

Anders Lindseth (2005)

Was der Andere sagt – und wovon er spricht

## Was der Andere sagt – und wovon er spricht\*

### – Einige Grundlagen einer Theorie Philosophischer Praxis

Ein Kollege von mir an der Universität Tromsø, Tom Andersen ist sein Name, erzählt häufig, wenn wir uns begegnen, von seinen letzten Gesprächen mit Patienten. Professor Andersen ist Psychiater, nicht Philosoph, aber seine Geschichten und seine Arbeitsweise sind gerade für einen Philosophischen Praktiker von Interesse.

Einmal erzählte er, daß er von einem anderen Therapeuten gebeten wurde, mit einem manischen Patienten des psychiatrischen Krankenhauses von Tromsø zu sprechen. Der Patient, ein Mann mittleren Alters, redet ziemlich laut und ununterbrochen, so daß es kaum möglich ist, mit ihm ein Gespräch zu führen. Tom Andersen bemerkt, daß der Patient in seinem norwegischen Redeschwall häufig das englische Wort *space* benützt. Nach einer Weile sagt dann Tom: »Ich höre, daß Sie das Wort *space* benützen. Das ist ein Wort, das ich in meiner Sprache normalerweise nicht gebrauche. Könnten Sie mir sagen, was Sie damit meinen?« Zum ersten Mal legt der Patient eine kurze, nachdenkliche Pause ein, und sagt, er verbinde mit dem Wort *space* einen Raum der Verhandlung, eine Möglichkeit, sich auszutauschen, wie er erlebt, daß Tom Andersen sie darstelle. Nach dieser Klärung, die ja zugleich Verständigung und Begegnung bedeutet, entwickelt sich ein ziemlich erschütterndes, aber durchaus verständliches Gespräch.

Diese Geschichte eines Kollegen aus der Psychiatrie kann ein Licht auf Philosophische Praxis werfen. Mein Kollege macht nämlich das Entgegengesetzte von dem, was die meisten tun würden, die sich beruflich mit menschlichem Leid befassen. 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. Von dem Wort *space* würden wohl die mei-

\* Vortrag gehalten beim 9. Kolloquium der (Internationalen) Gesellschaft für Philosophische Praxis in Tübingen, 29. – 30. Oktober 1994. Veröffentlicht in: *Dialog og refleksjon. Festskrift til professor Tom Andersen på hans 60-års dag*, S. 108–117. Universitetet i Tromsø: Institutt for samfunnsmedisin, 1996.

sten Therapeuten ebenfalls berührt werden, und zwar unangenehm berührt, in der Regel aber würden sie behutsam vermeiden, darauf einzugehen. »*Space*«, würden sie denken, »das hört sich an wie eine psychotische Vorstellung, da wollen wir lieber herumsteuern und versuchen, uns an Realitäten zu orientieren.« Nicht von ihrem Nicht-wissen würden sie sich leiten lassen, sondern von ihrem Wissen. So gut wie es geht, würden sie versuchen, sich abzusichern, von Theorien und Therapieerfahrungen auszugehen, die das Nicht-verständliche verständlich und erklärbar machen könnten. Die Rede und das Verhalten des Patienten würden sie ihrem psychiatrischen oder psychologischen Vorwissen anpassen und aus dieser Wissensgrundlage intervenieren. Mein Tromsøer Kollege »interventiert« nicht, er führt ein Gespräch.

Tom Andersen ist ein ungewöhnlicher Psychiater. Über die letzten Jahre hat er Weltruhm als Familientherapeut erlangt, aber gleichzeitig versucht er mit Denkweisen und Gepflogenheiten der Psychiatrie und Psychotherapie radikal zu brechen. »In der Psychiatrie«, sagt er, »ist das Übliche, daß Patienten dann reden sollen, wenn der Therapeut es will, und sie sollen über das reden, worüber der Therapeut meint, es sei gut zu reden. Ich möchte aber, daß Patienten nur reden, wenn sie selber das wollen, und ich möchte, daß sie darüber reden, worüber sie selber reden wollen.« Nur so, meint er, kann ein wirkliches Gespräch zustande kommen, nicht nur ein »Therapiegespräch«. Was er macht, wenn er mit Patienten spricht, sollte man nicht »Therapie« nennen, behauptet er im Ernst. Denn er maßt sich nicht an, ein gesichertes Wissen vom Leben des Patienten zu haben, aus dem heraus er »therapieren«, d. h. behandeln könnte. Was ihm Weltruhm eingebracht hat, ist ein Gesprächskonzept, »reflektieren des Team« genannt, das ermöglicht, daß die Geschichten aller Familienmitglieder gehört und auf vielfältige Art und Weise beleuchtet werden können (vgl. Andersen, 1991). Ein Problem, um das er nicht umhinkommt, ist natürlich, daß sein Konzept als Therapiemethode verstanden wird.

