maßstäben sozialer Praktiken bemisst, deutet von Anfang an darauf hin, dass wir unser Leben nicht völlig frei von historischen und gesellschaftlichen Bedingungen erzählen können.

Auf einer weiteren Stufe – über Basishandlungen, Handlungszusammenhänge und soziale Praktiken hinaus – können wir unsere Handlungen verstehen, indem wir die Praktiken, die wir ausüben, in den Rahmen von *Lebensplänen* oder *Lebensentwürfen* einordnen (vgl. Ricoeur SA, 186 ff.). Ein Lebensentwurf oder verschiedene Lebensentwürfe bestehen nicht zuletzt in der Gewichtung und Koordination der möglichen und wirklichen Praktiken, die wir uns vornehmen und worin wir tätig sind. Beispielsweise kann es ein Lebensentwurf sein (prospektiv wie retrospektiv), sich

ganz der sozialen Praktik der Literatur zu widmen und der sozialen Praktik der Kindererziehung weniger Aufmerksamkeit zu schenken, dem Sport keine. Um einen solchen Lebensentwurf können sich nun gleichfalls verschiedene Erzählungen ranken, die den Lebensentwurf einer ethischen Bewertung unterwerfen. Die „Literatin“ erzählt vielleicht eine Geschichte, in der sie sich in eine historische Reihe und in ein „Gespräch“ über die Zeiten hinweg mit den großen Schaffenden des Geistes, die die Fackel über die Jahrhunderte weitertragen, stellt – das kleine Leben des Alltags wären dann nur die Umstände, die um diese Aufgabe herum stehen. Eine Alternativerzählung könnte von den Hirngespinnsten der Schriftstellerei und den Notwendigkeiten und Schönheiten des normalen Familienlebens erzählen und so fort. In der Gewichtung und Ordnung der Lebensentwürfe sollten wir übrigens weniger punktuelle Entscheidungen sehen (wie etwa die Wahl eines Berufes oder dergleichen), sondern eher eine Mischung aus Entscheidung und Fügung, aus Handeln und Widerfahrnis. Aktivität, Initiative des Menschen und das Erleiden und Erdulden werden in der Narration gleichermaßen erzählt. Die verschiedenen sozialen Praktiken und die Lebenspläne unterliegen in all dem dem *Konflikt der Interpretationen*: Worum geht es? Um Familie, Beruf oder beides?

Über die narrative Zusammenfassung unseres Handelns in Praktiken und die verschiedenen Lebensentwürfe hinaus kann es nun einen höchsten Standpunkt der *Zusammenfassung* des Lebens geben. Dieser Standpunkt ist nun nicht ein Standpunkt innerhalb der Geschichte, sondern der Standpunkt der *Geschichtlichkeit* überhaupt, kein Standpunkt in der Welt, sondern jener des In-der-Welt-Seins selbst, keine bloße Situation, sondern eine Grenzsituation. Heidegger spricht davon, dass das „Vorlaufen in den Tod“, also das Einnehmen des Standpunkts der Sterblichkeit, uns die Möglichkeit eines *Eigentlich-Seins* und *Ganzsein-Könnens* verschafft.

„Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu ‚überwinden‘, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des ‚Handelns‘ im Sinne von ‚einem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins.‘“ (SZ, 310)⁴

4 Liest man freilich diese Sätze vor dem denkerischen und praktischen Engagement Heideggers für den Nationalsozialismus, so bekommen diese Sätze, die „Entschlossenheit“ und die Daseinsmächtigkeit einen schrecklichen Rahmen. Das Problem der Heidegger'schen Nicht-Ethik ist es, für alle möglichen Entschlossenheiten interpretationsoffen zu sein. Heidegger versucht selbst, seine Fundamentalontologie ethik-frei zu halten. Indessen sind seine Anleihen in der Tradition der Strebensethik (vgl. dazu auch Krämer 1995, 192ff.) so offensichtlich, dass wir die Analysen Heideggers, deren Stärken meines Erachtens genauso

Mit der Theorie der Narrativität erhält das „Ganzseinkönnen“ konkretere Konturen, indem es als *ethische Bewertung der narrativen Einheit des Lebens* aufgefasst wird (vgl. Ricoeur, SA 210ff.). Das Leben kann nur bewertet werden, wenn es zunächst *zusammengefasst* und als *singuläre Einheit* betrachtet wird. Und weiter kann das Leben als singuläre Einheit nicht anders zusammengefasst werden als in Form einer Erzählung. Die *Zusammenfassung des Lebens in einer singulären Erzählung* ist nun aber nichts anders als der Blickwinkel vom *Standpunkt der Sterblichkeit*, der in der *meditatio mortis* eingenommen wird. Darin besteht das *dritte stoische Moment* in der Erfahrung von Krankheit und der Konfrontation mit der eigenen, thematisch gewordenen Sterblichkeit.

Es ist kein Zufall, dass die Todesmeditation in der stoischen Lebenskunst wie in vielen anderen philosophischen und religiösen Traditionen eine so große Rolle spielt – denn durch das Einnehmen des Standpunktes des Todes sind wir gezwungen, das offene Kontinuum der Erfahrung, der Geschichte zu *schließen* und *ganz* werden zu lassen. Wir sind unter dieser Reflexion gezwungen, die *Einheit unserer Erzählung* herzustellen und zu vollenden, unsere „narrative Identität“ zu beschließen. Wenn gleich als regulative Idee oder archetypische Vorstellung der *meditatio mortis* der Bilanz-Blick am Lebensende vor Augen stehen mag, ist die Einnahme dieses Blickwinkels jedoch keineswegs an die Retrospektion gebunden. Denn umgekehrt ist es auch so, dass wir manchmal, impliziter oder expliziter, bei größeren Entscheidungen oder der Wahl bestimmter Lebensentwürfe die gesamte Geschichte unseres Lebens vor Augen haben. Wenn uns klar wird, dass wir zum Beispiel dieses oder jenes nicht gemacht haben oder diese oder jene Chance nicht ergriffen haben, so verbleiben wir mit dem Gefühl, wir würden im Leben etwas verpasst haben. Implizit stellen wir uns damit auf den Standpunkt der Sterblichkeit – unser ganzes Leben steht uns mit einem Schlag vor Augen. Oder wir tun etwas, das wir mit unserem Selbstbild gar nicht vereinbaren können – entweder im moralischen Sinn oder im Sinne der Lebenskunst. Diese Handlung lässt sich aus dem Gesamtnarrativ des Lebens nicht mehr weglösen und färbt unsere Grundbefindlichkeit und Perspektive auf das Lebensganze mehr oder weniger mit ein. Wenn uns das klar wird, stehen wir auf dem Standpunkt, von dem aus wir das Ganze unseres Lebens betrachten – es macht also keinen Unterschied, ob diese Betrachtung prospektiv oder retrospektiv erfolgt. Das Lebensganze, die Erzählung von unserem Leben ist zudem, mit Ricoeur gesprochen, stets „ein unbeständiges Gemisch von Phantasiegebilde und lebendiger Erfahrung“ (SA 199). Terzanis Geschichte bezeugt diesen Zusammenhang von *Standpunkt der Sterblichkeit* und *Zusammenfassung des Lebens* in so vordergründiger Weise, dass der Text

wenig geleugnet werden können, in ebendiese Tradition zurückeinbetten können. Mit der Theorie der Narration in der Ethik bei Ricoeur erhält die Daseinsanalyse Heideggers außerdem eine konkrete und ausdifferenzierte Richtung.

einem solchen literarischen Genre geradezu zugeordnet werden kann (vgl. dazu weiter unten die „*Erzählungen einer existenziellen Suche*“).

Das dritte Element der stoischen Erfahrung und Auseinandersetzung mit dem Leiden und gleichzeitig ihr Schlussstein ist damit erreicht: die Betrachtung des Lebens vom Standpunkt des Todes aus als der Interpretationsschlüssel zu einem „eigentlichen“ Verständnis von sich und der Welt. Mit anderen Worten handelt es sich in der spezifisch stoischen Achse der Sorge um die *Konstruktion von Sinn aus dem Bilanz-Bewusstsein. Wo der leidende Mensch gewissermaßen gezwungen wird, sein Leben „abzuschließen“, übt sich die Stoikerin von vornherein und dauerhaft darin.*

Auch „erkenntnistheoretisch“ zeichnet sich nun bereits der privilegierte Standpunkt des *Bilanzbewusstseins* ab, nämlich darin, *dass die Prüfung am Leiden in der Zusammenfassung des Lebens zu einer Erkenntnis führen kann*, die über das Leiden hinweghebt und die Hoffnung auf das *bloße Überleben*, in ganz sokratischem Sinne, einer *Vision von einem guten Leben*, das über das bloße Leben hinaus Bestand hat, weichen lässt. Die Hoffnung oder die stoische Erfahrung in der Zusammenfassung des Lebens besteht darin, etwas „Eigentliches“ zu entdecken, das über das eigene Leid hinaus hebt, einen größeren Sinn zu erfahren, der die Vernichtung des Individuums transzendiert, ohne ihr unbedingt den Stachel zu nehmen – sei nun dieses „Eigentliche“ die Selbsterkenntnis, die Erkenntnis von der Vision der Moral und des Friedens, der kosmischen Geborgenheit oder der Freude an den eigenen Kindern oder etwas Ähnliches. Die Zusammenfassung des Lebens entdeckt womöglich, was dem Menschen – oder besser: *diesem Menschen eigentlich möglich* war und ist.

Nachstehend wollen wir mit den „Geschichten einer ethischen Suche“ im narrativen Konflikt der Interpretationen die Konstruktion von Sinn aus dem Bilanzbewusstsein etwas näher verfolgen. Diese Konkretisierung der Fundamentalhermeneutik in der Theorie der Narrativität bzw. narrativen Ethik hat auch den Vorteil, die blanke Opposition von Besorgen und Sorge, von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit zu ihren realen, etwas verwickelteren Verhältnissen zurückzuführen.

3.2.4 Der Konflikt der Interpretationen in den Geschichten des Leidens

Unser Handeln unterliegt also einem Konflikt der Interpretationen – und das Erzählen nimmt die Auswahl eines narrativen Rahmens vor, der ein bestimmtes gelebtes Selbstverständnis zum Ausdruck bringt und erzeugt.

Krankens- und Leidensgeschichten haben genauso unterschiedliche Strukturen, die auf verschiedene Lebens- und Leidenskünste verweisen. In „The wounded storyteller“ (1997) untersucht Arthur W. Frank die Ursprünge, den Sinn und die Struktur der Erzählungen der Krankheitserfahrungen vom publizierten Erfahrungsbericht von Betroffenen bis hin zu mündlichen Mitteilungen. Nicht zuletzt greift Frank dabei auf

seine eigene Erfahrung mit der Erkrankung an Krebs zurück. Wenn im Folgenden die idealtypischen Plots beschrieben werden, so ist allerdings daran zu erinnern, dass diese „Typen“ weniger dazu dienen, verschiedene Geschichten in Kategorien zu schubladisieren, sondern eher dazu, in jeglicher konkreten Erzählung die entsprechende Schicht herauszuhören. Die stoische Erfahrung und Bewältigung des Leidens, als „*Geschichte einer ethischen Suche*“, muss sich gegenüber anderen narrativen Rahmungen im Konflikt der Interpretationen erst finden. Frank unterscheidet drei Narrative beziehungsweise narrative Rahmen für die Erfahrung von Krankheit. Diese sind (terminologisch leicht angepasst): die *Genesungs-Erzählung*, die *Chaos-Erzählung* und die *Erzählung einer ethischen Suche*.

Die Genesungserzählung

Die *Genesungserzählung* – und damit auch die typisch moderne Erfahrung von Krankheit – beginnt, „wenn die populäre Erfahrung von technischen Experten inklusive komplexen Organisationen der Behandlung überholt wird“ (Frank 1997, 5)⁵.

Die unmittelbare Erfahrung von Krankheit wird, sobald ein Mensch mit seiner rohen Erfahrung das Krankenhaus betritt, übersetzt in die spezialisierte Sprache von professionellen Behandlerinnen und die medizinische Krankendokumentation wird zur offiziellen und dominanten Geschichte von Krankheit: „[...] die Krankenakte wird zur offiziellen Geschichte der Krankheit“ (ebd.).

Die professionellen Behandlerinnen versuchen aus der Rede des Menschen nicht den Sinn abzuleiten, den dieser selbst seiner Geschichte gibt, sondern sie versuchen aus der Erzählung das herauszusondern, was sie selbst schon über Krankheiten aufgrund ihrer Ausbildung wissen. Sie suchen Symptome und eine Diagnose. Es entsteht die „Krankengeschichte“ im Sinne der medizinischen Dokumentation und schlussendlich das dominante Narrativ, das die Kranke sich selbst anzueignen hat, um im System bestehen zu können. Ein zentraler Punkt der modernen Krankheitserzählung besteht darin, dass man sich an eine Ärztin wendet. Frank beschreibt diese Selbstaufgabe unter medizinischer Obhut dramatisch als „narrative Kapitulation“ („narrative surrender“, 6):

„Die kranke Person stimmt nicht nur zu, den verschriebenen ärztlichen Behandlungen zu folgen, sondern sie [she] stimmt auch, stillschweigend, aber mit nicht weniger Implikation zu, ihre Geschichte in medizinischen Begriffen zu erzählen.“ (6)

Die eigentliche und wahre Stimme des Krankseins ist die Stimme der Ärztin – noch in der übertragenen und von der Patientin internalisierten Form. Der grundlegende Plot der Genesungserzählung lautet: „Gestern war ich gesund, heute bin ich krank, aber morgen werde ich wieder gesund sein.“ (Frank 1997, 76)

5 Die deutschen Übersetzungen der Zitate Franks hier und im Folgenden stammen von mir.

Im Zentrum der Handlung der Erzählung, wie sie die institutionalisierte Medizin (aber auch die Pharma-Industrie, vgl. ebd., 79) am liebsten erzählt, steht nicht die Patientin, sondern die Ärztin und ihr Tun oder gar nur ein Medikament (wie in der Werbung für Medikamente). Handelnd ist die Patientin nur, insofern sie sich an das therapeutische Regime hält (Compliance). Damit wandelt sich aber auch der Charakter (schwerer) Erkrankung. Frank greift eine Unterscheidung des französischen Existenzphilosophen Gabriel Marcel auf: Krankheit wird vom „Mysterium“ zum „Puzzle“, von einer existenziellen Frage, auf die es letztlich keine „Lösung“ gibt, weil mit dem Sturz in das Leid grundlegende „Antinomien der Existenz“ (Jaspers 1994, 232 ff.) berührt werden, zu einem technischen „Handwerksproblem“, das die Wissenschaft lösen kann – das die Expertinnen der Wissenschaft sogar fasziniert und das mit einer gewissen forschenden Begeisterung gelöst werden kann, vielleicht nicht jetzt, jedenfalls aber irgendwann⁶: „[Die] Natur des Leidens wird vom Mysterium zum Puzzle [...]. Einem Mysterium kann man sich nur stellen; ein Puzzle erlaubt eine Lösung.“ (Frank 1997, 80) „Die Moderne strebt danach, Mysterien in Puzzles umzuwandeln.“ (81).

Die Rolle der Kranken selbst in der Genesungserzählung wurde prominent von Talcott Parsons mit der „sick role“ beschrieben (vgl. Frank 1997, 81f.). Eine krankgewordene Person ist nicht schuld an ihrer Erkrankung, ist ihrer normalen sozialen Rolle und der Verantwortung (in Arbeit und Familie) einstweilen enthoben, jedoch gleichzeitig auch verpflichtet, sich der Autorität anerkannter Professionen zu fügen und deren Anordnungen zu befolgen, um schließlich wieder die alte soziale Rolle einzunehmen. Mit der Verwandlung des Mysteriums des Leidens in ein Puzzle, der Wiederherstellung nicht nur der kranken Organe, sondern auch der gewohnten Normalität, bietet die rein medizinische Dramaturgie des Krankheitsgeschehens auch die Möglichkeit dessen, was man mit Karl Jaspers „Ausweichen“ (vgl. Jaspers 2008, 18) und mit Heidegger das verdeckende „Besorgen“ nennen kann. Es bietet die Möglichkeit, sich von der Konfrontation mit den Grundbedingungen der Existenz wieder in die gewohnte Wirklichkeitskonstruktion zurückzuziehen, weil vielleicht die „Reparatur“ schlicht und einfach geglückt und alles „wieder beim Alten“ ist. Sollte die „Reparatur“ jedoch nicht gelingen oder nicht möglich sein, selbst dann bietet das (internalisierte) medizinische Narrativ eine Möglichkeit, sich zu beschäftigen, ohne sich existenziell konfrontieren zu müssen. Wenn die Ansätze eigener Erfahrungsartikulation in die bereits internalisierte Sprache der Profis übersetzt wurde, so kann auch an deren Geschäftigkeit und Distanz zu den Leidensabgründen partizipiert werden. Es ist durchaus möglich, nicht nur von anderen so behandelt zu werden, wie ein Ingenieur ein Objekt behandelt, sondern man kann auch Ingenieur im Verhältnis zu sich

6 Vgl. zur Lebensphilosophie einer wissenschaftlich-technischen existenziellen Haltung: Weil (1996), Kategorie „Condition“, auch Schuchter (2014, 67 ff.) und konkretisiert für unseren Kontext zum „medizinischen Blick“ in Wettreck (1999).

selbst sein und eben eine pragmatisch-technische Strategie der Selbstabwesenheit und Bearbeitung der Befunde, Defizite usw. einnehmen.

Die Chaos-Erzählung

Der zweite narrative Rahmen für Krankheitserfahrungen erzählt das Gegenteil der Genesung. Im Plot der *Chaos-Geschichte* wird das Leben niemals besser.

„Geschichten sind chaotisch in ihrer Abwesenheit narrativer Ordnung. Ereignisse werden so erzählt wie der Erzähler das Leben erfährt: ohne Abfolge oder unterscheidbare Kausalität. Das Fehlen jeglicher kohärenter Abfolge ist ein erster Grund, warum Chaos-Geschichten so schwer anzuhören sind.“ (Frank 1997, 97)

Die Chaos-Geschichte erweist sich eigentlich als eine Nicht-Geschichte. Erzähltes Chaos ist immer schon distanzierteres, reflektiertes, irgendwie überlebtes oder von außen betrachtetes Chaos. Im Chaos gibt es nur Leid, das kein Mittel zur Artikulation hat, die Erzählung des Chaos ist im Innersten stumm und nicht mitteilbar. Das Erzählen einer Chaos-Geschichte bewegt sich gewissermaßen an den „Rändern der Wunde“ (100), um eine Mitte, die nicht ausdrückbar ist. „Alles ist und läuft falsch“ ist eine erste Sub-Botschaft der Chaos-Erzählung – im zweifachen Sinn: zum einen läuft falsch, wovon erzählt wird, zum andern läuft das Erzählen selbst falsch, weil es immer verfehlen muss, was nicht Ausdruck werden kann. Es bleibt ein Miss-Verstehen, das eine Art Abmildern ist: „[...] die, die wirklich im Chaos leben, können sich nicht in Worten ausdrücken“ (98), „[...] im erlebten Chaos da ist keine Vermittlung, nur Unmittelbarkeit. Der Körper ist gefangen in den frustrierten Bedürfnissen des Augenblicks“ (98).

Eric Weil drückt in einem anderen Kontext denselben Sachverhalt treffend aus: Für den, der hungert, gibt es kein „Problem“ des Hungers, es gibt nur die Suche nach einem Stück Brot (vgl. Weil 1996, 59). Ebenso gibt es am Tiefpunkt des Leids, des Schmerzes, der Verzweiflung oder der persönlichen Desintegration (z. B. in einem Zustand enormer Verwirrung) eben nur diese und keinen Abstand, keinen sprachlichen Ausdruck des Erlebens. Deswegen wird die Chaos-Erzählung erzählt als eine Abfolge von Erlebnissen und Ereignissen, denen ein sie umgreifender und umfassender Sinn fehlt, sie wird erzählt im stammelnden Stakkato des „dann ... und dann ... und dann ...“. So unerträglich die Selbst-Abwesenheit der Erzählerin in ihrem eigenen Leben ist – so mühsam ist es, diese Geschichten zu hören (vgl. Frank 1997, 99f.). Zuhören wird zu einer echten Herausforderung aufgrund des Mangels an Sinn-Angebot und Kohärenz in der Geschichte: „Die Herausforderung, wenn man einem Chaos-Narrativ begegnet, ist, die Erzählerin nicht von ihren Gefühlen fernzuhalten [...]. Die Herausforderung ist, zuzuhören.“ (103)

Ein Hauptproblem im Hören der Chaos-Erzählung ist ausgerechnet der Impuls des Helfen-Wollens: Zu schnelles Helfen-Wollen und ein routiniertes Angebot an

möglichen Handlungsweisen führt dazu, die Erzählerin aus ihrer eigenen Geschichte hinauszuerwerfen (vgl. 110). An die Stelle möglicher eigener Autorinnenschaft werden wiederum die „Therapeuten“ als „Helden“ eingesetzt. Jede Kontrolle, jede Souveränität, jede Kohärenz fehlen im Chaos. „Im Chaos-Narrativ hat das Bewusstsein den Kampf um Souveränität über die eigene Erfahrung aufgegeben.“ (104) Es sind dann die anderen, die eine Erzählung für oder über einen leidenden Menschen haben, nicht dieser selbst. Das „Zuhören“ müsste im Grunde eine über das Hören einer Erzählung hinausreichende Bedeutung bekommen. Die Chaos-Geschichte erinnert daran, dass es in jedem Leid etwas gibt, das nicht ausgedrückt werden kann, eine sprachlose Verzweiflung und namenloses Scheitern.

Die Geschichten einer ethischen Suche

Dennoch, und das führt zu einer weiteren Form der Erzählung vom Kranksein, kann die Leiderfahrung Teil einer Lebensgeschichte werden, in der die Autorin von der Bedeutung der Krankheit in ihrem Leben erzählt. Diese Erzählungen nennt Frank „Quest-Narratives“ (155ff.), Erzählungen also, die wir *Erzählungen von einer ethischen Suche* nennen wollen. Die in irgendeiner Weise verwundene Krankheit wird Anlass zu einer Reflexion auf das Leben überhaupt. In den Geschichten des Suchens wird die Krankheit akzeptiert und zu einer Gelegenheit, etwas aus dieser Erfahrung „zu gewinnen“ (vgl. Frank 1997, 114). Erst jetzt hat die Erzählerin selbst in Wirklichkeit eine Geschichte zu erzählen, während die Genesungsgeschichten vom Triumph der Medizin berichten und die Überwältigung im Chaos des Ausdrucks entbehren muss. Wie bereits angedeutet, müssen wir die Erzählung Terzanis geradezu paradigmatisch diesem Genre zuordnen, auch wenn die anderen narrativen Rahmen mehr oder weniger stark präsent sind.

Wer eine Geschichte einer ethischen Suche erzählt, der kapituliert nicht gegenüber dem Druck des medizinischen Expertinnen-Narrativs. Da in der Erfahrung von Krankheit mehr steckt, als die medizinische Geschichte dokumentieren und erzählen kann, wird beansprucht, diesem „Mehr“, das in der Bedeutung, welche die Erfahrung der Krankheit im Leben und aus der Sicht des Betroffenen hat, besteht, Stimme und Ausdruck zu verleihen. Krankheit ist damit – in der bereits von Terzani her bekannten Metaphorik – eine „Erfahrung, eine Reflexion über Körper, Selbst und das Ziel, zum dem die Landkarte des Lebens führt“ (7).

Die Krankheit wird damit von einer Herausforderung für das medizinische Personal zu einer „philosophischen“ Herausforderung für den Menschen in seinem Sein. Die Kolonialisierung der lebensweltlichen Erfahrung (vgl. 10f.) durch den medizinischen Diskurs wird relativiert. In den Erzählungen des Suchens wird die Erfahrung des Sturzes aus der Alltagsnormalität in die problematische Welt des Leidens zu einem Prozess der Erkenntnis und der persönlichen Reifung. Nach einer reflektierten Krankheitserfahrung denkt, gemäß dem Ideal-Plot der Quest-Stories, jemand nicht

mehr gleich und in der Regel wird das Leben in intensiverer Weise mit mehr Dankbarkeit erfahren:

„Der Held einer existenziellen Suche akzeptiert die Kontingenz, denn das Paradox, das gelernt wurde auf der Suche, ist, dass, die Aufgabe der oberflächlichen Kontrolle sich der Kontrolle einer höheren Ordnung beugt. [Audre] Lorde [in „The cancer journals“] drückt dieses Paradox aus, wenn sie schreibt, dass, nur indem sie sich dem Tod stellt, sie jemand werden kann, über den niemand Macht hat.“ (126)

Viel genauer kann frau das innere Anliegen der *stoischen* Lebensphilosophie kaum ausdrücken.

Durch die existenzielle und reflexive Auseinandersetzung mit der Kontingenz, dem Leid, der Endlichkeit menschlichen Lebens, zuletzt mit der Sterblichkeit und dem Tod, kann dem Menschen eine Freiheit und ein Glück erwachsen, die über die naive Weisheit eines abgrundlosen, ungebrochenen Alltagsglücks hinausgehen. Allerdings muss gegenüber diesem Ideal-Plot erinnert werden (vgl. Frank 1997, 135), dass Geschichten der ethischen Suche nicht romantisiert werden dürfen. Als Antidot gegen diese Gefahr der Romantisierung („Durch das Dunkel zum Licht“) erinnern die Geschichten der Genesung daran, dass jeder lieber gesund geblieben wäre, und die Chaos-Geschichten erinnern daran, dass im Grunde des Leids etwas Unausprechliches bleibt. Außerdem steht auch im Kern der Quest-Stories stets das Chaos, das Erzählen beginnt erst an den „Rändern der Wunde“ und handelt nie von einer Restitutio ad Integrum, sondern immer vom Leben mit der Dimension innerer Differenz, vom Leben mit einer schmerzhaften Narbe. Die „Freiheit“ des Quest-Heroes ist keine eines glatten Siegers, sondern die eher paradoxe Freiheit eines Menschen, der mit und an seiner bleibenden Gebrochenheit irgendwie auch gewachsen ist.

Es gibt einen entscheidenden strukturellen Unterschied zwischen einer „großen“ Erzählung, wie den Genesungsgeschichten vom Triumph der Medizin mit den von Experten angewandten Mitteln von Naturwissenschaft und Technik, und einer „kleinen“ Erzählung von der persönlichen existenziellen Suche. Diese Unterscheidung betrifft die Rolle des Helden, des zentralen Akteurs in der Geschichte. Worin unterscheiden sich nun die Helden in den jeweiligen Erzählungen? Was heißt das für das menschliche Selbstverständnis und für ein mögliches *wahres* gutes Leben im Allgemeinen?

Eine „große Erzählung“ hat einen Helden im Zentrum der Handlung, der alle möglichen Widerstände durchlaufen mag – er verliert in einem gewissen Sinn nie seine Souveränität. Der Held darin ist einer, der Kraft, der Ideale hat und sich deshalb an Zielen orientiert, die er gegen einen Widerstand erreicht; es sind Geschichten von Kraft und Widerstand, in denen der Held sich seiner Sache sicher ist. Er kann vielleicht scheitern (der Widerstand war zu groß), aber dieses Scheitern erzählt nicht die Geschichte einer Reflexion, eines Umlernens über die Sinnhaftigkeit der Ziele und

der impliziten Philosophie, die der Held vertritt: Er ist sich eben seiner Sache „sicher“ und diese Sicherheit bewirkt, dass die Souveränität des Helden nie in Frage steht. Worin besteht diese Souveränität eines solchen „herkuleischen“ Helden? Sie besteht darin, dass alle Erfahrungen letztlich in einen Referenzrahmen, der stabil bleibt, eingeordnet werden können. Die Helden der modernen naturwissenschaftlichen Medizin erzählen diese Geschichte: Krankheit muss bekämpft werden, wir wissen prinzipiell, wie das geht, manche Krankheiten leisten noch einen zu großen Widerstand, aber morgen schon haben wir sie überwunden.

Der „verwundete Held“ hingegen („wounded hero“, 134) verliert durch den Sturz ins Leiden und ins Chaos oder an dessen Ränder genau dieses: dass er sich seiner Sache sicher sein kann. Krankheit bzw. Leiden ist kein „Widerstand“, nichts, das mit Kraft „heroisch“ wegzustemmen wäre. Krankheit und Leiden haben eher den Charakter des „Abgrunds“. Das Erzählen selbst ist die ganze „Heldentat“ des Erzählers einer Leidens-Geschichte, eine Erzählung über die Abgründigkeit, über Sinn und Unsinn der Existenz, über Möglichkeit und Unmöglichkeit eines guten und wahren Lebens. Weit davon entfernt, sich über die Ziele und Wahrheiten im Leben sicher zu sein, erzählt der ethisch suchende Erzähler von einer Erfahrung, welche die (alten) Ziele und Wahrheiten – in der alltäglichen Normalität vor der Erkrankung – radikal in Frage stellt und davon, welche neuen Ziele und Wahrheiten angesichts des Abgrundes noch „halten“ und zu tragen vermögen. Der ganze Heroismus eines nicht-souveränen Helden besteht darin, der absoluten Passivität des Fallens doch furchtlos und „aktiv“ ins Auge gesehen zu haben, nicht ausgewichen zu sein, die Reflexion aufgenommen zu haben und in der Hilflosigkeit, der Unmöglichkeit jeglichen äußeren Handelns, das „innere Handeln“ (Jaspers 1994 [1932], 326 und der Sache nach vgl. 2008, 92 ff.) zu praktizieren und sich anderen mitzuteilen und von den Wahrheiten des Lebens „Kunde“ zu tun. Der Souveränitätsverlust, den der leidende Mensch im Gegensatz zum herkuleischen Menschen erfährt, kommt daher, dass der Referenzrahmen, also das implizite Verständnis vom Leben und dessen normalen Abläufen, wie es vor dem Sturz aus der alten Alltäglichkeit sich bewähren konnte, miterschüttert wurde.

Erzählungen, in denen Souveränität selbst in Frage gestellt wird, ein ursprünglich gelebtes Verständnis in Auflösung begriffen ist und die Kohärenz der Erzählung auf dem Spiel steht, sind nun eben auch Geschichten vom Mysterium der menschlichen Existenz. Erzählungen hingegen, die eine ungebrochene Heldin im Zentrum haben, lösen nur „Puzzles“ und lassen sich deswegen auch von vornherein kohärent erzählen. Aber gerade in der Tatsache, dass eine gebrochene Heldin von ihrem Kontakt mit dem „Abgrund“ erzählt, schafft sie eine neue Kohärenz, ein neues gelebtes Verständnis. Der stoische „Heroismus“ ist kein ungebrochener – es ist der Heroismus des Menschen, der sich endlich und ohnmächtig weiß, der aber auch um die *menschlichen* Formen wahren Glücks weiß und diese immer wieder sucht.

3.2.5 Zusammenfassung: Aus dem Leiden denken und erzählen – wie die Sorge um sich zur Sorge für Andere wird

Vergegenwärtigen wir uns zusammenfassend zunächst noch einmal und etwas „praxisnäher“ die hermeneutisch-philosophische Arbeit, die die Sorge durch das *Erzählen* angesichts des Sturzes in Krankheit und Leid leistet (vgl. für das Folgende Frank 2005).

Ganz elementar ermöglicht das Erzählen schlicht und einfach, dass wir *Ausdruck verleihen und Worte finden* können für das, was die Sprache verschlägt, wofür frau zunächst oder nicht einfach Worte hat. Der Sturz aus der normalen Wirklichkeit ist auch einer aus dem normalen „Vokabular“, den gewohnten semantischen Möglichkeiten. Zur existenziellen Dramatik kommt hinzu, dass frau plötzlich umgeben ist von Menschen, auf die frau einerseits angewiesen ist, die andererseits medizinische Fachsprachen sprechen, die ständig Übersetzungsbedürftig sind. Erzählen – und wenn es im Stammeln, im Ringen um Worte hilflos beginnt – erlaubt es, nie gefühlte oder kaum erahnte Gefühle auszudrücken und zu benennen, es erlaubt, das, worauf die Professionellen sich mit ihren Termini und in ihrer Weise beziehen, nach und nach in ein eigenes sprachliches Muster zu bringen und eigene Bedeutungen zu finden. Im Erzählen kann ich nachspüren und erklären, wie es mir geht mit einer Erkrankung. Dass das alles andere als einfach ist, gerade dafür ist Terzanis Bericht ein instruktives Beispiel. Es gibt diese Passagen, in denen Terzani vom Ringen um einen eigenen Zugang zum Tumor berichtet, vom Ringen um eine eigene Sprache für den Krebs, die sich nicht der Sprache und Metaphorik der naturwissenschaftlich reduktionistischen Medizin bedienen muss. Er beobachtet, dass die „Sprache im Zusammenhang mit Krebs“ eine gewaltsame Sprache des Krieges ist: „Der Tumor ist ein ‚Feind‘, den es zu ‚bekämpfen‘ gilt, die Therapie eine ‚Waffe‘, jede Phase der Behandlung eine ‚Schlacht‘.“ (TT, 22) Er hält eine ihm angemessenere Sprache entgegen, deutet den Tumor auch als „inneren ‚Besucher‘“ (TT, 22) oder auch als „Schild“ oder „Schutzwall“ (18) gegen gesellschaftliche Verpflichtungen. Die eigene Sprache wird zur ersten Voraussetzung eines eigenen Lebensentwurfes mit der Krankheit. Es kann kaum genug betont werden, wie schwierig es ist, eine eigene Sprache für die eigene Erfahrung zu finden. Terzani ist ein Profi in Formulierungsangelegenheiten, es mangelt ihm bestimmt auch nicht an Selbstbewusstsein – und dennoch ist dieses Ringen gegenüber einer naheliegenden und dominanten medizinischen Expertensprache sowie gegenüber den Autoritäten, die sie sprechen, spürbar. Menschen, die nicht gerade auf eine der aufregendsten Karrieren im Journalismus der letzten Jahrzehnte zurückblicken oder denen es darüber hinaus auch noch in vielerlei Hinsicht schlechter gehen mag, sind desto mehr angewiesen auf advokatorisches Wohlwollen ihrer Helferinnen oder anderer Menschen.

Indem, wie dürftig auch immer, Worte gefunden werden, bringt, zweitens, das Erzählen die groben Erlebnisse in eine *Ordnung*. Das Erzählen bringt eine fundamentale Ordnung in das Chaos der Vorstellungen und Widerfahrnisse. Erzählen ist die Nachahmung (Mimesis) des Lebens. Das Sprechen (oder das innere Sprechen: das Denken) gibt der Erfahrung alleine schon aufgrund der grammatikalischen Zwänge eine erste Struktur. Was die hermeneutische Analyse der Textproduktion expliziter sichtbar macht, das trifft auch auf das tägliche Erzählen zu (vgl. Ricoeur 1983, 108-135). Wer erzählt, greift auf das eigene Vorverständnis von Welt und Handeln (Mimesis I, in der Terminologie Ricoeurs) zurück und konfiguriert bzw. komponiert heterogene Elemente in eine, vielleicht brüchige, vielleicht kaum wahrnehmbare, vielleicht aber auch stringendere Kohärenz. Ricoeur spricht von einer „konkordanten Diskordanz“ und der „Synthese des Heterogenen“ (vgl. ebd., 125 ff.). Der Weg vom Heranstammeln an kaum ausdrückbare Bruchstücke von Erlebtem hin zu einer distanziert souveränen (und deshalb umso leichter reproduzierbaren) Erzählung führt über die Vermittlung von einzelnen Ereignissen in den Zusammenhang einer Geschichte, die als „ganze“ und als Einheit verstanden wird; über die Komposition von handelnden Personen, Zielen, Motiven, Umständen, Mitteln, Interaktionen, unerwarteten Ereignissen, einem Ausgang in eine zeitliche Struktur, die von einem linearen Stakkato (und dann ... und dann ... und dann ...) ohne logische Kausalität und Verknüpfung bis hin zu einem komplexen Sinnangebot mit Antizipationen, Retrospektionen und so weiter reichen kann. Nicht zuletzt – darin bestehen bereits ethische Implikationen der Erzählung, die niemals ethisch neutral sein kann – werden in den Erzählungen Bewertungen vorgenommen, Handelnde und Leidende werden definiert, Handeln und Leiden insgesamt inszeniert. Erlebtes, Widerfahrenes und die eigenen Handlungen werden so erst eigentlich zu „Erfahrung“.

