

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 korrekt erweise 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 gescheit. 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 „Fange-meinde“, 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 Karusselfahrt. 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 Her einbruch 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, vergeudeten Menschenleben berichtet; von den Lieben vieler, vieler anderer Menschen. Und nun beobachtete ich zur Abwechslung einmal das Leben, das mich am meisten anging: meine eigenen.“ (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 Spaltenmedizin 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 Spaltenmedizin 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 Meeresheilmittel, 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-existentiellen 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 weiterhalfen, 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 Terzanis, 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 erahnen lassen, das zieht sich im Folgenden als eine zunehmend schärfere Konturen annehmende Dichotomie durch die Geschichte des Lebens mit einer Krebskrankung. 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 „eingeweilt“ 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 prästabilierte 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 Voraussage 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 angestrengten 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 die hermeneutische 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 zu rechtkommen, 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 („äußernen“) 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, Atmospären, 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 Sorgerfahrung 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 „tiefer“ 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 jäh „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 Welts-eins“ (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 auseinandersetzen 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 Epiktor kommen zu den verschiedenen Formen „natürlichen“ Leidens auch jene Formen dazu, die Menschen sich als Gewalt gegenseitig antun. Von folgenden Grenzen des Lebens und Handeln-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 Verwandte, 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 einer 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 Trauers 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. Genauer 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 strukturelle stoische Moment der Leidenserfahrung*. Während dem ins Leid Gestürtzen 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 eigentlich 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 willens 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 „begafft“ (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, Kenntnishabens von, des Festmachen des Lebens in seien 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 eignesten 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 „eigentliches 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 aufgerufen 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 Möglichkeit 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 bleiben, 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 Betroffenheit 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 einsam 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 „Besseren“ 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 konkret 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 Textverständens 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 „Auselegung“ 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 „existenziellen 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 Leben 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 ahnen 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 zurückzuschlagen. 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 austeilten 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 Selbstauslegung 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 erinnerter 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 Selbstauslegungen ihrer Gesellschaftsmitglieder angewiesen ist; dass entsprechend umgekehrt das Einschläfern der Diskurse, Handlungskonzepte und Selbstauslegungen 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 Harnkatherbeutels 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 Hirngespinsten 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 Da-seins.“ (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 weglassen 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 Ähnlichem. 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 gegückt 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 Wetreck (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 distanziertes, 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 verfehlten 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 hinauszuwerfen (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 Terzani 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 Unaussprechliches 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 schmerhaften 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, eingruppiert 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“ wegzu stemmen 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 Abgrundigkeit, 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, eine 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 dürtig 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 grammatischen 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 stringenter 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, Retrospektiven 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 Denkfiguren 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 paradoixerweise 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 Verzweiflung 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 „Trosts 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 Niedерlegen 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 „Durchführungs nachweis“ 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 fortgeschritten 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 Gelegenstand 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 beimesse und akzeptieren, dass auch die Hilflose 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 konfusen 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-Fragen 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, benutzt 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 Ruhende 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 Gadamers *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 Bezugsnahmen 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-Collage (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 Gadamers 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 Mitleiblichkeit“ 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 irgend-einer Hinsicht (der Niere, der Koronararterie, der Psyche, eines bestimmten Selbst-fürsorgedefizits, 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 auszuuhaltende 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 Sterbephasen 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 Inkompétence 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 zu rechtkommen“, „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 *Einfühlung* 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 auflösbare 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 setzt 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 Textverständens 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 – unhintergehbar 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 Textverständens 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 hineinzuversetzen. 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 zumaldest 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 mitleiblich 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“ *eignen*.

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 befregenden 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 Ricoeours 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 Zuhörerin 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 „*Probeführen im Kopf*“ (Sexl 2006, 74, generell dazu: ebd. 69 ff.) und „*Bewertungsübungen*“ (Ricoeur SA 201). Die Erzählerin selbst hört dann, in einer unmittelbaren Gesprächssituation, ihrerseits ihre eigene Geschichte in leicht varierter 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 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 Zuhörerin 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 erweitertender 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 vierter 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 gelebten 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 Zuhörerin 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 Zuhörerin 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 umfassenderen 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 wird 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 Gadamers 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 erkläbar 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 erhellt 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 einspeist 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 Gadamers 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 existentielle Bekümmерung 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 existentielle „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 zusammengenommen 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 betreffs 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 finde, 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 anfange, 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 Sine 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“ transzendierte 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 [!]. Kenntlich 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 Gedankenstütze, 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) Entstel lung“ 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 verstehé 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 Beziehungsritualen 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 ange-sichts der Endlichkeit und bietet gleichzeitig ein Exemplum eines guten Lebens, das über das nackte Überleben hinausgeht. Die Geschichte von Terzani steht-für die Wi-dersprüche der Krankheitserfahrung zwischen Chaos, der Suche nach Heilung und der Suche nach dem guten Leben, das uns über die Krankheit erhebt – und gleichzei-tig für eine mögliche Lebensform. Aber das sind die „großen“ Geschichten und die „großen“ Traditionen. Im Alltag der Sorge, in den zwischenmenschlichen Beziehun-gen begegnen wir Menschen, die wir bewundern, die uns abstoßen, die unsere Hilfe brauchen oder auf die wir angewiesen sind, an denen wir uns freundschaftlich er-freuen 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 Schick-sal 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 Ge-schichten 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 „An-dere“ 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 Ge-sprächsführung oder auch zum neosokratischen Gespräch. Zum einen ist der gesamte Weg vom Staunen zum Begriff nicht auf eine einzelne Gesprächssituation be-schränkt, 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 Begeg-nung, 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. „Verunft“ 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 transzenderende 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 verborgener 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 radikaliert sich die Passivitäts erfahrung 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 Nachdienste 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 Geborenseins, 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 Vorbürgerehen – 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 fundamentaleren 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 fundamentaleren Ebene des Daseins, auf der sich begriffliche und narrative Akte in einer vor-gängigen passiven Affektivität des Lebens fundieren – in der Selbstempfindung 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

Nachdienst in einem großen Krankenhaus. Eine Krankenschwester ist – gemeinsam mit ihrer Kollegin – zuständig für ungefähr 28 Patientinnen und Patienten. Der Nachdienst 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 Nachdienst, 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 Nachdienstes 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 Nachdienstes 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 „Murmelns 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 *Geborene*. 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 Begehrrens, 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 Klimaanlagen, 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 Darms, 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 teilhave. 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 partikulare 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 Selbst-empfindung, „*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 Geborenein,

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 lebenssatt 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 aufgepropften 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 Selbtempfindung des Lebens, unverdeckt von Gewohnheitsbegierden, übrig bleibt und damit eben die Lust am Elementaren, der Genuss des Dass. 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 lebenswertes 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 Da-sein, 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 Kompen-sation 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 Geborene 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 – schwerpunktmaßig 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 staunerregende *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 Schöinem“ (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 transzendent, 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 Allgemeinem 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 hinauszuweisen und in „überliefelter“ 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 hinauszuweisen 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 fort dauernde Auseinandersetzung mit Anderen, die zu denken geben; in den verschiedenen Figuren des „*Trosts*“ oder „*Glücks im Leiden*“, die paradox das Leiden transzendentieren, 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 transzendentale 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.