Ich werde noch eine zweite, ganz kurze, aber aufschlußreiche Fallbeschreibung von Tom Andersen bringen. In einem Institut für Familientherapie in den USA spricht er mit einer etwa 30-jährigen Frau; das Gespräch ist auf Video aufgenommen. Sie erzählt, daß in ihrer Familie Unabhängigkeit (independence) und Selbstvertrauen (self-reliance) Werte sind, die großgeschrieben werden. Wenn sie das Wort »Unabhängigkeit« – *independence* – ausspricht, wird sie

deutlich davon betroffen, und Tom Andersen spürt ebenfalls, daß er betroffen wird, ohne sagen zu können, was er fühlt oder was ihn berührt. Das Gespräch geht weiter, aber Tom will zurück zur Unabhängigkeit. Er weist darauf hin, daß sie das Wort gebraucht, und sie geht auf die Thematik ein, aber praktisch in der selben Redebewegung schnell wieder davon weg. Dann fragt Tom: »Wenn Sie in das Wort – Unabhängigkeit – hineinschauen, was sehen Sie dann?« (If you look into that word – independence – what do you see then?) Die Frau setzt sich in ihrem Stuhl zurück, ein paar Tränen laufen, die Wangen hinunter, und sie antwortet: »I see loneliness.« (Ich sehe Einsamkeit.)

Diese zweite kleine Gesprächsepisode zeigt vielleicht noch klarer als die erste, wie Tom Andersen einem hermeneutischen Grundprinzip folgt. 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 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, denn das Lesen eines Textes setzt in der Regel die Erwartung voraus, der Text könne etwas Neues und Interessantes sagen. Ich denke, das hört sich ziemlich selbstverständlich an. 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 meistens unser Wissen zu schnell ein. Kaum lassen wir eine Frage in ihrer Offenheit im Raum stehen, bevor wir schon meinen, die Antwort zu haben. Besonders ist dies der Fall, wenn die Frage implizit zum Ausdruck kommt, wenn sie nicht ausgesprochen wird, sondern *nur* in der Form eines berührten Nicht-wissens gegeben ist. Ist sie in einem geschriebenen Text gegeben, kann man die Textstelle noch einmal lesen und sich fragen, was einen da berührt, was da einen unaufgeklärten Rest hinterläßt. Ist es ein Sprechen, vielleicht ein Wort, das einen betroffen macht, hat man meistens wenig Zeit und Gelegenheit, stehen zu bleiben und nachzuspüren. Wie leicht würden wir nicht der amerikanischen Frau versichern, wie wichtig Unabhängigkeit sei. »Unabhängigkeit«, würden wir sagen, »blabla blabla...« Oder wir würden, als Europäer, etwas kritische Töne über das amerikanische Unabhängigkeitsideal verlautbaren. Oder wir könnten auch, quasi therapeutisch, die Ver-

mutung aussprechen, die Frau habe ein Problem mit der Unabhängigkeit. Auf jeden Fall würden wir meistens in den sicheren Hafen des eigenen Vorverständnisses einlaufen und dadurch die Nähe zum Diskurs des Anderen begrenzen, wenn nicht gänzlich vermeiden.

Das Hören des Anderen stellt eine hermeneutische (und auch ethische) Herausforderung dar. Und das Verstehen des Anderen, über das Hören hinaus, stellt eine Herausforderung dar, die wir ebenfalls hermeneutisch, oder auch phänomenologisch, oder einfach philosophisch nennen könnten. Diese doppelte Herausforderung des Hörens und Verstehens ist, so denke ich, die grundlegende Herausforderung für jeden philosophischen Praktiker. Ich möchte versuchen zu klären, worin sie besteht, und werde deshalb als erstes auf die Hermeneutik Paul Ricoeurs eingehen.