Durch Erzählen kann das Erlebte, drittens, in eine angemessene *Balance von Nähe und Distanz* gebracht werden. Einerseits werden durch das Erzählen im Gedächtnis und im Ringen um die Worte die Ereignisse *vergegenwärtigt*, Ereignisse werden zu je-meiner Geschichte; auf der anderen Seite wird die überwältigende Unmittelbarkeit von Ereignissen gleichsam in das öffentliche Medium der Sprache „gebannt“ und distanziert. Das Ich, von dem erzählt wird, ist nicht gänzlich das Ich, das erzählt. Dieser Unterschied erlaubt schließlich einen gewissen Grad an Wahlfreiheit darüber, was und wie jemand sein will, welches Bild von sich selbst er oder sie erschafft (vgl. Frank 2005, 164). So wie jeder Text, egal ob schriftlich fixiert oder nicht, gegenüber der Autorin ein gewisses Eigenleben führt, so im Grunde auch die eigenen Erzählungen. Die schrecklichen Ereignisse erleidet insofern ein Stück weit in der Erzählung der Protagonist, während „ich, der Erzähler, den Luxus habe zuzusehen, wie all diese Dinge *ihm* passieren“ (ebd., 165). Nicht zuletzt mischen sich in eine Erzählung, die sich im Alltag fakten- oder zumindest erfahrungsgetreu versteht, unweigerlich fiktionale Elemente (vgl. beispielsweise analog dazu zum „historischen Text als [auch] literarisches Kunstwerk“: White 1994). Aber gerade das Erzählen, in diesem

konstruktiven, ja teilweise fiktionalen Charakter, in dem das Selbst ein Anderer wird, zeigt die *hermeneutische Grundposition des Menschen in der Welt* (hermeneutische Differenz). Eine hermeneutische Sichtweise ist skeptisch gegenüber einer angenommenen Unmittelbarkeit des menschlichen Selbst zu sich – das Selbst ist sich bereits vermittelt: über die Sprache, die symbolische Ordnung der Kultur, über das Erzählen usw. Die Krise einer stabilen Erzählung über sich selbst und seine Welt, hervorgerufen durch das Leiden in einer Grenzsituation, verlangt nach „Reparatur“.

Als „Patientin“ steht das Erleiden im Vordergrund. Zunächst natürlich als Erleiden der Krankheit. Aber auch in Diagnostik, Therapie, pflegerischer Versorgung sind es die anderen, die handeln, und die Patientin ist diejenige, die behandelt wird. Durch das Erzählen wird also, viertens, *eine Patientin zur Akteurin*, zum Subjekt von Handlungen, und seien diese nur Bewertungshandlungen, indem sie sich Gedanken macht, ihre Meinungen, Sichtweisen, Wertungen und Reaktionen darstellt („inneres Handeln“). Das Wiedergewinnen der eigenen Handlungsmacht und Verantwortung (für Zuschreibungen, Gefühle, Reaktionen etc.) geschieht zum einen *in* der Geschichte durch die Protagonistin, zum anderen *durch* das Erzählen der Geschichte. Das Erzählen selbst ist die Handlung, durch die ein Mensch Erfahrung konfiguriert, gewichtet, wertet – einen Sinn „erzeugt“. Handeln und Leiden werden neu – gegenüber dem bloß passiven Patientenstatus „neu“ – konfiguriert. Jemanden erzählen zu *lassen* (etwa aus der Sicht der professionellen Dienstleister mit ihren organisierten und habitualisierten Gewohnheiten) birgt gewissermaßen auch eine „Gefahr“, nämlich die, dem Erzählenden Macht zu geben.

Das Wichtigste ist vielleicht jedoch, dass das Erzählen eine Möglichkeit ist, ethische Verantwortung wahrzunehmen – und zwar auf zwei Weisen. Zum einen als *Sorge um sich* in Form einer Suche nach dem „guten Leben“ angesichts von oder im Leiden. Durch die *Reorientierung* in der Erzählung, der verstehenden Aneignung des Unvertrauten und der Suche nach Zielen, Werten, die auch in der Leidenssituation noch Bestand haben, wird ein leidender Mensch wieder zum Autor oder zur Autorin des eigenen Lebens. Zum anderen übernimmt die Erzählende aber auch ethische Verantwortung im Sinne der *Sorge um Andere*, nämlich indem sie *Zeugnis vom Leiden und dem Leben mit Leiden* gibt und mit ihrer Geschichte anderen Menschen Orientierung geben kann, wie ein „gutes“ Leben in schwerer Erkrankung geführt oder dieser Erfahrung doch noch Sinn und Kohärenz abgerungen werden kann.

Wie schon betont ist diese Suche nach Kohärenz im Chaos, nach Glück und Sinn im Leiden und im Unsinn nicht als glatter Sieg eines hellen Prinzips über ein dunkles zu verstehen. Die Paradoxie vom *Glück-mit-Leiden* bleibt unauflösbar und das, was über das Leid „erhebt“, minimiert es nicht. Vielleicht sind es eher *Augenblicke* von Glück und Sinn, die aufleuchten oder auch eine *Verwandlung am Grunde* des Menschseins, die irgendwie *trägt*, ohne den Schmerz aufzuheben. Die Erhebung-über ist keine Aufhebung-von Schmerz und Leiden. In den Erfahrungen und den Denkfikturen von Glück-mit-Leid bleibt der Widerspruch aufrecht und muss ausgehalten,

ertragen werden – aber im Gegensatz zur schieren Verzweiflung, zum reinen Chaos und dem blanken Leiden gibt es nun im Menschen einen Pol, der ihn paradoxerweise größer als das Schicksal macht. Die Erhebung über das Schicksal bedeutet, in der Verzweiflung nicht zu verzweifeln, im Fallen innerlich sich aufrecht zu erhalten, im Scheitern ein Moment der Versöhnung zu erleben. Begriffe wie „Trost“ und „Versöhnung“ verweisen auf eine solche innere Differenz. Der Trost nimmt nicht das Leid weg, aber das Leiden am Leiden; die Versöhnung ist keine Heilung, sondern ein Leben mit einer offenen Wunde. Ähnliche Erfahrungen und Denkfiguren, die den Menschen über sein Schicksal hinwegheben, sind vielleicht die gleichzeitig vernichtende und aufrichtende Erfahrung des *Erhabenen*, die Dankbarkeit für die bloße Existenz, das „schöne Wagnis“ des Sokrates (auf Unsterblichkeit hinzuleben), Solidarität und Liebe als (machtlose und doch übermächtige) Revolte gegen die Gewalt der Natur oder auch anderer Menschen.

Es war das Ziel der vorangegangenen Überlegungen zur *Sorge um sich* auf der „stoischen“ Achse der Sorge zu zeigen, dass durch die Erfahrung von Leid die Sorge geweckt wird und diese eine hermeneutische Arbeit verrichtet. Oder besser: verrichten *kann*. Ich wollte zeigen, dass im Akt des Erzählens (in Form der Erzählungen einer ethischen Suche) aus dem Leiden heraus ein Mensch sich *implizit* stoisch übt. Denn erstens wird dem Leiden nicht ausgewichen oder auch versucht, nur durch hektische Reparaturarbeit dem Leiden und der Ohnmacht zu entkommen, sondern es wird (auch!) versucht, das Leiden in seiner Unumgänglichkeit zu betrachten.

Zweitens wird – im Sinne der Übung in der Zurückhaltung des Urteilens – ein bis dato gelebtes Verständnis als ungenügend erfahren und um ein neues gelebtes Verständnis gerungen, das nicht im „Besorgen“ aufgeht, sondern Ausdruck der „Sorge“ ist und das Negative des Lebens in den eigenen Lebensentwurf zu integrieren imstande ist (vgl. Tugendhat 2006).

Drittens – im Sinne der Todesmeditation vom Standpunkt der Sterblichkeit – fasst das Erzählen aus dem Leiden das Leben als Einheit und „filtert“ damit jene Bedeutungen und Seiten des Selbstverständnisses heraus, worum es jemandem „eigentlich“ geht, worin sich jemand *eigentlich und wirklich um sich selbst sorgt*. Das ist gewissermaßen der Schlussstein der stoischen Bewegung des Erzählens: zu einem *tragfähigen* Lebenswissen und Selbstverständnis zu gelangen, das über das Leiden und die Vergänglichkeit hinaus *Bestand* hat, das „hält“ und damit eine Haltung errichtet, durch die sich der Mensch irgendwie auch *über das Schicksal erhebt*. Sokratisch gesprochen erlangt der Mensch möglicherweise einen Lebensentwurf, den er als „*schönes Wagnis*“ zu sehen imstande ist, das heißt als ein Lebenswagnis, das zwar fragmentarisch und unvollendet sein mag und letztlich auf nicht sicherem Wissen beruhen mag, aber nur so Ausdruck des „daimon“, des *Besten im Selbst*, ist. Was über das Leid dann erheben kann, das ist die vielleicht erlangte *Einsicht*, dass das *gute* Leben wichtiger ist als das *Über-Leben*. Jede Geschichte einer ethischen Suche ist gewissermaßen ein Wagnis, „auf Unsterblichkeit hin“ zu leben. Die stoische Erfahrung

besteht darin, eine Souveränität höherer Ordnung zu erlangen, die nicht das Andere des Scheiterns, der Gebrochenheit und der Verwundbarkeit ist, sondern diese integriert und „aufhebt“. Damit leistet das Erzählen aber auch etwas, das über die individuelle Sorge um sich ins Allgemeine hinaus weist – nämlich eine Antwort (*eine* mögliche Antwort: eben ein „schönes Wagnis“) auf die *Grundfrage der Ethik*, wie wir sie mit Peter Kemp (1987, 63 ff.) formulieren können: Gibt es eine Art Glück in, mit und trotz Leid? So wird die Sorge um sich auch zu einer Weise, die Möglichkeit des Glücks im, trotz und mit Leid für Andere zu *bezeugen* – und darin eine *Sorge für Andere*.

Das Ziel der hermeneutischen Arbeit der Sorge ist es, an Geschichten einer solchen ethischen Suche zu schreiben, zu einer Erfahrung und Wahrnehmung des Lebens zu gelangen, zu einer Lebenskunst, für die Leiden und Glück keine reinen Gegensätze sind (vgl. Kemp 1987, 63 ff.). Das bedeutet keinen Vorzug der Geschichten der existenziellen Suche vor der Genesungs-Erzählung oder der Chaos-Erzählung. Wer ist schon „sicher“ vor der Verzweigung und dem Chaos? Und wer würde nicht gleichzeitig auf Genesung hinarbeiten und alle therapeutischen Optionen ausloten? Es gibt hier kein Konkurrenzverhältnis der Plots der Leidenserfahrung, sondern die Einsicht, dass an den existenziellen Grenzen des Lebens, im Leiden alle drei Dimensionen sich verwickeln – und dass eine davon eine Sorgearbeit verrichtet, die sucht, ein philosophisch-hermeneutisches Bedürfnis zu stillen. Diese wird umso bedeutsamer, umso weniger der technischen Handlungsmacht Spielräume, erfolgreich zu „intervenieren“, gesetzt sind, ja dass es letztlich eine absolute Grenze gibt, an der diese Handlungsmacht gegen Null geht. Sorgen heißt, von dieser Grenze her eine Lebens- und Leidenskunst zu entwickeln.

Das *schöne Wagnis* – auf irgendeine Form von Unsterblichkeit hin zu leben –, von dem Sokrates gesprochen hat, gibt sich dem Menschen in der Regel in der Endlichkeit seiner Existenz nur in der unauflösbar paradoxen Figur einer *Ahnung* vom Vorrang des guten Lebens über das bloße Überleben. Ohne das Leiden aufzuheben, wird das Leiden am Leiden irgendwie auch überwunden. Dies ist aber vermutlich nichts anderes als die Definition von „Trost“ – denn der Trost und das Glück des Trosts heben nicht das Leiden selbst auf, sondern gewissermaßen das Leiden am Leiden. Das Versprechen eines solchermaßen narrativ gewendeten stoischen Philosophierens ist eben das vage Versprechen des „Trostes der Philosophie“, also der *hermeneutischen Arbeit in der Sorge um sich*.

Ein „hermeneutischer“ Hinweis ist noch notwendig: Diese Weise, die stoische Sorge als eine Achse der Erfahrung und des Umgangs mit Leiden primär in der Sorge um sich zu situieren, schöpft nicht das ganze stoische Denken aus, das weitaus mehr aus einer ethisch-praktischen *Naturphilosophie* sich speist als bloß aus einer Reflexion des Individuums auf das eigene Leben. Die Sorge um sich ist im stoischen Denken wohl immer schon von der Sorge der Welt und um die Welt in ihrer Ganzheit

eingerahmt. Ich werde darauf zurückkommen auf der *epikureischen* Achse der Leidenserfahrung und -bewältigung und möchte hier nur den Hinweis vorausschicken, dass Stoizismus und Epikureismus in diesem Punkt stark konvergieren.

3.3 DIE SOKRATISCHE ARBEIT: SORGE UM ANDERE (... UND FÜR SICH)

Wenn auch Erzählen eine Möglichkeit darstellt, das durch den Sturz erschütterte gelebte Verständnis und somit die „Seele“ existenziell zu „reparieren“, muss aber auch daran erinnert werden, was in der Geschichte der Philosophie, insbesondere in der sokratisch-platonischen und hellenistischen Tradition, eigentlich eine Selbstverständlichkeit ist: Das philosophische Bedürfnis kann nicht *alleine* gestillt werden. Mit anderen Worten: Die Erzählerin braucht einen Zuhörer. Das sokratisch-platonische „Dogma“ lautet, wenn man so will: *Es gibt keine Wahrheit für den Einzelnen* (vgl. auch Jaspers 1994 [1932], 113 ff.).

Verstehen setzt Verständnis von anderen voraus, das Ringen um eine neue Auffassung von den Dingen im Erzählen braucht den Akt des Verstehen-Wollens durch einen „guten“ Zuhörer. Hier zeichnet sich eine erste Antwort auf die Frage ab, inwiefern eine „philosophische Fürsorgerin“ hilfreich sein könnte für einen Menschen. Es ist kaum zu erwarten, dass die philosophische Arbeit an sich selbst dazu führt, dass jemand plötzlich besser oder schlechter Spritzen verabreicht, Verbände anders anlegt, Laborbefunde anders interpretiert, Untersuchungen anders organisiert oder plötzlich völlig unterschiedlich – zumindest was die Pflege-„Technik“ angeht – bei der Körperpflege, der Nahrungsaufnahme, beim Ankleiden, Aufstehen und Niederlegen hilft. Mit anderen Worten: Was der Leistungskatalog etwa von LEP oder anderen Erfassungsinstrumenten, die die Pflege auf eine Addition von Dienstleistungsakten zurechtschneiden, an Tätigkeiten aufzählt, dafür braucht es keine philosophische Praxis. Auf der Ebene der konkreten (manuellen) Tätigkeiten wird die Philosophie unmittelbar keinen Unterschied machen. Warum sollte sie auch? Dem Bedürfnis nach Ernährung, nach Bewegung, danach, kompetent behandelt zu werden, nach menschlicher Nähe und Gespräch, nach Sicherheit usw. kann durch die entsprechenden Tätigkeiten und auf verschiedenen Wissensgrundlagen, die hier nicht Gegenstand der Überlegungen sind, entsprochen werden.

Es ist also nicht die einzelne materielle oder manuelle Tätigkeit, die in einer Beziehung zum philosophischen Wissen steht. Aber es gibt auf der anderen Seite auch keine frei schwebende handwerkliche Einzelleistung – auch wenn die Leistungsverrechnungs- und Personalplanungssysteme das suggerieren. Die vielen einzelnen Tätigkeiten, die in der Pflegedokumentation im „Durchführungsnachweis“ abgehakt

oder in der Leistungsverrechnung verzeichnet werden, sind Teil einer größeren Handlungsstruktur, nämlich eines Interaktionsgeschehens zwischen Personen. Für die gegenwärtige Medizin, die in der Selbstkonstruktion als Dienstleistung durch Expertinnen, als de-kontextualisierte Intervention, bei weitem fortgeschrittener ist, wäre allein die Anerkennung dieses Gedankens von der Eingebettetheit singulärer Leistungen (Diagnosen und Therapien) in ein Interaktionsgeschehen fast so etwas wie eine kleine Revolution. Die Medizin hat sich dahingehend weitgehend „entkernt“ (vgl. Maio 2010) – wohingegen es die ursprüngliche Idee der Medizin war, „mehr“ als nur Medizin anzubieten (vgl. Frank 2004, 2). Insbesondere jedoch in interaktionsintensiven helfenden Berufen sind die Einzeltätigkeiten eingebettet in ein Beziehungsgeschehen, bei dem von den handelnden, sprechenden, einander wahrnehmenden und möglicherweise berührenden Personen nicht abstrahiert werden kann. Mit anderen Worten: Die einzelnen Verrichtungen sind Teil der Sorge. Die „Qualität“ der Beziehung, der Interaktion, des zwischenmenschlichen Umgangs der Personen, eben die Qualität der Sorge, ist etwa bei schwerer Krankheit, im Alter, bei Behinderung, in Zeiten der Schwäche und der Abhängigkeit von kaum zu überschätzender Bedeutung. Auf dieser umfassenden und alle einzelnen „Leistungen“ umgreifenden Ebene kann die Philosophie, als philosophische Praxis, einen Unterschied machen.

Wenn es das philosophische Bedürfnis der existenziellen Wiederherstellung gibt und dieses Wiederherstellen im Erzählen erfolgen kann, so braucht es jemanden, der auf dieser Ebene philosophisch nicht „taub“ ist und eine gewisse Musikalität für die existenzielle Tiefe der Erfahrungen eines anderen Menschen mitbringt – jemanden, um mit Terzani zu sprechen, der alle Saiten auf der Geige hat und darauf zu spielen gewillt ist.

3.3.1 Ein Ohr leihen:

In der sokratischen Arbeit wird der Stoizismus dialogisch

Wir haben oben aus der persönlichen Erfahrung von Arthur W. Frank jenen Teil des philosophischen Bedürfnisses in der Krankheitserfahrung erwähnt, den Frank „stoisch“ nennt: die Erhebung über das Schicksal aus der Einsamkeit des Leidens durch das „innere Handeln“ des Denkens, Sehens, Beurteilens, Erzählens. In der Erfahrung von Krankheit und in der Sorge dürfte es jedoch mehr brauchen als die stoische Suche nach einem erhebenden und aufrichtenden Verständnis von sich und den Dingen. Diesen Teil des philosophischen Bedürfnisses, der noch dazu kommen muss, nennt Frank nun „dialogisch“.

Er erinnere sich nämlich nicht nur an die Zeit alleine, sondern auch an die Zeit mit anderen „Menschen, die bereit waren mir zuzuhören, als ich auf eine Geschichte hinarbeitete, die aus meinem Leben mit Krankheit Sinn machen würde“ (Frank 2004,

32). Er erinnere sich an den vollkommenen Verlust innerer Souveränität und wie abhängig er gewesen sei, von den Vorstellungen, die sich die anderen von ihm machten (vgl. ebd.). Wenn wir zu schwach sind, um stoisch-heroisch aus unserer eigenen Geschichte „Sinn zu machen“, sind wir angewiesen auf andere, die uns zu unserer eigenen Geschichte wieder verhelfen. Deswegen war es sein Bedürfnis, nicht bloß Gegenstand professioneller Verrichtung oder Gegenüber in einem hilflosen und nichts-sagenden Geschwätz zu sein, sondern auf Leute zu treffen, die zuhören und in Dialog treten konnten. Sich auf einen Dialog wirklich einzulassen bedeutet zu erlauben, dass die Stimme des anderen Menschen genauso zählen kann wie die eigene (vgl. ebd. 44). Dialogisch denken, verstehen und handeln heißt – so Frank mit dem russischen Literaturwissenschaftler Mikail Bacchtin – die Fähigkeit, die Situation und sich selbst in verschiedenen Spiegeln, die sich aus der Vielzahl der Anderen und ihren jeweiligen Wahrnehmungen ergeben, sehen zu lernen (vgl. ebd. 44). Indem die Anderen der Erfahrung der Kranken Bedeutung beimessen und akzeptieren, dass auch die Hilfloose etwas zu sagen hat, und in diesem Sinne Verständnis aufbringen, kann diese durch das Erzählen aus ihrer Lebensgeschichte mit dem Unsinn des Leides wieder eine Geschichte machen, „die Sinn macht“. Es gibt Zeiten, in denen die Stoikerin Unterstützung braucht, um ihren Stoizismus ausüben zu können.

Das philosophische „Bedürfnis nach Verständnis“ im Leiden nach seinen zwei Seiten hin, der stoischen und der dialogischen, versinnbildlicht Frank zusammengefasst im Wunsch nach einem „dialogical Stoic“, also einer Art gesprächsfreudiger Stoikerin:

„Wenn der Mix aus Stoizismus und dialogischer Theorie auch ein philosophisches Oxymoron darstellt, so trifft dieser Mix die Erfahrung von jemandem, der in schwerer Krankheit lebt.“ (Ebd., 32)

Hinter der Idee der „dialogischen Stoikerin“ steckt natürlich eine große geistesgeschichtliche Synthese. Allerdings nicht formuliert aus akademisch-theoretischem Interesse (wie wohl nur Heidegger und Levinas, „Athen“ und „Jerusalem“, Autonomie und Fürsorge, männliche und weibliche Moral und so weiter zu synthetisieren wären). Vielmehr ist sie Ausdruck eines tiefen menschlichen Bedürfnisses, geboren aus der Erinnerung eines Menschen in einer Zeit, zu der er nicht wusste, wie lange er noch leben würde. Frank spricht von der Vorstellung einer „idealen Klinik“ – diese wäre gewissermaßen bevölkert mit „dialogischen Stoikern“ (vgl. ebd.).

Die Idee des „dialogischen Stoikers“, der sich als guter Zuhörer in einer existenziellen Notlage anbieten kann, entspricht den Erfahrungen der modernen Philosophischen Praxis, wie aus den Berichten von Gerd Achenbach ersichtlich. Achenbach hat die Bewegung der Philosophischen Praxis in den frühen Achtzigern des 20. Jahrhunderts ins Rollen gebracht und Fragen und Erfahrungen dazu zuletzt in einer umfassenden Publikation zugänglich gemacht (Achenbach 2010). Dort heißt es bezüglich

der Frage, wer überhaupt und aus welchem Grund die Praxis eines Philosophen oder einer Philosophin aufsucht, um das Gespräch mit ihm oder ihr zu suchen:

„In der Philosophischen Praxis melden sich Menschen, denen es nicht genügt, nur zu leben oder bloß so durchzukommen, die sich vielmehr Rechenschaft zu geben suchen über ihr Leben und sich Klarheit zu verschaffen hoffen über dessen Kontur, sein Woher, Worin, Wohin. [...] Kurz: Sie suchen die Praxis des Philosophen auf, weil sie verstehen und verstanden werden wollen.“ (Achenbach 2010, 15)

Dabei geht es gar nicht so sehr darum, „Probleme“ zu lösen, Lösungen zu finden, sondern durchaus selbstzweckhaft nur darum, zu verstehen:

„Die Erfahrung widerspricht der Annahme, die meisten kämen in der Hoffnung, dass es ihnen hinterher besser geht. Ich selbst hatte das angenommen und so erwartet. Aber nun sehe ich, es ist anders. Was die Menschen in erster Linie erwarten, ist, so gut wie möglich verstanden zu werden. Verstanden zu werden – das ist der oberste und weitestgehende Anspruch, der die Menschen bewegt.“ (Ebd., 26)

Dementsprechend kommen die meisten Menschen auch nicht mit einer der klassisch vor-formulierten Fragen zur Philosophie oder in die Philosophische Praxis (Was ist der Geist? Was ist das Gute?), sondern sie kommen mit sich selbst und ihren Geschichten, mit dem eher konfusem Gefühl, über sich und alles irgendwie klar werden zu wollen, was seinen Einsatzpunkt vielleicht in einer konkreten Begebenheit haben mag. Es geht dann eben nicht darum, das Mysterium der menschlichen Existenz in ein „Puzzle“, die Endlichkeit der Welterfahrung in ein psychologisches oder soziales Problem, einen „Konflikt“ oder dergleichen zu verwandeln und schließlich zu bearbeiten, sondern es geht darum, dem Rätsel der Welt, der Endlichkeit ins Auge zu sehen und zu versuchen, sie zu verstehen. Das *Verstehen selbst* ist die entscheidende Antwort auf die grundlegenden Fragen und „Probleme“ des Menschseins: eine Arbeit der Interpretation, um zu tieferen Bedeutungsschichten durchzudringen, in denen die Welt in einem anderen Licht erscheint – vielleicht in einem richtigeren und gerechteren, wie es die Hoffnung Terzanis war. Es kommt darauf an, *tiefer, sinn-reicher und je-mehr* zu verstehen.

Die Praxis der Philosophie ist dann eine Möglichkeit, dem eigenen Tun, Wissen, Fühlen eine Tragweite und Tiefe zu entlocken, die der alltägliche Verstand so nicht sieht. Überraschenderweise geschieht durch die philosophische Arbeit an sich selbst zunächst eine *Vertiefung* des „Problems“, durch die vollständige Ausartikulation dessen, was beschäftigt. So schmerzen ja anfänglich die Befragungen und Hinter-Fragungen durch Sokrates, bevor sie Linderung durch Hellwerden und Klarheit durch das Denken und das Wissen des Nicht-Wissens schaffen: „Sie [die Philosophie] macht es uns nicht leichter, sondern regelmäßig schwerer.“ (Achenbach 2010, 36)

Das „Therapeutische“ der Philosophie besteht genau in der Absichtslosigkeit des Erkennen-Wollens, in der Tiefe der Kommunikation:

„Die kranke Seele gesundet nicht, indem sie ihre armseligen Konflikte unterdrückt, sondern indem sie sich in edle Konflikte stürzt.“ (Nicolas Gómez Dávila, zitiert ebd., 316)

Demnach würde Philosophie durchaus „heilen“, aber nicht indem das Problem zum Verschwinden gebracht wird, sondern indem erkannt wird, dass es sich am tiefsten Grunde der Sache um einen *edlen Konflikt* handelt. Man muss im Einzelnen bis zu den letzten Ideen, zu den Antinomien der Existenz und den Grenzen menschlicher Erfahrung durchdringen, also tief und weit denken, um der an „armseligen Konflikten“ verzweifelnden Seele zu erkennen zu eben, dass sie in einem edlen Konflikt gefangen ist, um sie so zur *Seelengröße* zu erheben, von der auch Mark Aurel spricht.

Es ist nun einmal so, wie wir es mit Kant ausdrücken können, dass die Vernunft von Fragen belästigt wird, die sie weder lösen noch abweisen kann (KrV, A VII). Aber genau deswegen erfährt der Mensch, der seine Probleme „weder löst noch los wird“, im Gespräch mit einer Philosophin, „dass sein Problem *gewürdigt* wird, dass er *ernst genommen* wird“ (Achenbach 2010, 346).

Dafür kann die Gegenwart eines Menschen, der ein „philosophisches“ Ohr hat, ein kommunikativer und *teilnehmender* Stoiker, hilfreich sein. So meint Achenbach ganz sokratisch, dass die eigentümliche „Kompetenz“ der Philosophin nicht in der Produktion von Texten oder von aufregenden Reden besteht oder darin, Meinungen in besonders toller Weise zu vertreten und insofern zu „beraten“ oder etwas zu lehren. Vielmehr bestehe die eigentliche „Kompetenz“ des Menschen, der philosophisch an sich gearbeitet hat und für sich selbst gesorgt hat, im *Zuhören*. Philosophie ist eine Art Selbstkultivierung, um anderen *ein Ohr leihen* zu können:

„Philosophische Bildung [...] ist [...] keine Schulung des Mundwerks, sondern Verfeinerung des Gehörs. [...] Den philosophisch Gebildeten [...] erkenne ich nicht an dem, was er sagt, sondern daran, wie er zuhört.“ (Achenbach 2010, 260)

Es ist klar, dass Zuhören-Können philosophische Sorgearbeit um und an sich selbst voraussetzt. Eine Philosophin braucht also nicht primär Kenntnisse, archivarisches Wissen, äußere Bildung, die sie jemandem hinwerfen könnte, sondern ein einverleibtes Wissen. Philosophische Traditionen müssen in ihr verkörpert, in ihre spontanen Reaktionen übergegangen sein. Sie soll nicht Epikur und Epiktet („auswendig“) kennen und dozieren, sondern *mit* Epikur und Epiktet hören, fragen, einwenden können. Die Philosophie muss an ihr gearbeitet haben, damit sie nun mit einem feinen Ohr hört: Ober-, Zwischen-, Untertöne, Eigenwilliges und jeweils die Vernunft darin (vgl. Achenbach 2010, 122). Jemand, der aus der normalen Wirklichkeit in die Erfahrung der Endlichkeit gestürzt ist, braucht keine „klugen“ Ratschläge von außen, sondern

diese merkwürdige Form eines teilnehmenden, relationalen Stoizismus, also eine Unterstützung bei der Selbst-Beratung. Jemand, der erzählt, um sich Klarheit zu verschaffen, benützt ein geliehenes Ohr, um seine eigene Geschichte noch einmal etwas anders zu hören:

„Vielmehr kommt jetzt alles darauf an, ob der Erzählende mit jenem anderen Ohr, das der Rattende ihm ‚lieh‘, seine eigene Geschichte anders hört, und wenn es ein feines, empfindliches Ohr ist, was ihm da zuhört, als sei er selbst es, der hört, wird er nun Zwischen-, Unter-, Obertöne vernehmen, die ihm bisher an seiner eigenen ‚Version‘ seines Unglücks oder Missgeschickes entgingen.“ (Ebd., 122)

In einer „idealen Klinik“ würden Menschen also unter anderem auf Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen treffen, die nicht „wie Geigen sind, denen eine Saite fehlt“, sondern solche, die imstande sind, ein Ohr leihen zu können. *Wie können nun fürsorgende Menschen „dialogische Stoiker und Stoikerinnen“ werden? Wie bezieht sich eine dialogische Stoikerin auf ihre Patienten?*

Wie sieht dieses Ohr-Leihen konkreter aus? Mit diesen Fragen betreten wir nun die sokratische Achse im Koordinatensystem der hermeneutischen Arbeit der Sorge. War im vorigen Abschnitt von der hermeneutischen Arbeit im Sinne des sich selbst (neu) Verstehens die Rede, so nun von der Sorge um und das Verstehen des anderen Menschen. Wenn wir zugestehen wollen, dass die Sorge um sich in ihrer hermeneutischen Arbeit auf Andere angewiesen ist, so können wir die Frage nun so stellen: Auf welche Weise findet eine dialogische Stoikerin „Zugang“ (vgl. Wettreck 2001, 184f.) zur Leidenswirklichkeit des anderen Menschen?

Wir werden im Folgenden verschiedene „Zugangsmöglichkeiten“ zur Leidenswirklichkeit des anderen Menschen erkunden, um komparativ die hermeneutische Arbeit der Sorge zu konturieren. Wir werden sehen, dass eine kommunikative Stoikerin Zugang zum leidenden Menschen findet bzw. diesem ein Ohr leiht nach dem Modell des sokratischen Gesprächs, weshalb wir eben von der sokratischen Erfahrung der Sorge sprechen werden. Damit befinden wir uns im Denkbezirk des zweiten großen Mysteriums der menschlichen Existenz neben dem Mysterium der Endlichkeit, nämlich dem Mysterium der Intersubjektivität, das die Geschichte der Philosophie nicht minder beschäftigt hat als das Mysterium der Sterblichkeit.

3.3.2 Zugänge zur Leidenswirklichkeit des anderen Menschen ohne hermeneutische Arbeit

Um nun eine Vorstellung von einer genuin „philosophischen“ Grundhaltung in der Sorge – oder genauer: der Haltung einer dialogischen Stoikerin mit ihrer *hermeneutischen Arbeit* – zu entwickeln und um andere Konzeptualisierungen des Zugangs

besser einordnen zu können, werde ich in groben Zügen einigen wenigen, aber sehr erhellenden Seiten von Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* (Gadamer 2010, 363 ff.) folgen (vgl. dazu auch Schuchter 2012). Dort entwickelt er die Struktur der hermeneutischen Erfahrung (des Verstehens von Texten der Tradition) anhand einer Analogie mit der Ich-Du-Beziehung. Er führt dabei drei mögliche Bezugnahmen eines Ichs zu einem Du als Analogie eben zum Bezug zur Tradition an. Der Clou ist, dass diese drei Positionen vom Ich zum Du sich auf die Sorge-Beziehung allgemein oder spezieller auf die klinische Beziehung (also auf die Beziehung zwischen einer Krankenschwester oder einem Arzt zur Patientin) analog übertragen lassen und daran anschließend sich die hermeneutische Struktur der Sorge in ihrer dialogischen Dimension gut entfalten lässt.

Eine erste Form der Bezugnahme sieht Gadamer in der statistischen Daten-Colage (vgl. unten zum „diagnostischen Blick“), einen zweiten Zugang zum Anderen oder zu den Artefakten der Tradition in Analogie zum „historischen Bewusstsein“, wobei im Hintergrund die Darstellung und die Kritik Gadamer an der historischen Schule und der Hermeneutik Diltheys steht (vgl. auch Eric Weil 1996, Kategorie „Intelligence“, und Schuchter 2014, 76 ff.). Das „historische Bewusstsein“ eröffnet einerseits eine „objektivierende“, aber in gewissem Sinne auch ganzheitliche Sichtweise der existenziellen Erfahrung (vgl. unten zur „Psychologisierung“). Im Kern steckt im „historischen Bewusstsein“ die These, dass es eine neutrale und objektive Erkenntnis geschichtlicher Individualität geben könne. Indem die historische Forscherin durch den hermeneutischen Zirkel von Text und Kontext, einzelner Information und ganzer Vorstellung, von Vorgriff und Korrektur des Vorgriffs voranschreitet, entsteht so etwas wie ein objektives, ganzheitliches Bild einer Person, eines historischen Ereignisses oder einer Epoche, jedenfalls einer geschichtlichen Individualität. Darüber hinaus eröffnet das „historische Bewusstsein“ aber die Wege des „romantischen Verstehens“. Am Gipfel dieses Prozesses kann dann – darin steckt der Einfluss der romantischen Hermeneutik in der Linie Schleiermachers – eine kongeniale Einfühlung stehen. Es gibt also zwei Ausprägungen des Erfassens der Geschichte oder eines anderen Menschen, die in derselben Logik verankert sind. Im einen Fall entstünde ein zumindest dem Prinzip nach *objektives Gesamtbild* einer Epoche, einer (historischen) Person usw., im anderen Fall kann diese Arbeit der Informationsbeschaffung und „Verdichtung“ in ein zusammenhängendes Bild in einen *Überschuss* durch die *Imagination* der Forscherin münden und eine *kongeniale Einfühlung*, also einen intimen Verstehensakt, herbeiführen, durch den die Forscherin in die „Seele“ der historischen Person blickt und mit ihr fühlt und denkt (vgl. unten die „Zugänge“ zum Anderen über „Empathie“, „Gefühlsansteckung und Mitleidlichkeit“ sowie im „Mitleid“).

Die dritte Figur des „Zugangs“ zum anderen Menschen entfaltet Gadamer schließlich als ein Spiel oder Geschehen von Frage und Antwort, wie sie musterhaft

in den sokratisch-platonischen Dialogen vorkommt (vgl. ebd., 368ff.). *Das sokratische Gespräch dient in wichtigen Zügen als Modell der hermeneutisch aufgefassten Sorge-Beziehung* (vgl. dazu das Kapitel „Teilnehmendes Verstehen – die hermeneutische Struktur der Sorge“).

Betrachten wir diese Modi der Sorge und des Zugangs zum Anderen im Einzelnen etwas genauer, wobei diese Gedankenentwicklung so aufzufassen ist, dass damit keine (ontologische) These über das „Wesen und die Formen der Sympathie“ ausgesagt werden soll. Es soll also keine Reduktionsbeziehung mitgemeint sein in dem Sinne, als ob sich beispielsweise das, was wir im Folgenden unter „Empathie“ verstehen wollen oder unter „Mitleid“, sich „in Wirklichkeit“ auf die hermeneutische Struktur des Verstehens zurückführen ließe. Genau so ist es nicht gemeint. Diese verschiedenen Zugangsformen zum anderen Menschen sollen als *Möglichkeiten* verstanden werden, die nebeneinander existieren und de facto auch erfahren und gelebt werden. Im Kontext unserer Untersuchung geht es um die Ausfaltung der *hermeneutischen Arbeit auf der sokratischen Achse der Leidens- und Krankheitserfahrung* und die Möglichkeiten, die sich mit dieser verbinden. Die anderen Möglichkeiten (der Empathie, des Mitleidens usw.) werden nur angeführt, um die Konturen der spezifisch dialogischen oder teilnehmenden hermeneutischen Arbeit der Sorge umso besser ziehen zu können.