In seiner Hermeneutik unterscheidet Paul Ricoeur zwischen dem ersten, naiven Lesen eines Textes und dem zweiten, kritischen Lesen. 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. Zwischen diesem ersten, unmittelbaren und dem zweiten, kritischen Lesen muß eine Strukturanalyse der wichtigsten Begriffe und Themen des Textes erfolgen. Diese Analyse darf man aber nicht allzu strukturalistisch sehen, als Analyse sinntragender Elemente, die sich nur auf einander beziehen, als Analyse interner Elemente eines Sprachsystems (wie z. B. Phoneme oder Morpheme). Die Strukturelemente des Textes kann man nur finden, wenn man sich von einem Gefühl leiten läßt. Wo macht der Text uns betroffen? Welche Begriffe und Themen gehen uns an? Schon das erste Lesen muß sich also für die Welt des Textes öffnen. Sie muß sich – in meiner Sprache – von dem Prinzip des berührten Nicht-wissens leiten lassen (denn nur die Welt des Textes kann einen berühren). Die Strukturanalyse soll also aus dem Text etwas herausholen, was das erste Lesen ahnt und bemerkt, nicht aber wirklich sieht und versteht. Nach der Strukturanalyse ist ein zweites, kritisches Lesen des Textes möglich. Es hört nicht nur, was der Text sagt, es faßt auch auf, wovon er spricht. »Einen Text zu verstehen«, schreibt Ricoeur, »ist, seiner Bewegung vom Sinn zur Referenz zu folgen: von dem, was er sagt, zu dem, wovon er spricht.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> »To understand a text is to follow its movement from sense to reference: from what it says, to what it talks about« (Ricoeur, 1976, S. 87 f.).

Der Text ist so wenig wie die Rede ein in sich geschlossenes System. Text und Rede sind nicht diachrone Begebenheiten eines in sich synchronen Sprachsystems. Sie gehören dem Diskurs des Lebens an. Sie sind Diskursbegebenheiten.

Man darf auch nicht denken, was man leicht vermuten könnte, betont Ricoeur, daß der Text die Fixierung einer vorhergehenden Rede ist. Wir müssen nicht zuerst aussprechen, was wir sagen wollen, wir können es direkt niederschreiben. Der Text ist zwar fixierter Diskurs, der Diskurs muß aber nicht den Weg über das Sprechen gehen, um zum Schreiben (und danach zum Lesen) zu kommen.

Dies zeigt aber: Rede wie Text sind Äußerungen eines Diskurses, die sozusagen durch den Sprecher und durch den Schreiber hindurchgehen müssen, um zur Welt zu kommen. Wir denken zwar gerne, daß wir unsere ganz eigenen Intentionen und Gedanken aussprechen, wenn wir reden. Und weiterhin: daß das Schreiben einfach die Niederschrift dessen ist, was wir sonst sagen könnten. Daß dies ein subjektivistischer Betrug ist, sehen wir am deutlichsten, wenn wir schreiben. 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. Wenn wir schreiben, bemerken wir eher, daß wir nicht schreiben können, was wir wollen, wenn wir nicht zugleich schreiben wollen, was wir können. Der Diskurs, der durch uns zur Sprache kommt, stellt eine Forderung an uns dar. Entsprechen wir dieser Forderung nicht, sind die Ungereimtheiten und Unausgewogenheiten des geschriebenen Diskurses sichtbar als dieselben des gesprochenen Diskurses. Auf jeden Fall ist es so für das Subjekt des Sprechens selbst, das wenig Abstand zum eigenen Reden hat.

Diese Überlegungen machen deutlich: Die Rede geht dem Text nicht voraus, sondern es ist eher umgekehrt: Die Rede spricht einen Text aus, an den sie gebunden ist, an dem sie aber auch scheitern kann. Dieser Text, dieser im Reden implizite Text, erhält deshalb nicht immer unsere Beachtung, weil das Reden nicht einfach das Aussprechen des Logos des Diskurses ist, sondern primär ein Handeln. 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 denn 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 Hinwei-

sen auf sinnliche Dinge – wird das Verstehen sozusagen in vorgegebene Bahnen gezwungen. Das muß so sein und ist an sich nichts Schlechtes. Nur, das Problem ist das Scheitern des Diskurses. Nicht das Scheitern des Handelns ist das Grundproblem des Lebens, sondern das Scheitern des Diskurses, der seinen Ausdruck im Leben des Einzelnen sucht.

Ich habe von einer doppelten Herausforderung des Hörens und Verstehens gesprochen, die an den Philosophischen Praktiker gestellt ist. In Anlehnung an Ricoeur können wir präzisieren: Sie ist eine Herausforderung, sowohl zu hören, als auch zu verstehen, wovon der Andere spricht. Wir haben gesehen, daß die Thematik der Rede in dem handelnden Sprechen und Kommunizieren untergehen kann, daß deshalb eine eigene Anstrengung gefordert ist, um die Thematik zu klären.