Der diagnostische Blick und die Psychologisierung

Eine erste Bezugnahme eines Ich zum Du, die wir als erste Modifikation der Sorge-Beziehung auffassen können, können wir mit Gadamer als „Typisches Heraus-Sehen“ (vgl. WM, 364) bezeichnen. Damit ist letztlich der Blick der Statistik, der naturwissenschaftlichen Methodik, letztlich auch der bürokratischen Verwaltung gemeint. Es handelt sich dabei im Grunde um einen Bezug zur *Diagnose*, und dem entspricht nichts anderes als das, was wir bereits im ersten Kapitel unter dem Titel der „Ver-Sorgung“ verhandelt haben. Dem „*diagnostischen Blick*“, dem auf der Handlungsebene die Erbringung einer Summe von Einzeldienstleistungen entspricht, fehlt gerade jene Dimension, die eine Interaktion zu einer Sorgebeziehung macht: die Involvierung der Personen als Personen – nicht nur als Diagnose hier, als Handlangerin dort. Ein Mensch ist hier jedenfalls – übertragen auf die klinische Praxis – in irgendeiner Hinsicht (der Niere, der Koronararterie, der Psyche, eines bestimmten Selbstfürsorgedefizits, der Verrechnung usw.) ein „Fall“ zu einer „Regel“ bzw. zu einer Gesetzmäßigkeit. Wir haben es dann überhaupt nicht mit individuellen Menschen zu tun, sondern mit Krankheiten oder Pflegeproblemen, die sich an Individuen nur manifestieren. Das professionelle Handeln ist orientiert an Standards und funktionalen Abläufen, so etwas wie ethische Erschütterung kommt nicht in Betracht, es sei denn als „psychisches Problem“, das, einmal diagnostiziert, wiederum ein Fall zu einem Gesetz ist, wofür es Standards und Apparaturen der Bearbeitung gibt. Diese Logik liegt dem medizinisch-pflegerischen Betrieb in der stationären Massenversorgung als

solide Basis zugrunde, so wird Medizin heute erlernt und betrieben, Pflege gesehen und verwaltet. Mächtig ist diese Beziehung in der systemischen Versorgung von Bedürfnissen und Bedarfen, mächtig ist sie aber auch in der Betäubung eines existenziellen Verhältnisses zum anderen Menschen. Typische Verbalisierungen durch Praktikerinnen wären beispielsweise das gefürchtete: „Die Galle auf Zimmer 7!“ oder Aussagen von Krankenpflegern bzw. -schwestern wie „Ich hab’ da noch einen Verband und zwei Blutdrücke (zu machen bzw. zu messen)“.

Der diagnostische Blick ist das, was Terzani bei seinen Ärzten beklagt: dass sie nur einen naturwissenschaftlichen Blick auf die Krankheit haben, vom Tumor fasziniert sind usw. Wer nur im diagnostischen Blick lebt, der ist einer Geige vergleichbar, der eine Saite fehlt. Er zieht nicht in Betracht, dass ein Mensch „mehr“ ist, nämlich auch Gefühle, Gedanken und so weiter (vgl. Terzani 2007, 20 f.). Allerdings gibt es auch eine Weise, diese existenzielle Erfahrung gewissermaßen durch die Thematisierung wieder zu eliminieren – dem diagnostischen Blick in Medizin und Pflege sehr verwandt und diesen im Grunde ergänzend ist die „Psychologisierung“.

Ganz analog – wie die historische Forscherin – verschaffen sich Ärzte und Schwestern in ihrem täglich-professionellen Selbstverständnis ein Bild von einer Patientin. Gadamer verweist selbst in diesem Kontext auf „autoritative“ Formen von Fürsorge. Ein Patient ist dann nicht ein Fall zu einer Regel in Bezug auf die Krankheit, sondern wird etwa in der pflegerischen Anamnese oder in den Gesprächen im Team durchaus „ganzheitlich“ erfasst, indem psychosoziale Aspekte mitbedacht und durch „Narrative“ aus dem Leben oder im Stationsalltag oder mit Angehörigen ergänzt werden. Dieses „Sich-ein-Bild-Machen“ von einem Patienten kann in die – wie Rainer Wettreck (2001, 146ff.) das nennt – „Psychologisierung“ führen, d. h. die Ärztinnen und Pfleger sortieren die Erfahrung der Patientin in ihr alltagspsychologisches Wissen ein, thematisieren und benennen damit einerseits das Erleben der Kranken, bannen gleichzeitig aber auch damit die potentiell erschütternde und schwer auszuhaltende Kraft der Erfahrung des Anderen in neutrale Schemata, die eine „professionelle Distanz“ ermöglichen. Typisch (und wiederum zugespitzt) sind dann solche Aussagen im Team wie: „Der macht grad voll die Sterbephasen durch“ oder: „Die braucht mal wen zum Reden.“ Das-sich-ein-Bild-Machen durch das historische Bewusstsein führt also zu einer psychotechnischen Patientenführung (vgl. Wettreck 2001, 146ff.). Menschen können auch „ganzheitlich“ verobjektiviert werden – indem es für alle Teilsysteme (Körper, Psyche, Seele, Soziales) jeweiliges Spezialwissen von Profis zur Problemwahrnehmung und -artikulation gibt, das als Handlungsgrundlage dient und gewissermaßen kooperativ aufsummiert wird. Das medizinische Konsilarsystem (bis hin zum Ethik-Konsil) ist ein gutes Beispiel dafür. Aber gerade diese Weise, sich ein ganzes Bild zu machen, deutet darauf hin, dass „ganzheitlich“ etwas grundlegend Anderes bedeutet als eine Addition „aller“ Aspekte: „Ganzheitlich“ ist nur die *Erlebensweise* jedes Menschen selbst, der immer viele Teilbereiche in der Einheit der Vielheit erleben und pragmatisch bewältigen muss. Vielleicht sollte

man „ganzheitlich“ (Orientierung am Erleben des Anderen) von „total“ (Summe der objektvierten Spezialsegmente) unterscheiden.

Durch die Psychologisierung jedenfalls wird menschliches Erleben in alltagspsychologische Kategorien gebracht. Dadurch wird das unmittelbare Erleben des anderen Menschen – das ja auch „betreffen“ oder „erschüttern“ könnte – zum Objekt distanzierter Bewertung, was als Voraussetzungen dienen kann, das Erleben auch psycho-technisch zu manipulieren. In weiterer Folge wird das Erleben von Patientinnen normiert und zum Gegenstand der Patientenführung, indem geradezu das Erleben in psychologische Flussdiagramme eingepasst wird (vgl. Wettreck 2001, 153f.), was beispielsweise mithilfe einer verkürzten sterbepädagogischen Anwendung der Sterbephase nach Kübler-Ross passieren kann. Professionelle Distanz kann – wie ein angeblich objektiv distanzierter Historiker – gewahrt bleiben, Formen von möglicher Mitbetroffenheit wie leiblicher Synästhesie oder Gefühlsansteckung, Empathie, Verstehen, Mitgefühl usw. werden ausgeklammert. Für den Betrieb und eine kurz gedachte Psychohygiene der Helfenden hat die Psychologisierung den Vorteil, dass das existenziell „Menschliche“ thematisiert werden kann, ohne sich gewissermaßen die Finger schmutzig zu machen, eben ohne sich selbst involvieren zu müssen. Das „Existenzielle“ wird mit seiner Thematisierung betäubt. Wettreck weist auf eine typische Form der Persönlichkeitsprägung im Gesundheitsbereich hin, die er aber als eine nicht ungefährliche Falle betrachtet: Die Psychologisierung kann zum Surrogat einer „reifen“ und starken Persönlichkeit, die sozusagen „alles schon gesehen“ hat (ohne es eigentlich je erlebt zu haben), führen. Es entsteht bei eigentlicher existenzieller Inkompetenz der falsche Eindruck existenzieller Abgeklärtheit (vgl. Wettreck 2001, 157f.).

Eine psychologisierende Haltung gegenüber der Geschichte von Terzani könnte, indem die verschiedenen existenziellen Bewegungen Terzanis in eine alltagspsychologische Kategorie gebannt werden, beispielsweise und ungefähr so ausgesagt werden (z. B. bei einer Dienstübergabe oder Besprechung im Krankenhaus, bei der Visite usw.): „Er braucht Rückzug“, „er arbeitet etwas auf, das im Journalistenleben zu kurz gekommen ist“, „er braucht die alternativen Methoden, um mit der Erkrankung zurechtzukommen“, „er flüchtet sich in einen höheren Sinn, weil die Wirklichkeit so schrecklich ist“ usw., welchen äußeren Zuschreibungen eben ein Mensch von anderen so unterworfen werden kann.

Der diagnostische Blick bzw. die Psychologisierung bietet eine erste Weise, sich auf die Geschichte eines Menschen zu beziehen, die wir „Über-Geschichten-Denken“ nennen können. *Über* die Geschichten von anderen zu denken, heißt, diese Geschichten wieder in etwas anderes zu verwandeln, zum Beispiel in eine „Diagnose“ oder in einen Fall zu einem allgemeinen Wissen („Was lernen wir daraus?“). In seinem Ansatz einer narrativen Ethik kritisiert Frank (1997, 154ff.) solch einen reduktiven Umgang mit Geschichten auch in der Medizinethik und der Klinischen Ethik. Diese sind mit Behandlungsentscheidungen beschäftigt und mit den verschiedenen,

kollidierenden Pflichten von Ärztinnen, Pflegern und der Institution gegenüber den Patientinnen. Geschichten werden dann aufgegriffen, aber auf etwas anderes hin reduziert als sie selbst, als „dichte Beschreibungen“ des Lebens eines Patienten, um die Entscheidung in dem *Fall* zu ermöglichen. In derselben Linie interpretieren Steinkamp/Gordijn eine hermeneutische Gesprächsmethode im Kontext (retrospektiver) Fallbesprechung in der klinischen Ethik. Moralische Intuitionen und ethische Theorien sind eingebettet in Narrative, die moralischen Intuitionen und impliziten ethischen Theorien werden „herauspräpariert“ und analysiert und schließlich auf den „Fall“ zurückbezogen (vgl. Steinkamp 2012, 184 ff. und Steinkamp/Gordijn 2003). In all diesen Fällen wird jedenfalls in (schlussendlich) objektivierender Distanz *über* Geschichten nachgedacht und diese letztlich auf etwas anderes ihrer selbst reduziert, das „*über*“ das Erzählen erreicht werden soll: auf einen „Fall“, eine „Diagnose“, auf moralische Intuitionen, implizite Werturteile und unterschiedliche ethische Theorien, auf Handlungsbegründungen, auf Informationen für Behandlungsentscheidungen – summa summarum auf etwas, das man *aus* der Geschichte lernen kann, das heißt aus ihr davon tragen, um etwas anderes zu tun oder zu wissen. Wir werden weiter unten andere Weisen des Umgangs bzw. des Sich-Beziehens auf Geschichten kennenlernen: ein „*in* und *mit* Geschichten Denken“ und ein Denken, in dem Geschichten *für etwas* stehen.

Gegenüber diesen Formen des Bezugs auf den anderen leidenden Menschen, die letztlich eine Weise sind, eben kein Ohr wirklich zu leihen und nicht die Leidenswirklichkeit existenziell selbst mitzuvollziehen, wagen es nun im positiven und engeren Sinne „ganzheitliche“ Formen der Anteilnahme, dem leidenden Menschen existenziell ein Ohr zu leihen. Diese Varianten des Verstehens, die man die „romantischen“ nennen könnte liegen in der Verlängerung des Vorgehens des „historischen Bewusstsein“. Dabei können die Fülle ganzheitlicher Information und der Eindruck lebendiger Gegenwart zu einer Art *Einführung* führen.

Empathie

Empathie kann definiert werden als „ein kognitiver, bewusster und willentlicher Akt der Perspektivenübernahme“, durch die „der innere Zustand des Patienten imaginativ konstruiert“ werden könne (Bischoff-Wanner 273f. für die Pflege und Pflegewissenschaft). Es besteht also der Anspruch, das Innen-Leben eines Menschen irgendwie nachvollziehen zu können, was auch mit dem Begriff des „Sich-Hineinversetzens“ treffend bezeichnet wird. Einflussreich im Empathie-Diskurs (vgl. z. B. Neukrug et al. 2013, Clark 2004) sind die Überlegungen in der Linie von Carl Rogers. Seine Definition von „Empathie“ ist diese:

„To sense the client's inner world of private, personal meanings as if it were your own but without ever losing the ‚as if‘ quality, that is empathy.“ (Rogers 1967, zitiert in Bischoff-Wanner 2002, 117)

Entscheidend ist dieses „Als-ob“. Das Konzept der Empathie entspricht darin der kongenialen Einfühlung in der traditionellen Hermeneutik, die darin besteht, „das Erleben des Autors neu zu erschaffen“. Ein in diesem Sinne empathischer Zugang zur Geschichte Terzani wäre eine Als-ob-Überlegung, die in einer intuitiven Als-ob-Einfühlung münden kann und die auf der Basis der zur Verfügung stehenden Informationen aus dem Text von Terzani selbst, dann von den verschiedenen Kontexten, wie das Wissen um historische Umstände, andere Texte von und über Terzani, Medienberichte usw., zustande kommen. Die Überlegungen wären dann etwa mit den folgenden Fragen formuliert: „Wenn ich ein weltberühmter Journalist wäre ...“, „Wenn ich ein Zufluchtshöhle im Himalaya aufsuchen würde ...“ usw. Frau setzt sich gewissermaßen selbst ein an die Stelle des Helden in der Erzählung – *als ob* sie es selbst wäre.

Mitleid

Eine zweite Form affektiver Einfühlung, die hinsichtlich der Unmittelbarkeit mit der Gefühlsansteckung bzw. Mitleiblichkeit verwandt ist, kann in der Traditionslinie der Ethik Schopenhauers mit dem Begriff *Mitleid* bezeichnet werden. Für Schopenhauer ist Mitleid ein nicht mehr weiter analytisch auflösbares Phänomen, d. h. im Mitleid ist nicht irgendein verborgener Verstehensprozess oder ein spontanes und implizites Hineinimaginieren in den anderen Menschen verwickelt. Mitleid ist ein zwar mysteriöses (vgl. ÜGM 741), aber dennoch „alltägliches“ Grundphänomen des zwischenmenschlichen Lebens. Es besteht darin, dass „ich ganz unmittelbar *sein* [des anderen Menschen] Wohl will und *sein* Wehe nicht will, so unmittelbar wie sonst nur *das meinige*“ (ebd., 740). An die Stelle meiner eigenen Motivationen tritt – eben ohne Vermittlung durch kognitive Instanzen, ohne Fantasieren, ohne Nachahmen oder sonst etwas – die Motivationslage des anderen Menschen. Das setze aber voraus, dass ich „auf irgendeine Weise *mit ihm* [dem anderen Menschen] *identifiziert* sei“ (ebd., 740), dass ich etwa „*sein* Wehe fühle wie sonst nur meines“ (ebd.). Dieser nicht weiter erklärbare, aber alltägliche Vorgang des Mitleids bedarf nicht der Dazwischenkunft eines Erkenntnisaktes. Wir fühlen und verstehen manchmal unmittelbar die Perspektive des anderen Menschen. „Mitleid“ ist in der Sicht Schopenhauers ein natürliches und vor allem das ethische Ur-Phänomen.

Gefühlsansteckung und Mitleiblichkeit

Eine weitere Form authentischen Bezugs zum leidenden Mitmenschen kann in der „Gefühlsansteckung“, als „stellvertretendes Nacherleben des Gefühlszustandes eines anderen“ (Bischoff-Wanner 2002, 120) gesehen werden, wobei also die helfende Person die gleichen Gefühle erlebt wie die leidende Person – etwa aufgrund der *Atmosphäre* in einem Raum. Beim Eintritt in ein Krankenzimmer herrschen oft bestimmte Atmosphären – unter anderem in Abhängigkeit von der Gestimmtheit und der Be-

findlichkeit der Patientin oder der Patientinnen. Beispielsweise kann es eine Atmosphäre der Schwere oder eine kommunikative Fröhlichkeit oder eine tröstliche Stimmung sein, auf die die Eintretende trifft und sie unwillkürlich mitansteckt. Gefühle stecken gewissermaßen ohne kognitive Umwege an – unmittelbar „leiblich“. Die Pflegeethik Wettrecks setzt genau hier an: „Existentielles Erleben wird *leiblich* erfahren – und es vermittelt sich leiblich von Mensch zu Mensch.“ (Wettreck 2001, 88) Wettreck spricht von „leiblicher Resonanz“ (ebd.): Die Krankheit, das Sterben, die Furcht des anderen Menschen, die existenzielle Bedrohung im Raum betreffen vortheoretisch und unmittelbar, sie „gehen unter die Haut“, sie sind spürbar am „eigenen Leibe“ (ebd., 86f.). Ohne solche leibliche Synästhesie und den Mut dazu, sich ihr auszusetzen, fehlt der Sorge etwas.

„Während ich auf die Tür zugehe, merke ich, wie mir die Knie zittern. Angst, Wachheit gegenüber dem Schrecken, der hinter der Tür wartet. Ich weiß, dass das Zittern der Knie für mich dazugehört. Immer wieder. Zeichen dafür, um was es geht: um verlorenen Boden, um grundstürzendes Erleben. Schwer auszuhalten, aber immer, wenn ich's spüre, bin ich ‚gut‘. Ich klopfe, drücke die Klinke, öffne die Tür.“ (Wettreck 2001, 86; hinter der Tür wartet eine Patientin, deren Bein amputiert wurde aufgrund eines rezidivierenden Tumors)

Der entscheidende gemeinsame Punkt (des historischen Bewusstseins, von Empathie, Psychologisierung und Mitleid sowie der „Gefühlsansteckung/Mitleiblichkeit“) jedenfalls ist die Vorstellung von der Möglichkeit einer Erkenntnis bzw. einer Anteilnahme, in der das sorgende Subjekt in verschiedenen Varianten eigenwillig *draußen* bleibt: entweder in professioneller *Distanz* oder im Modus der *Selbstentleerung*, als Sichversetzen in den anderen Menschen, wie eine freischwebende Intelligenz mit der Fähigkeit zur kongenialen Einfühlung; oder im Mitleid, wobei an die Stelle der eigenen Bewusstseinsinhalte und Motive jene des anderen Menschen treten; oder wiederum in der „atmosphärischen Ansteckung“, die *einnimmt* und *überkommt*.

3.3.3 Teilnehmendes Verstehen: allgemein und diesseits des „Begriffs“

Nehmen wir im Folgenden drei Anläufe mit unterschiedlichen Akzentuierungen, um das „teilnehmende Verstehen“ (der Ausdruck stammt von Rudolf Bultmann, vgl. Grondin 2009, 45ff.) der Hermeneutik zu entwickeln: zunächst über eine überblickende Zusammenfassung Rudolf Bultmanns, dann wieder über die Übertragung des Modells des Textverstehens in der Linie Paul Ricoeurs und schließlich anhand der Überlegungen Gadamers, der das Modell des sokratischen Gesprächs von Fragen und Antworten in der existenziellen Verstehenssituation zwischen einem Ich und einem Du genauso wie zwischen Texten der Tradition und einer Leserin am Werk sieht.

Heuristisch bleibt dabei die leidende Person auch eine *erzählende* – was die Analogie zum Textverstehen zunächst sehr plausibel macht. Denn wenn wir einen Minimalbegriff von „Text“ annehmen wollen, nämlich als „Fixierung von Sinn“, dann ist, auch wenn nicht zu Papier gebracht oder in Stein gemeißelt, eine Erzählung, die im Gedächtnis fixiert ist, durchaus als „Text“ zu betrachten. An diese grundsätzlichen Überlegungen anschließend können wir die verschiedenen konstitutiven Elemente der hermeneutischen Arbeit der Sorge auf der „sokratischen Achse“ etwas detaillierter unter die Lupe nehmen. Jedenfalls gilt für alle Zugänge des teilnehmenden Verstehens, dass die Subjektivität der interpretierenden, verstehenden Person eine größere Rolle spielt als in den Selbstentleerungs-Varianten. Das *gelebte Vorverständnis*, das die ZuhörerIn oder LeserIn an eine Person oder einen Text bereits heranträgt, spielt eine entscheidende Rolle.

Teilnehmendes Verstehen – Rudolf Bultmann

Der Theologe Rudolf Bultmann hat – nach den Hinweisen von Grondin (2009, 45 ff.) – noch vor Gadamer und Ricoeur die Hermeneutik in Anschluss an die „existenziale Wende“ bei Heidegger in eine Richtung weiter entwickelt, wie sie später dann von Gadamer und Ricoeur ausführlich ausgearbeitet wurde. Auch Bultmann beschäftigt die Kritik an der traditionellen Hermeneutik des 19. Jahrhunderts in der Linie Schleiermachers und Diltheys, für die Interpretieren der Nachvollzug der seelischen Operationen einer Autorin ist – also das, was wir oben für unmittelbarere Kommunikationssituationen des Lebens „Empathie“ genannt haben: das Sichhineinversetzen in einen anderen Menschen. Bultmann rückt gegenüber dem Innenleben des Autors nun den Sachbezug von Texten in den Vordergrund. Verstanden wird nicht die „*Seele*“ eines Autors, sondern die *Sache*, worauf sich dessen Text bezieht. Damit ist die hermeneutische Grundposition einer umweghaften oder indirekten Erkenntnis von sich selbst oder Anderen auf den Punkt gebracht. Das Selbst-Verständnis ist *vermittelt* über Sprache, Symbole, Erzählungen usw. („*Das Selbst als ein Anderer*“). Die wesentliche Voraussetzung für das Verstehen der Sache eines anderen Menschen ist *der eigene vorgängige Sachbezug* der interpretierenden Person (der „LeserIn“):

„Ein Verstehen, eine Interpretation ist [...] stets *an einer bestimmten Fragestellung, an einem bestimmten Woraufhin, orientiert*. Das schließt aber ein, dass [...] sie *immer von einem Vorverständnis der Sache geleitet* ist, nach der sie den Text befragt. Auf Grund eines solchen Vorverständnisses ist eine Fragestellung und eine Interpretation erst möglich.“ (Bultmann 1950 zit. in Grondin 2009, 47)

Diese Rolle der Subjektivität der LeserIn bzw. der verstehenden Person ist aus hermeneutischer Perspektive – bei Ricoeur wird der Anschluss an die „Rezeptionsästhetik“ deshalb nahtlos gelingen können – unhintergebar und weitaus mehr im Spiel, als das Alltagsbewusstsein in der täglichen Verständigung und Lektüre so meint. Das

Vorverständnis gründet natürlich im eigenen Leben: „Die Fragestellung“, die eine Leserin an einen Text oder eine zu verstehen gewillte Person an eine andere heranträgt, „erwächst aus einem Interesse, das im Leben der Fragenden begründet ist“ (Bultmann 1950, zit. ebd.). Weil das Verstehen, wie Gadamer später sagen wird, vom „Zu-tun-haben mit der gleichen Sache“ (WM 299) ausgeht – und sich wie ein Gespräch auf diese *gemeinsame Sache* bezieht –, spricht Bultmann vom „teilnehmenden Verstehen“. Dieser Terminologie werden wir hier folgen. Für die Ethik der Sorge wird das heißen, dass die *Anteilnahme* der Sorge nicht mehr nach den Mustern des Mitleids, der Empathie oder der Gefühlsansteckung gedacht wird, sondern nach dem „teilnehmenden Verstehen“, der Teilnahme an der gemeinsamen Sache. Deshalb wird das Verstehen eines anderen Menschen gleichzeitig zu einem Neu-Erschließen des eigenen Verständnisses (von sich, der Beziehung zu den anderen, der Welt) – das eigene Vorverständnis wird nicht und kann nicht methodisch eliminiert werden (es gibt keine Möglichkeit der „Selbstentleerung“), sondern es wird im Gegenteil durch die Begegnung mit dem anderen Menschen oder dem Text bewusst und kritisch geprüft werden, was so viel heißt wie: „es aufs Spiel zu setzen; kurz, es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören.“ (Bultmann ebd., zit. ebd. 48)

Durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen (dem Menschen oder dem Text) wird das eigene Vorverständnis in Bewegung gebracht. *Verstehen* ist deshalb auch keine rein kognitive Angelegenheit, sondern, weil das Verstehen im eigenen Leben mit seinen Interessen wurzelt, eine *Variation und Erprobung von eigenen Seinsmöglichkeiten*. Das menschliche Sein erschließt sich „in seinen Möglichkeiten als den eigenen Möglichkeiten des Verstehenden“ (zit. ebd.). Das teilnehmende Verstehen kann sich also, um einen Zugang zur Leidenswirklichkeit des anderen Menschen zu finden, nicht auf eine nicht-nachvollziehbare, zufällige und genialische Intuition stützen wie das Mitleid. Darüber hinaus involviert es die eigene Person weitaus mehr als eine spielerische Als-ob-Reflexion der Empathie. Andere verstehen heißt, sich selbst riskieren, neu erproben, prüfen und hinterfragen – aber auch sich möglicherweise erweitern: Ein Text oder eine andere Person *gibt zu denken* und beeinflusst meine eigene Seinsweise. Im Kern ist in der Auffassung Bultmanns die hermeneutische Struktur des Verstehens bzw. der Sorge so vollständig beschrieben. Vertiefen wir das in zwei weiteren Anläufen.

Lektüre und Welt des Textes – Paul Ricoeur

Ricoeur hat das umweghafte hermeneutische Verstehen umfassend am Modell des Textverstehens ausgearbeitet und in grundlegender Weise für das Verstehen in allgemeinen Situationen von Kommunikation und Interaktion fruchtbar gemacht. Was verstehen wir, wenn wir einen Text verstehen? Erinnern wir uns, dass jeder Text ein *Eigenleben* gegenüber der unmittelbaren Wirklichkeit wie auch gegenüber der unmittelbaren Intention des Autors führt. Jeder Text ist ein *sprachliches Konstrukt*, das ein Autor aus seinem Vorverständnis (implizites Handlungswissen, symbolische Ordnung der Kultur usw.) heraus generiert. Ricoeur nennt das gelebte Verständnis eines Autors, das einer Textkonstruktion zugrunde liegt und selbst bereits nicht anders als eine implizite oder explizite Interpretation von sich selbst und der Welt aufgefasst werden kann, „Mimesis I“. Die sprachliche Konstruktion, aus einer Heterogenität von den Elementen, die eine Erzählung eben ausmachen (Ereignisse, Handlungen, Personen usw.), und gemäß den Forderungen der Syntax eine synthetische narrative Einheit zu schaffen, nennt Ricoeur „Mimesis II“. Ein Text ist – aufgrund der Konfigurationsbedingungen – kein Abbild der Wirklichkeit, er ist aufgrund des Eigenlebens der freigesetzten Bedeutungen, die sich nicht im Hinzeigen einer gemeinsamen Situation vereindeutigen, auch nicht Ausdruck der unmittelbaren Intentionen eines Autors und hilft uns deshalb nicht, in sein Innenleben, in sein „Seele“ hineinzuschauen oder uns in diese hineinzusetzen. Das, *wovon* ein Text spricht und worauf er sich bezieht, ist die *Welt des Textes*. Bei der Lektüre eines Textes ist nun eine Leserin nicht inaktiv. Auch sie lebt bereits in einem gelebten Verständnis in ihrer Welt, bringt Auffassungen von den Dingen, von denen auch der Text spricht, mit, und *rekonfiguriert* – „Mimesis III“ – die Welt des Textes auf der Basis ihres eigenen Vorverständnisses. Verstehen hat Entwurfcharakter, wir verstehen uns von dem her, was wir sein können, was wir potentiell und wirklich über unser *Handeln* oder *virtuelles Probehandeln* in der Einbildungskraft erschließen. Die Welt des Textes offenbart in dieser Weise *Seinsmöglichkeiten* für einen Leser, der sich auf der Grundlage des Textes in die Welt des Textes entwirft.

Zwei Phänomene bei der Textlektüre zeigen die Aktivität und Produktivität des Lesers und seiner entwerfenden Einbildungskraft konkreter auf (vgl. dazu Ricoeur T. III 305). Jeder Text ist *unvollendet* in einem ersten Sinn, weil er nur schematische Sichtweisen dessen anbietet, wovon er erzählt. Nichts kann und muss „total“ beschrieben werden – die Unbestimmtheiten werden durch die Leserin aufgefüllt. Ein Text ist eher so etwas wie eine Anleitung, eine musikalische Partitur (vgl. Ricoeur T. III 305), die verschiedene Ausführungen, je nachdem wer sie in welchem Kontext liest und ausführt, zulässt. Um in der Metapher zu bleiben, die wir aus der Erzählung Terzanis empfangen haben, können wir genauso gut sagen: Ein Text ist eine unvollständig skizzierte Landkarte mit weißen Flecken, die nicht die Wirklichkeit „abbildet“, sondern der Reise der Leserin Handlungsanleitungen bietet, die die Leserin selbst ergänzen muss und bei der die Wirklichkeit immer etwas anders aussieht als

die Schematismen der Karte. Ein Text ist in einem zweiten Sinn *unvollendet*, weil aus der Abfolge der Sätze immer – in der spiraligen Bewegung des hermeneutischen Zirkels – ein Ganzes projiziert werden muss, um die Teile zu verstehen und die Teile ihrerseits immer wieder korrigiert verstanden werden müssen durch das sich bildende und antizipierte Ganze im Fortschreiten des Textes. Diese Antizipationen und Retrospektionen sind dabei die originäre Leistung der Rezeption und Verstehensentwürfe des Lesers, der durch den Text seine eigene Erfahrung modifiziert sieht. Für alle diese Leistungen des Lesens bleibt das gelebte Verständnis, das Vorverstehen des Lesers grundlegend – derart, dass niemand aus dem *je-schon* Verstandenen einfach heraus-springen kann. Von daher der bekannte Satz Gadamers und eine beachtenswerte Konsequenz für das teilnehmende Verstehen als Kernoperation der Sorge: *Jedes Verstehen ist ein sich selbst (anders) verstehen*. „Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt [...] das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt.“ (WM 299). Oder mit Ricoeur: Jedes Verstehen eines Textes ist ein Sich-verstehen-vor-dem-Text (vgl. Ricoeur 1986, 36). Durch die aktive Aneignung des Textes bleibt das eigene gelebte Verständnis, die eigene Erfahrung nicht unbeeinflusst. Noch mehr: Aus hermeneutischer Perspektive gibt es nicht hier ein Verstehen des Textes in einem abstrakten, von allem losgelösten Imaginationsraum der Lektüre – und dann dort eine eventuelle „Anwendung“ oder „Aneignung“ in Bezug auf die eigene Erfahrung im Nachhinein. *Je-schon* ist diese „Anwendung“ oder „Aneignung“ Teil, ja Voraussetzung des Verstehens von Texten.

„Die Interpretation eines Textes vollendet sich in der Selbstinterpretation eines Subjektes, das sich von da an besser versteht, sich anders versteht oder auch selbst anfängt, sich zu verstehen.“ (Ricoeur 1986, zit. in Grondin 2009, 89).

Die Interpretation geschieht als ein *Sich-neu-Verstehen*, indem frau sich vom Text, dessen Sinn-Angebot sie auf der Basis des eigenen Vorverstehens rekonfiguriert, *etwas sagen lässt, sich zu denken geben lässt*.

Das an der Textlektüre gewonnene Modell des Verstehens, lässt sich nun auf das Verstehen von Personen übertragen. Diese Auffassung fällt nicht schwer, wenn wir als ersten Schritt uns auf *die Erzählung* eines anderen Menschen beziehen und diese Erzählung als einen Text betrachten. Solche Erzählungen, die in der Erinnerung immer wiederkehren, die wieder und weiter erzählt werden, können zumindest insofern als „Texte“ verstanden werden, als sie einen Sinn *fixieren*, der in der Wiederholung jeweils wieder neu ausgelegt wird. Eine solche Erzählung eröffnet dann eine Welt, die auch ich als ZuhörerIn bewohnen kann, gibt mir eine Skizze in die Hand, eine Art Landkarte für meine eigenen Bewegungen in der Welt. „Zuhören“ übersteigt dementsprechend auch den unmittelbaren Akt der Übertragung von Schallwellen in der unmittelbaren Gegenwart – das Zuhören geht der Hörenden nach im Gedächtnis und soweit die Erzählung eines anderen Menschen eine einigermaßen stabile Vorstellung

annimmt, führt diese ein Eigenleben durchaus nach der Art eines Textes. Der andere Mensch breitet jedenfalls vor meinen Augen und für meine Erinnerung eine *Welt* aus, die ich verstehe, indem ich sie mir *aneigne*. „Verstehen“ heißt dann also weniger so etwas, wie sich gegenseitig in die Köpfe hinein schauen (Empathie) oder spontan mitleidlich gleichfühlen. Es heißt vielmehr so etwas, wie *sich in einer Sache verstehen*, dem anderen Menschen mit seiner eigenen Handlungs-, Erfahrungs- und Lebensweise eine *Welt* anbieten und eröffnen, auf die er sich seinerseits beziehen und seinen eigenen Weltbezug erproben kann. Jeder Mensch eröffnet also eine „Welt“, eine „Tradition“. Diese werden uns nur verständlich, wenn wir sie uns ‚*lesend*‘ *aneignen*.

Die Verstehens-Beziehung zwischen Menschen nach dem Modell der Textlektüre zu denken (und schließlich auch zu praktizieren und zu organisieren) hat darüber hinaus und zweitens einen entscheidenden, philosophisch befreienden Vorteil, auf den Anders Lindseth aus der Erfahrung der Philosophischen Praxis heraus aufmerksam gemacht hat. Die Logik der „Lektüre“ ermöglicht ein *kritisches* Verstehen, bei dem die Vorverständnisse erst in Bewegung kommen – und das, was verstanden werden kann, folglich nicht schon von vornherein in den „sicheren Hafen“ der eigenen Vorurteile (vgl. Lindseth 2005, 47) gelenkt wird. Das Gespräch in einer unmittelbaren Begegnung entspricht primär einer ersten und naiven Lektüre: „Das erste Lesen entspricht insofern einem normalen Gespräch zwischen Menschen, als der Leser unmittelbar auffasst (oder nicht auffasst), was der Text ihm sagt, so wie wir unmittelbar verstehen (oder nicht verstehen), was ein Gesprächspartner sagt.“ (Ebd., 47) Erst in der zweiten Lektüre offenbaren sich über eine „Strukturanalyse“ Tiefenschichten des Textes in Form von Irritationsmomenten, die die vorgegebenen Bahnen des uns beherrschenden Diskurses sichtbar machen und eventuell neu ausrichten können. Wir sind im Alltag, im Handeln bereits an einen Diskurs gebunden, also an ein *gelebtes Verständnis* zurückgebunden, das sich erst in einer Differenzerfahrung offenbart und erneuert, die sich nicht aus einer unmittelbaren und ersten Lektüre ergibt:

„Wenn wir reden, merken wir nicht unbedingt, dass wir im Reden an die innere Logik des Diskurses gebunden sind – dass wir uns nach dieser Logik richten müssen, damit unser Sagen überhaupt etwas besagt. [...] Wir werden beim Reden in ein Handeln hineingezogen, das so sehr in Interessen verstrickt ist, dass wir die Ruhe und die Distanz verlieren, die wir bräuchten, um der Frage [!] nachzugehen, wovon wir den eigentlich reden. Die Rede überredet uns eher als sie überzeugt. Vor allem durch die starke Sinnlichkeit des Redens – durch Lautbild, Betonung, Rhythmus, durch Gestik und Mimik, durch das Hinweisen auf sinnliche Dinge – wird das Verstehen sozusagen in vorgegebene Bahnen gezwungen. [Die] Thematik der Rede [kann] in dem handelnden Sprechen und Kommunizieren untergehen, [...] deshalb [ist] eine Anstrengung gefordert [...], um die Thematik zu klären.“ (48 f.)

Die Identifikation der wesentlichen Strukturelemente ist nun nicht nach dem Muster linguistischer Analyse zu verstehen, sondern ganz einfach nach dem hermeneutischen Grundprinzip des Staunens und am Leitfaden des Gefühls (siehe auch weiter unten):

„Die Strukturelemente des Textes kann man nur finden, wenn man sich von einem Gespür leiten lässt. Wo macht der Text uns betroffen? Welche Begriffe und Themen gehen uns an? [...] Die Strukturanalyse soll also aus dem Text etwas herausholen, was das erste Lesen ahnt und bemerkt, nicht aber wirklich sieht und versteht.“ (Ebd., 47)

Philosophieren, Verstehen-Wollen setzt also eine Anstrengung voraus, die darin besteht, jene Distanz von der unmittelbaren Kommunikationssituation zu gewinnen, die dann einem Verhältnis von Lektüre und Text gleicht – und nicht dem von Reden und Hören. Um existenziell anzudocken ist also paradoxerweise nicht nur ein Mehr an Nähe und Aufmerksamkeit notwendig, sondern auch ein Mehr an „Distanz“ in diesem Sinne. Gerade um sich der Sache, der existenziellen Frage, die diesen Menschen beschäftigt, sich mit Herz und Hirn anzunehmen und sich diese anzueignen.

Wie sieht diese *lesende* „Aneignung“ nun konkreter gegenüber den Leidensgeschichten Anderer aus? Die *vollständige* Form dieser Aneignung (und der Philosophischen Praxis entsprechende Form) werden wir weiter unten an der Dialektik von Frage und Antwort entwickeln. Die Hermeneutik Ricoeurs eröffnet aber schon einen Schritt zuvor und etwas „impliziter“ die Möglichkeit einer echten *narrativen Ethik*, die nicht ein „Über-“, sondern ein „Mit-Geschichten-Denken“ begründen kann, das Frank in seiner narrativen Ethik favorisiert (vgl. Frank 1997, 23f. u. 154ff.).

Es gehe nicht darum, „über“ eine Geschichte zu denken, also diese auf etwas anderes ihrer selbst zu reduzieren, sie zu analysieren und dergleichen, sondern darum, *mit* und *in* Geschichten zu denken. Eine wirkliche narrative Ethik verlässt nicht das Medium der Erzählung, denn das Erzählen selbst (und das Zuhören) ist der ethische Akt der Konstruktion bzw. der Suche nach einem guten Leben mit Krankheit oder Leiden (siehe oben zu den Geschichten einer ethischen Suche). Eine narrative Ethik fokussiert deshalb nicht moralische Dilemma-„Fälle“, die zu lösen Geschichten hilfreich wären, sondern all die Konversationen, die scheinbar ohne medizinisch-ethische Relevanz sind, weil sie angeblich „nur“ Konversationen sind, in denen Menschen sich austauschen: als Personen, nicht in ihren Rollen als Patientin und Arzt (vgl. Frank 1997, 156). Gerade der Austausch von Geschichten bildet jedoch das ethische Selbstwerden und Selbstverständnis eines Lebens in und mit Krankheit (s.o.). Deshalb kommt es nicht darauf an, *über* Geschichten analysierend zu denken, sondern eben *mit* oder *in* Geschichten zu denken, sich *einzulassen auf die Erzählung eines anderen Menschen in der Logik der Erzählung selbst*.

Wie genau wird aber das Denken in und mit Geschichten zu einer „Prüfung des Lebens“ („examined life“, ebd., 157) im sokratischen Sinn? Das entscheidende Mittel

ist das *Wiederholen* der angebotenen Erzählung. Das Wiederholen der Erzählung vertieft und variiert die Erzählung gleichzeitig, keine Wiederholung ist die Wiederholung von etwas vollkommen Identischem, im Wiederholen von Erzählungen reift das (Selbst-)Verständnis. Wir erzählen und wiederholen Geschichten, weil sie uns zu denken gegeben haben, beeindruckt haben, einen Platz im Gedächtnis beanspruchen oder eingeräumt bekommen, weil sie uns etwas zu sagen haben und wir uns durch sie einerseits unserer Auffassungen vergewissern können, andererseits in verschiedenen Kontexten diese Erzählungen oder Aspekte davon variieren. Geschichten formieren unser Gedächtnis und damit unseren Erfahrungsschatz, letztlich unser, wenn man so will, „ethisches Gedächtnis“ als Interpretationen vom guten Leben in und mit Leiden.

Um dies tun zu können, ist nun – aus hermeneutischer Perspektive und mit Ricoeur gesprochen (s.o.) – wiederum natürlich das eigene Vorverständnis der Zuhörer:in Voraussetzung. Das Hören einer Geschichte und Mitgehen mit dem Handlungsstrang, den kausalen Verknüpfungen, den Zeitmustern sowie die Variation des Plots, das Wiederholen der Geschichte in sich leicht ändernden Varianten sind eine Art „*Probearbeiten* im Kopf“ (Sext 2006, 74, generell dazu: ebd. 69 ff.) und „*Bewertungsübungen*“ (Ricoeur SA 201). Die Erzähler:in selbst hört dann, in einer unmittelbaren Gesprächssituation, ihrerseits ihre eigene Geschichte in leicht variierte Form, eben mit einem anderen „geliehenen“ Ohr. Damit kommt sie in die Lage, ihre eigene Geschichte in wiederum anderen Worten, aus anderen Perspektiven zu erzählen, und es eröffnen sich neue *Möglichkeiten* für das Seinkönnen und das Selbstverständnis. Zuhörer:in wiederholen – in der unmittelbar dialogischen Situation – Geschichten natürlich nicht nacherzählend, sondern implizit im Nachfragen: Wie das genau war oder warum nicht so oder so gehandelt wurde usw. – also einfach im aufrichtigen und konkreten Verstehen-Wollen, im Interesse für die Andere. Deshalb ist der Versuch, für einen anderen Menschen Verständnis aufzubringen, eine Möglichkeit, dass dieser Mensch sein Selbstverständnis neu formiert.

Mit-Geschichten-denken kann die weitere Bedeutung annehmen, dass die Zuhörer:in sich an eigene Geschichten erinnert, die durch das Hören geweckt werden. Geschichten rufen Geschichten hervor (z. B.: „Bei mir war das so...“, „Das erinnert mich an ...“). Diese Narrative anzuknüpfen, einzuflechten und als Reservoir für Ideen, Fragen, Möglichkeiten zu nutzen, erweitert ebenfalls das narrative Potential, ohne das Medium und die Logik des Erzählens zu verlassen. Eine Geschichte zu erzählen bringt die Erfahrung mit sich, dass immer auch eine etwas andere Geschichte erzählt werden kann (vgl. Frank 1997, 160). Das *Unveränderliche* kann re-interpretiert werden, angesichts des *Ungewissen und Offenen* werden verschiedene Wege sichtbar.

„Zugang“ zum anderen Menschen zu finden heißt in dem Fall wiederum *nicht*, ihm in den Kopf hinein zu schauen, sich vorzustellen, *als ob* man selbst es wäre, oder eine genialisch gefühlte Intuition vom Leben und Leiden des Anderen zu haben, son-

dern es heißt mit der Geschichte mitzugehen, sich *gemeinsam auf die Welt (des „Textes“)* zu beziehen, die die Erzählung eröffnet hat, und sich (implizit) dabei auf ein Probehandeln im Medium narrativen Denkens einzulassen. „Geschichten sind das erste Laboratorium des moralischen Urteils.“ (Ricoeur SA 173) Die Autorinnenschaft der Erzählung ist ein Stück weit relativiert (und diese Relativierung erhöht sich mit dem Abstand von unmittelbar dialogischen Situationen). Die Erzählung eröffnet eine Welt der Interpretation und des Probehandelns, durch die sich Selbst- und Weltverständnis der Dialogpartnerinnen bildet. Die ZuhörerIn bildet ihr Selbstverständnis genauso, wenn sie Geschichten Anderer erzählt, wie die „Autoren“ der Geschichten selbst.

„Zugang“ zum anderen Menschen heißt stattdessen also Zugang zur „Welt“ des anderen Menschen. „Sorgen“ hieße eine hermeneutische Arbeit des Mitdenkens und Mitgehens im Erzählen zu leisten, sich erzählend, mitdenkend auf die „Welt“ des anderen Menschen einzulassen.

Damit ist außerdem ein erster erweiterten Blick auf die Ethik in der Klinik gewonnen: Geht es in der Regel in der „Klinischen Ethikberatung“ darum, Therapie-Entscheidungen in einem moralischen Notfall zu treffen, so geht es in der alltäglichen narrativen Ethik darum, sich kontinuierlich auf die Welt des anderen Menschen einzulassen. Auf welcher anderen Grundlage könnten wir denn sonst erahnen, was für diesen Menschen jetzt gerade wichtig und gut sein könnte? Je weniger um ein Verständnis an der Welt des Anderen gerungen wird, umso mehr kommt bei Behandlungsentscheidungen die Sorge um die eigenen professionellen Pflichten in den Blick, also die Furcht, nur nichts falsch zu machen. Das ist aber sekundär bzw. im Grenzfall sogar eine Art Ethik ohne Menschen. Abgesehen vom Eigenwert der ethischen Suche im Medium der Narration ist eine gelebte narrative Ethik wohl auch Voraussetzung für gute Entscheidungen, weil sich dadurch das Erfahrungswissen von sich und anderen bildet, das in Entscheidungssituationen gebraucht wird (siehe viertes Kapitel). Ethik ist ein kontinuierlicher Lernprozess, das Reifen von Persönlichkeiten und Identitäten, die nur unter anderem mit Entscheidungen leben müssen (vgl. Frank 2004a).

3.3.4 Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen

Erinnern wir uns nun jedoch daran, dass im zweiten Kapitel eine merkwürdige Eigenschaft des sokratischen Gesprächs offenbar wurde. Das sokratische Gespräch diene nämlich dazu, „Rechenschaft über das eigene Leben“ abzulegen oder das eigene „Leben zu prüfen“ und zu untersuchen. Wenn aber das Erzählen die Nachahmung des Lebens ist – also das Leben in primärer und hervorragender Weise im Erzählen zur Sprache kommt – und wir mit der narrativen Ethik bereits sagen können,

wie sich ein Verständnis für den Anderen und eine gemeinsame „Prüfung“ des geliebten Selbstverständnisses im narrativen Austausch vollziehen und bilden: Warum berichten die Gesprächspartner in den Frühdialogen Platons nie *erzählend* aus ihrem Leben? Warum definieren sie stattdessen Begriffe? Und: Warum sollten wir über die narrative Ethik hinausgehen? Ich habe im zweiten Kapitel bereits in der analytischen Auslegung des sokratischen Gesprächs versucht, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Die Gesprächspartner rund um Sokrates erzählen deshalb nicht, weil der Begriff die Sammlung und Versammlung – der „Logos“ – vieler partikularer Geschichten ist und es Aufgabe des Philosophierens ist, einen umfassenden Begriff von der Sache, auf die sich eine Vielzahl von Geschichten, Erinnerungen, Wahrnehmungen beziehen, zu gewinnen. Das Invariante und Allgemeine des Begriffs ist dann nicht als lebensferne Abstraktion aufzufassen, sondern als Fülle, als der *Inbegriff* eines bestimmten Aspekts der Welterfahrung. Diese Dialektik des Begriffs möchte ich nun, auf einigen Hinweisen von Gadamer aufbauend und diese weiterentwickelnd, fruchtbarmachen für eine dialogische Situation, bei der es darauf ankommt, dass der eine Mensch einen „Zugang“ zur Leidenswirklichkeit des anderen Menschen gewinnt.

Es kann demnach sinnvoll sein, einen Schritt weiter zu gehen und einen Zugang zu den Leidensgeschichten Anderer zu bedenken, der nicht *über*, aber auch nicht bloß *in und mit* der Geschichte der Anderen denkt, sondern einen Anlass findet, tiefer über das nachzudenken, was eine Geschichte zu denken gibt. Denn wenn es auch Voraussetzung dafür ist, dass die Zuhörer:in ihr gelebtes Verständnis ins Spiel bringt, um in den Geschichten eines anderen Menschen probezuhandeln und zu interpretieren, so wird es auch davon abhängen, *welches* gelebte Verständnis sie hat, *dass* sie, wie wir es anlässlich der Analyse der *Laches* genannt haben, *einen Begriff von der Sache* hat, die der andere Mensch auf- und einbringt. Aber wie umfassend oder tief dieser Begriff ist, das beeinflusst das Maß des Verständnisses, das heißt die Interpretations- und Handlungsspielräume – im narrativen Probehandeln wie in der Wirklichkeit. In einer rein narrativen Logik (Wiederholen und Variieren von Erzählungen) vollzieht sich der ethische Lernprozess weitgehend implizit – und es ist auch nicht nachvollziehbar, inwieweit ein solches rein narrativ aufgebautes Gedächtnis beispielsweise einer Kritik von allgemeineren Standpunkten zugänglich wäre. Weder geschieht das Mitdenken in der Erzählung explizit, sodass gesagt werden könnte, von welchem Frageinteresse ausgehend eine Zuhörer:in an die Geschichte des Anderen andockt, noch wird ausdrücklich, von welcher „Sache“ eine Geschichte erzählt bzw. *was* es ist, das einen Menschen gerade beschäftigt. Das Frageinteresse und das Zutunhaben mit der gleichen Sache im Vorverständnis *fungieren*, werden aber nicht selbst thematisch. Für das Erzählen gilt in gewisser Weise, was von der Kunst manchmal so gesagt wird: Sie löse Probleme, ohne diese zu artikulieren, sie gibt Antworten auf Fragen, ohne die Antwort oder die Frage ausdrücklich zu formulieren. Erzählen kann daher eher als eine Art *präreflexive Reflexion* oder *als implizites Philosophieren* bezeichnet werden.

Gehen wir nun einen Schritt weiter zugunsten einer Form eines explizit philosophischen Zugangs zur Leidenswirklichkeit eines anderen Menschen, die wir erreichen, indem wir das sokratische Gespräch strukturell auf die Verstehenssituation zwischen Personen übertragen und einem ausdrücklichen Fragen und Antworten ausgehend von Geschichten Raum geben. Behalten wir dabei auch die Frage im Gedächtnis, ob der Begriff nicht doch wiederum das Lebendige der Erzählung zerstört und diese auf etwas Anderes reduziert als sie selbst. Andersrum: Welche wären die Chancen eines begrifflichen Denkens ausgehend von Geschichten? Und: Wie kann vermieden werden, in ein Denken *über* Geschichten zurückzufallen? Was heißt es, den Umweg über das sokratische Gespräch zu gehen?

Vorwegnehmend sehe ich die Chancen einer begrifflichen Reflexion a) in der *Explizitheit* des sich selbst abgerungenen Lebenswissen, damit b) in der Möglichkeit dieses Wissen einer Kritik zugänglich zu machen, also die Rationalität impliziten Wissens (gespeichert in Gefühlen, Geschichten, unmittelbar expressiven Akten – kurz: im gelebten Verständnis) offenzulegen, und vor allem auch c) in der umfassenden und multiperspektivischen Auslotung desjenigen Phänomens, das mir vom anderen Menschen zu denken gibt und das uns verbindet. Die philosophische Reflexion kultiviert eine breitere Wahrnehmung, lotet mehrere Kontexte, Bewertungs- und Handlungsmöglichkeiten aus und erhöht die seelisch-geistige Beweglichkeit, die altersher „*phronesis*“ genannt wird. Das tut die Philosophie freilich nur, wenn wirklich das *gelebte Verständnis* ihr Gegenstand ist, nicht abstrakte Thesen, die intellektuell hin und her gewendet werden. Der Begriff muss also im Narrativ fundiert bleiben.

Ein solches Denken, in dem die hermeneutische Perspektive eines teilnehmenden Verstehens vollständig und bewusst prozessiert wird, ist kein Denken *über* Geschichten oder *in* und *mit* Geschichten, sondern *bringt die Geschichten „auf den Begriff“*. Wiederum ist unsere Grundhaltung in alldem nicht, die Formen gegeneinander auszuspielen oder aufeinander zu reduzieren, sondern als *Möglichkeiten*, ausgehend von Geschichten nachzudenken, zu sehen. Es geht darum, die Konturen und Chancen der dritten (vollständig philosophisch „hermeneutischen“) Variante herauszustellen. Nennen wir diese Form des „Zugangs“ – neben dem narrativen „Sich auf die Welt der Anderen einlassen“ (erzählend Mitdenken) –: *Sich einen umfassenden Begriff von der Leidenswirklichkeit oder der Leidensmöglichkeit des anderen Menschen machen*.

Diese Formulierung enthält, wie ich weiter unten noch weiter ausfalten möchte, nichts weniger als die erste Hälfte der Definition einer *Ethik der Sorge*, die sowohl die Moral als auch die Lebenskunst umfasst. Die Ethik der Sorge versetzt uns gewissermaßen in einen Kreislauf von Geben und Empfangen (vgl. Heller/Schuchter 2014). Indem ein Ich sich auf die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Leidens Anderer bezieht, sich einen *umfassenden Begriff* davon macht, kritisiert und erweitert es sein eigenen Selbstverständnis, das seinerseits wiederum befähigt, sich auf Andere zu beziehen und Möglichkeiten des Glücks im Leiden aufzuzeigen. Dazu mehr im vierten

Kapitel. Gehen wir an dieser Stelle jedoch der Reihe nach die Fragen durch. Ich erlaube mir, um der Vertiefung der Sache willen, eine etwas serielle analytische Zerlegung eines ansonsten etwas geschmeidigeren lebendigen Philosophierens.

Was heißt es, eine Geschichte „auf den Begriff zu bringen“ und wie bringen wir eine Geschichte auf den Begriff? Um einer Geschichte folgen und sie als ein kohärentes zusammenhängendes Ganzes wahrnehmen zu können, muss gesagt werden können, *wovon* eine Geschichte erzählt. In der einen oder anderen Weise muss gesagt werden können: „Diese Geschichte erzählt von...“, um die Geschichte als eine (durchaus auch brüchige) Einheit, eben als *eine* Geschichte wahrnehmen zu können. Das heißt: Auch wenn wir einfach einer Geschichte folgen, ohne darauf zu reflektieren, so tun wir das, indem wir einen vereinheitlichenden Gesichtspunkt *implizit* und *unausgesprochen* als Standpunkt einnehmen. Es ist der Standpunkt, der Vorstellungskern, von dem aus wir eine Erzählung *wiederholen* können – und wir könnten eine Geschichte nicht *wiedergeben*, würden wir nicht (ob bewusst oder nicht) den Erzählfaden von einem Vorstellungskern aus rekonstruieren. Es ist also ein „Begriff“, der die Einheit der Erzählung garantiert. Daran ändert sich auch nichts, wenn wir diesen Einheitsbegriff erst finden, indem wir uns stammelnd vortasten über eine Aneinanderreihung von „Basishandlungen“, die gewissermaßen sich am Nullpunkt des Narrativen im Modus des „Und dann ... und dann“ vorwärts bewegen. Doch erst mit der Verknüpfung von kausalen Zusammenhängen und Begründungen, von Antizipationen und Retrospektionen entsteht eine Erzählung. Von diesem Augenblick an gibt es eine erzählleitende Hinsicht. Das, *wovon* die Erzählung berichtet, kann sich ändern, es kann Brüche aufweisen und dem Konflikt der Interpretationen unterliegen, aber im Augenblick selbst gibt es immer wieder kein Entkommen davon, doch *von etwas* erzählen müssen – so wenig, wie es möglich ist, der klassifikatorischen Funktion von Allgemeinbegriffen zu entkommen, so lange wir Sprache verwenden.

Aber welcher ist dann der angemessene Begriff zu einer Erzählung – *wovon* erzählt jeweils eine Geschichte? Hier liefern nun die Ausführungen Gadamer zum *hermeneutischen Vorrang der Frage* die entscheidenden Hinweise (vgl. WM 368–384). Demnach liefert uns ein Text der Tradition (oder eben die Erzählung eines anderen Menschen) – sobald wir uns verstehend auf den Text oder eine andere Person beziehen – nach dem Vorbild des sokratischen Dialogs eine *Antwort* auf eine *Frage*.

Das Fragen und das Staunen

Auf welche *Frage* ist ein Text eine (narrative) Antwort? Was heißt es, wie Gadamer das ausdrückt, „hinter das Gesagte zurück zu gehen“ und die Frage zu finden, auf die eine Erzählung eine Antwort ist? Leicht mögliche, aber folgenreiche Missverständnisse müssen hier ausgeräumt werden.

Das Auffinden der Frage, auf die uns ein Text oder die Erzählung einer Person eine Antwort geben kann, darf nicht als eine Art historischer Rekonstruktion eines „Problems“ als Ausgangslage für das Handeln in der Erzählung aufgefasst werden

(im Sinn einer objektivierenden „Diagnose“ von Widersprüchen und Hindernissen, in denen sich ein handelndes Subjekt am chronologischen Anfang einer Geschichte befindet). Mit der „Frage“ ist nicht das Dilemma oder Problem vor oder zu Beginn der Erzählung gemeint – spekulativ oder über eine historische Methode rekonstruiert –, auf das hin dann die Protagonistin reagiert und in der Erzählung Handlungen und Widerfahrnisse verknüpft. Ich verstehe also die Frage eines Textes oder der Erzählung eines anderen Menschen *nicht* angemessen, wenn ich analysiere und frage: Was war ihre Frage? Was war ihr Problem? – und dann in Form einer Hypothese die Frage definiere, was wohl zu Beginn eines historischen Ereignisses oder einer Reihe von Handlungen Ausgangspunkt war.

In den angemessenen Modus, eine Frage zu verstehen, gerate ich vielmehr nur dann – *wenn ich mich selbst fragend verhalte*. „Eine Frage verstehen heißt, sie fragen.“ (WM 381) Das ist – aus der Perspektive des hermeneutischen teilnehmenden Verstehens – der erste Schlüssel zum Verständnis eines Textes oder einer Person: *wirklich motiviert selbst zu fragen* und nicht eine abstrakte Frage (egal ob spekulativ oder methodisch) zu rekonstruieren („Was war seine Frage?“), also nur eine Hypothese über eine mögliche Frage des anderen Menschen zu entwickeln, die ich mir nicht selbst stelle. Es ist entscheidend festzuhalten, dass es auf der einen Seite keine *Methode* gibt, zu einer Frage zu kommen – genauso wenig, wie es eine Methode gibt, einen Einfall zu haben (vgl. WM 372). Auf der anderen Seite kommen Fragen und Einfälle auch nicht ganz unvorbereitet, sie ergeben sich ja dann, wenn wir mit einer Sache immer wieder zu tun haben, gewissermaßen im *An-Denken* an etwas leben in dem Sinne wie Platon vom Leben mit bestimmten Gedanken spricht. Man kann sich selbst für Fragen und Einfälle nur bereithalten, dafür offen sein und an seiner eigenen Empfänglichkeit arbeiten (vgl. Heller/Schuchter 2014). Jedenfalls ist die Frage kein Gegenstand oder Ziel einer methodischen Rekonstruktion, sondern hat mit der fragenden Person selbst zu tun.

Aber *welche* Frage stelle ich mir angesichts eines Textes oder der Erzählung einer Person? Der zweite Schlüssel zum Verständnis wird sichtbar, wenn man einsieht, dass im Grunde die Relation genau umgekehrt zu einer vordergründigen Intuition liegt: Denn nicht ich *be-frage* den Text oder einen anderen Menschen, sondern dieser *stellt mich in Frage*.

„[Am] Anfang steht vielmehr die Frage, die uns der Text stellt, das Betroffensein von dem Wort der Überlieferung [...]. Das Überlieferte, das uns anspricht – der Text, das Werk, die Spur – stellt selbst eine Frage und stellt damit unser Meinen ins Offene. Um diese uns gestellte Frage zu beantworten, müssen wir, die Gefragten, selber zu fragen beginnen.“ (WM 379)

Nicht eine intellektuelle abstrakte Rekonstruktion führt zur Frage, sondern das, was uns an einem Text oder durch eine Person „verungleichgültigt“ (Wettreck 2001, 94), wo sich ein Gefühl, ein Staunen regt, wo Bilder entstehen, im Gedächtnis verweilen

und einen bestimmten Nachgeschmack hinterlassen. *Sich betreffen lassen* bzw. *sich zu denken geben lassen*, das ermöglicht, *sich* fragend auf den Text zu beziehen. Vernunft und Affekt sind gleichermaßen involviert. Ein instruktives Beispiel philosophischen Staunens und Fragens gibt der Philosophische Praktiker Anders Lindseth (2005) bei der Beobachtung einer psychotherapeutischen Sitzung. Er beschreibt, wie die Sitzung eine entscheidende Wendung nimmt, als der Psychotherapeut sich von seinen handlungsleitenden Konzepten (von seinem *Wissen*) löst – und mit etwas Emotion über etwas erstaunt ist und wirklich *nicht versteht*. In diesem Moment komme nach der Darstellung Lindseths das Gespräch in Schwung und auf ein neues Niveau:

„Er setzt dort an, wo er berührt ist, aber nicht versteht. Er geht von seinem Nicht-Wissen, von einem betroffenen Nicht-Verstehen, einem Staunen aus. Das tun wir normalerweise nicht, wenn wir etwas leisten oder den Lauf der Dinge lenken wollen. [...] [Die meisten anderen Therapeuten würden] sich nicht von ihrem Nicht-Wissen [...] leiten lassen, sondern von ihrem Wissen. So gut wie es geht, würden sie versuchen, sich abzusichern, von Theorien und Therapieerfahrungen auszugehen, die das Nicht-Verständliche verständlich und erklärbar machen könnten. Die Rede und das Verhalten des Patienten würden sie ihrem psychiatrischen oder psychologischen Vorwissen anpassen und aus dieser Wissensgrundlage intervenieren. Mein [...] Kollege ‚intervenierte‘ nicht, er führt ein Gespräch.“ (Lindseth 2005, 44f.)

Das *Staunen* ist so auch für den Philosophischen Praktiker geradezu ein hermeneutisches Grundprinzip – Lindseth nennt es das *Prinzip des berührten Nichtwissens*:

„Ich nenne es ‚das Prinzip, sich von einem berührten Nicht-Wissen leiten zu lassen‘, oder kurz: das Prinzip des berührten Nicht-Wissens. [...] Das Prinzip setzt eine Bereitschaft voraus, nicht zu wissen, eine Offenheit dafür, dass der Andere etwas sagen [wir können hinzufügen: tun, fühlen, leben usw., P. Sch.] kann, das man nicht versteht, das man aber verstehen möchte, weil man spürt, es geht einen an, es könnte wichtig, vielleicht sogar entscheidend sein. Das Prinzip ist ein hermeneutisches Grundprinzip [...]. Wir sollten aber nicht glauben, das Prinzip des berührten Nicht-Wissens werde mit Selbstverständlichkeit befolgt. In der Regel wollen wir lieber wissen als nicht wissen – wir wollen verstehen, begreifen, wir wollen Bescheid wissen, eine Antwort haben. Deswegen setzen wir zumeist unser Wissen zu schnell ein [!!].“ (Ebd., 46)

Die Gefühle und das Staunen

Das Staunen wurde in einer jüngeren Debatte, in der Linie der Theorie der Gefühle René Descartes', bei dem das Staunen unter den Gefühlen einen hervorragenden und zentralen Platz einnimmt, als ethisch besonders relevantes Gefühl diskutiert (ausgehend von den Positionen Luce Irigarays und Iris-Marion Youngs; vgl. dazu La Caze 2002). Dies ist insbesondere im Rahmen eines hermeneutischen Blicks auf die Sorge erhellend und bedeutsam. Nach Young ist das „Staunen“ – in einem noch präziser zu

fassenden Sinn – der ethisch ideale Weg, sich auf Andere zu beziehen, und nimmt auch in der hier entwickelten Perspektive eine zentrale Stellung in der hermeneutischen Arbeit der Sorge ein. Staunen darf dabei weder in dem Sinne verstanden werden, wie wir exotische Tiere oder Pflanzen anstaunen oder begaffen oder über die Aufführungen im Zirkus perplex sind, noch in dem Sinne, wie uns beispielsweise physikalische oder chemische Effekte und Vorgänge ein Rätsel aufgeben. Staunen ist weder ein „Sich-Wundern“, sodass durch eine Angabe von Ursachen und Gründen dieses Wundern zu Ende wäre, noch ist Staunen ein „Be-wundern“, das aus dem Vergleich von Personen, Vorkommnissen, Fähigkeiten entsteht. Im echten Staunen suchen wir keine Gründe, vergleichen nicht das Normale mit dem Ungewöhnlichen oder kitzeln unsere Seele mit zirkusreifen Bewegungen – sondern wir wollen uns in ein Phänomen aufgrund seiner Selbstgegebenheit *vertiefen* (vgl. die wunderbaren Analysen von Pöltner 2008, 243 ff. und Tugendhat 2006, 150 ff.).

Wie verhält sich, erstens, das Staunen zu den anderen Gefühlen? Nach Descartes und Nussbaum sind Gefühle „Aufwerfungen“ der Seele, die sich nicht erheben, wenn alles, was erlebt wird, sich nahtlos einpeist in vorgängige Erwartungen an den Erlebensstrom (vgl. Nussbaum 2008). Gefühle „erheben“ sich, wenn eine Erwartung durchkreuzt wird. Zweitens *bewerten* Gefühle die Gegenstände, Sachverhalte, Personen in Hinblick auf das eigene Wohl und Wehe. Gegenüber diesen Bestimmungen nimmt nun das Staunen eine Sonderstellung ein, denn zum einen ist im Staunen dieses Bewertungselement nicht enthalten, das Staunen ist *vor* jeglichem Bewerten auf ein „gut“ oder „schlecht“ (oder besser oder schlechter) hin. Etwas erregt im Staunen unsere Aufmerksamkeit, aber es erregt nicht zugleich die subjektive Bewertung über Zu- oder Abträglichkeit der Vorstellung. Aber genau aus diesem Grund ist das Staunen ein inhärenter Bestandteil jeglicher sonstigen Gefühlserhebung: *das Staunen markiert den Nullpunkt der Erwartungsdurchkreuzung*. Etwas, ein Phänomen oder ein Mensch, wird in seiner *Selbstgegebenheit* auffällig. Deshalb ist die *Interpretation der Gefühle* auf dem Weg zum Zugang zum anderen Menschen ein unumgänglicher und entscheidender Akt. Die *Gefühle* bringen uns auf die Spur. Wir empfinden x oder y, sobald wir aber die Gefühle auf ihren Gehalt befragen, können wir den Nullpunkt entdecken, an dem uns eine Erwartung durchkreuzt wurde. Wir gelangen zu dem Punkt, wo uns ein Nicht-Wissen berührt hat, also ein Staunen.

Im Staunen den ethisch oder moralisch angemessenen Zugang zum anderen Menschen und seiner Leidenswirklichkeit zu sehen, hat damit eine – weiter unten noch auszuführende – wesentliche Pointe für die Ethiktheorie. Denn mit dem Staunen ist die Sorge unabhängig von Sympathiegefühlen, die sonst als grundlegend für Care- und Mitleidsethiken gesehen werden (siehe viertes Kapitel). Das Fragen bzw. das Staunen wäre also die „Frömmigkeit“ der Sorge, das Ethos der Sorgenden. Beim Hören einer Geschichte oder wenn wir mehr *an* als *über* einen Menschen denken, uns in die Vorstellung, das Gefühl, die Erzählung, die uns dieser Mensch gibt und hinter-

lässt, *vertiefen*, so merken wir irgendwann auf das auf, was uns am meisten beschäftigt. Eine Vorstellung, begleitet von einem Gefühl, kann reflexiv auf das Moment des Staunens reduziert werden. Dies und nichts anderes ist dann das, *wovon* die Geschichte erzählt: der *Begriff*. Mit der Benennung dessen, was erstaunt – im Ringen um den Ausdruck dafür, was sich aus einem geduldigen inneren Hinsehen, einem „An-Denken“ an die Person oder Geschichte, mit der Zeit erhebt –, ist die *Geschichte auf den Begriff gebracht*.

Die sokratische Erfahrung: sich zu denken geben lassen

Die strukturelle Übertragung des sokratischen Gesprächs auf die Verstehenssituation zwischen Menschen und deren Erzählungen hat damit eine weitere wichtige Pointe zur Folge. In den meisten Modellen, die sich auf das sokratische Gespräch bzw. auf Sokrates berufen (neosokratisches Gespräch nach Nelson und in dessen Nachfolge; vgl. Birnbacher/Krohn 2002), ist der „analoge“ Sokrates stets der Mächtige und Professionelle: der Moderator, die philosophische Praktikerin oder die Lehrerin und so weiter. Aus einem hermeneutischen Sorge-Verständnis heraus, also auf der Grundlage der Analyse des sokratischen Philosophierens und Gadammers Verstehensbegriffs, ist das jedoch genau umgekehrt. In der strukturellen Analogie ist nämlich der kranke, ohnmächtige Mensch „Sokrates“ – und die professionellen Helferinnen sind die „Charmides“ und „Laches“, die es zulassen, dass ihr gelebtes Verständnis geprüft wird und dabei mehr oder weniger geschickt sind, sich einen Begriff von der Erfahrung des anderen Menschen zu machen; oder sie sind auch die „Protagoras“ und „Hippias“, die etwas gewaltsamer vom Hochmut ihres bloß professionellen Wissens in eine echte existenzielle Bekümmernis gestoßen werden müssen. Die Sterbenden werden in diesem Sinn zu den Lehrmeisterinnen der Lebenden (eine in der Hospizliteratur seit Kübler-Ross weit verbreitete Einsicht: vgl. Heller et al. 2013 und Begemann 2006). Was sonst hinter dem Schleier des allzu Selbstverständlichen zwar gewusst wird, aber nicht anschaulich verstanden werden kann, das machen die für uns sichtbar, die uns „vorausgehen“ in die Grenzsituationen und von dort „Kunde tun“. Was dem einen eine *Grenzsituation* ist, in die er gewaltsam gestürzt ist, kann aus der Begegnung, dem Hören, aus einer Bereitschaft heraus, sich ebenfalls „betreffen“ zu lassen, für die Andere Anlass zu *existenziellem Zweifel* sein. Die hörende Person geht ein Stück weit mit über die existenzielle „Grenze“: von der gewohnten Konstruktion der Wirklichkeit zu einer bereitwillig akzeptierten Verunsicherung, die vielleicht eine „Kontrolle“ auf höherer bzw. tieferer Ebene einmal erlauben wird. Hier scheint mir der zweite Ursprung eines philosophisch-hermeneutischen Bedürfnisses, wenn wir Jaspers (2008, 16 ff.) folgen, verortet zu sein. Die *Grenzsituation* des anderen Menschen kann zu *existenziellem Zweifel* bei den fürsorgenden Menschen führen.

Jedenfalls: *Der schwache Mensch „leistet“ gerade aus seiner Schwäche heraus eine sokratische Arbeit* (vgl. ähnlich Ricoeur, SA 233 und 326). Die schwache Person

stellt uns in Frage, sie gibt uns ein Lebensbeispiel, das wir für uns selbst prüfen müssen, wenn wir verstehen wollen. Das gilt es nun etwas zu präzisieren. Es kommt nämlich darauf an, *einen zweifachen Anspruch in sich gelten zu lassen*: dass mich irgendwas an der Erzählung erstaunt und eine wirkliche Frage für mich ist zum einen; und zum anderen, dass die Geschichte des anderen Menschen als eine mögliche Antwort auf diese Frage Geltung beansprucht. Gegenüber einem Menschen heißt das, sich in einer Weise auf die Andere zu beziehen, dass zugestanden wird: Sie kann mich *hinterfragen* in meinen eigenen Lebens- und Wahrnehmungskonzepten; sie hat mir *etwas zu sagen*, indem sie eine mögliche Antwort auf die Frage nach einem guten Leben vom Standpunkt der Sterblichkeit aus gibt.

„Sich etwas sagen lassen“ von einem Text oder der Geschichte einer Person, das heißt aber eben nicht, einfach zu gehorchen, unkritisch zu sagen: Das ist gut, dem folge ich! So hatten etwa Simmias und Kebes vor sich ja nicht irgendwen, sondern immerhin mit Sokrates jene Figur, die zum Ur- und Vorbild von Weisheit und guter Lebensführung über Epochen werden sollte und zu dem Zeitpunkt schon galt – und dennoch äußern sie Skepsis gegen Sokrates’ „schönes Wagnis“. Sich etwas sagen lassen – das meint nicht mehr als eben genau das: *sich zu denken geben lassen*, anerkennen, dass der andere Mensch immerhin so viel „Autorität“ hat bzw. Aufmerksamkeit und Respekt verdient, *dass ich von seiner Geschichte ausgehend über mich selbst nachdenke*. Aber was heißt es, von dem Staunen über Geschichten ausgehend nachzudenken? Was heißt es konkreter, *sich zu denken geben zu lassen* und zu versuchen, *sich einen umfassenden Begriff von der Leidenswirklichkeit der Anderen zu machen*?