Es kann hilfreich sein, die Herausforderung in zwei Schritten zu denken, auch wenn sie in der Praxisituation nicht immer in zwei klaren, nacheinander folgenden Schritten bewältigt wird. Der erste Schritt, das Hören, stellt eine hermeneutische und zugleich ethische Herausforderung dar. Der zweite Schritt, das Verstehen, stellt die eigentlich philosophische Herausforderung dar, aber nur, wenn man mit ihm nicht versucht, den ersten Schritt zu umgehen.

Der erste Schritt ist das Hören des Diskurses des Anderen. Dieses Hören fordert eine Bereitschaft, berührt zu werden, bevor man versteht. Das allzuschnelle Verstehen-wollen behindert ein aufrichtiges Hören. Ein Grund dieser Behinderung sind die (bereits erwähnten) Zwänge und Interessen des Handlungslebens, die ein Mitspielen und Mitagieren verlangen, nicht so sehr ein offenes Spüren und Empfinden. Dieser Grund ist aber nicht der wichtigste. Ein entscheidenderes Hindernis für das Hören ist die verborgene Öffentlichkeit der Rede. Die Rede legt eine Welt offen, sie hinterfragt aber nicht die Offenlegung selbst. Diese bleibt eine selbstverständliche Perspektive. Sie stellt eine verborgene Öffentlichkeit dar, denn als Wirklichkeitsperspektive gilt sie einfach, ohne als solche gesehen zu werden. Als verborgene Öffentlichkeit kann sie aber effektiv ein offenes Hören verhindern. Das sehen wir beispielhaft im Falle der amerikanischen Frau, mit der Tom Andersen spricht. Sie wird ja selbst daran gehindert, zu hören, was Unabhängigkeit für sie bedeutet. Es verträgt sich nicht mit der Sprache ihrer Familie, zu sagen, Unabhängigkeit bedeutet Einsamkeit. Die Sprache nicht nur ihrer Familie, sondern in den USA weit verbreitet, stellt eine verborgene Öffentlichkeit dar, die

nicht zulassen will, daß Unabhängigkeit mit einem Makel wie Einsamkeit versehen werden könnte. Es bedarf deswegen der Offenheit des Anderen, des Gesprächspartners, damit einer ausgegrenzten Diskursmöglichkeit zu ihrem Recht verholfen werden kann. Daß es solche Hindernisse gibt, die nicht zulassen wollen, daß legitime und vielleicht sogar betreffende Diskursmöglichkeiten in den Diskurs aufgenommen werden können, ist der Hintergrund, aus dem heraus die sogenannte Verdachtshermeneutik Ricceurs verstanden werden muß, die er in seinem Buch über Freud entwickelte (vgl. Ricœur, 1965/1969).

Daß der öffentliche Diskurs Diskursmöglichkeiten ausgrenzt, deutet darauf hin, daß er sich beschützen muß. Was muß geschützt werden, und was macht die Gefahr aus? Ich erlaube mir, auf die Frage kurz zu antworten: Der Mensch muß sich vor der Gefahr beschützen, daß er seine menschliche Verwundbarkeit erleben könnte. Zum Zwecke dieses Schützens haben wir den öffentlichen Diskurs wie einen Schutzwall aufgebaut. Dank sozialer Konventionen, dank Sitten und Gebräuchen, dank Normen und Rollen müssen wir nicht zu sehr erleben, daß wir von anderen Menschen abhängen. Wir müssen nicht erleben, wie sehr wir in jeder menschlichen Beziehung unser Leben in die Hand des Anderen legen (vgl. Løgstrup, 1956/1989; Lindseth, 1994). Solange wir uns an die sozialen Spielregeln halten, dürfen wir erwarten, daß entgegengenommen wird, was wir vorbringen. Aber in einigen Lebenssituationen können wir uns nicht davon schützen, unsere menschliche Verwundbarkeit zu erleben. In der Kindheit können wir es nicht, denn dann haben wir es noch nicht gelernt. In der Liebe können wir es nicht, denn dort legen wir sozusagen unser ganzes Leben in die Hand des Anderen. Und bei Krankheit können wir es auch nicht, denn dann sind wir nicht nur verwundbar, wir sind verwundet.

Philosophische Praxis ist eine Situation, in der der Besucher etwas von seinem Leben – und zwar nicht wenig – in die Hand des Praktikers legt. Deshalb stellt das Hören des Diskurses des Besuchers für den Praktiker eine ethische Forderung dar. Sie ist ethisch und hermeneutisch zugleich. Denn: Hört man nicht, was der Besucher einem in die Hand legt, hört man auch nicht, was es gilt zu verstehen. »Hermeneutik ohne Ethik ist leer, Ethik ohne Hermeneutik ist blind« (Nerheim, 1991, S. 102).

Tom Andersen sagt gerne, daß er nichts anderes vorhat, als normale Gespräche zu führen. Wenn er mit Patienten und Klienten

spricht, will er nicht therapieren, sondern einfach normale Gespräche führen. Diese Äußerung eines Psychiaters ist natürlich unter Psychiatern eine Provokation – eine Provokation, für die ich (zugegebenermaßen) einen Sinn habe. Wenn ein Philosophischer Praktiker von sich ebenfalls behaupten würde, er mache nichts anderes als normale Gespräche zu führen, wäre auch dies eine Provokation – für die ich dann allerdings weniger Sinn hätte. Denn das Gespräch der Philosophischen Praxis ist etwas anderes als ein schlichtweg normales Gespräch. Wäre es nichts anderes, wäre es das Ende der Philosophischen Praxis – so wie es auch das Ende der Philosophie wäre, wenn das philosophische Gespräch ein ganz übliches Gespräch, das philosophische Denken ein ganz übliches Denken wäre.

Schauen wir uns aber die Praxis von Tom Andersen genau an, dann sehen wir, daß er nicht ganz übliche Gespräche führt. Seine Beschreibung des Üblichen und Normalen ist eine Untertreibung. (zu der er neigt). Er hat eine hohe Bereitschaft, dem Prinzip des berühmten Nicht-wissens folgend, zu hören, wovon der Andere spricht, und insofern erfüllt er den ersten Teil der Herausforderung, die an den Philosophischen Praktiker gestellt ist. Dem zweiten Teil, dem über das Hören hinausreichenden Verstehen, wird er aber nicht gerecht. So läßt er sich z. B. nicht auf die Thematik der Unabhängigkeit ein, wenn er mit der amerikanischen Frau spricht. Er versucht nicht, die Dialektik von Unabhängigkeit und Abhängigkeit zu klären, oder dergleichen. Er ist kein Philosophischer Praktiker, denn es ist ihm kein Anliegen, diskursiv zu klären, wovon der Andere spricht. Es geht ihm nicht um die Thematik des Diskurses des Anderen, sondern vielmehr um den Diskurs als solchen, (und zwar vor allem um die Verbesse- rung seiner Freiheitsbedingungen). Der Philosophische Praktiker dagegen sieht im Diskurs des Praxisbesuchers ein Aussprechen von Themen des Lebens, das es zu erhellen gilt. Die Philosophische Praxis läßt sich auf eine im Gespräch entwickelte Deutung des Lebens ein.

Als Lebensdeutung ist Philosophische Praxis ganz gewiß eine Anwendung der Philosophie auf das Leben, Wirken und Leiden des Praxisbesuchers, wovon sein Diskurs handelt. Das heißt aber nicht, daß die Philosophie als etwas Festes und bereits Gültiges angewandt wird, als etwas Feststehendes, das es nun gilt, jedem Diskurs überzustülpen oder auch behutsam anzupassen, sondern umgekehrt: Das Leben, Wirken und Leiden des Anderen soll auf die Philosophie angewandt werden, und zwar als deren Prüfstein. Erst im Begegnen des Diskurses des Praxisbesuchers erweist sich die Philosophie als Phi-

osophie. Sie muß sich also immer wieder dadurch aufs Neue beweisen, daß der Diskurs des Anderen sie ins Leben ruft. Diese Anwendung der Philosophie ist das Philosophieren selbst.



## Die Anerkennung des Diskurses des Anderen\*

– Zum Wesen der Philosophischen Praxis

### Fallbeschreibung

Der leitende Krankenpfleger der Abteilung für Akutmedizin am Krankenhaus von Hamnerfest in Nord-Norwegen hat mir den folgenden Fall berichtet:

Wenn Patienten in die akutmedizinische Abteilung eingeliefert werden, kommt es nicht selten vor, daß sie intubiert werden müssen. Dabei wird ein Schlauch durch die Atemwege bis zur Lunge geführt, damit die akutkranke Person an einen Respirator angeschlossen werden kann. Es ist aber eine Kunst, diese Intubation richtig vorzunehmen. Wird sie gekonnt und behutsam durchgeführt, stellt sie keine allzu große Belastung für den Patienten dar, wird sie schlecht gemacht, kann sie eine Qual werden. Das akutmedizinische Pflegepersonal trainiert deswegen das Verfahren der Intubation an dafür speziell hergestellten Puppen. Dieses Trainieren an Puppen kann aber die Erfahrung nicht ersetzen, die durch das Intubieren eines Menschen gewonnen werden kann. Erst im Ernstfall gewinnt also manchmal die Krankenschwester oder der Krankenpfleger die entscheidende Intubationserfahrung, dann aber zum Preis einer erhöhten Gefahr für den Patienten. Um diese Gefahr zu verringern, setzten die Anästhesisten des Krankenhauses von Hamnerfest eine Übungspraxis durch, die es bereits an anderen Krankenhäusern gab. Sie ordneten an, daß das Pflegepersonal an gerade verstorbenen Menschen trainieren sollten. Diese Übungspraxis war aber ziemlich kurzlebig, denn das Pflegepersonal rebellierte dagegen. Sie brachten es nicht übers Herz, frisch verstorbene Menschen zu Übungswecken zu gebrauchen. Nicht nur empfanden sie dies als fehlenden Respekt dem Ver-