Sich einen umfassenden Begriff von der Leidenswirklichkeit Anderer machen

Ich beziehe mich also auf die Leidenswirklichkeit des anderen Menschen, indem ich mich gedanklich mit dem beschäftige und dahinein vertiefe, worin dieser andere Mensch mir zu denken gegeben hat. Der leidende Mensch leistet eine sokratische Hebammenkunst, indem er mich auf Gedanken bringt – aber ich bin es schließlich, der den Gedanken „austrägt“, den mir der Andere gegeben hat. Jedenfalls geht es darum, sich in die Vorstellung, die ich von dem Anderen empfangen habe und die mich erstaunt hat, zu *vertiefen*. Diese grundlegende Vertiefung umfasst nun zwei weitere geistige Operationen, die wir zusammengefasst bereits in der zentralen Formel ausgedrückt haben: *Sich einen umfassenden Begriff von der Leidenswirklichkeit des anderen Menschen machen*. Die erste Operation akzentuiert das *Sich-einen-umfassenden-Begriff-Machen*, die zweite Operation, das *Sich-einen-umfassenden-Begriff-Machen*.

Die erste philosophische Tätigkeit besteht darin, *die Sache des Anderen im eigenen Leben zu verorten*, eine persönliche Erfahrung, die unter den entsprechenden Begriff fällt, die in meiner Erinnerung dazu wachgerufen wurde, zu vergegenwärtigen und sich darin zu vertiefen. Der Weg über das Staunen führt nicht zu einer Suche

nach „Lösungen“ für angebliche Probleme, nicht zu Spekulationen darüber, was diese Probleme wohl wären, zu keiner Ursachenforschung, sondern dazu, sich in das, was zu denken gibt, denkend zu vertiefen. Das heißt, es geht im ersten Schritt darum, sich einen eigenen Begriff zu machen bzw. noch mehr sich seines eigenen Begriffs von der Sache bewusst zu werden. Durch das Sich-zu-denken-geben-Lassen wird das eigene Vorverständnis gereizt und macht die eigene Identität sowie die Alterität des anderen Menschen sichtbar. Der Begriff, den ich von dieser Sache schon habe (und haben muss, um überhaupt verstehen und fragen zu können), der mich irgendwie beschäftigt und betrifft dem ich vieles noch nicht weiß, wird mir thematisch. Das sind die Bedingungen des Staunens – bei dem scheinbar Selbstverständliches sich als nunmehr Nichtselbstverständliches gewandelt zeigt: Etwas bereits Bekanntes ist deshalb, nur weil es *bekannt* ist, noch lange nicht *erkannt* (vgl. Hegel, PhG 35), etwas, von dem ich ein (unklares und abstraktes) *Wissen* habe, ist noch nicht eigentlich *verstanden*. Das Staunen über das, was mir zu denken gibt, eröffnet die *hermeneutische Differenz*. Genau dieser Spur gilt es zu folgen.

Ich werde mir durch den Anderen meines eigenen Begriffs von der Sache bewusst. Das ist die Bewegung, die Laches im Dialog mit Sokrates vollzieht. Nachdem sich die Gesprächspartner geeinigt haben, dass das Thema der Geschichte die Frage nach der Tapferkeit ist, geht Laches in sich und bringt seinen Begriff von Tapferkeit zur Sprache – und damit seine eigene Involviertheit in das Thema. Für die Care-Ethikerin Nel Noddings besteht in dieser geistigen Operation, von der Laches, indem er sich ganz auf seinen unmittelbaren Erfahrungshorizont beschränkt, jedoch wirklich nur einen kleinen ersten Schritt macht, geradezu die Definition von Sorge bzw. von „Care“:

„Wenn ich mich in dieser Art von Beziehung mit dem anderen befinde, wenn die Realität des anderen eine reale Möglichkeit für mich wird, dann Sorge ich.“ (Noddings 1993, 151f.)

Über das „bloße“ Verständnis des anderen Menschen hinaus ist für Noddings solches Verstehen auch der *motivationale Kern* des Sorgens um die Anderen:

„Denn wenn ich die Realität des andern als Möglichkeit auf mich nehme und anfangs, diese Realität zu spüren, fühle ich auch, dass ich entsprechend handeln muss; das heißt, ich bin angetrieben, im Interesse des anderen zu handeln, als würde es in meinem eigenen Interesse sein.“ (Noddings 1993, 154)

Wenn „wir uns zur Realität des anderen durchkämpfen“, heißt es bei Noddings weiter, dann haben wir auch

„in uns das Gefühl wachgerufen, ‚Ich muss etwas tun‘. Wenn wir die Realität des anderen als Möglichkeit für uns sehen, müssen wir handeln, um das Unerträgliche zu eliminieren, den

Schmerz zu verringern, das Bedürfnis zu erfüllen, den Traum zu verwirklichen.“ (Noddings 1993, 151f.)

Wir wollen dann, um es etwas näher an der Sprache der Hermeneutik auszudrücken, die „*Sache*“ „aus der Welt schaffen“.

Diese *Erweiterung* des Denkens und der eigenen Wahrnehmung kann nun durch eine zweite geistige Operation, für die uns der sokratische Dialog das Vorbild liefert, noch erheblich intensiviert werden. Worin sich auf der sokratischen Achse ein teilnehmender oder dialogischer Stoiker übt, besteht nun nicht nur darin, *sich* einen *eigenen* Begriff zu machen, sondern sich einen *umfassenden* Begriff von der Sache des anderen Menschen zu verschaffen. Denn nun kommt es auch darauf an, *welchen* Begriff ich von der Sache habe. Erinnern wir uns wiederum an den Laches-Dialog. Die narrative Rahmenhandlung des Dialoges ist ein Anlass, über das Wesen der „Tapferkeit“ nachzudenken (und wird gewissermaßen so auf den Begriff gebracht). Laches wurde als Berater hinzugezogen. Was Laches nun zunächst *hört* und wozu er primär *rät*, das gründet in einem, wie sich auf die Befragung durch Sokrates herausstellt, eher *dürren* Begriff von Tapferkeit. Dieser bezieht sich anfänglich nur auf den Kontext des Militärs und dem Standhalten in der Schlacht, von dem Laches in seinem Vorverständnis zutiefst und vordergründig geprägt ist. Das Sich-Einlassen auf die Welt der Söhne bekommt deshalb auch eine starke Schlagseite ausschließlich in diese Richtung. Was im sokratischen Gespräch nun passiert, ist, nachdem die *Sache der Geschichte* für alle hinreichend benannt wurde, dass die unmittelbare Geschichte der Erziehung der Söhne ein Stück weit verlassen und dem Begriff der „Tapferkeit“ umfassend nachgegangen wird. Wie oben ausführlich beschrieben, ermöglicht dieses *Procedere* nun, weitere Geschichten, Erfahrungen und *Beispiele* in die Einheit des Begriffs zu *versammeln* (griech. „*logos*“ – „*legein*“) und so eine umfassendere Vorstellung von der Tapferkeit zu gewinnen.

Sich einen *umfassenden* Begriff machen von der Sache, von der eine Erzählung spricht, das heißt auch, sich einen *kritischen* Begriff davon zu machen. Laches ist gezwungen, sein Erfahrungs- und Erzählrepertoire, sein Beispielsrepertoire zu erweitern und nicht nur von der Tapferkeit im Krieg, sondern auch von jener in Krankheit und Armut sprechen zu können. Das Nachdenken ausgehend von einer Geschichte über den Begriff schlägt die Brücke oder öffnet das Fenster zu weiteren Erfahrungen des Menschen und variiert nicht nur die Handlungsbögen *dieser* Erzählung, sondern die *Variationsmöglichkeiten* der menschlichen Erfahrung überhaupt (vgl. analog die „eidetische Variation“ in der Phänomenologie). Das Versammeln der narrativen Möglichkeiten zu einer bestimmten Sache eröffnet eine Reflexion der Lebenserfahrung, die nicht minder narrativ ist, aber *bewusster*, *umfassender* und *kritischer* um ein Thema kreist. *Versammeln* heißt nicht „sammeln“ im Sinne eines neugierigen Archivierens oder auch im Sinne eines assoziativen Aneinanderreihens, sondern es verschafft im Durchwandern verschiedener „Abschattungen“ ein vollständigeres

Bild der Lebens- und Interpretationsmöglichkeiten der Sache dieses Menschen. Das Zueinander von Begriff und Beispiel, von Sache und Narration ist dabei entscheidend. Das ist ein Prinzip des sokratischen Gesprächs: kein Gedanke ohne Verbindung zu einer Erfahrung – je persönlicher und stärker, umso besser.

Mit einem der qualitativen Sozialforschung entlehnten Begriff könnte man so nun von einer „Triangulierung“ der Lebenserfahrung sprechen. Sich einen umfassenden Begriff machen heißt, von der Erfahrung des anderen Menschen ausgehend, die eigene und die allgemeine Erfahrung, an der wir „teilhaben“, zu reflektieren. Echtes „Zuhören“ transzendiert dabei den Akt, bei dem die Schallwellen der Stimme des Anderen das eigene Ohr erreichen, die Leihgabe des Ohres geht über die Minuten der physikalischen Verbindung hinaus. Zu denken gibt erst der „Nachhall“, wenn ich mit den Gedanken und Fragen, die die Andere mir aufgibt, zu leben beginne und sie gleichsam „für sie“ austrage. Darin bestehen Sinn und Notwendigkeit der Selbstsorge für die Fürsorge. Dem entspricht die Erfahrung Achenbachs in der Philosophischen Praxis: „Es heißt vielmehr, dass, was er [der Gast] mir mitteilt, mir zu denken gibt. Was er denkt, denke ich als Zuhörender nach, gewissermaßen noch einmal.“ (117) Schopenhauer hat diese Logik des philosophischen Denkens mit Anderen und für Andere in seiner unnachahmlichen Art auf den Punkt gebracht:

„Nun aber steht es um philosophische Meditationen seltsamerweise [!] so, dass gerade nur das, was einer für sich selbst [!] durchdacht und erforscht hat, nachmals auch andern zugutekommt [!], nicht aber das, was schon ursprünglich für andere bestimmt war [!]. Kennlich ist jenes zunächst am Charakter durchgängiger Redlichkeit, weil man sich nicht selbst zu täuschen sucht noch sich selbst hohle Nüsse darreicht, wodurch dann alles Sophistizieren und aller Wortkram wegfällt.“ (Schopenhauer I, 17)

Anteilnahme: Der Begriff als Brücke zum anderen Menschen

Die Notwendigkeit, selbst ein Problem *zu haben*, nicht nur von außen und unmittelbar für Andere *zu bearbeiten*, eine Analogie aus der eigenen Erfahrung zum Gehörten sich zu Herzen zu nehmen und zu bedenken, das ist nicht bloß eine hilfreiche Gedankenkrücke, sondern ein Akt der Verantwortung des Denkens und der Rede. Der erste Akt im Zuhören, beim Berührt-Werden von der Sache der Anderen ist also eine erste Erkenntnis von der Form: Das geht mich an! Das betrifft mich auch! Indem ich unter dem aus dem Andenken und Staunen erworbenen Begriff – ident-different – eine eigene analoge Erfahrung subsumiere, komme ich zu der Einsicht: Wir stehen vor derselben Frage, mit verschiedener Intensität, aber es gibt etwas, das uns verbindet und mich befähigt, deine Erfahrung in angemessener Weise ernst zu nehmen und nicht hinter Abstraktionen (der Wahrnehmung, des Denkens) zu verbergen.

Der allgemeine Begriff ist damit nicht nur *Versammlung* von Erfahrung, sondern auch *Brücke* zwischen Subjektivitäten. Nicht das konkrete Ulcus cruris verbindet uns,

aber die Begriffe „Schmerz“, „Behinderung“, „(Angst vor / Umgang mit) Entstellung“ tun es vielleicht. Allein diese Schritte, die noch nicht ausgearbeitete Philosophie sind, enthalten doch schon die Grundgeste philosophischen Denkens und philosophischer Kommunikation. Ich *teile* mit diesem Mensch vielleicht nicht den aktuellen Schmerz – und kraft welcher Mystik sollte ich hier in seinen Schmerz springen (und meine Handlungsfähigkeit aufgeben)? –, aber ich teile mit ihm auf einer prinzipiellen Ebene die leibliche Verwundbarkeit; nicht ich liege im Sterben mit einem Tumor, aber auch ich bin sterblich; nicht ich verliere (hier und jetzt) mein Kind oder meine Frau oder meinen Mann, aber auch ich lebe in einer Welt wiederholter Verlust-Erfahrungen. Und die Antwort verstehe und würdige ich nur, indem ich mir vom Umgang des Patienten mit seiner Situation etwas sagen lasse. Jeder Mensch eröffnet gleichsam eine „Mini-Tradition“, die ich fortführen, kritisieren, modifizieren kann – aber nur ausgehend davon, dass ich mir von ihr etwas sagen lasse und respektiere, dass sie mir was zu sagen hat: in Bezug auf eine Frage, die „uns“ in unserer Menschlichkeit gleichermaßen betrifft. Ich muss die Wirklichkeit des anderen Menschen als Möglichkeit für mich selbst begreifen in Bezug auf eine Sache, die nicht dich oder mich, sondern *den* Menschen als solchen beschäftigt.

Indem ich einräume, dass der andere Mensch mein Leben verändern kann, kann es gelingen, die *gedankenlosen Abstraktionen* abzubauen, die unser alltägliches Mitsein charakterisieren. Wir können Armut, Leiden, Krankheit, Behinderung usw. anderer Menschen benennen, darüber sprechen, davon wissen, ohne es wiederum eigentlich zu verstehen. In unseren alltäglichen Beziehungsroutinen ist auf eigentümliche Weise eine banale Form von *Fremdheit* eingebaut, die auf nicht minder fundamentale Weise als im Falle der eigenen Sterblichkeit auf eine konstitutive hermeneutische Differenz hinweist. Erst der bewusste Begriff ermöglicht die ethische Erkenntnis, die explizite und verstandene *Einsicht* von der Gleichheit im Menschsein, das Sich-Erkennen-im-Anderen. Darin ist vielleicht überhaupt die grundlegende moralische Handlung zu sehen (vgl. Sedmak 2013, 118 f. und natürlich Schopenhauers Mitleidsethik). Mit Ricoeur gesprochen ist so die Bewegung der Sorge *im Ringen um Gleichheit in einer Situation anfänglicher Asymmetrie oder Ungleichheit* zu sehen (vgl. SA 234). Das Prinzip der Gewalt und der Unmenschlichkeit wäre hingegen das Nichtanerkennen von Gleichheit, etwa in dem Sinne, wie Rousseau von den Reichen sagt, sie hätten kein Mitgefühl mit den Armen, weil sie sich nicht vorstellen können, selbst arm zu sein, und deshalb die Armen wie eine fremde Spezies ansehen, mit denen sie nichts zu tun haben (vgl. dazu Nussbaum 2008, 315 f.). Im Grunde ist das Prinzip der Gewalt in dieser Hinsicht so etwas Banales wie die *Gedankenlosigkeit* oder der *Mangel an Einbildungskraft*, eigene Erfahrungen mit den Erfahrungen anderer in Verbindung bringen zu können, die Unfähigkeit sich vorzustellen, dass die Andere ein genauso intensiv empfundenes, ängstliches, verwundbares Leben lebt und führt wie ich selbst.

Die (Leidens-)Wirklichkeit des anderen Menschen ist neben dem der eigenen Endlichkeit das zweite große Mysterium der menschlichen Existenz in ihrer hermeneutischen Verfasstheit zwischen uneigentlichem Wissen und eigentlichem Verstehen. Wiederum offenbart sich die hermeneutische Differenz in ihrer anthropologischen Bedeutung: *Im Grunde* wissen wir: *eigentlich* teilen wir diese oder jene Erfahrung, *aber* verstehen tun oder wollen wir es jetzt gerade nicht. Die Kunst der Sorge ist es – in der Sorge um sich und in der Sorge um Andere –, jene hermeneutische Arbeit zu leisten, der es gelingt, den Weg vom uneigentlichen Wissen zum eigentlichen Verstehen zurückzulegen, in Bezug auf das Bewusstsein von der eigenen Endlichkeit auf der stoischen Achse der Sorge, im Bewusstsein von der Subjektivität des anderen Menschen auf der sokratischen Achse der Sorge.

Das Ziel der Sorge:

Singuläre Geschichten vom Glück in, mit und trotz Leiden

Die hermeneutische Arbeit der Sorge hat ihren Ursprung „außerhalb“ – im anderen Menschen, der aus seiner Leidenswirklichkeit oder -möglichkeit heraus zu denken gibt; sie vollzieht sich, indem sie sich einen umfassenden Begriff von der Leidenswirklichkeit oder Leidensmöglichkeit des anderen Menschen macht und sie wird getragen vom Bewusstsein dessen, was wir teilen. Worauf zielt die Sorge ab? Diese Frage lässt sich klären, wenn wir das Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem, von Begriff und konkreter Geschichte noch etwas genauer untersuchen.

Sind in der Reflexion des Begriffs nun nicht Geschichten wiederum auf etwas anderes als sie selbst reduziert worden? Zwar werden Geschichten nicht analysiert oder für Behandlungsentscheidungen als Informationslieferant funktionalisiert, aber es scheint so zu sein, als ob die konkreten und individuellen Geschichten, sobald sie auf den Begriff gebracht wurden, wieder zu so etwas werden wie ein „Fall“ zu einer allgemeinen Regel. Ich glaube hingegen und möchte argumentieren, dass dem nicht so ist und ein derart gedachtes Verhältnis von individueller Geschichte und allgemeinem Begriff eine *schlechte* Beziehung von Individuellem und Allgemeinem darstellt, die hier nicht vorliegt. Ein *schlechte* Beziehung des Individuellen zum Allgemeinen nenne ich eine solche, auf die das Bild des Schubladisierens zutrifft: Das Einzelne ist ein Fall zu einer allgemeinen Kategorie oder Regel. So fallen unter das Thema der „Tapferkeit“ beispielsweise – wenn man diverse Geschichten so auf den Punkt bringen will – Erzählungen von Laches, einige Geschichten von Odysseus usw. All diese konkreten Geschichten wären Fälle von Tapferkeit.

Ich denke, davon muss aber eine „gute“ Beziehung zwischen Individuellem und Allgemeinem unterschieden werden. Terminologisch würde ich vorschlagen, die schlechte Beziehung von Individuellem und Allgemeinem mit dem Ausdruck „Geschichten-fallen-unter“ (die Kategorie *x* und *y*), die gute Beziehung mit dem Ausdruck „Geschichten-stehen-für“ (diese oder jene geteilte Erfahrung) zu bezeichnen. Geschichten, die *für etwas stehen*, sind nun dadurch gekennzeichnet, dass sie gerade

durch ihre individuelle und besondere Art, das heißt in unserem Fall das Glück im Leid zu suchen, auch *über sich hinaus weisen* ins Allgemeine und so ein *Exemplum* präsentieren. In diesem Sinne ist beispielsweise die Geschichte des Sokrates für die Stoiker eine unüberbietbar individuelle Geschichte, denn es gibt keinen zweiten Sokrates, aber gerade darin weist die Geschichte von Sokrates über sich hinaus und *gibt zu denken*. Die Geschichte des Sokrates steht beispielsweise für die philosophische Geübtheit gegenüber dem Sterben oder die philosophische Lebensführung in der Gemeinschaft. Genau in dieser Fähigkeit einer Geschichte, zu denken zu geben – darin steckt ihr Potential des Allgemeinen, das in der unüberbietbaren individuellen Kreativität der jeweiligen Geschichte über sich hinausweist.

Das Allgemeine ist dabei nicht eine objektive Kategorie des Verstandes oder der Vernunft, keine Schublade für ein philosophisches oder wissenschaftliches Klassifizieren, sondern ihrerseits ein *dialogisches* Phänomen. Es gibt keine sokratische Geschichte ohne die *Überlieferung*, ohne Platon, ohne die Stoiker, die jeweils auf ihre eigene Weise von Sokrates erzählen, berichten, weiterdenken – also ohne die, die das Allgemeine im Konkreten zu hören imstande sind. Das Allgemeine ist keine objektive „Klasse“ oder „Gattung“, sondern ein Ausdruck dessen, was wir zu *teilen* imstande sind und deshalb *mitteilen*. Terminologisch ist das solchermaßen nicht weiter auflösbar Individuell-Allgemeine oder Allgemein-Individuelle vielleicht am besten mit dem Begriff der *Singularität* bezeichnet. Der Denkfehler im Rahmen einer schlechten Beziehung des Individuellen zum Allgemeinen besteht darin, aus Geschichten wieder einen Gegenstand objektivierender Distanz zu machen, als ob die Geschichten nichts mit „mir“ zu tun hätten. *Singuläre* Geschichten sind hingegen das *Ziel* der Sorge, die wir entweder gemeinsam erzählen und somit interpretativ erzeugen und variieren oder auf die wir praktisch hinarbeiten. Ziel der Sorge und ihrer hermeneutischen Arbeit ist es (prospektiv gesprochen), gemeinsam eine *singuläre Geschichte zu schreiben* von den Möglichkeiten des Glücks in, mit und trotz Leid. Die Sorge bzw. ihre hermeneutische Arbeit ist unauflöslich dialogisch, durch die gestiftete Beziehung ist die Geschichte nicht mehr deine oder meine. Wer sagt z. B., dass Sokrates unbedingt glücklich wäre mit der Interpretation seines Lebens, die wir hier ihm antun? Aber wer sagt, dass seine eigene Geschichte die bessere wäre? Und es gäbe keine Geschichte von Sokrates ohne Platon, die Stoiker, die Tradition und schließlich – ohne uns, die wir doch immer wieder gewillt sind, in dieser Geschichte etwas zu sehen, was über sich hinausweist, zu denken gibt, an dem wir selbst besser werden wollen. Wir sind jeweils genauso die Interpretationen, die wir von uns selbst machen, wie jene, die Andere von uns machen.

Durch das Auf-den-Begriff-Bringen kann der andere Mensch ins eigene Gedächtnis aufgenommen werden – das heißt zum *Exemplum* werden. Was in der vorliegenden Arbeit in großen historischen Zügen durchexerziert wurde, dem entspricht die hermeneutische Ethik der Sorge in der konkreten existenziellen Auseinandersetzung. Die Geschichte von Florence Nightingale *steht* paradigmatisch für die Widersprüche

der Fürsorge und bietet gleichzeitig ein Exemplum, diese Widersprüche in einer Lebensform aufzuheben. Sokrates „steht-für“ die Widersprüche des Denkens angesichts der Endlichkeit und bietet gleichzeitig ein Exemplum eines guten Lebens, das über das nackte Überleben hinausgeht. Die Geschichte von Terzani *steht-für* die Widersprüche der Krankheitserfahrung zwischen Chaos, der Suche nach Heilung und der Suche nach dem guten Leben, das uns über die Krankheit erhebt – und gleichzeitig für eine mögliche Lebensform. Aber das sind die „großen“ Geschichten und die „großen“ Traditionen. Im Alltag der Sorge, in den zwischenmenschlichen Beziehungen begegnen wir Menschen, die wir bewundern, die uns abstoßen, die unsere Hilfe brauchen oder auf die wir angewiesen sind, an denen wir uns freundschaftlich erfreuen oder die (zunächst) indifferent an uns vorbeiziehen ... es sind (an historischen Maßstäben gemessen) Mikro-Erfahrungen, aber genauso Erzählungen, denen wir Eingang in unser Gedächtnis gewähren können. *Sorgen heißt jedenfalls, das Schicksal des anderen Menschen mit der eigenen Selbstschätzung zu verbinden.*

Damit ist die Komplementärerfahrung der Sorgenden (der teilnehmenden Stoikerin) zu dem, was wir oben die Geschichten einer ethischen Suche genannt haben, erreicht. Wenn es das Ziel ist, in einer Situation des Leidens eine solche Geschichte zu „schreiben“, dann geht das nicht alleine – und indem Sorgende singuläre Geschichten in ihr Gedächtnis aufnehmen, verbinden sie ihr eigenes Selbstverständnis mit dem des anderen Menschen und gewinnen ihr eigenes Selbstverständnis aus der Beziehung zur Leidenswirklichkeit oder Leidensmöglichkeit anderer Menschen. Die hermeneutische Arbeit ist eine Art Arbeit und Kultur des Gedächtnisses, bei der „Anderere“ ins „Eigene“ aufgenommen werden – eine geistige Arbeit, durch die wir durch die Erfahrung des Anderen uns selbst verändern („ver-andern“).

Die Überlieferung des Sorge-Wissens

Damit wird einem möglichen Missverständnis vorgebeugt: Es wäre ein Fehler, in der hier vorgeschlagenen hermeneutischen Arbeit eine Gesprächstechnik zu sehen, in dem Stile einer Psychotherapie, etwa analog zu Carl Rogers' personenzentrierter Gesprächsführung oder auch zum neosokratischen Gespräch. Zum einen ist der gesamte Weg vom Staunen zum Begriff nicht auf eine einzelne Gesprächssituation beschränkt, noch ist es möglich, das alles darauf zu beschränken. Das braucht Zeit und Reifung. Es ist vielleicht möglich, das in einem Seminar einmal durchzuspielen, aber im Grunde handelt es sich um eine *praxis* im aristotelisch-stoischen Sinn, um eine fortlaufende Tätigkeit, die um ihrer selbst willen vollzogen und genossen wird und dauerhaft eingeübt werden muss. Die hermeneutische Arbeit beginnt in einer Begegnung, vielleicht sogar nur in einem An-Denken, vollzieht sich über die Zeit und geht mit dem Werden der eigenen Persönlichkeit einher. Wie es bei Platon heißt, frau muss mit Gedanken in fortdauernder Lebensgemeinschaft leben. Daraus folgt weiter, dass die Einsichten, die ich von und in Auseinandersetzung mit dem einen Menschen emp-

fange, nicht postwendend wieder in die Kommunikation mit diesem einfließen (müssen). Mit meiner veränderten, erweiterten Wahrnehmung begegne ich anderen Menschen, die in ähnlichen Situationen sind, die ich nun anders fragen, verstehen, sehen kann – und die mir ihrerseits natürlich wieder zu denken geben können. Wir können mit dem Ausdruck „dia-logisch“ spielen. Griechisch „dia“ verweist in dem Zusammenhang in der Regel auf „zwei“, also ein Gespräch zwischen zweien. Hier sollten wir dem Wörtchen „dia“ eher die Bedeutung von „durch“ unterstellen, sodass der Begriff „Dialog“ auf das Fließen und Durchfließen des Logos verweist (vgl. Hartkemeyer/Hartkemeyer 2005, 32). Eine kontinuierliche hermeneutische Arbeit hält das Fließen des Logos in dem beschriebenen Sinn unter den Menschen aufrecht, ein Prozess, den wir mit der klassischen modernen Hermeneutik „Überlieferungsgeschehen“ nennen können. Was genau wird dann aber überliefert? Denn es sind ja nicht die Geschichten per se, die einfach immer weitererzählt werden, sondern das, was diese (im Medium des Begriffs versammelten und reflektierten) Geschichten im Gedächtnis eines Menschen an Spuren hinterlassen. Überliefert wird also das „Lebenswissen“, in Leidenssituationen tragendes Wissen. Das ist vielleicht der Kern dessen, was die Stoiker unter „praktischer Weisheit“ (*phronesis*) verstanden haben.

Das Lebenswissen ist nichts Anderes als das *gelebte Verständnis*. Es ist hier wichtig, an den engen Zusammenhang von Sehen, Fühlen und Denken zu erinnern. „Vernunft“ im vollen Sinn umfasst im antiken Verständnis nicht nur die Fähigkeit, Begriffe oder Zahlen zu kombinieren, sondern die Art und Weise, wie ein Mensch aufgrund seines Denkens und Fühlens aus sich hinaus und in die Welt hinein schaut bzw. mehr oder weniger fein und gründlich zu *hören* imstande ist. Das Ziel der Kultivierung von *phronesis* ist es, einen vernünftigen, angemessenen *Blick* auf sich und die anderen, auf die Welt zu entwickeln (vgl. Heidegger über die „Sicht“ in SZ 146). Das gelebte Verständnis befindet sich – und das ist die menschliche Herausforderung – jenseits der hermeneutischen Differenz: Das Bekannte ist nicht unbedingt erkannt, das Gewusste verweist auf keine Einsicht, das, worum es uns im Alltag geht, ist nicht unbedingt das, worum es *eigentlich* geht, das Besorgen ist nicht die Sorge usw. Die hermeneutische Arbeit ist notwendig, um immer wieder zur Sorge und zum gelebten Verständnis durchzudringen. Das Speichermedium für das gelebte Verständnis ist allerdings weder schlechthin die Sprache, noch ein Buch, kein „Verbreitungsmedium“ oder „Erfolgsmedium“ im Sinne der Systemtheorie Luhmanns (1998, 202 ff.), sondern es ist gespeichert in den Menschen, die an sich relational gearbeitet und geübt haben. Das Speichermedium ist das in Subjekten, im Gedächtnis – kurz: im *gelebten Verständnis* inkorporierte implizite Lebenswissen von Personen, das sich letztlich nur im „kommunikativen Handeln“ vererbt und radikal an die Lebenswelt und Erfahrungswelt zurückgebunden ist.

Texte, wie gesagt, haben hier nur intermediären Status, als Hilfen, sich beispielsweise Klarheit in Form von Begriffen und Zusammenhängen *über* das Lebenswissen

und so weiter zu verschaffen oder den hermeneutischen Prozess intellektuell zu „simulieren“ und zu stimulieren, indem größere hermeneutische Umwege über ungewohntere Bedeutungen eingespielt werden.

Die Anteilnahme am Anderen über die gemeinsame Sache verweist die Sorge gewissermaßen noch einmal über sich hinaus – nämlich in die gemeinsame *Teilnahme* an den existenziellen Grunderfahrungen und die Teilnahme an der allgemeinen Lebenskultur angesichts der Grenzen des menschlichen Lebens. Das Ziel der Sorge ist es, Geschichten eines schönen Wagnisses zu „schreiben“, die zwar einerseits unmittelbar auf mein und dein Wohl abzielen, aber andererseits auch diese Perspektive unmittelbarer Individualität übersteigen. Die Geschichten schöner Wagnisse werden zu singulären Beispielen konkreter praktischer Weisheit und werden dadurch in ein Überlieferungsgeschehen hineingebildet. Geschichten von der Auseinandersetzung mit dem Leiden sind kostbar – sodass die (organisationsethische) Frage nach dem gesellschaftlichen Ort, nach der kommunikativen Infrastruktur, wo diese Geschichten erzählt und geteilt werden, um anderen zu helfen, keine triviale und vernachlässigbare Frage ist.

Diese transzendierende Bewegung der hermeneutischen Arbeit führt uns nun auch weiter zur dritten Achse im Koordinatensystem der Sorge – hin zu dem, was von den antiken Philosophen und auch von einer heutigen volkstümlichen Sprache „Natur“ genannt wird. Nicht allein die *Teilnahme* an der Erfahrung des anderen Menschen, sondern die gemeinsame *Teilhabe* an den Lebensprozessen ist eine relevante Größe in der Sorge. Damit kommen wir zu jenem Aspekt der Erfahrung des Leidens und der Sorge, den wir die *epikureische Achse* nennen wollen, auf der die hermeneutische Arbeit der Sorge zu ihrer eigenen Selbstaufhebung und Selbsttranszendenz gelangt.

3.4 DIE EPIKUREISCHE ARBEIT: DIE SORGE DER WELT

Wir haben soweit die philosophische Arbeit der Sorge einer vorläufigen Beschränkung unterworfen, nämlich einer letztlich verkürzten Vorstellung vom Leiden, wonach die Fähigkeiten zu erzählen, zu sprechen, sich auszutauschen usw. nicht in Mitleidenschaft gezogen wären. Ricoeur selbst weist in seiner eigenen Hermeneutik des Selbst darauf hin, dass zwar

„die Erzählung den Vorzug besitzt, Handelnde und Erleidende in der Verstrickung mehrerer Lebensgeschichten miteinander zu verbinden. Man müsste aber weiter gehen und verborgene Formen des Leidens berücksichtigen: die Unfähigkeit zu erzählen, die Weigerung zu erzählen, die Insistenz des Unerzählbaren – Phänomene, die weit über die Peripetie hinausgehen, die sich stets durch die Strategie der Fabelbildung in Sinn zurückverwandeln lässt.“ (SA 385)

Leiden als Verminderung unseres Vermögens zu handeln und zu existieren (und an der gemeinschaftlichen Welt der Menschen zu partizipieren) hält sich nicht bloß im Kreis von Sinn-Entwürfen auf, sondern umfasst, ja beginnt oft erst in dramatischer Weise dort, wo das Leid stumm, chaotisch, sprachlos wird. Für unseren Kontext – der sich nicht mit der Gewalt beschäftigt, die Menschen einander in der Folter, im Krieg usw. zufügen, sondern mit der Gewalt der „Natur“ – beispielsweise in schweren Formen von Demenz oder im Wachkoma. Hier radikalisiert sich die Passivitätserfahrung derart, dass kein Sinn-„Entwurf“ in einer narrativen Kohärenz antworten könnte.

Deshalb wird es nun notwendig sein, solche Erzählungen heranzuziehen, die sich nicht auf die eloquente Sinnsuche eines Tiziano Terzani stützen können, sondern als Chaosgeschichten (in der Terminologie Franks) das Stumme und Unaussprechliche im Leiden vermitteln, ohne es ad hoc in interpretierbaren Sinn zu verwandeln. Die Grundfrage einer Ethik der Sorge bleibt indes die gleiche – wie ist es möglich, im Leiden eine Form von Glück zu finden? Und welche Form könnte das Glück annehmen, wenn es nicht in der Erhebung über die Endlichkeit durch Sinn bestehen soll?

Es scheint mir an dieser Stelle angemessen, die großen historischen Figuren und Geschichten zu verlassen zugunsten einer „kleineren“. Ich ziehe deshalb im Folgenden als Ausgangspunkt des Denkens – es gibt letztlich nichts, das nicht als Ausgangspunkt der Reflexion für die Philosophie gelten kann – die Erinnerungen einer Krankenschwester an einen ihrer Nachtdienste heran. Das stumme, nicht-eloquente und chaotische Leiden und auch die Suche nach Glück in diesem Leiden stehen unter dem Vorzeichen von „Demenz“. Das hier dargestellte Narrativ reiht sich gleichfalls ein in die Tradition philosophischer Anekdoten (vgl. dazu für die antike Philosophie Sellars 2009, 15 ff.). Der einzige Unterschied vielleicht zu den ältesten philosophischen Anekdoten könnte darin bestehen, dass eine „moderne“ Variante nicht nur dazu dient, die Tugend, sondern auch die Widersprüche der Existenz, das Scheitern usw. darzustellen, ohne sie im tugendhaften *Exemplum* auflösen zu können.⁷

7 Was ist der Anspruch von „philosophischen Anekdoten“? – Weder ist es der Anspruch, dass sie Punkt für Punkt „wahr“ sind – das heißt „wahr“ in dem banalen Sinn, dass sich alles Erzählte auch wirklich genau so zugetragen hätte und die fiktionalen Elemente gegen Null gehen (ein solcher Anspruch wäre selbst fiktiv, wie die Hermeneutik Ricoeurs zeigt). Noch ist es der Anspruch, dass die philosophische Anekdote besonders gut literarisch erzählt ist, sie hat nicht die Aufgabe zu unterhalten oder zu verführen. Der Anspruch einer philosophischen Anekdote ist, dass im Konkreten das Allgemeine gut sichtbar werden kann und allgemeine Ideen klare praktische Konturen erhalten. Unabhängig von der empirischen Entsprechung oder der Fiktionalität der Anekdote ermöglichen philosophische Anekdoten also eine höherstufige Wahrheit, die darüber hinausgeht, mehr oder weniger „Abbild“ einer wirklichen Geschichte zu sein – sie tragen ihre „Wahrheit“ nicht in sich, sondern ermöglichen die Wahrheit aus dem Dialog mit der Rezipientin. Philosophische Anekdoten geben

Die These, die ich in zwei Stufen entwickeln möchte, ist diese: Die Geschichten vom sprachlosen oder unerzählbaren Leiden geben, erstens, ihrerseits zu denken in der auf der sokratischen Achse der Sorge beschriebenen Weise. Was aber, zweitens, die stummen Formen des Leidens zu denken geben, das *transzendiert* die hermeneutische Arbeit und die menschliche Sorge selbst. Auf den Standpunkt der Sterblichkeit, von dem aus betrachtet der Tod dem menschlichen Entwerfen entgegensteht und zuwiderläuft, antwortet nun der epikureische Standpunkt des Geborensseins, der alles menschliche Entwerfen grundlegend trägt. Dem *Entwerfen* des Lebens kommt ein *Empfangen* des Lebens entgegen. Philosophiehistorisch antwortet gewissermaßen auf die *thanatozentrische Anthropologie* und Fundamental-Hermeneutik Heideggers (und die abendländischen philosophisch-religiösen Traditionen, die darin eingeflossen sind) die *Anthropologie der Natalität* im Sinne Hannah Arendts. Dem *Bilanz-Bewusstsein* antwortet das *Existenz-Bewusstsein* (oder „Existenzgefühl“). Die epikureische Erfahrung entdeckt dann durch die hermeneutische Arbeit hindurch und über diese hinaus nicht nur die *Sorge um sich* und die *Sorge um Andere*, sondern, wenn überhaupt von Sorge noch die Rede sein soll, die *Sorge der Welt: Bevor wir für uns oder andere sorgen müssen, ist je-schon für uns gesorgt*.