\* Vortrag gehalten beim 10. Kolloquium der (Internationalen) Gesellschaft für Philosophische Praxis in Hannover, 27. – 29. Oktober 1995. (Thema des Kolloquiums war: Die Seele in der Moderne – Therapie, Seelsorge, Philosophische Praxis. Die Tagung wurde vom Verein zur Förderung praktischer Philosophie – REFLEX e. V. in Zusammenarbeit mit dem Sozialmedizinisch-Psychologischen Institut der Evangelischen Landeskirche Hannovers und dem Studium Generale der Fachhochschule Hannover veranstaltet.)

tisch, als sie eine ihr widersprechende Erfahrung nicht gelten lassen will. Und die religiös-metaphysische Begründung wird dann dogmatisch, wenn sie mehr zu erklären beansprucht, als die Erfahrung abdeckt. Die Erfahrung besagt, daß das Intubieren gerade Verstorbener sehr problematisch ist. Die Leiche, die noch warm und lebendig wirkt, die friedvoll, mit entspannten Gesichtszügen zu ruhen scheint, verlangt gewissermaßen von uns, daß wir ihr mit Respekt und Ehrfurcht gegenübertraten. Diese Erfahrung können wir in einer Sprache deuten, die uns zu sagen erlaubt, daß die Seele den Körper verläßt. Das Wort »Seele« wird eine Metapher für das Lebendige des Körpers, das Vitale im Menschen.<sup>5</sup> Solange der Körper noch warm und geschmeidig ist, scheint seine Lebendigkeit teilweise erhalten zu sein, mit anderen Worten: Die Seele hat den Körper noch nicht verlassen. Die Erfahrung, die in dieser Sprache zum Ausdruck kommt, kann aber leicht zu einem Wissen/gestiegt werden, das sich dann dogmatisch auswirkt, weil es die Erfahrung überönt. Der Anschein wird erweckt, daß wir im üblichen Sinne wissen können, was die Seele ist, und was es heißt, daß sie den Körper verläßt. Aber weder die Seele, noch ihr Verlassen des Körpers sind empirisch beobachtbare Tatsachen. Wir können also nicht wissen, daß die Seele den Körper verläßt, wir können nur eine Erfahrung haben, die so gedeutet werden kann. Als Erfahrung ist sie im Leben wichtig, aber wird sie zum Wissen hochstilisiert, macht sie sich paradoxerweise selbst überflüssig. Es ist dann nicht mehr nötig, dieser Erfahrung Gehör zu verschaffen, denn man weiß schon, was Sache ist. Mit diesem vernünftlichen Wissen gehen in der Regel sehr starke Wertungen einher. Man darf eben nicht intuitiver, wäre ein Verstoß gegen höhere Gesetze. Es wird nun gefährlich, überhaupt die Frage zu stellen, zu welchem Preis man denn doch noch gewillt sein könnte, das Intubieren an gerade Verstorbenen zu üben. Man will nicht einmal zulassen, daß die Frage aufkommt, auch wenn die Antwort nach sorgsamer Überlegung lauten sollte: zu keinem Preis! Die Frage an sich zeugt von einer verwerflichen Gesinnung.

In der Philosophischen Praxis darf jede Frage aufgegriffen und überlegt werden. Dadurch wird das Leben nicht immer einfacher, sondern häufig schwerer. Es gewinnt aber an Bedeutung. Es wird interessanter, verwunderlicher – und hoffnungsvoller.

<sup>5</sup> Diskurse sind seelischen Charakters. Sie haben eine vitale Energie.