Methodisch gewendet heißt das, dass die *Hermeneutik* in einer fundamentaleren *Phänomenologie* verwurzelt ist – das partikulare (hermeneutisch begreifbare) Staunen über konkrete „Was-Heiten“ (Bedeutungen) ist verwurzelt in einem fundamentalen (phänomenologisch sich gebenden) Staunen über die „Dass-Heit“ des Lebens

zu denken – und das, was dann gedacht wird, was als Blick auf die Welt in der *Aneignung* der Erzählung generiert wird, das ist die eigentliche Wirklichkeit der Wahrheit unter den Menschen und in der Geschichte. Sinn und Wahrheit sind dialogische Phänomene – unter Umständen enthält eine fiktive Erzählung deshalb mehr Wahrheitsmöglichkeiten als eine streng am „Empirischen“ orientierte Abschilderung der Vorkommnisse. Die Sorge jedenfalls perzipiert und handelt damit nicht so sehr nach dem Muster (angewandter) Wissenschaft, sondern eher nach dem Muster und der Logik der Kunst. Trägt man die Frage an die hier verwendeten Narrative heran, ob sie empirisch vorgekommen sind oder nicht, so müsste die Antwort in nicht weiter auflösbarer Weise in der Formel zu finden sein: „*nach einer wahren Begebenheit ... erfunden*.“ Geschichtsschreibung und Fiktion sind eher Enden eines Kontinuums – während wir uns mit den Erzählungen zu Nightingale, Sokrates, Terzani eher der Geschichtsschreibung verschrieben haben, die ihrerseits nicht ohne Elemente von Fiktion existiert, so soll mit der letzten Erzählung, die in wahren Begebenheiten wurzelt, mit dem Element möglicher Fiktionalität etwas lockerer verfahren werden. Es ist für das philosophische Denken außerdem weitgehend gleichgültig, aus welchen Daten sich das Denken speist, ob empirisch-methodisch gewonnen oder im Vorübergehen – der Anlassfall des Denkens ist das Staunen, also die Lust, Gedanken dort anzuknüpfen und fortzuspinnen, wo sie einmal erregt wurden, um schließlich die entwickelten Gedanken kommunikativ zur Verfügung zu stellen.

selbst. Wenn überhaupt noch von „Verstehen“ die Rede sein soll, so könnte gesagt werden: Das Verstehen von sich und den Anderen mündet in einem fundamentalen je-schon Verstanden-Sein von der Welt und der Teilhabe an ihren grundlegenden Vollzügen: im Seinsvertrauen und der Vertrautheit mit dem Sein. Im Staunen treten wir in ein adäquates Verhältnis zur Welt in ihrer Dass-Haftigkeit, weil darin sich das allzu Selbstverständliche als das radikal Unverständliche offenbart. Das Staunen ist der angemessene Modus des Bewusstseins gegenüber dem, was radikal nicht verstanden werden kann (vgl. Schuchter 2014 und Pöltner 2008, 250ff.).

Diese Vor-Überlegungen haben eine Entsprechung in dem, was unsere Auffassungen von personaler Identität und Person-Sein betrifft. Es würde zu kurz greifen, Eigenschaften wie das Erzählen-Können als das einzige (notwendige und hinreichende) Kriterium für Person-Sein und personale Identität anzusehen – der Rationalismus der Autonomieanthropologie hätte sein Gewand nur ein wenig gewechselt und sich eine narrative Vernunft umgehängt. Wer sagt, dass Selbstsein nur in reflexiven Akten gründet – seien dies eben reflexive Akte einer begrifflichen, kalkulierenden oder narrativen Vernunft? Wenn wir mit Hume heuristisch zwischen einer personalen Identität, „soweit sie unser Denken und unsere Einbildungskraft“, und einer personalen Identität, soweit sie „unsere Leidenschaften und unsere Sorge um uns selbst“ betrifft (Hume, *Treatise on Human Nature*, zit. in Gondek/Tengelyi 2011, 115), unterscheiden, dann gelangen wir nun zu zweiterer Identität und damit zu einer fundamentalen Ebene des Daseins, auf der sich begriffliche und narrative Akte in einer vorgängigen passiven Affektivität des Lebens fundieren – in der Selbststempfindung des Lebens, das uns die Welt offenbart.

„Selbstbewusstsein, Erinnerung und Geschichtserzählung sind zwar Grundfaktoren der Identitätsbildung. Aber sie sind doch nicht die alleinigen oder auch nur die ursprünglichsten Träger der Selbstheit.“

Es gilt anzuerkennen,

„dass die Selbstheit tiefer verwurzelt ist als die verschiedenen Weisen, in denen sich das Ich zu sich selbst bewusst und ausdrücklich verhält.“ (Gondek/Tengelyi 2011, 126)

3.4.1 Das Murmeln des Menschlichen – Erzählung

Nachtdienst in einem großen Krankenhaus. Eine Krankenschwester ist – gemeinsam mit ihrer Kollegin – zuständig für ungefähr 28 Patientinnen und Patienten. Der Nachtdienst beginnt wie jeder andere, mit ein paar Hoffnungen auf eine „ruhige Nacht“ auf dem Weg von der Umkleide auf die Station, mit einer Dienstübergabe, mit ein paar Verrichtungen im Stationsstützpunkt, schließlich mit der ersten Abendrunde. Wie bei jedem Nachtdienst, von dem gehofft wird, er möge besonders „ruhig“ werden, wird unsere Krankenschwester schon bei der Übergabe auf einen älteren Menschen mit Demenz hingewiesen, der in den letzten Nächten schon „unruhig“ gewesen sei, nicht wisse, wo er ist, sich nicht auskenne und auch ansonsten ziemlich krank ist (er ist zur Zeit kaum mobil, sondern fast ganz bettlägerig, er braucht Hilfe bei allen Verrichtungen des täglichen Lebens, er hat einen künstlichen Darmausgang nach einer Operation, ein schwaches Herz und aktuell eine EKG-Monitor-Überwachung, weil nach wiederholten unklaren und unsicheren Bewusstseinsausfällen Herzrhythmusstörungen befürchtet werden). In der Krankengeschichte finden sich Verordnungen für eine Schlafmedikation und für Beruhigungsmittel (eher sanfte, aber dennoch ...) für den Fall gesteigerter Unruhe. Der ältere Herr ruft tatsächlich immer wieder um Hilfe und lässt sich nicht „beruhigen“ – die Kommunikation gestaltet sich, zumal sie innerhalb der flotten Rhythmen einer Akutstation in einem Krankenhaus vollzogen werden muss, als schwierig.

Die Krankenschwester ist nicht schlechten Willens, versucht in wiederholten Gesprächen herauszufinden, was den Mann beschäftigt, sie fragt nach und nach, sie beruhigt, sagt: Wir sind alle da, Sie sind hier sicher. Sie könne leider nicht immer hier bleiben, weil andere Patienten sie auch bräuchten, sie taucht bis Mitternacht immer wieder bei ihm auf. Sie versteht nicht immer, was er sagt, er sagt auch immer wieder das gleiche, dass er Hilfe brauche – aber es will ihr nicht aufgehen, *welche* Hilfe er denn benötige. Es ist nicht Hunger, es ist nicht Stuhlgang, es ist nicht Wärme, nicht Kälte, ja nicht einmal Unterhaltung gegen die Langeweile, ein Gespräch oder menschliche Nähe. Das Spiel beginnt zu spielen: Sie geht, er ruft, Hallo und Hilfe und Ist da jemand? Sie kommt, kann nicht verstehen, was er braucht, geht ... und von vorn. Als gegen ein oder zwei Uhr früh die Situation unverändert ist, die Atmosphäre auf der Station immer nächtlicher und die Nerven unserer Krankenschwester zunehmend bzw. in absehbarer Zeit dünner zu werden drohen (so wie die ihrer Kollegin), spielt sie mit dem Gedanken, dem Mann eines der vorgeschriebenen Beruhigungsmedikamente zu verabreichen. Das entspricht vollkommen den Routinen und den Erwartungshaltungen der anderen Pflegemitarbeiterinnen wie auch der Ärztinnen. Wir wissen nicht, woher und warum, aber aus irgendeinem Grund ist es gerade in dieser Nacht und in dieser Minute, dass die Krankenschwester kurz inne hält, in sich geht (oder gegangen wird?) und den kurzen Anflug einer Erinnerung in sich verspürt, dass

sie irgendwann etwas anderes und mehr in diesem Beruf wollte, dass es *eigentlich* nicht ihrem „Ethos“ entspricht, Medikamente zu verabreichen, ohne vorher noch einen – und noch einen und vielleicht noch einen ... – Versuch zu starten, mit anderen Mitteln (Verständnis, Eingehen auf den Menschen, Gestaltung der Umgebung usw.), einen ihr anvertrauten Menschen in einen wohligen Schlaf zu betten. Es dürfte wohl so gewesen sein, dass sich dann – wir wissen nicht, warum und woher – so etwas wie Kommunikation für einen Augenblick ereignet hat, der sich für die Krankenschwester so darstellt, dass sie doch in einem hellen Augenblick – aber war es die Helle des Mannes oder die ihre? – zu verstehen glaubte, dass sich das wiederholte und immer wieder vergessene Rufen des Mannes nicht auf diverse Kleinigkeiten bezog, wie einen Schluck Wasser oder ein Zurechtrücken des Polsters, aber auch nicht auf ihre Gegenwart und ein Gespräch, sondern auf eine ganz simple Tatsache: „Es ist gut, dass Sie gleich gekommen sind, ich muss nur wissen, dass jemand da ist.“ Ihr ging für eine Sekunde auf: ‚dass jemand da ist‘ – das heißt *nicht*, dass jemand *für* etwas da ist, aber auch *nicht für* menschliche Nähe und ein Gespräch oder um die Anwesenheit im Raum zu spüren oder die Hände zu halten, sondern weitaus simpler: Für eine Sekunde ging ihr auf, was es heißt, alleine zu sein vor dem Tod und noch in derselben Sekunde, da der Mann ihr das sagte und schon wieder vergessen hatte, dass er das gesagt hatte, fiel ihr ein, wie sie sich als Kind geborgen fühlte, nachdem sie zu Bett gebracht wurde, aber noch friedlich und wach da lag und nebenan die Erwachsenen sprachen – und wie dieses leise Rumoren für eine gute, ganz andere Form von „Stille“ sorgte, die das Einschlafen erleichterte. Ihr wurde klar, dass dieser Mann also nur etwas ganz Kleines und Geringes wollte, was so ziemlich das Gegenteil von dem ist, was sie am Anfang des Nachtdienstes befürchtet hatte. Er wollte ja nicht, dass man sich viel mit ihm beschäftigt, er hatte auch keine „psychischen Probleme“, abgesehen von der Demenz, er wollte auch nicht, dass man viel erzählt oder irgendwelchen alten Geschichten von früher zuhört. Er wollte eigentlich nur (hören, spüren), dass Menschen um ihn herum sind, dass irgendwer in der Nähe ist. Um nicht einsam zu sein, kann es also schon genügen einfach hintergründig am „Murmeln“ der Menschen teilzuhaben, so wie als Kind, wenn die Erwachsenen nebenan sprechen und das Kind beruhigt einschläft. Der Rest des Nachtdienstes konnte dann so verbracht werden, dass die beiden Krankenschwestern die Tür zum Patientenzimmer wie zum Stützpunkt offen ließen, einige kleinere Arbeiten einfach auf den Gang hinaus verlegten und so etwas menschliches „Murmeln“ erzeugten. Wenn er gerufen hat – dann musste niemand hinspringen, sondern nur zurückrufen: Wir sind hier – dann hat er wieder gerufen, danke, und dann war es gut.

3.4.2 Das Existenzbewusstsein im und gegen das Leiden

Ich denke, dass, erstens, in dem kurzen Innehalten der Krankenschwester, in der ihr für einen Augenblick, aber nachhaltig, eine Vorstellung – ein Begriff – von dem aufblitzt, was es heißt, einsam zu sein vor dem Tod und in der Erinnerung an die Geborgenheit, während die Erwachsenen „murmeln“, ein, wenn man so will, *mikrophilosophischer Moment* passiert ist. Solche Momente widerfahren uns vielleicht viel öfter, als wir bereit oder fähig sind wahrzunehmen und aufzugreifen. Dieser Moment enthält im Keim die *hermeneutische Arbeit der Sorge*. Der Begriff des „Murmels des Menschlichen“ (oder der Begriff der „Geborgenheit“ oder ...) wird zur Brücke zwischen Mensch und Mensch. Philosophieren heißt, solche Erfahrungen ernstzunehmen, reflexiv auszufalten, die erworbenen Begriffe zu vertiefen. Das Wissen und die Wahrnehmungsfähigkeit unserer Krankenschwester um Beziehungen, Einsamkeit, die Furcht vor dem Tod usw. ist – wenn frau mit dem Gedanken eine Weile zu leben gewillt ist – um eine Nuance differenzierter geworden. Auch der im Stammeln gesuchte und gefundene Ausdruck jenseits narrativer oder sonstiger rationaler Kohärenz, ein Körnchen Sinn vom Chaos an den Tag gespült oder geholt, *gibt zu denken*.

Was nun aber, zweitens, dieser Mann unserer Krankenschwester *zu denken gegeben* hat, das unterscheidet sich grundlegend von dem, was auf der stoischen Achse der Krankheitserfahrung der hermeneutischen Arbeit der Sorge zu denken gegeben hat – mehr noch: es ergänzt und *fundiert* die stoische Erfahrung des Krankseins und der Sorge. Es ist nicht mehr nur eine Erinnerung an die eigene Sterblichkeit, Verwundbarkeit, Ohnmacht und Möglichkeit der „Eigentlichkeit“, sondern – wie ich das etwas frei, aber dennoch in Anschluss an Hannah Arendt nennen möchte⁸ – eine Erinnerung an die eigene *Geburtlichkeit* oder das eigene *Geborensein*. Diese Erfahrung ist genuin „epikureisch“, sie entspricht dem, was wir oben das „Existenzgefühl“ genannt haben und nun als *epikureisches Existenz-Bewusstsein* dem *stoischen Bilanz-Bewusstsein* an die Seite, ja voran stellen können.

Ist es nicht manchmal eine Erfahrung in schwerer Krankheit, dass beispielsweise ein paar Meter (vom Bett zur Toilette) endlich wieder oder zwischendurch einmal ohne Atemnot bewältigen zu können, uns die *Tatsache* des Atmens selbst in einer solch lustvollen und befreienden Weise zu vermitteln vermag, dass wir dafür dankbar sind – während in gesunden Tagen wir die Tatsache des Atmens selbst in unseren Aktivitäten überspringen? Oder kommen uns beispielsweise nicht nach einem langen

8 „Todesfurcht und Unzulänglichkeit des Lebens sind die Wurzeln des Begehrens, wohingegen auf der anderen Seite die Dankbarkeit, überhaupt das Leben geschenkt bekommen zu haben – ein Leben, das man selbst im Elend schätzt – [...], die Wurzel der Erinnerung ist. Was letzten Endes die Todesfurcht lindert, ist nicht Hoffnung oder Begierde, sondern Erinnerung und Dankbarkeit.“ (Young-Bruehl 1991, 655; vgl. auch Gasser 2008)

Aufenthalt im Krankenbett, im sterilen Weiß des Krankenhauses, der schwankungslosen Belüftung durch Klimaanlage, die erste frische Luft, der erste Sonnenstrahl und das erste Zwitschern der Vögel vor wie das Paradies selbst? Sind nicht nach einer langen und schweren Krankheit des Darmes, ja auch nur nach einem etwas ordentlicheren Durchfall oder einer kleinen Lebensmittelvergiftung der erste wohlgeformte Stuhlgang und die vertrauten Bewegungen und Geräusche des Darms so etwas wie die Gnade selbst? Oder der Geschmack von einem Stückchen Brot mit Butter nach einer langen Nahrungskarenz ein Festmahl von einer anderen Ordnung, an die kein gewöhnliches Festmahl heranreichen kann?

Zu Ende gedacht heißt das – auch wenn wir dieses Phänomen der *Lust am Dass* im Alltag je-schon in angeblich „wichtigere“ Projekte überflogen haben –: Nicht wie weit oder wohin ich gehe, bereitet mir Lust, sondern schon *dass* ich mich bewege und rege; nicht welche Worte jemand wählt und was ich darin vernehme, sondern schon *dass* sich jemand an mich richtet und *dass* ich vernehme; nicht welche Farbe ich sehe, bereitet mir Lust, sondern schon *dass* ich Farben sehe – ja nicht einmal Farben, sondern summa summarum schon die *Tatsache, dass ich das Licht der Welt erblicke* und an der Sichtbarkeit der Welt und den Elementen teilhabe. Das „Dass“ ist nicht nackt, es hat eine Qualität – und zwar eine Qualität von fundamentaler ontologischer und ethischer Bedeutung.

„Die nackte Tatsache des Lebens ist niemals nackt. Das Leben ist nicht nackter Seinswille [...]. Das Leben ist *Liebe des Lebens*, Beziehung zu Inhalten, die nicht mein Sein sind, sondern teurer als mein Sein: denken, essen, schlafen, lesen, arbeiten, sich an der Sonne wärmen.“ (Levinas, zit. in Gondek/Tengelyi 2011, 127)

In der alltäglichen Einstellung des „Besorgens“ überspringen wir das „Dass“ der Existenz in der Regel als eine allzu selbstverständliche Selbstverständlichkeit – dann aber wird im Grunde die Tatsache des Lebens zum Erlebnis-Vehikel für partikuläre Erfahrungen *in* der Welt. Die Relation des Lebens zu sich selbst ist keine des Um-Zu. Es ist zwar richtig, dass wir essen, uns wärmen, arbeiten, denken, *um-zu-leben* – aber diese instrumentelle Vision des Lebens übersieht die fundamentalere, dass essen, wärmen, arbeiten, denken, die Sonne genießen gewissermaßen der Stoff selbst sind, aus dem das Leben gewebt ist. Das unmittelbare Verhältnis vom Leben zu sich selbst ist nicht theoretisch, aber auch nicht „praktisch“-instrumentell, sondern Selbstempfindung, „*Genuss*“ – vor aller Lust und allem Schmerz im sonstigen Sinn.

Nicht nur vom Standpunkt der Sterblichkeit gibt es also eine Erfahrung des In-der-Welt-Seins selbst in der Gestimmtheit der *Angst*, sondern auch vom Standpunkt der Geburtlichkeit – in der Gestimmtheit *dankbarer Vertrautheit* mit dem Sein. Erstere konfrontiert uns mit unserer Ohnmacht, der wir primär ausweichen, die aber, wenn wir uns ihr im „Vorlaufen in den Tod“ stellen, zu vermitteln vermag, worauf es uns *eigentlich* ankommt. Zweitere Erfahrung erinnert uns an unser Geborensein,

an die Ur-Lust des Existierens, die wir mehr vergessen, als dass wir vor ihr ausweichen würden – diese vermittelt uns, wenn wir uns daran *erinnern*, Dankbarkeit und einen Genuss des Lebens in der Gegenwart, vor dem die drängenden Fragen nach den *eigentlichen* „Inhalten“ des Lebens zurückweichen. Der Blick vom Standpunkt der Sterblichkeit dramatisiert in gewisser Weise das Leben und Sterben und schenkt ihm dadurch einen bestimmten *Sinn*, der Blick vom Standpunkt der Geburtlichkeit entspannt auf der anderen Seite des Lebens und bereitet dadurch *Lust*. Das *regulative Ideal* der Sterblichkeitserfahrung ist die lebenssatte Bilanz, ein Leben, das alles für relevant und bedeutsam Erachtete erlebt und erledigt hat oder sich als „gutes“ Leben über das reine „Über“-Leben erhoben hat; das regulative Ideal der Geburtlichkeitserfahrung ist Sättigung von Anfang an und zu jedem Zeitpunkt in Lust und „Dankbarkeit“, die sich von allzu hochstrebenden und kulturellen Begehrlichkeiten nicht aus der Ruhe bringen lässt.

Genau das würde ich in unserer Geschichte vom Murmeln des Menschlichen am Werk und in der Erkenntnis der Krankenschwester aufleuchten sehen wollen: Das *bloße* – von allen aufgepfropften Begehrlichkeiten entblößte – Gefühl: *als Mensch unter Menschen zu sein*. Das ist es, was der Mann in seiner Not gesucht hat und was mit ein paar Kleinigkeiten, den Verrichtungen am Gang und den offenen Türen, ermöglicht werden konnte. Es ist möglich, die höchste Lust im „eudaimonischen Minimum“ zu finden, in nichts anderem bestehen die Lebenskunst Epikurs und das bescheidene Glück auch noch in der Demenz. Nicht bevorzugter Weise mit diesem oder jenem Menschen, nicht bevorzugter Weise im Gespräch, im Zuhören, in der Berührung, oder im Spaß-Haben – sondern in der *blanken Empfindung*, Mensch unter Mensch zu sein.

Gewissermaßen leistet die epikureische Erfahrung bzw. die epikureische Sorge so etwas wie eine ethisch-praktische „*eidetische Reduktion*“ gegenüber dem Leben. Dieses wird zunächst auf grundlegende Lebensbereiche, dann auf die invarianten und notwendigsten Bestandteile dieser Lebensbereiche reduziert, sodass nur das Gefühl der Selbstempfindung des Lebens, unverdeckt von Gewohnheitsbegierden, übrig bleibt und damit eben die Lust am Elementaren, der Genuss des Daseins. Nach Epikur – und darin besteht nun gewissermaßen auch eine Provokation – gibt es, so lange wir am Leben teilhaben, keinen Augenblick, in dem nicht die Lust des elementaren Lebensgenusses den Schmerz und das Leid überwiegt oder überwiegen kann – es gibt also eigentlich *keine* „*unerträglichen*“ *Leidenszustände*, in einem radikalen und lückenlosen Sinn *kein lebensunwertes Leben*, mit keiner Erkrankung, nicht im Wachkoma, nicht in schwerster Demenz. „So lange noch ein Hauch Leben in uns steckt“, heißt es in den gesundheitswissenschaftlichen Überlegungen Aaron Antonovskys, „sind wir auch bis zu einem gewissen Grad gesund“ (Antonovsky 1997, 23). Ganz analog können wir mit Epikur sagen, dass uns das Existenzgefühl, die Lust am Dasein, so lange ein Hauch Leben in uns ist, stets in der einen oder anderen Hinsicht zugänglich ist – und, das ist die eigentliche Provokation: *und damit stets das Leiden*

übertrifft, entsprechend den Thesen und den Techniken der Temporalisierung des Schmerzes (wenn heftig, dann kurz; wenn lang, dann nicht heftig) und der Kompensation von schmerzhaften und leidvollen Zuständen eben durch das Aufsuchen von Lust im Leib, sprich den „gesunden“ Anteilen, in denen sich das Existenzgefühl einstellen kann – sei es durch körperliche Empfindungen, sei es durch angenehme Erinnerungen, „schöne Gestalten“ und so fort.

Man hat, wie gesagt, Epikur aufgrund dieses Lustgedankens des Antimoralismus und der Entwürdigung des Menschen bezichtigt – aber die Gegenfrage entblößt diese Anklage. Denn worin bestehen sonst die Werke der (moralisch hoch geschätzten) *Caritas*, wenn nicht darin, zu trinken zu geben, zu nähren, zu wärmen, der Teilhabe an der gemeinschaftlichen Welt zu versichern – also in *elementaren* Werken, die aus *freundschaftlicher Sorge* entspringen und es ermöglichen, in und trotz Armut, Krankheit, Gebrechlichkeit dennoch Dankbarkeit für das Faktum des Existierens zu empfinden, das Dasein nicht zu verfluchen und zu fliehen, es nicht gegen sich selbst zu richten?

3.4.3 Die hermeneutische Differenz im Existenzbewusstsein

Die *hermeneutische Arbeit* der Sorge ist also ganz eine von denen, die eine Sorge um Andere in ihrem stummen Leiden leisten, indem sie um Elemente des Sinns und Anzeichen von Wohlbefinden und Lebensqualität ringen, Zeichen dafür, auf welchen Wegen Leid, das sich nicht mitzuteilen vermag, aufgehoben werden kann. Nehmen wir noch einmal, um das klarer zu fassen, eine Form radikalisierten Leids, wo die Artikulationsfähigkeit und die Verständigungsmöglichkeiten noch weiter herabgesetzt zu sein scheinen als in dem geschilderten Fall: etwa das Leiden von Menschen, die sich im „Wachkoma“ befinden. Besteht nicht die ganze *Pflege* dieser Menschen darin – ganz egal ob rehabilitativ oder palliativ –, einerseits um Anzeichen zu ringen, die auf Wohlbefinden hindeuten, andererseits auf verschiedenen Ebenen und mit verschiedenen kreativen Techniken angenehme Empfindungen zu verschaffen? Wer nur einigermaßen mit Methoden wie Kinästhetik oder Basaler Stimulation vertraut ist, weiß, wieviel die *elementaren Vollzüge des Daseins*, in der motorischen Bewegung und dem Bewegtwerden, im Riechen, in verschiedenen Arten der Berührung, des Hörens, des Schmeckens, von Wärme und Kälte, Lage und Lagewechsel, ausdifferenziert werden können und dadurch nicht nur „Reaktionen“ (hinsichtlich Vigilanz, Atmung, Blutdruck usw.) hervorgerufen werden, sondern eben auch der Versuch unternommen wird, in ebendieser Situation den Genuss des Lebens zu verschaffen. Wieviel Kommunikation entsteht nicht dabei möglicherweise auch jenseits sprachlicher Verständigung?

Diese Aufhebung des Leidens beziehungsweise die epikureische Übung, sich im Existenzgefühl einzufinden, blickt dann nach zwei Seiten hin und hat eine zweifache

Verbindung zu einer *hermeneutischen Arbeit*: auf die Seite der Aufhebung des Leides in den *Werken freundschaftlicher Sorge*, wobei von denen, die sie verrichten, eben eine nicht unerhebliche Interpretationsarbeit geleistet werden muss. Nach einer zweiten Seite hin *geben* aber ihrerseits die Leidenden den „Gesunden“ *zu denken* – und zwar in einer Weise, die an eine Reduktion der Geschäftigkeit und des Besorgens kulturell und gesellschaftlich hochstilisierter Begehrlichkeiten und Gewohnheiten in das Einfache des *Existenzbewusstseins* appelliert. Die Schwachen und Leidenden erinnern die Gesunden und Geschäftigen daran, was es heißt, *am Leben zu sein*. Sie erinnern nicht nur an die Sterblichkeit, aus den Geschichten und Erzählungen vom Standpunkt der Sterblichkeit, sondern auch an die Ehrfurcht und Dankbarkeit für den Genuss der Existenz, aus dem Standpunkt der Geburtlichkeit. Es ist die Leidenswirklichkeit des anderen Menschen, die die „Gesunden“ an ihre exzessiven Glücks- und Sinnansprüche erinnert und einer praktischen Kritik unterwirft. Die Kunst, im Leiden Spuren des Guten und Schönen zu finden, die die Dankbarkeit für die Existenz empfinden lassen, in der fundamentalen Gabe des Genusses sowie im Genuss einer Gabe des Sinns, das ist die Kunst der Sorge und das ist es, was eine tiefere Lebenskunst wohl auch der Gesunden ausmacht. Die epikureische Reduktionsbewegung verlangt nun von den „Gesunden“ eine gewissermaßen inverse hermeneutische Arbeit, die nicht bei einer erhöhenden Sinnproduktion zu Ende kommt, sondern in der Aufhebung von Bedeutung in der einfachen Empfindung des *Lichts der Welt*. Die kulturelle Überproduktion wird abgetragen – im Sinne einer eidetischen Reduktion.

Darin offenbart sich in einer neuen Figur die *hermeneutische Differenz*, die nicht nur in einem für das Dasein konstitutiven Ausweichen vor dem Tod durch das geschäftige Aufgehen im Besorgen *in der Welt* besteht, sondern auch in einem *Vergessen* der Ur-Gabe des Daseins selbst, die durch die kulturell-gesellschaftlichen Gewohnheiten des Begehrens, des Strebens, der Vorstellungen von Glück und so fort verdeckt wird. Neben die Reduktion auf das *sinnhafte „Eigentliche“* im Vorlaufen in den Tod und dem Mut zur Angst gesellt sich die Reduktion auf das *sinnlich „Elementare“* in der Rückkehr ins Geborensein und die Dankbarkeit für eine ursprüngliche Vertrautheit mit dem Sein. Auch diese Reduktion gibt sich dem hermeneutischen Differenzwesen nicht von selbst, sondern verlangt eine konstante Erinnerungsarbeit und Befragung der eigenen Tätigkeiten, Glücksvorstellungen, Wünsche: Was davon brauche ich wirklich? Was entfernt mich vom Existenzgefühl? Was lässt sich abwerfen? Was ist notwendig – was nicht? Die ursprüngliche „Phänomenologie“ der Selbstempfindung des Lebens ist nur über eine reduktive hermeneutische Arbeit zugänglich, die die kulturelle Überproduktion des „Man“ im „Besorgen“ abträgt und unter den Zielen, Vorstellungen und so weiter *in der Welt* den Genuss am In-der-Welt-Sein selbst auffindet. Man könnte die epikureische Ethik so auf den Punkt bringen, dass bei jeder Tätigkeit das Existenz-Bewusstsein diese Tätigkeit begleiten können muss. Aber das ist dem Menschen in seiner Verfassung nicht gegeben, sondern genauso aufgegeben. In der Sorge um Andere, die stumme, chaotische Formen des

Leidens dulden müssen, werden die Sorgenden von den Betroffenen zu dieser hermeneutischen Arbeit befähigt.

3.4.4 Staunen und Schönheit

Wenn uns so – schwerpunktmäßig und in groben Zügen – die sokratische Erfahrung der Sorge zur Frage nach dem *Wahren* geführt hat (Welchen Begriff hast du von?), die stoische Erfahrung der Sorge zur Frage nach dem *Guten* (Das *eigentliche und schöne Wagnis* vom Standpunkt der Sterblichkeit besehen ...), so können wir nun sagen, dass uns die epikureische Erfahrung der Sorge auf die Spur des *Schönen* geführt hat. Das Lebensgefühl aus dem *Staunen* heraus kann als die elementare Erfahrung von Schönheit verstanden werden, wie in einer kleinen Phänomenologie des Staunens – ohne expliziten Bezug, aber im Geist Epikurs – von Günther Pöltner in seiner *Philosophischen Ästhetik* beschrieben. Dort heißt es:

„In der Schönheit kommt das Sosein und Dass-sein eines Seienden zum Vorschein, das stauenerregende *Faktum seines Seins* tritt hervor. ‚Schön‘ ist der Name für eine Sache im Wie ihres Offenbarseins“ (Pöltner 2008, 237).

Und das Staunen ist dabei „die ursprüngliche Erfahrung mit Schöner“ (ebd., 241). Wo Schönes aufleuchtet, treten „die Verweisungszusammenhänge und Berechenbarkeiten, in die die Dinge sonst eingebettet sind, zurück“ (246). Wenn etwas als schön erfahren wird, dann nicht deswegen, weil es unseren Interessen dient, unsere Bedürfnisse befriedigt oder einen Nutzen hat, sondern weil es *in sich* schön ist. „In der Schönheit präsentiert sich etwas in seinem Eigensinn, in der ihm eigenen Kostbarkeit.“ (246) Damit ist im Ereignis des Schönen und im Staunen eine doppelte Transzendenz vorhanden. Zum einen werden die Sinngebungen des Subjekts transzendiert, denn das Schöne verdankt seinen „Sinn“ nicht den Vorstellungen und dem Bedeutungsrahmen des Subjekts. Insofern kann von einer „objektiven“ Dignität“ (247) gesprochen werden, die im Schönen zum Vorschein kommt und dessen Eigensinn offenbart. Zum anderen offenbart etwas Schönes nicht einfach nur sich, sondern die Tatsache des Offenbarseins selbst, das Faktum des Seins und das Faktum der „Gelichtetheit“ des Seins überhaupt, an der uns gegeben ist, teilzuhaben. Das Staunen ist, wo es auftritt, im Grunde eine Erfahrung der Schönheit *jenseits* unserer Entwürfe und Sinngebungen. Die Erfahrung von Schönheit, das Staunen im Existenzgefühl beglückt und bereichert, weil das angeblich Selbstverständliche zunächst als Unverständliches und schließlich „als Gabe“ (247) erfahren wird – eine Gabe, die jeglicher menschlicher Aktivität des inneren oder äußeren Handelns vorausgeht. Staunen unterscheidet sich deshalb – in der Terminologie Pöltners – sowohl vom „Bewundern“ als auch vom „Sich-Wundern“. Bewundern setzt Vergleiche voraus und das Sich-

Wundern fragt nach Erklärungen. Das Schöne ist aber in sich *unvergleichlich* schön und in seiner Dass-Haftigkeit radikal unerklärbar.

„Das Staunen liefert ja keinen Informationszuwachs über Daten der Welt, konfrontiert uns nicht mit neuen Fakten, die erklärt werden wollen. ‚Gegenstand‘ des Staunens ist die ausdrückliche Mit-Gegenwart des Seins, die Seinslichtung ...“ (252) „Wer staunt, ist vielmehr vom Faktum des Seins, d.i. davon ergriffen, dass solches überhaupt möglich ist – dass sich etwas überhaupt zeigt, und in der Weise zeigt, wie es sich zeigt, dass es überhaupt so etwas wie Fragen-können gibt. Was staunen lässt, ist dieses ‚es gibt‘. Staunen angesichts von Schönheit – das ist die Ergriffenheit vom Wunder des Seins.“ (253)

Das Staunen hat darin gewissermaßen zwei Komponenten: Erstens stimmt es ehrfürchtig und zweitens liegt in ihm eine Zustimmung, ein im wörtlichen Sinn „unvergleichliches Ja“ (254):

„Im staunenden Ja wird bekräftigt, wovon das gewöhnliche Leben verborgenerweise immer schon durchstimmt ist: das Seinsvertrauen. Alles, was wir tun und lassen, all unsere wie auch immer gearteten Beziehungen zu wem oder was auch immer – all das wird in dem unreflektierten, gelebten Daseinsvertrauen getan, dass uns zu sein gegeben ist: Wer staunt, ist dessen inne, dass das so ist. Er wird dankbar gestimmt.“ (254)

Im Staunen offenbart sich eine ursprüngliche Schönheit, im epikureischen Existenzgefühl wird das im alltäglichen Dahinstreben übersprungene und ursprüngliche Seinsvertrauen –eine Sicherheit, dass etwas da draußen in uns entspricht – thematisch. In dieser Empfindung liegen Lust, Ehrfurcht und Dankbarkeit. Dieser „Aufweis“ des Seinsvertrauens und der Seins-Vertrautheit in der kleinen Phänomenologie des Staunens und der Schönheit rechtfertigt meines Erachtens den Ausdruck von der „*Sorge der Welt*“, die all unseren Bemühungen in der Sorge um sich und der Sorge um Andere in dem Sinne vorausgeht, dass als ursprüngliche Gabe des Lebens wir in den elementaren Vollzügen getragen werden. Gerade jene Geschichten vom *chaotischen* Leiden, in denen keinen narrative Rationalität und keine Verständigung (oder nur mit Einschränkungen) mehr möglich sind, offenbaren – aufgrund einer kreativen Sorge, die in geduldiger hermeneutischer Arbeit Zeichen des Glücks im Leiden suchen – den tragenden Grund des Seins. Und der Weg dorthin ist „epikureisch“: Es kommt darauf an, das Leiden und den Schmerz gerade soweit zu beheben oder zu kompensieren, dass das Existenzgefühl fühlbar wird.

Damit ist letztendlich aber auch die *Hermeneutik* der Sorge über ihren eigenen Weg, also über einen – reduktiven – Weg des Verstehens und der Interpretation, zum einen an ihre eigenen Grenzen geführt, zum zweiten tiefer fundiert und situiert. Denn verstanden werden kann grundsätzlich all das, was es gibt – jedoch nicht mehr, *dass* es etwas gibt (vgl. Schuchter 2014, 100 ff.). Aber dieses „Dass“ der Existenz, des

Lebens usw. ist eben nicht neutral, sondern hat eine Qualität und zwar genau jene, auf die die epikureische Philosophie abzielt: die *Selbstempfindung*. In der modernen Philosophie wurde die Selbstempfindung der Existenz – wir haben es das Existenzgefühl oder -bewusstsein genannt – da und dort zum Ausgangspunkt philosophischer Überlegungen, namentlich in der neueren französischen *Phänomenologie* bei Michel Henry und auch bei Levinas (vgl. Henry 1987, Levinas 1961, 111 ff., Gondek/Tengelyi 2011, 115 ff., für den Bezug zu Pflege und Pflegewissenschaft: Schuchter 2011). Methodisch gesprochen gründet die Hermeneutik in einer fundamentalen Phänomenologie. Diesen Aspekt kann und will ich an dieser Stelle nicht weiter ausführen, sondern nur auf die Anschlussfähigkeit der Diskurse hinweisen. Uns genügt die ethische Bedeutung für die Hermeneutik der Sorge, die deswegen an die Grenze stößt, weil das radikal Unverständliche, das *Dass* der Existenz – und nicht etwa dieser oder jener *Sinn*, der sich aus einer sinnstiftenden Erzählung ergibt –, nun Gegenstand ihrer Arbeit geworden ist. Wir haben dem Staunen oben einen bedeutenden Platz in der hermeneutischen Arbeit der Sorge zugewiesen – nun ist auch das grundlegendste Staunen erreicht: darüber, dass es etwas gibt und nicht vielmehr nichts (vgl. Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, GA 9, 122).

Das epikureische Prinzip als das fundamentalere schlägt nun zurück auf die vorangegangene Entwicklung der Hermeneutik der Sorge und relativiert die Suche nach Sinn in der Dramaturgie der Erzählung und den verschlungenen Wegen der Interpretation. Im Geiste Odo Marquards verordnet der Epikureismus uns eine „Diätetik der Sinnerwartung“: Erzählen ja, aber nicht mehr als notwendig, sondern nur soweit, als eine basale Selbstempfindung eine Teilhabe nun nicht an körperlichen Empfindungen, sondern an der geistigen Empfindung von Sinn vermittelt. Während die Arbeit des Erzählens und des Sinns Existenz dramatisiert und mit Bedeutung tendenziell überlädt, entdramatisiert die epikureische Geste in Hinblick auf einfache Empfindungen – und sei eine solche Empfindung auch die eines schönen Wagnisses im Bilanz-Bewusstsein.

Auch an dieser Stelle ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Zuschreibung des Existenzbewusstseins und die Sorge der Welt zur „epikureischen“ Achse nur dem Schwerpunkt nach zu verstehen ist und der hier vorgeschlagenen systematischen Ordnung entspringt, also einer durchaus konstruierenden Aneignung des Erbes. Was das Bewusstsein von der Sorge der Welt betrifft, stehen die Stoiker den Epikureerinnen in nichts nach, wie es insbesondere Hadot (1997 und 2005) über Mark Aurel und die ethisch gewendete Naturphilosophie der Stoiker herausgearbeitet hat. Das stoische Bewusstsein ist eben kein ins Individuum zurückgedrängtes, gar verhärtetes Individuum, sondern ein für die Natur und die Welt offenes. Wie im zweiten Kapitel (vgl. auch die Lehre zu den *adiaphora*) schon gesagt, ist auch für die Stoiker die Selbsterkenntnis keine „psychologische“, sondern eine „naturphilosophische“ Kategorie.

3.5 FAZIT

Für eine Zusammenfassung oder ein Fazit können wir nun die im ersten Kapitel zur *Sorge um Andere* aufgeworfenen Fragen an die hermeneutische Arbeit der Sorge in der sokratischen und epikureisch-stoischen Philosophie richten. Folgende Fragen können wir bereits an dieser Stelle beantworten.

Aus der historischen Moral der traditionellen Frauenrolle beziehungsweise der Care-Ethik stellten wir die Fragen nach dem *Knüpfen von Beziehung über Betroffenheit*, nach der Rolle von *Gefühlen* und nach dem Verhältnis des *Individuellen und Allgemeinen* (in der Ethik beziehungsweise eben in der hermeneutischen Arbeit der Sorge). Die Art und Weise, wie über eine hermeneutische Arbeit der Sorge Beziehung über Betroffenheit geknüpft wird, unterscheidet sich von den Mustern der überlieferten, archaischen Fürsorge, denn sie tut dies weder über „instinktive“ Sympathiegefühle (Care-Ethik) noch über Selbstaufgabe und Selbstopferung oder als Nachahmung Gottes oder Gehorsam gegenüber den Geboten der Religion für den anderen Menschen. Insbesondere die Differenz zur Care-Ethik ist für die Ethik insgesamt von Bedeutung. Die Modi, in denen Beziehungen über eine hermeneutische Arbeit der Sorge geknüpft werden, haben wir so bezeichnet: *Sich auf die Welt des Anderen über Erzählen einlassen* und schließlich als: *Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen*.

Obwohl in der Grundstruktur die philosophische Arbeit der Sorge an die Care-Logik anschließt (was die Rolle von Gefühlen, der Relationalität und der prozesshaften Kontextsensitivität angeht), so haben Sympathiegefühle keinen Vorrang. Gefühle und die Interpretation von Gefühlen sind zentral, aber moralischen Vorrang bei Ausschluss anderer Gefühle genießt keine Gruppe von Emotionen und Affekten. Ethischen Vorrang genießt hingegen ein „Meta-Gefühl“ oder, wenn man so will, die „Seele“ aller sonstigen Gefühle, nämlich das *Staunen*, das in den anderen Gefühlen enthalten ist und das über eine *Auslegung* bis zu dem Punkt, wo eine Erwartung durchkreuzt wurde und der Andere in mir eine Sache geltend macht, die auch mich betrifft, freigelegt werden kann.

Was das Verhältnis vom Allgemeinen zum Individuellen oder Situativen betrifft, so gibt es keine Möglichkeit, das eine gegen das andere in einer hermeneutischen Arbeit auszuspielen. In der individuellen Geschichte ist eine „Singularität“ zu sehen, die auch über die konkrete Besonderheit hinauszudeuten und in „überlieferter“ Form wiederum Anderen zu denken geben vermag. Die *Interpretation von singulären Erzählungen* und die *Interpretation von Gefühlen* führen uns jeweils zum *Begriff* als einer Brücke zu den Erfahrungen Anderer und damit insgesamt zu den *Geschehen*, an denen wir als Menschen mit Bezug auf die überlieferte Kultur *teilnehmen* und mit Bezug auf die Prozesse der „Natur“ oder der Welt *teilhaben*.

Aus dem religiösen Erbe resultierten die Fragen nach *Sinn* und *transzendenten Momenten* in der hermeneutischen Arbeit der Sorge. Auf dem Weg der hermeneutischen Arbeit der Sorge sind wir verschiedenen *transzendenten Momenten* begegnet. Wir haben gesehen, wie aus dem Erzählen, insbesondere der Zusammenfassung des Lebens vom Standpunkt der Sterblichkeit aus, ein *Sinn* des Lebens sich bildet, der über das bloß individuelle Erleben und Glück hinauszudeuten vermag. Es ist dabei nie ein *gegebener Sinn*, sondern stets ein *Sinn im Werden*, der sich als „Singularität“ gibt und erhebt. Wir haben transzendierende Momente im „platonischen Funken“ gefunden, also in der Angewiesenheit des eigenen Verstehens auf „geliehene Ohren“, auf die Lebensgemeinschaft und fortdauernde Auseinandersetzung mit Anderen, die zu denken geben; in den verschiedenen Figuren des „Trösts“ oder „Glücks im Leiden“, die paradox das Leiden transzendieren, ohne es letztlich zu mildern; schließlich wurde uns in der epikureischen Erfahrung der Seinsvertrautheit und des Seinsvertrauens (oder des stoischen Blicks von oben) eine ästhetische, gar „erhabene“ Teilhabe an der Welt zugänglich, die den Blickwinkel eines Ichs ebenfalls relativiert. In all dem sind transzendente Momente und „Offenbarungen“ auf dem rational konstruierbaren Weg der hermeneutischen Arbeit der Sorge lokalisierbar – wenngleich niemals planbar oder machbar.

Damit ist dann auch die Frage aus der Konstellation der Moderne nach einer möglichen „Aufhebung“ der archaischen Sorge-Muster in eine aufgeklärte, reflektierte und kritische, kurz: *vernünftige Sorge um Andere* beantwortet. Die Sorge ist nicht gebunden an angeblich natürliche Rollen und die damit angeblich natürlich verbundenen Gefühle oder an eine Tatsache der Offenbarung und einen religiösen Glauben, sondern die „Transzendenz“ und, wenn man so will, „Spiritualität“ sind Teil einer aufgeklärten und auklärenden Praxis des Denkens. Insbesondere in der Form des *Sich-einen-Begriff-Machens* ist eine kritische Sorge möglich, die schließlich auch praktisch operationalisiert und organisiert werden kann (siehe dazu im vierten Kapitel über die kommunikative Infrastruktur einer hermeneutischen Arbeit der Sorge). Das schließt nicht aus, dass die transzendenten Momente sich im Raum des Unverfügbaren der Organisation und der Operationalisierung entziehen – und der „Funke“ daher sowohl ankommen als auch ausbleiben kann.

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 Sinngabe 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 Vorgesichte 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 Unwohlgefühlsfinden 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-Docekals 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 Urteilkraft, 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 Reduktionsismus 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 *Zi-les*, 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 Hilfe, 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 anwies, 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 entgegen. 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 routinemäßigen 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 Vervollkommenung 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 Maßnehmen 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 schlichtesten 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. Krainer/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. Reitinger/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 Abstraktionen 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 klassischen 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 trinten 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 instutionalisierte 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 versuchshalber 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 überrigens 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 erstaunen 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 „schicksalhaft“ 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 Verkettung 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 Organisationskulturforchung 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 Sorgekontexte 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 halbmiessige 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*.

Ausblick: die Bedeutung der Praktischen Philosophie der Sorge für eine „Politik der Sorge“

Für einen Ausblick, was die politische und gesellschaftliche Bedeutung der hermeneutischen Arbeit der Sorge betrifft, möchte ich nur auf zwei, drei Gedanken verdeutlichend hinweisen, die mit dem hier am Schluss vorgeschlagenen Modell konvergieren. Damit sei abschließend und ausblickend auch das Wort wieder an andere Autorinnen übergeben. Diese Gedanken sind: der Gedanke der „Horizontalisierung“ der Ethik, formuliert von Annemarie Pieper (2007, 134-139), und der Gedanke von sozial organisierter Philosophie als Selbstreflexion von sozialen Systemen, also von „empathischen Organisationen“, formuliert von Wilhelm Berger, Peter Heintel (1998) und Walter Girschner (1990, 165-184, vgl. auch die Hinweise dazu von Krobatz 2010). Diese beiden Gedankenfiguren verdeutlichen nicht nur die politische Dimension der hermeneutischen Arbeit der Sorge, sondern stellen fundamental die herkömmliche Sprache der Ethik, die schon fast reflexhaft in der Gegenwart Begriffe wie „Werte“ und „Normen“ im Mund führt, sobald von Ethik die Rede ist, in Frage. Denn zum einen ist es – das ist eine wesentliche Einsicht der Systemtheorie in der Linie Luhmanns – naiv zu glauben, dass Werte und Konsens, also gewissermaßen eine kollektiv-personale und personal-kommunizierte a) Gleichausrichtung der Individuen an gemeinsamen Handlungsorientierungen („Werten“) und b) Internalisierung und Gleichausrichtung an Regeln und Imperativen der Lebensführung und des Zusammenlebens („Normen“) die Gesellschaft zusammenhalten würden. Das ist naiv sowohl im Hinblick auf lokale Gemeinschaften – und in dem Fall auch konservativ bis reaktionär (Kommunitarismus) – als auch und noch mehr im Hinblick auf die Weltgesellschaft (zum Beispiel „Weltethos“).

Die theoretische und praktische Orientierung an Werten und Normen, jedenfalls in dieser einseitigen Dominanz, die den Ursprung von Werten und Normen in der *Sorge* vergessen hat und sich nicht stets wieder in Theorie und in den praktischen

Prozessen auf die Sorge zurückbezieht, ist darüber hinaus auch Ausdruck einer *hierarchisierenden* Ethik: Die zentrale Gedankenfigur der Verwirklichung von Ethik ist *vertikal*, sowohl was die Person im Verhältnis zu sich selbst betrifft, als auch was die „Verwirklichung“ von Ethik in sozialen Systemen angeht. Diese Kritik der hierarchischen Vertikalität der überbrachten („patriarchalen“?) Ethik richtet Pieper exemplarisch an den Weltethos-Gedanken und das Weltethos-Projekt von Hans Küng, sie trifft aber genauso die Rolle der Ethik im Selbstbezug des Individuums wie etwa in Organisationen. Warum ist die althergebrachte Ethik also in sich bereits „vertikal“ und hierarchisierend? Weil die Dominanz der Rede von Werten und Normen in der Ethik ein mentales Modell voraussetzt, das letztlich suggeriert, dass „man die Menschen lediglich mit einer gewissen Penetranz über das Gute aufklären müsse“ (Pieper ebd., 136). Sei es, dass im Individuum der willige Geist das schwache Fleisch oder in der Gesellschaft die eine (willige) Gruppierung die andere (moralisch schwache) Gruppierung aufklärt, erzieht, abrichtet, hypnotisiert. Im einen wie im anderen Falle herrscht ein Machtgefälle, das letztlich die Gewalt im Herzen der Ethik situiert (je nach Richtung eine Gewalt der Repression oder des Ressentiments). Deshalb

„müssen die althergebrachten moralischen Begriffe und Prinzipien für den Übergang zu einem horizontalen Ethos entvertikalisiert werden, um sie von der Betonkruste logozentristischer Rationalitätsstrukturen zu befreien und durch die Anbindung an konkrete Interaktionsverhältnisse zu flexibilisieren“ (Pieper 2007, 137).

Von einer „Menschheitsmoral“ könne deshalb nur in dem Sinn „die Rede sein, dass sie ein horizontales Ethos bezeichnet, welches die Menschen als fühlende Sinnenwesen miteinander vernetzt“ (ebd.). Wenn es etwas gibt,

„das die konkreten Menschen als organische Lebewesen miteinander verbindet, dann ist es ihre Leidensfähigkeit und Schmerzempfindlichkeit: ihre Verletzlichkeit. Die allererste Erfahrung, die Individuen unmittelbar miteinander teilen, ist die von Angst, Schmerz, Trauer, Not. Aber auch Freude, Liebe, Glück, Lust teilen sich direkt mit, unabhängig von den unterschiedlichen Anlässen, die solche Gefühle hervorrufen.“ (Ebd., 138)

So landen wir schließlich wieder bei dem einfachen, für alle fühlenden Wesen verständlichen und vernehmbaren Ruf der Sorge, wie ihn Schopenhauer formuliert hat: *Schade niemanden, vielmehr hilf allen, so viel du kannst!* Und deshalb ist es so wichtig, in der Ethik immer wieder die Sorge freizulegen. Die ausformulierte und *begriffene* hermeneutische Arbeit der Sorge meint und ermöglicht gerade nichts anderes als eine *Horizontalisierung der Ethik, die in einer kommunikativen und lernenden Infrastruktur organisiert wird.*

Will nun aber der hehre Gedanke der Horizontalisierung der Ethik (als Philosophieren der Sorge und der Verkettung von helfender Anteilnahme) nicht naiv und

konfus bleiben, so muss sich die hermeneutische Arbeit der Sorge als sozialer Prozess in sozialen Systemen begreifen lernen. Im Laufe der Geschichte wurde jedoch die Philosophie Opfer ihrer eigenen Organisationsbedingungen und hat zunehmend ihre „Rolle und Aufgabe als Alltagsmaeutik, als Hebammenkunst im Alltag verlassen“ (Berger/Heintel 1998, 26). Nach dem *Goldenen Zeitalter der Sorge um sich* im Hellenismus verlor die freie philosophische Reflexion in allen Angelegenheiten des Lebens und der Natur unter Einfluss des Christentums zunächst *existenzielle* Bedeutung und wurde zu einer rein theoretisierenden „Magd“ der Theologie, der sie mal die Schleppe hinterher, mal die Fackel voran trug. Mit dem Aufkommen der modernen (Natur-)Wissenschaften verlor die philosophische Reflexion, bis dahin zumindest das Licht der „*natürlichen*“ Vernunft, die Deutungshoheit für die Vorgänge in der Natur. Im Zuge der Verwissenschaftlichung gerät die Philosophie selbst in das Fahrwasser arbeitsteiliger Logik, Selbstreflexion wurde fälschlicherweise arbeitsteilig delegiert und als Spezialistentum der Vernunft institutionalisiert (vgl. Berger/Heintel 1998, 32). Dabei hat die solchermaßen institutionalisierte Philosophie ihr ureigenstes Geschäft, das „Geschäft“ des Sokrates (vgl. Martens 2004, 5 ff.), vergessen, nämlich die Steigerung der Reflexivität im Alltag. Die moderne Philosophie hat, „organisationsblind“ (vgl. Krobath 2010, 546 in Anschluss an Heintel 1993) in eigener Sache, die „elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns“ (Habermas 1995, 488) mitvollzogen.

Das Positive an dieser Entwicklung ist, nachdem wir so langsam dabei sind zu begreifen, dass ein unhinterfragtes Haftenbleiben an irgendeiner Tradition zu kurz greift, dass andererseits die (positiven) Wissenschaften allesamt für das Feld der Lebensentwürfe und der Lebensführung nicht einfach nur keine Antworten zu liefern vermögen, sondern schlicht und einfach *irrelevant* sind, dass wir heute in die Lage versetzt sind und es tatsächlich auf uns nehmen sollten, das Philosophieren in seiner existenziellen und ethischen Bedeutung wieder zu lernen, nämlich als Alltagsmäeutik – wie hier vorgeschlagen als hermeneutische Arbeit der Sorge – von kommunizierenden Personen, die in der *Einheit ihrer Selbstempfindung* sich auf das Ganze strebend beziehen und darin sich orientieren müssen. Wir können in der gegenwärtigen Konstellation frisch und ungetrübt den Eigensinn philosophischer Reflexion an die Ursprünge und die antike philosophische Tradition zurückbinden – unter den Bedingungen der Moderne.

Da die Gesellschaft in Subsysteme zerfällt, die jeweils in ihrer Binnenlogik funktionieren, aber in keiner Meta-Kommunikation koordiniert sind, „... müssen die gesellschaftlichen Subsysteme über sich hinauswachsen, zunächst mit eigenen Mitteln – und dies heißt nichts anderes als: Selbstreflexion des Systems“ (Berger/Heintel 1998, 21):

„Damit ändert sich die traditionelle Rolle der Philosophie zugunsten ihres Ursprungs. Sie entspricht ihrem Allgemeinheitsanspruch nicht mehr dadurch, dass sie das Allgemeine arbeitsteilig für andere institutionell abgesichert denkt, sondern dadurch, dass sie selbst allgemein *wird*. Philosophie wird damit der Name für eine selbstreflexive Tätigkeit von Subsystemen der Gesellschaft, in der sie ihre Teilwahrheiten für sich zu relativieren lernen, um an andere Subsysteme anschlussfähig zu werden. Da es sich eben um Systeme und nicht um zu belehrende Individuen handelt, geht es dabei für die Philosophie um das Arrangement, die Organisation von Selbstreflexion, denn auch sie kann nur in Systemgestalt wirksam werden.“ (Ebd., 21)

Durchaus in der Linie der hier vorgeschlagenen Hermeneutik der Sorge können wir diesen Neubau von sozialen Systemen und Organisationen mit Walter Girschner als die Konstruktion von *empathischen Organisationen* bezeichnen. Nach Girschner können wir

„analog zur Ebene von Personen [...] auch bei Organisationen von Empathie sprechen, wenn sie sich in die Situationen betroffener Umwelt hineinversetzen und sich von dort aus selbst betrachten“ (Girschner 1990, 153 und vgl. ebd. 172 ff.).

Literatur

- Gerd B. ACHENBACH (2010): Zur Einführung der Philosophischen Praxis. Vorträge, Aufsätze, Gespräche und Essays, mit denen sich die Philosophische Praxis in den Jahren 1981 bis 2009 vorstellte, eine Dokumentation, Köln, Dinter.
- AKADEMIE FÜR ETHIK IN DER MEDIZIN (2010) „Standards für Ethikberatung in Einrichtungen des Gesundheitswesens“. In: Ethik in der Medizin 22, 2010: 149–153.
- Aaron ANTONOVSKY (1997): Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Dt. erw. Hrsg. von Alexa Franke, Tübingen, Dgvt-Verlag.
- Kwame Anthony APPIAH (2009): Ethische Experimente, München: Beck.
- Hanna ARENDT (2011): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München, Piper.
- Hanna ARENDT (2002): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. Herausgegeben von Mary McCarthy. Aus dem Amerikanischen von Herrmann Vetter, München/Zürich: Piper.
- ARISTOTELES (NE): Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Stuttgart 1983, Reclam.
- Maria ARMAN, Arne REHNSFELDT (2007): The "Little Extra" that alleviates suffering. In: Nursing Ethics 14/3, 372-386.
- Maria ARMAN (2008): Bearing witness: An existential position in caring: In: Contemporary nurse: a journal for the Australian nursing profession, 01/2008:84-93.
- Christof ARN, Sonja HUG (2009): Ethikstrukturen – Grundprinzipien und Grundtypen von Ethiktransfer. In: Baumann-Hölzle, Arn 2009, 31-67.
- Markus ARNOLD (2012): Erzählen. Die ethisch-politische Funktion narrativer Diskurse. In: Markus Arnold, Gert Dressel, Willy Viehöver (Hg.): Erzählungen im Öffentlichen. Über die Wirkung narrativer Diskurse, Wiesbaden: Springer, 17-64.
- Mark AUREL: Selbstbetrachtungen. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Albert Wittstock, Stuttgart: Reclam 2001.
- Wendy J. AUSTIN (2011): The incommensurability of nursing as a practice and the customer service model: an evolutionary threat to the discipline. In: Nursing Philosophy 12/3, 158-166.

- Ruth BAUMANN-HÖLZLE, Christof ARN (Hrsg.) (2009): Ethiktransfer in Organisationen. In: Dialog Ethik, Band 3.
- Ruth BAUMANN-HÖLZLE (2009a): ‚7 Schritte Dialog‘ – Exemplarische Vertiefung der Methodik einer Fallbesprechung. In: Baumann-Hölzle/Arn 2009, 215-240.
- Verena BEGEMANN (2006): Hospiz. Lehr- und Lernort des Lebens, Stuttgart, Kohlhammer.
- Seyla BENHABIB (1989): Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: List/Studer 1989, 454-487
- Patricia BENNER (1997): A dialogue between virtue ethics and care ethics. In: Theoretical Medicine 18, 47-61.
- Wilhelm BERGER und Peter HEINTEL (1998): Die Organisation der Philosophen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Die BIBEL in gerechter Sprache, herausgegeben von Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch und Luise Schottroff, München 2006 (Gütersloher Verlagshaus).
- Dieter BIRNBACHER und Dieter KROHN (Hrsg.) (2002): Das sokratische Gespräch, Stuttgart: Reclam.
- Dieter BIRNBACHER (2010): Schule des Selbstdenkens – das sokratische Gespräch. In: Texte zur Didaktik der Philosophie. Herausgegeben von Kirsten Mayer, Stuttgart: Reclam, 215-236.
- Claudia BISCHOFF-WANNER (2002): Empathie in der Pflege. Begriffsklärung und Entwicklung eines Rahmenmodells, Bern, Huber.
- Karl BITSCHNAU (2014): Noch ein bisschen was vom Leben haben - Transitionen auf Palliativstationen begleiten – eine internationale Studie. Band VII, Schriftenreihe des Wissenschaftlichen Beirats des DHPV e.V., Ludwigsburg: hospizverlag.
- Gisela BOCKENHEIMER-LUCIUS, Renate DANSOU, Timo SAUER (2012): Ethikkomitee im Altenpflegeheim: theoretische Grundlagen und praktische Konzeption, Frankfurt am Main: Campus.
- Gernot BÖHME (2002): Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ruth BONITA, Robert BEAGLEHOLE und Tord KJELLSTRÖM (2008): Einführung in die Epidemiologie. 2., vollständig überarbeitete Auflage, Bern (Huber).
- Mark BOSTRIDGE (2009): Florence Nightingale. The Woman and her Legend, London (Penguin).
- Claudia BOZZARO (2014): Sich im Leiden des Anderen wiedererkennen. Die Gabe der Fürsorge als Grundlage einer authentischen Arzt-Patient-Beziehung. In: Maio 2014, 214-231.
- Claudia BOZZARO (2015): Der Leidensbegriff im medizinischen Kontext. Ein Problemaufriss am Beispiel der tiefen palliativen Sedierung am Lebensende. In: *Ethik in der Medizin* 27: 93-106.

- Bernard BRAUN, Sebastian KLINKE, Rolf MÜLLER (2010): Auswirkungen des DRG-Systems auf die Arbeitssituation im Pflegebereich von Akutkrankenhäusern. In: *Pflege&Gesellschaft* 15. Jg. 2010 H.1, 5-19
- Urs BRÜGGER, Ulrich BAMERT, Christoph MAEDER, Reto ODERMATT (2002): Beschreibung der Methode LEP® Nursing 2. Leistungserfassung für die Gesundheits- und Krankenpflege. 2. überarbeitete Auflage, St.Gallen, LEP AG.
- Andrea D. BÜHRMANN, Werner SCHNEIDER (2012): Vom Diskurs zum Dispositiv: eine Einführung in die Dispositivanalyse. 2., unveränderte Aufl., Bielefeld.
- Niels BUUS (2006): Conventionalized knowledge: Mental Health Nurses producing clinical knowledge at intershift handovers. In: *Issues in Mental Health Nursing*, 27, 1079-1096.
- Michael D. CALABRIA and Janet A. MACRAE (1994): Introduction. In: *Nightingale* 1994, ix-xl.
- CICERO: *De finibus bonorum et malorum* / Über das höchste Gut und das größte Übel. Lateinisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam 2003.
- CICERO: *Tusculanae disputationes* / Gespräche in Tusculum. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ernst Alfred Kirlfel, Stuttgart: Reclam 2005
- Christoph CONRAD und Martina KESSEL (Hrsg.) (1994): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart: Reclam.
- Elisabeth CONRADI (2001): *Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt/New York, Campus.
- John DEWEY (1998): *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- John DEWEY (2007): *Erfahrung und Natur. Aus dem Amerikanischen von Martin Suhr*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- DIALOG ETHIK (Hrsg.) (2009): *Handbuch Ethik im Gesundheitswesen*, Band 1-5, Schwabe Verlag / EMH Schweiz. Ärzteverlag.
- Klaus DÖRNER (2012): *Helfensbedürftig. Heimfrei ins Dienstleistungsjahrhundert*, Neumünster: Paranus.
- Andrea DÖRRIES, Gerald NEITZKE, Alfred SIMON, Jochen VOLLMANN (Hrsg.) (2010): *Klinische Ethikberatung: ein Praxisbuch für Krankenhäuser und Einrichtungen der Altenpflege*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart: Kohlhammer.
- Alfred DUNSHIRN, Elisabeth NEMETH, Gerhard UNTERTHURNER (Hrsg.) (2012): *Crossing borders. Grenzen (über)denken / Thinking (across) boundaries. Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*, Wien: Phaidra: <http://phaidraservice.univie.ac.at/>.
- Wolfgang U. ECKART (2005): *Geschichte der Medizin*. 5. Auflage, Heidelberg, Springer.

- EPIKTET: *Encheiridion* (Handbuch der Moral) und *Diatriben* (Lehrgespräche). In: Epiktet. Teles. Musonius. Ausgewählte Schriften. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Zürich: Artemis & Winkler 1994.
- EPIKUR: Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart: Reclam 2000.
- Annette ESSER, Andrea GÜNTER, Rajah SCHEEPERS (Hg.) (2008): *Kinder haben. Kind sein. Geboren sein. Philosophische und theologische Beiträge zu Kindheit und Geburt*, Königstein/Taunus, Ulrike Helmer Verlag.
- Dagmar FENNER (2010): *Einführung in die Angewandte Ethik*, Tübingen (A. Francke UTB).
- Dagmar FENNER (2008): *Ethik*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag (UTB basics).
- Dagmar FENNER (2007): *Das gute Leben*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Mathias FLATSCHER; Martin HUTH; Iris LANER; Thomas STADLBAUER; Gerhard THONHAUSER (Hg.) (2011): *Neue Stimmen der Phänomenologie, Band 2. Das Andere/Aisthesis*. Nordhausen: Bautz Verlag.
- Philippa FOOT (1998): Tugenden und Laster. In: Rippe/Schaber 1998, 69-91.
- Donna FOSBINDER (1994): Patient perceptions of nursing care: an emerging theory of interpersonal competence. In: *Journal of Advanced Nursing* 20/6, 1085-1093.
- R. E. FOSTER (2010): Florence Nightingale: Icon and Iconoclast. In: *History Review*, Mar 2010, Issue 66, p. 6-11.
- Michel FOUCAULT (2009): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*. Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 1935)
- Michel FOUCAULT (2012): *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Berlin: Suhrkamp.
- Arthur W. FRANK (1997): *The wounded storyteller. Body, Illness, and Ethics*, Chicago and London: The University of Chicago Press
- Arthur W. FRANK (2004): *The renewal of Generosity. Illness, Medicine, and How to live*, Chicago (University Press).
- Arthur W. FRANK (2004a): Ethics as process and practice. In: *Internal Medicine Journal* Volume 34, Issue 6, pages 355–357, June 2004.
- Arthur W. FRANK (2005): The necessity and dangers of illness narratives, especially at the end of life. In: Gunaratnam, Yasmin; Oliviere, David (2005), 161-175.
- Andreas FREWER, Uwe FAHR (Hrsg.) (2008): *Klinische Ethikkomitees: Chancen, Risiken und Nebenwirkungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hans-Georg GADAMER (WM): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke. Band 1*, Tübingen, Mohr Siebeck 1960/2010.

- Johanna GAITSCH (2011): Achtung vor dem Anderen, Achtung vor dem Gesetz. In: Flatscher, Huth, Laner, Stadlbauer, Thonhauser 2011, 302-311.
- Peter GAITSCH (2014): Eric Weils Logik der Philosophie. Eine phänomenologische Relektüre, München: Alber.
- Christine GASSER (2008): Natalität bei Hannah Arendt. Feministische und theologische Konsequenzen. In: Esser et al. (2008), 260-273.
- Christine GASSER-SCHUCHTER (2011): Global Care Chains. In: Patrick Schuchter, Andreas Heller (Hrsg.): Praxis Palliative Care. Das Jahressheft 4. Hannover: Brinkmann Meyhöfer, 41-43.
- Nikolaus GERDES (1984): Der Sturz aus der normalen Wirklichkeit und die Suche nach Sinn. Ein wissenssoziologischer Beitrag zu Fragen der Krankheitsverarbeitung bei Krebspatienten Referat auf der 2. Jahrestagung der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Psychoonkologie e. V.“ in Bad Herrenalb. http://www.dapo-ev.de/fileadmin/templates/pdf/gerdes_sturz.pdf [Zuletzt abgerufen am 10. 11. 2014]
- GESUNDHEIT ÖSTERREICH GmbH (2010) (ÖSG): Österreichischer Strukturplan Gesundheit ÖSG 2010. Inklusive Großgeräteplan. Gemäß Beschluss der Bundesgesundheitskommission vom 26. November 2010. Im Auftrag der Bundesgesundheitsagentur, herausgegeben vom Bundesministerium für Gesundheit, http://www.kaz.bmg.gv.at/fileadmin/user_upload/Publikationen/oesg_2010_gesamt_stand_26.11.2010.pdf [Letzter Zugriff: 21. 12. 2014].
- Christopher J. GILL and Gillian C. GILL (2005): Nightingale in Scutari: Her Legacy reexamined. In: Clinical Infectious Diseases (CID) 2005: 40, 1799-1805.
- Carol GILLIGAN (1991): Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Stein, München.
- Carol GILLIGAN (1997): In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality. In: Meyers 1997, 551-581.
- Carol GILLIGAN (2012): Care-Ethik. In: Horster 2012, 351-360.
- Walter GIRSCHNER (1990): Theorie sozialer Organisationen : eine Einführung in Funktionen und Perspektiven von Arbeit und Organisation in der gesellschaftlich-ökologischen Krise, Weinheim/München: Juventa.
- Hans-Dieter GONDEK, László TENGELYI (2011): Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin: Suhrkamp.
- Jean GRONDIN (2009): Hermeneutik. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrike Blech, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (utb).
- Reimer GRONEMEYER, Andreas HELLER (2014): In Ruhe sterben: was wir uns wünschen und was die moderne Medizin nicht leisten kann, München: Pattloch.
- Ralph GROSSMANN, Klaus SCALA (1996): Gesundheit durch Projekte fördern. Ein Konzept zur Gesundheitsförderung durch Organisationsentwicklung und Projektmanagement. Unter Mitarbeit von Dagmar Untermarzoner. 2. Auflage, Weinheim/München: Juventa.

- Yasmin GUNARATNAM, David OLIVIERE (2005): *Narrative and Stories in Health Care. Illness, Dying, and Bereavement*. Oxford University Press.
- Andrea GÜNTER (2008): Philosophie der Gebürtigkeit: eine ethische Perspektive für den Umgang mit dem Leben, der Kindheit, der Frauenfrage, der Technik und der Welt. In: Esser et al. (2008), 274-295).
- Jürgen HABERMAS (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pierre HADOT (1997): *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Mark Aurels*. Aus dem Französischen von Makoto Ozaki und Beate von der Osten, Berlin: Eichborn.
- Pierre HADOT (1999): *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?* Aus dem Französischen von Heiko Pollmeier, Berlin: Eichborn.
- Pierre HADOT (2005): *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch. 2. Auflage, Frankfurt am Main, Fischer.
- Johannes F. und Martina HARTKEMEYER (2005): *Die Kunst des Dialogs – Kreative Kommunikation entdecken. Erfahrungen, Anregungen, Übungen*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Martina und Johannes F. HARTKEMEYER, L. Freeman DHORTY (2006): *Miteinander Denken. Das Geheimnis des Dialogs*, Stuttgart (4. Auflage), Klett-Cotta.
- Georg-Wilhelm-Friedrich HEGEL (PhG): *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Georg-Wilhelm-Friedrich HEGEL (1840/1848/2002): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart (Reclam).
- Martin HEIDEGGER (SZ): *Sein und Zeit*. 17. Aufl. 1993, Tübingen (Niemeyer).
- Martin HEIDEGGER (2002): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922). Herausgegeben von Günther Neumann und mit einem Essay von Hans-Georg Gadamer, Stuttgart: Reclam.
- Martin HEIDEGGER (GA 7): *Gesamtausgabe / Bd. 7 : Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976., Vorträge und Aufsätze*. Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus seinen Handexemplaren, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- Martin HEIDEGGER (GA 9): *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Martin HEIDEGGER (GA 13): *Gesamtausgabe / Bd. 13 : Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910 - 1976*. Aus der Erfahrung des Denkens, herausgegeben von Hermann Heidegger. 2., durchges. Auflage 2002, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Wolfgang HEINEMANN (2010): *Ethische Fallbesprechung als eine interdisziplinäre Form klinischer Ethikberatung*. In: Heinemann/Maio 2010, 103-128.