## Ethik als Erste Philosophie\*

– Warum das Philosophieren Philosophische Praxis sein muß

Wenn Ehepaare in die Philosophische Praxis kommen, geht es häufig um Konflikte. Ein Konflikt-Typus ist der, daß die Frau sich vom Mann überangen, abgewiesen, zur Seite geschoben, nicht ernst genommen usw. fühlt, während der Mann meint, die Sichtweise der Frau sei viel zu emotional und subjektiv, denn er versuche ja nur, für das einzustehen, was nach seiner Überzeugung wahr und richtig sei.

Wenn uns solche Konflikte begegnen, können wir fragen: Wer hat recht? Entspricht es der Wahrheit, was die Frau sagt, oder was der Mann sagt? Oder täuschen sie sich beide? Oder noch verwickelter: Haben sie womöglich beide sowohl recht als unrecht? Offensichtlich gibt es hier keine einfache Wahrheit. Aufgrund dieser Feststellung ziehen manche den Schluß, daß es in solchen Fällen überhaupt keine Wahrheit gibt. Konstruktivistischen Therapeuten zufolge gibt es nicht einfach die Wirklichkeit, sondern vielmehr verschiedene Beschreibungen und Darstellungen von ihr, und dementsprechend gehen sie in ihren Therapien nach dem Motto vor: Versuchen wir eine andere Beschreibung und sehen wir, ob sie besser gefällt. Ich denke, als Philosophen können wir uns von der Wahrheit nicht verabschieden. Bei dem Untertanen des Philosophierens geht es doch gerade um Wahrheit, denn sonst würde es in reine Unverbindlichkeit abrutschen, oder aber es würde zum Ausdruck bloßer Machtausübung verkommen. Dasjenige, worum es uns beim Philosophieren geht, da es weder ein Gerede, noch das bloße Sich-durchsetzen des eigenen Interesses ist, nennen wir angemessenerweise »Wahrheit«.

Diese Wahrheit ist aber keine einfache Wahrheit. Mit »einfacher Wahrheit« meine ich etwa die angemessene Beschreibung oder Erklärung eines gegebenen Tatbestandes. Daß eine Beschreibung oder Erklärung angemessen sei, würde heißen, daß wir die guten Gründe einsehen könnten, die uns dazu bringen würden, mit der

\* Vortrag gehalten bei: The Third International Conference on Philosophical Practice, New York, 22. – 25. Juli 1997. Der Text ist eine vom Verfasser überarbeitete Übersetzung aus dem Englischen, die Dr. Patrick Neubauer gemacht hat.

Beschreibung oder Erklärung übereinzustimmen. Eine Aussage wäre also dann und nur dann (im einfachen Sinne) wahr, wenn sie das Tatsächliche eines Tatbestandes aussagen würde. Die Wahrheit aber, die bei einem Ehestreit auf dem Spiel steht, ist keine solche einfache Wahrheit, denn sie handelt nicht von einem gegebenen und vorliegenden Tatbestand, sondern von der geschichtlichen Wirklichkeit sowohl der Frau und des Mannes, als auch der beiden als Paar. Wir haben es hier mit einer geschichtlichen Wirklichkeit zu tun, die sich aus mehreren Geschichten zusammensetzt. Dementsprechend wird es uns nahe gelegt, nicht so sehr danach zu fragen, was bei diesen Geschichten der Fall sei, sondern vielmehr danach, was bei ihnen auf dem Spiel steht. Denn Geschichten haben einen Anfang, einen Verlauf und ein Ende. Der Anfang kann gut oder schlecht sein, der Verlauf glücklich oder unglücklich – und das Ende kann uns befriedigen oder nicht befriedigen. Wir leben eben in der Geschichte, und bei diesem geschichtlichen Leben steht das Leben selbst auf dem Spiel. Damit meine ich nicht, daß wir sterben können, das tun wir ja sowieso, sondern daß das Leben gelingen kann oder nicht. Vielleicht gibt es im Leben kein reines und volles Gelingen, aber es gibt vielerlei Nichtgelingen oder schlechtes Gelingen, und dementsprechend gibt es auch vielerlei Gelingen. Was steht in einem Menschenleben auf dem Spiel? Worauf kommt es bei diesem Leben an?