- Wolfgang HEINEMANN, Giovanni MAIO (Hg.) (2010): Ethik in Strukturen bringen. Denkanstöße zur Ethikberatung im Gesundheitswesen, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Peter HEINTEL (2012): Zur Positionierung von Interventionsforschung. In: Krainer/Lerchster 2012, 103-154.
- Virgina HELD (1997): Feminism and Moral Theory. In: Meyers 1997, 631-645.
- Andreas HELLER (1989): Ganzheitliche Lebenspflege. Für ein Miteinander von Krankenpflege und Krankenseelsorge, Düsseldorf (Patmos).
- Andreas HELLER, Thomas KROBATH (2010): Organisationsethik – eine kleine Epistemologie. In: Krobath/Heller (2010), 43-70.
- Andreas HELLER, Katharina HEIMERL, Christian METZ (Hrsg.) (2000): Kultur des Sterbens. Bedingungen für das Lebensende gestalten. 2. Erweiterte Auflage, Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- Andreas HELLER, Katharina HEIMERL, Stein Husebø (Hrsg.) (2007): Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun. Wie alte Menschen würdig sterben können. 3. Aktualisierte und erweiterte Auflage, Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- Andreas HELLER, Sabine PLESCHBERGER, Michaela FINK, Reimer GRONE-MEYER (2012): Die Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland. Mit einem Beitrag von Klaus Müller, Ludwigsburg: Hospiz Verlag.
- Andreas HELLER, Patrick SCHUCHTER (2013): Sicherheit durch geteilte Unsicherheit am Lebensende. In: Praxis Palliative Care, Heft 21., S. 28-31.
- Andreas HELLER und Patrick SCHUCHTER (2014): Sorgeethik. Die Hospizidee als kritische Differenz im Gesundheitsmarkt. In: Maio 2014, 271-314.
- Birgit HELLER, Andreas HELLER (2014): Spiritualität und Spiritual Care: Orientierungen und Impulse, Bern: Huber.
- Michel HENRY (1987): La Barbarie, Editions Grasset & Fasquelle.
- Notker HIEGL OSB (2011): Nachfolge Christi. In: Kirche heute Nr. 3/März 2011 – und hier: [http://www.kirche-heute.de/fileadmin/2011-3-HIEGL-Nachfolge Christi.pdf](http://www.kirche-heute.de/fileadmin/2011-3-HIEGL-Nachfolge_Christi.pdf) [Zuletzt aufgerufen am: 22.02.2015]
- HIEROKLES: Hierokles bei Stobaeus 4.671,7-673,11, in: Long/Sedley 2006, 416, Fragment 57 G.
- Otfried HÖFFE (2009): Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich? 1., überarbeitete Neuausgabe, München, C. H. Beck.
- Otfried HÖFFE (1998): Aristoteles' universalistische Tugendethik. In: Rippe/Schauber 1998, 42-68.
- Mary E. HOLLIDAY and David L. PARKER (1997): Florence Nightingale, feminism and nursing. In: Journal of Advanced Nursing, 1997, 26, 483-488.
- Jane B. HOPKINS (2002): The hidden benefit: the supportive function of the nursing handover for qualified nurses caring for dying people in hospital. In: Journal of Clinical Nursing 2002, 11, 168-175.
- Christoph HORN (1998): Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München: Beck.

Christoph HORN (2007): Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie: Wie plausibel ist die antike Konzeption von Lebenskunst? In: Kersting/Langbehn (2007), 118-148.

Detlef HORSTER (Hrsg.) (2012): Texte zur Ethik, Stuttgart: Reclam.

Malte HOSSENFELDER (1985): Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis. Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Wolfgang Röd. Band III. München: C. H. Beck.

Malte HOSSENFELDER (1996): Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis. Quellen in deutscher Übersetzung und Einführungen, Stuttgart: Kröner.

Hans JOAS (1992): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Karl JASPERS (1994): Psychologie der Weltanschauungen, München/Zürich: Piper.

Karl JASPERS (1994 [1932]): Philosophie. Band 2. Existenzerhellung, München/Zürich: Piper.

Karl JASPERS (⁸2007): Die großen Philosophen, München/Zürich: Piper

Karl JASPERS (2008 [1953]): Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, München/Zürich: Piper.

Immanuel KANT (KrV): Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Ingeborg Heidemann, Stuttgart: Reclam (1966).

Immanuel KANT (GMS): Immanuel KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart: Reclam 1984.

Immanuel KANT (1798/1992): Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen fortschritt zum Besseren sei. In: ders., Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1992 (Reclam), 183-200.

Silvia KÄPPELI (2004): Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft. Geschichte des Mit-Leidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege, Bern (Huber).

Silvia KÄPPELI (1999): Was für eine Wissenschaft braucht die Pflege? In: Pflege 1999; 12, 153-157.

Silvia KÄPPELI (2001): Mit-Leiden – eine vergessene Tradition der Pflege? In: Pflege 2001; 14, 293-306.

Silvia KÄPPELI (2005): Bündnis oder Vertrag? Eine Reflexion über zwei Paradigmen der pflegenden Beziehung. In: Pflege 2005; 18, 187-195.

Eva-Maria KAUFMANN (2000): Sokrates, München: dtv.

Peter KEMP (1987): Ethique et Médecine. Traduit du danois par Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Editions Tierce.

Micky P. KERR (2002): A qualitative study of shift handover practice and function from a socio-technical perspective. In: Journal of Advanced Nursing, 37(2), 125-134.

- Jula KERSCHENSTEINER (2005). Nachwort. In: PLATON: Laches. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Jula Kerschensneider, Stuttgart: Reclam 2005.
- Wolfgang KERSTIN, Claus LANGBEHN (Hg.) (2007): Kritik der Lebenskunst, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Matthias KETTNER (2005): Ethik-Komitees. Ihre Organisationsformen und ihr moralischer Anspruch. In: Erwägen – Wissen – Ethik 16, Heft 1, 3-16.
- Matthias KETTNER (2008): Autorität und Organisationsformen Klinischer Ethikkomitees. In: Frewer/Fahr 2008, 15-28.
- Peter KNAUER (1997): Gemeinsame Klugheit oder: Wie kommt man zu guten Entscheidungen? in der Sicht von Ignatius von Loyola. In: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 26 (1997) 404-410. <http://peter-knauer.de/igncart.html> [Letzter Zugriff 08.01.2015].
- Peter KNAUER (2008): Tröstung und Trostlosigkeit. In: geist.voll spirituell. orientierend. praktisch, Pastoralamt Erzdioezese Wien, 2008, Heft 1-4, 20f. Siehe hier: <http://peter-knauer.de/knauer0.html> [Letzter Zugriff: 08.01. 2015].
- Cornelia KNIPPING (2007): Lehrbuch Palliative Care. 2., durchgesehene und korrigierte Auflage, Bern (Huber).
- Lawrence KOHLBERG (2012): Das Stufenmodell der Moralentwicklung. In: Horster 2012, 104-110.
- Helen KOHLEN, Christel KUMBRUCK (2008): Care-(Ethik) und das Ethos fürsorglicher Praxis (Literaturstudie). artec-paper Nr. 151 [Online]. artec-Forschungszentrum Nachhaltigkeit. Bremen. http://www.artec.uni-bremen.de/files/pers/paper_151.pdf [Letzter Zugriff am 08. 03. 2012].
- Helen KOHLEN (2009): Conflicts of Care: hospital ethics committees in the USA and Germany, Frankfurt am Main: Campus.
- Ulrich J. KÖRTNER (2012): Grundkurs Pflegeethik. 2., überarb. und erw. Aufl., Wien: Facultas.
- Hans KRÄMER (1995): Integrative Ethik, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Larissa KRAINER, Peter HEINTEL (2010): Prozessethik. Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse, Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Larissa KRAINER, Ruth LERCHSTER (Hrsg.) (2012): Interventionsforschung. Band 1. Paradigmen, Methoden, Reflexionen, Wiesbaden: Springer VS.
- Hans-Wolfgang KRAUTZ (2000): Nachwort. In: Epikur: Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart: Reclam, 143-172.
- Thomas KROBATH, Andreas HELLER (Hg.) (2010): Ethik organisieren. Handbuch der Organisationsethik, Freiburg im Breisgau, Lambertus.
- Thomas KROBATH (2010): Zur Organisation ethischer Reflexion in Organisationen. In: Krobath/Heller 2010, 543-583.
- Stefan KÜHL (2011): Organisationen. Eine sehr kurze Einführung, Wiesbaden: Springer/VS Verlag.

- Christel KUMBRUCK, Eva SENGHAAS-KNOBLOCH (2006): Das Ethos fürsorglicher Praxis im Wandel – Befunde einer empirischen Studie. *artec-paper* Nr. 137, November 2006, Universität Bremen: www.artec.uni-bremen.de.
- Christel KUMBRUCK (2007): Geschlechterverhältnisse und Ethos fürsorglicher (Pflege-)Praxis im Wandel – Literaturbericht und Problemskizzen zur Tradition weiblichen Dienstes in der Diakonie. *artec-paper* Nr. 146, Oktober 2007, Universität Bremen: www.artec.uni-bremen.de.
- Christel KUMBRUCK, Mechthild RUMPF, Eva SENGHAAS-KNOBLOCH (2011): Unsichtbare Pflegearbeit - Fürsorgliche Praxis auf der Suche nach Anerkennung. *Studien zur Pflege* 3, Münster: LIT.
- Hans KÜNG (2000): *Christ sein*, Zürich, Piper.
- Pierre-Jean LABARRIERE (1982): *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience*, Paris: P.U.F.
- Pierre-Jean LABARRIERE (1992): *Unité plurielle: Eloge*, Paris: Editions Aubier.
- Marguerite LA CAZE (2002): The Encounter between Wonder and Generosity. In: *Hypatia*, Vol. 17, No. 3, Feminism and Disability, Part 2, 1-19.
- S. LALLY (1999): An investigation into the functions of nurses' communication at the inter-shift handover. In: *Journal of Nursing Management*, 7, 29-36.
- Amandah LEA, Roger WATSON (1996): Caring research and concepts: a selected review of the literature. In: *Journal of Clinical Nursing* 5/2, 71-77.
- Emmanuel LEVINAS (1961): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Nijhoff.
- LEXIKON DER ETHIK (LdE): Herausgegeben von Otfried HÖFFE in Zusammenarbeit mit Maximilian Forschner, Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl. Siebente, neubearbeitete und erweiterte Auflage, München: C. H. Beck 2008.
- Anders LINDSETH (2005): *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophie in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*, Freiburg/München: Alber.
- Elisabeth LIST und Herlinde STUDER (1989): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Brigitte LOHFF (2001): Self-healing forces and concepts of health and disease. A historical discourse. *Theoretical Medicine* 22, 543-564.
- Sophie LOIDOLT (2014): Achten, Durchfühlen, Ansinnen – Affektive Begegnisweisen der praktischen Vernunft. In: Inga Römer (Hrsg.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlin: Walter de Gruyter, 205-220.
- A. A. LONG / D. N. SEDLEY (2006): *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare. Sonderausgabe. Übersetzt von Karlheinz Hülser*, Stuttgart/Weimar: Hülser.
- Niklas LUHMANN (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Alasdair MACINTYRE (1997): *Der Verlust der Tugend : zur moralischen Krise der Gegenwart*. Übers. von Wolfgang Rhiel. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Alasdair MACINTYRE (1998): *Das Wesen der Tugenden*. In: *Tugendethik*. Herausgegeben von Klaus Peter Rippe und Peter Schaber, Stuttgart: Reclam, 92-113.
- Seamus MACSUIBHNE (2009): ‚Wrestle to be the man philosophy wished to make you‘: Marcus Aurelius, reflective practitioner. In: *Reflective Practice*, 10:4, 429-436.
- Christoph MAEDER (2000): *Brauchbare Artefakte. Statistiksoftware für das Pflege-Management im Spital als das Produkt ethnographischer Arbeit*. In: *Schweiz. Z. Soziol.* 26 (2), 2000, 685-703, 693.
- Giovanni MAIO (2009): *Medizin – Reichweite und Grenzen der Prinzipienethik*. In: Christof Arn, Tatjana Weidmann-Hügler (Hrsg.): *Ethikwissen für Fachpersonen*. In: *Dialog Ethik* 2009, Band 2, 33-50.
- Giovanni MAIO (2010): *Warum eine ethische Infragestellung der Paradigmen der modernen Medizin Not tut*. In: *Krobath/Heller* 2010, 94-106.
- Giovanni MAIO (2012): *Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch*. Mit einem Geleitwort von Wilhelm Vossenkühl, Stuttgart, Schattauer.
- Giovanni MAIO (Hg.) (2014): *Ethik der Gabe. Humane Medizin zwischen Leistungserbringung und Sorge um den Anderen*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Giovanni MAIO (2014a): *Medizin ohne Maß? Vom Diktat des Machbaren zu einer Ethik der Besonnenheit*, Stuttgart: Trias.
- Giovanni MAIO (2016): *Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Arne MANZESCHKE (2008): *Industrialisierung der Klinik. Wie Fallpauschalen den Alltag im Krankenhaus verändern*. Interview in: *Bioskop*, 11. Jg., Nr. 43, September 2008, 4-5.
- Arne MANZESCHKE, Alexander BRINK (2010): *Versprechen, Vertrag und Supererogation in Nonprofit-Organisationen*. In: *Stakeholdermanagement in Non-Profit-Organisationen*. Hg. v. L. S. Theuvsen, Reinbert; Gmür, Markus. Linz: Trauner.
- Ludwig MARCUSE (1972): *Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud*, Zürich: Diogenes.
- Avishai MARGALIT (2012): *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Aus dem Englischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Berlin: Suhrkamp.
- Odo MARQUARD (2013): *Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen*. In: *ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, 33-53.
- Ekkehard MARTENS (2004): *Sokrates. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Gottfried MARTIN (2004): *Sokrates mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Gottfried Martin*. 22. Auflage, Hamburg: Rowohlt.
- Werner MARX (1986): *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg, Meiner.

- Arnd T. MAY (2010): Ethikberatung – Formen und Modelle. In: Heinemann/Maio 2010, 80-102.
- Hanna MAYER et al. (2011): „Careful“. Caring-Bedürfnisse von onkologisch erkrankten Menschen und deren Einschätzung durch Pflegepersonen im postoperativen, behandlungszentrierten und palliativen Setting [Online]. http://pflgewissenschaft.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_pflgewiss/Homepage_neu/Home/Institut/Projekte/Ergebnisbericht_CAREFUL_final_pdf.pdf [Letzter Zugriff am 08. 03. 2012].
- Carola MEIER-SEETHALER (1997): Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München: C. H. Beck.
- Diana T. MEYERS (1997): *Feminist Social Thought: A Reader*, New York/London: Routledge.
- P. H. MITCHELL, S. FERKETICH, B. M. JENNINGS (1998): Health policy. Quality health outcomes model. In: *Image: Journal of Nursing Scholarship* 30/1, 43-46.
- Janice M. MORSE et al. (1990): Concepts of Caring and Caring as a Concept. In: *Advances in Nursing Science* 13/1, 1-14.
- Herta NAGL-DOCEKAL, Herlinde PAUER-STUDER (Hrsg.) (1993): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt am Main, Fischer.
- Ed NEUKRUG, Hannah BAYNE, Lashauna DEAN-NGANGA und Cassandra PUSATERI (2013): Creative and Novel Approaches to Empathy: A Neo-Rogean Perspective. In: *Journal of Mental Health Counseling*, Volume 35/Number 1/January 2013, 29-42.
- Rainer NICKEL (1994): Nachwort. In: Epiktet. Teles. Musonius. *Ausgewählte Schriften. Griechisch-Deutsch*. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Zürich: Artemis & Winkler, 539-552.
- Friedrich NIETZSCHE (KSA 6): *Götzendämmerung*. In: *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe Band 6*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 10. Auflage 2011, 55-161, München: dtv.
- Florence NIGHTINGALE (1994): *Suggestions for Thought. Selections and Commentaries*, edited by Michael D. Calabria and Janet A. Macrae, Philadelphia (University of Pennsylvania Press).
- Florence NIGHTINGALE (2002): *Florence Nightingale's Theology: essays, letters and journal notes (The collected works of Florence Nightingale; v. 3)*. Lynn MacDonald, editor, Toronto: Wilfried Laurier University Press.
- Florence NIGHTINGALE (2010): Voices from the past (Excerpts from „Cassandra“). In: *American Journal of Public Health*, September 2010, Vol. 100, No. 9, 1586-1587.
- Nel NODDINGS (1993): Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen? In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer 1993, 135-171.

- Martha NUSSBAUM (1996): *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. With a new introduction by the author, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Martha NUSSBAUM (1998): Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz. In: Rippe/Schaber 1998, 114-165.
- Martha NUSSBAUM (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Martha NUSSBAUM (2008): *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge University Press.
- Martha NUSSBAUM (2014): Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist. Aus dem Amerikanischen von Ilse Utz, Berlin: Suhrkamp.
- Michel ONFRAY (2006): *Les sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie t. 1.*, Grasset.
- Dorothea OREM (2008): Eine Theorie der Pflegepraxis. In: Schaeffer, Doris et al. (2008), 85-97.
- Herlinde PAUER-STUDER (1996): *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Berlin: Akademie Verlag.
- Herlinde PAUER-STUDER (2003): *Einführung in die Ethik*, Wien: Facultas (utb).
- Doris PFABIGAN (unter Mitarbeit von Patricia Kacetyl) (2010): *Würde und Autonomie im Kontext geriatrischer Langzeitpflege. Projektbericht einer disziplin- und methodenübergreifenden Studie zu Fragen eines selbstbestimmten und würdevollen Alterns*. http://fewd.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dilog/Pfabigan__D_2010_Projektendbericht.pdf [Letzter Zugriff am: 21. 12. 2014]
- Annemarie PIEPER (2007): *Einführung in die Ethik*. Sechste, überarbeitete und aktualisierte Auflage, Tübingen und Basel: A. Francke Verlag (utb).
- PLATON: *Sämtliche Werke*. Bände 1 - 4. Übersetzung Friedrich Schleiermacher. Hg. v. Ursula Wolf, Hamburg: Rowohlt 2009-2011.
- PLATON: *Apologie des Sokrates*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam, 1986.
- PLATON: *Phaidon*. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Stuttgart: Reclam 1987.
- PLATON: *Laches*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und mit einem Nachwort herausgegeben von Jual Kerschensteiner, Stuttgart: Reclam 2005.
- Sabine PLESCHBERGER (2007): Die historische Entwicklung von Hospizarbeit und Palliative Care. In: Knipping (2007), 24-29.
- Petra PLUNGER (2013): *Heilsames Erzählen. Krankheitsnarrative am Beispiel der homöopathischen Behandlung und Betreuung*, Wiesbaden: Springer.
- Günther PÖLTNER (2006): *Grundkurs Medizin-Ethik*. 2. Auflage, Wien (Facultas).
- Günther PÖLTNER (2008): *Philosophische Ästhetik*, Stuttgart, Kohlhammer.

- Roy PORTER (2003): Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute, Heidelberg/Berlin: Spektrum.
- Hans POSER (2012): Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung. Zweite, überarbeitet und erweiterte Auflage, Stuttgart: Reclam.
- Linda F. POST, Jeffrey BLUSTEIN und Nancy NEVELOFF DUBLER (Hrsg.) (2007): Handbook for Health Care Ethics Committees, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Evelyn L. PUGH (1982): Florence Nightingale and J. S. Mill Debate Women's Rights. In: The Journal of British Studies, Vol. 21, No. 2, (Spring 1982), 118-138.
- John RAWLS (2012): Der Urzustand und der Gerechtigkeitsgrundsatz. In: Horster 2012, 335-346.
- Arne REHNSFELDT, Katie ERIKSSON (2004): The progression of suffering implies alleviated suffering. In: Scandinavian Journal of Caring Sciences. Sep2004, Vol. 18 Issue 3, 264-272.
- Elisabeth REITINGER, Katharina HEIMERL, Andreas HELLER (Hg.): Ethische Entscheidungen in der Altenbetreuung. Mit Betroffenen Wissen schaffen. Kursbuch Palliative Care 11/2007 ISSN 1609-3968. TRAFO. Iff – Palliative Care und Organisationsethik, Eigenverlag, Wien.
- Elisabeth REITINGER, Klaus WEGLEITNER, Katharina HEIMERL (Hg.): Geschichten, die uns betroffen machen. Lernen aus ethischen herausforderungen in der Altenbetreuung. Kursbuch Palliative Care 12/2007 ISSN 1609-3968. TRAFO. Iff – Palliative Care und Organisationsethik, Eigenverlag, Wien.
- Elisabeth REITINGER, Katharina HEIMERL (2007): Alltag Ethik? Die „kleinen Entscheidungen“ in der Betreuung alter Menschen. In: Heller/Heimerl/Husebø 2007, 283-295.
- Elisabeth REITINGER, Andreas HELLER (2010): Ethik im Sorgebereich der Altenhilfe. Care-Beziehungen in organisationsethischen Verständigungsarrangements und Entscheidungsstrukturen. In: Krobath/Heller 2010, 737-765.
- Paul RICOEUR (1983): Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique, Paris: Editions du Seuil.
- Paul RICOEUR (1984): Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction, Paris: Editions du Seuil.
- Paul RICOEUR (1985): Temps et récit. Tome III. Le temps raconté, Paris: Editions du Seuil.
- Paul RICOEUR (1986): Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Editions du Seuil.
- Paul RICOEUR (1990): Ethique et Morale. In: Revista Portuguesa de Filosofia, T. 46, Fasc. 1, Paul Ricoeur (Jan. – Mar. 1990), 5-17.
- Paul RICOEUR (1992): La souffrance n'est pas la douleur. Communication faite au colloque organisée par l'Association Française de Psychiatrie à Brest les 25 et 26

- janvier 1992. Titre du colloque: "Le psychiatre devant la souffrance". Le texte de cette communication a été publié dans *Psychiatrie française*, numéro spécial, juin 1992; et dans la revue *Autrement*, "Souffrances", n° 142, février 1994.
- Paul RICOEUR (SA): *Das Selbst als ein Anderer*. Aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff. 2. Auflage 2005, München, Wilhelm Fink.
- Annette RIEDEL, Sonja LEHMEYER, Astrid ELSBERND (2013): *Einführung von ethischen Fallbesprechungen: Ein Konzept für die Pflegepraxis: Ethisch begründetes Handeln praktizieren*, 3., aktualisierte und überarbeitete Auflage, Lage: Jacobs.
- Ortrun RIHA (2001): *Diät für die Seele. Das Erfolgsrezept von Hufelands Makrobiotik*. N.T.M. Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin 9 (2001), 80-89.
- Rainer Maria RILKE (1950): *Briefe an einen jungen Dichter*, Leipzig: Insel.
- Klaus Peter RIPPE und Peter SCHABER (Hrsg.) (1998): *Tugendethik*, Stuttgart, Reclam.
- Hartmut ROSA (2013): *Beschleunigung und Entfremdung : Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Eckhart RUSCHMANN (1999): *Philosophische Beratung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Patricia Ward SCALTAS (1992): *Virtue without Gender in Socrates*. In: *Hypatia*, Vol. 7, no. 3, 126-137.
- Doris SCHAEFFER; Martin MOERS; Hilde STEPPE; Afaf MELEIS (2008): *Pflegetheorien. Beispiele aus den USA*. 2., ergänzte Auflage, Bern (Huber).
- Edgar H. SCHEIN (2004): *Organizational Culture and Leadership*. Third Edition, San Francisco: Jossey- Bass, Wiley.
- Eva SCHIFFER (2005): *Philosophische Praxis: Eine spätmoderne Rehabilitierung der Philosophie als Lebensform*. In: Holger Burck, Jürgen Sickora (Hg.): *Praktische Philosophie in gesellschaftlicher Perspektive. Ein interdisziplinärer Diskurs*. EPD Band 2, Münster: LIT, 199-226.
- Wilhelm SCHMID (1998): *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wilhelm SCHMID (2000): *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wilhelm SCHMID (2007): *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Silvia SCHMID-BÜCHI (2001): *Wie schätzen Patientinnen und Patienten Caring ein, welches sie von Pflegenden erfahren haben?* In: *Pflege* 14/3, 152-160.
- Silvia SCHMID-BÜCHI; Horst RETTKE, Eva HORVATH, Katrin MARFURT-RUSSENBERGER, René SCHWENDIMAN (2006): *Modell zur Darstellung und Überprüfung der Qualität in der Pflege und Gesundheitsversorgung* [Online].

- http://www.aggp.ch/cms/upload/aggpPDF/fqual_pflegequalitaetsmodell_juni06.pdf [Letzter Zugriff am 18.10.2012].
- Silvia SCHMID-BÜCHI; Horst RETTKE, Eva HORVATH, Katrin MARFURT-RUSSENBERGER, René SCHWENDIMANN (2008): The "Zurich Quality Model of Nursing Care", based on the "Quality of Health Outcome Model" (QHOM): a new perspective in measuring quality in nursing care. [German]. Das auf Basis des <<Quality of Health Outcome Model>> (QHOM) entwickelte Zürcher Pflege-Qualitätsmodell: Eine neue Perspektive zur Messung der Pflegequalität. In: *Pflege* 21/5, 309-317.
- Martina SCHMIDHUBER (2013): Der Stellenwert von Autonomie für ein gutes Leben Demenzbetroffener. In: *Salzburger Beiträge zur Sozialethik*, Nummer 5, Juni 2013.
- Christa SCHNABL (2005): *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialethischen Theorie der Fürsorge*, Freiburg-Wien (Herder).
- Christa SCHNABL (2010): Care/Fürsorge: Eine ethisch relevante Kategorie für moderne Gesellschaften? In: *Krobath/Heller* (2010), 107-128.
- Martin W. SCHNELL (2010): CURA SUI – Die Selbstsorge und ihre Beziehung zur Pflege. In: *Pflege* 2010; 23: 37-43.
- Martin SCHÖLKOPF (2010): *Das Gesundheitssystem im internationalen Vergleich. Gesundheitssystemvergleich und die europäische Gesundheitspolitik*, Berlin (MWV).
- Arthur SCHOPENHAUER (ÜGM): Preisschrift: Über die Grundlage der Moral. In: *Sämtliche Werke. Band III. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 663) (1840/1994), 629-815.
- Arthur SCHOPENHAUER: *Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994
- Patrick SCHUCHTER (2011): *Pflegewissen – Lebenswissen. Der Verlust phänomenologischen Wissens in Theorie und Praxis der Pflege*. In: *Flatscher, Huth, Laner, Stadlbauer, Thonhauser* 2011, 316-325.
- Patrick SCHUCHTER (2012a): Das Bedürfnis nach Verständnis. Die Fürsorgebeziehung im Klinikalltag aus philosophischer Perspektive. In: *Dunshirn/Nemeth/Unterthurner* 2012, 301-310.
- Patrick SCHUCHTER (2012b): Florence Nightingale. Eine historische Figur zwischen Autonomie und Fürsorge. In: *Patrick Schuchter, Andreas Heller* (Hrsg.): *Praxis Palliative Care. Das Jahresheft 4*. Hannover: Brinkmann Meyhöfer, 6-11.
- Patrick SCHUCHTER, Andreas HELLER (2012): *Ethik in der Altenhilfe – eine alltagsnahe Besprechungs- und Entscheidungskultur in der Sorge um ältere Menschen*. In: *Hospizkultur und Palliative Care im Pflegeheim – Mehr als nur ein schöner Abschied. Gut leben und würdig sterben können*. Hg. v. Dachverband Hospiz Österreich, Ludwigsburg.

- Patrick SCHUCHTER (2014): Eric Weil. Der Weg des Denkens in die Gegenwart und die Entscheidung für die Vernunft, Wien, Passagen.
- Patrick SCHUCHTER, Andreas HELLER (2015): ‚Ethics from the bottom up‘: Promoting networks and participation through shared stories of care. In: Wegleitner/Heimerl/Kellehear 2015.
- Patrick SCHUCHTER, Andreas HELLER (2016): Von der klinischen zur politischen Ethik. Sorge- und Organisationsethik empirisch. In: Johann, Platzer und Franziska Großschädl: Entscheidungen am Lebensende. Medizinethische und empirische Forschung im Dialog, Graz: Nomos Verlag.
- Patrick SCHUCHTER et al. (2016): Lebensklugheit in der Sorge. Ermahnungen an mich selbst. Unter Mitarbeit von Klaus WEGLEITNER und Sonja PRIETH, Innsbruck: Studien Verlag („Landecker Handbüchlein“).
- Christoph SCHWEIKARDT (2008): Die Entwicklung der Krankenpflege zur staatlich anerkannten Tätigkeit im 19. Und frühen 20. Jahrhundert. Das Zusammenwirken von Modernisierungsbestrebungen, ärztlicher Dominanz, konfessioneller Selbstbehauptung und Vorgaben preußischer Regierungspolitik, München: Meidenbauer.
- Clemens SEDMAK (2013): Mensch bleiben im Krankenhaus. Zwischen Alltag und Ausnahmesituation. Unter Mitarbeit von Gunter Graf und Gottfried Schweiger. Wien/Graz/Klagenfurt: Styria.
- John SELLARS (2009): The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy, Bristol Classical Press.
- Derek SELLMAN (1997): The Virtues in the Moral Education of Nurses: Florence Nightingale revisited. In: Nursing Ethics 1997, 4 (1), 3-11.
- Eva SENGHAAS-KNOBLOCH (2008): Care-Arbeit und das Ethos fürsorglicher Praxis unter neuen Marktbedingungen am Beispiel der Pflegepraxis. In: Berliner Journal für Soziologie 18 (2008) 2:221-243.
- Lucius Annaeus SENECA: Philosophische Schriften. Briefe an Lucililius. Vollständige Studienausgabe. Übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt, Wiesbaden: Marix Verlag, 2004.
- Martin SEXL (2006): Sophokles, Shakespeare und Tolstoi im Krankenhaus. Krankenpflegerinnen lesen literarische Texte, Innsbruck: Studien Verlag.
- Heinrich SEUSE: Das Buch der Wahrheit, Hamburg: Meiner 1993.
- Elaine SHOWALTER (1981): Florence Nightingale's Feminist complaint: Woman, Religion, and ‚Suggestions for Thought‘. In: Signs, Vol. 6, No. 3, (Spring 1981), 395-412.
- Fritz B. SIMON (2013): Einführung in die systemische Organisationstheorie, Heidelberg, Carl-Auer-Verlag.
- Michael SLOTE (2007): The Ethics of Care and Empathy, London: Routledge.
- Ronald de SOUSA (1997): Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Elisabeth SPICHTER, Margaret I. WALLHAGEN, Patricia BENNER (2005): Nursing as a caring practice from a phenomenological perspective. In: *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 19/4, 303-309.
- Baruch de SPINOZA: Die Ethik. Übersetzt von Carl Vogl, eingeleitet von Daniel Schmicking. 8. Auflage, Stuttgart: Kröner 2010.
- Harlich H. STAVEMANN (2007): Sokratische Gesprächsführung in Therapie und Beratung: eine Anleitung für Psychotherapeuten, Berater und Seelsorger. 2., vollst. überarb. und erw. Aufl., Weinheim/Basel: Beltz.
- Florian STEGER (2004): Antike Diätetik – Lebensweise und Medizin. N.T.M. Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin 12 (2004), 146-160.
- Norbert STEINKAMP und Bert GORDIJN (2010): Ethik in Klinik und Pflegeeinrichtung. Ein Arbeitsbuch. 3., überarbeitete Auflage, Köln: Luchterhand.
- Norbert STEINKAMP und Bert GORDIJN (2003): Ethical case deliberation on the ward. A comparison of four methods. In: *Medicine, Health Care and Philosophy* 6, 235-246.
- Michael STOCKER (1998): Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien. In: Rippe/Schaber 1998. 19-41.
- Riitta SUHONEN, Maritta VÄLIMÄKI, Helena LEINO-KILPI (2005): Individualized care, quality of life and satisfaction with nursing care. In: *Journal of Advanced Nursing*, Vol. 50, 3, 283-292.
- Beverly TAYLOR (2010): *Reflective Practice for Health Care Professionals. A Practical Guide*. Third Edition, New York: Open University Press.
- Christopher C. W. TAYLOR (1999): Sokrates. Aus dem Englischen von Katja Vogt, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Tiziano TERZANI (2007): Noch eine Runde auf dem Karussell. Vom Leben und Sterben, München: Knaur.
- Joyce TRAVELBEE (2008): Interpersonale Aspekte der Pflege. In Schaeffer et al. (2008), 99-122.
- Joan TRONTO (1993): *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*, New York / London: Routledge.
- Joan TRONTO (2013): *Caring democracy : markets, equality, and justice*, New York: New York University Press.
- Ernst TUGENDHAT (1992): Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht. In: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 261-274.
- Ernst TUGENDHAT (2004): *Vorlesungen über Ethik*. 6. Aufl., Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Ernst TUGENDHAT (2006): *Egozentrität und Mystik: eine anthropologische Studie*, München, Beck.

- Ernst TUGENDHAT (2006): Das Alter – Die Herausforderungen der Frustrationen. Prof. Dr. Ernst Tugendhat im Gespräch mit Jochen Rack. In: Aufklärung und Kritik, Sonderheft 11/2006, 68-77.
- Charlotte UZAREWICZ und Michael UZAREWICZ (2005): Das Weite suchen. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie für Pflege, Stuttgart (Lucius und Lucius).
- André-Jean VOELKE (1993): La philosophie comme Thérapie de l'Ame. Etudes de philosophie hellénistique. Préface de Pierre Hadot. Academic Press Fribourg. Cerf. 2ième édition.
- John WALL (2003): Phronesis, Poetics, and Moral Creativity. In: Ethical Theory and Moral Practice, Vol. 6, No. 3, 317-341.
- Jürgen WALLNER (2004): Ethik im Gesundheitssystem. Eine Einführung, Wien (Facultas UTB).
- Jean WATSON (2009). Assessing and Measuring Caring in Nursing and Health Science. Second Edition, New York: Springer Publishing Company.
- Klaus WEGLEITNER, Felix SCHUMANN (2010): Die Prozessierung von (ethischen) Entscheidungsbedarfen in der Betreuung am Lebensende. In: Krobath/Heller 2010, 619-640.
- Klaus WEGLEITNER (2012): Nachhaltige regionale Selbstentwicklung von Palliative Care in der flüchtigen Moderne. Partizipative, transdisziplinäre Entwicklung von kommunalen Solidaritätsnetzwerken: eine reflexive Form von Network-Governance in der Gesundheitspolitik etablieren. [unveröffentlichte] Dissertation, Universität Wien. Fakultät für Sozialwissenschaften. BetreuerIn: Pelikan, Jürgen.
- Klaus WEGLEITNER, Katharina HEIMERL, Allan KELLEHEAR (2015): Compassionate Communities: Case Studies from Britain and Europe, London: Routledge.
- Eric WEIL (²1996): Logique de la philosophie, Paris: Vrin
- Eric WEIL (1998): Philosophie morale, Paris: Vrin ⁵1998.
- Eric WEIL (2002): Probleme des kantischen Denkens. Einleitung und Übersetzung von Hector Wittwer, Berlin: Duncker und Humblot.
- Saskia WENDEL (2003): Feministische Ethik zur Einführung, Hamburg, Junius.
- Rainer WETTRECK (1999): "Arzt sein – Mensch bleiben": Eine Qualitative Psychologie des Handelns und Erlebens in der modernen Medizin, Münster: LIT.
- Rainer WETTRECK (2001): „Am Bett ist alles anders“ – Perspektiven professioneller Pflegeethik, Münster: LIT.
- Hayden WHITE (1994): Der historische Text als literarisches Kunstwerk. In: Conrad/Kessel (1994), 123-157.

- Wolfgang WIELAND (1999): Platon und die Formen des Wissens. 2., durchgesehene und um einen Anhang und ein Nachwort erweiterte Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Helmut WILLKE (1996): Systemtheorie II: Interventionstheorie. 2. Auflage, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Helmut WILLKE (1997): „Dumme Universitäten, intelligente Parlamente“. In: Ralph Grossmann (Hg.): Wie wird Wissen wirksam? ifftexte Band 1, Wien/New York: Springer, 107-110.
- Helmut WILLKE (2004): Einführung in das Systemische Wissensmanagement, Heidelberg, Carl-Auer.
- Jean-Pierre WILS, Ruth BAUMANN-HÖLZLE (2013): Mantelbüchlein Medizineethik II. Vertiefung – Grundsatzthemen zur Weiterbildung von Fachpersonen in Medizin und Pflege, Zürich, Schulthess.
- Jean-Pierre WILS, Ruth BAUMANN-HÖLZLE (2013a): Sinn und Zukunft des Gesundheitswesens. Wege aus der Vertrauenskrise. Ein philosophischer Kommentar in praktischer Absicht, Zürich: Schulthess.
- Horst-Peter WOLFF und Jutta WOLFF (1994): Geschichte der Krankenpflege, Basel (Recom).
- WÖRTERBUCH DER ANTIKEN PHILOSOPHIE (WdaP) (2008), herausgegeben von Christoph Horn und Christof Rapp. 2. Auflage, München: Beck.
- Elisabeth YOUNG-BRUEHL (1991): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a. M., Fischer.