Es ist nicht möglich, zu der geschichtlich gelebten Wirklichkeit schnell und leicht Stellung zu beziehen. Wenn wir uns etwa fragen, ob die Frau in einem Konfliktfall vom genannten Typus wirklich abgewiesen, zur Seite geschoben o.ä. wurde, sind wir wahrscheinlich beim Urteilen zu schnell. Wir müssen zuerst fragen, was es denn heißt, daß sie übergangen, abgewiesen, nicht ernstgenommen wird. Dann müssen wir die Geschichte der Frau zu uns sprechen lassen. Wir müssen zulassen, daß ihre Geschichte einen Eindruck auf uns macht, und ebenfalls davon ausgehen, daß sie uns etwas Wichtiges zu sagen hat. Dasselbe gilt für die Geschichte des Mannes. Wir sind also nicht in der Lage, daß wir in eine vorliegende Situation hineinschauen und Stellung dazu beziehen könnten, was Sache wäre, sondern wir begegnen einer Stimme, einer Geschichte, einem sich selbst ausdrückenden Leben, und wir müssen bereit sein, die Botschaft dieser Stimme, den Ausdruck dieses Lebens zu vernehmen. Unser Problem dabei ist, daß wir gewöhnlich dazu neigen, viel zu schnell zu wissen, worum es geht.

In diesem Vortrag möchte ich eine These vertreten, für die Ern-

manuel Lévinas so vehement eingetreten ist, daß nämlich Ethik Erste Philosophie sein muß. Lévinas weist eine Denkfigur zurück, die er für ein Charakteristikum westlicher Philosophie und Wissenschaft hält. Dieser Denkfigur nach ist Erkenntnis das Unterwerfen von Unvertrautem, d.h. das Vertrautmachen dessen, was sonst unvertraut wäre. Dies geschieht dadurch, daß wir den Gegenstand der Erkenntnis in vertraute Kategorien einfügen, daß wir ihn an vertraute Konzepte anpassen und daß wir ihn unter Rückgriff auf etablierte Theorien oder Modelle erklären. Es wird für wichtig gehalten, zu entscheiden, was *ist*, indem wir eine Doktrin des Seins entwickeln (eine Ontologie also), oder daß wir (in der Moderne) sicherstellen, daß die Erkenntnis im Erkennen vom Sein richtig arbeitet, daß wir also eine Epistemologie entwickeln. Erst nachdem wir verlässliches Wissen über die Realität bekommen haben, wird es möglich, eine Ethik zu entwickeln. Lévinas weist diese Vorgehensweise der Unterordnung des Objekts unter das Subjekt zurück, die uns leicht zu der Vorstellung verführt, wir sollten die Realität vollständig kontrollieren und beherrschen. Er weist diese Philosophie insbesondere deswegen zurück, weil sie uns den Zugang zum Individuellen verwehrt. Wir erlauben diesem keinen Zutritt in unsere Welt, solange es nicht in unsere etablierten Konzepte und Kategorien paßt. Dadurch verschließen wir uns dem Erfahren. Wir behalten unser Bild von der Welt, unser Wissen. Wir sind höchstens bereit, es zu modifizieren, oder wir bereichern es vielleicht um Nuancen. Wir lösen uns jedoch niemals vom Vertrauten, wodurch das individuelle Andere Zugang in unsere Erfahrungswelt erhielt.

Dies wird insbesondere dann von Bedeutung, wenn wir der individuellen anderen Person begegnen. Lévinas stützt seine ganze Philosophie auf die fundamentale Erfahrung, daß der andere Mensch eine Wirklichkeit darstellt, derer sich ein Subjekt nicht bemächtigen kann, sondern der es immer schon unterworfen (sub-jectum) ist. Der Andere betritt meine Welt als Verletzbarkeit und als stummer Appell, als eine sich ausdrückende Realität, die mich zur Verantwortung aufruft, bevor ich mir eine Auffassung von ihr machen konnte. Insbesondere das Verstehen des Anderen ist dabei dem Aufruf der Verantwortung unterworfen. Also betrete ich bereits ein ethisches Feld, bevor ich zu verstehen beginne. Lévinas zufolge muß somit die Ethik und nicht etwa die Ontologie oder die Epistemologie Erste Philosophie sein.

Lévinas verweist auf eine originäre Erfahrungsdimension, die

durch Wissen verschleiert wird. Er betont eine grundsätzliche Erfahrung: die Erfahrung des Anderen und insbesondere der anderen Person. Das Andere ist all das, was meine Kategorien übersteigt, das sich nicht vollständig in meinen Konzepten, Vorurteilen und Theorien auflösen läßt. Der andere Mensch ist die einmalige Person, die mir begegnet, dessen Anlitz mit keinem anderen Anlitz identisch ist, und dessen verletzbar und geradezu unmerkliche Individualität meine Aufmerksamkeit erfordert. Das, was das Individuelle, Einmalige und Andere allzu schnell auslöscht, ist mein Wissen. Dies geschieht, wenn meine Erfahrung des Anderen durch ein Wissen um ihn ersetzt wird: In dem Moment, wo ich Wissen zu haben meine, brauche ich nicht länger die Botschaft des Erfahrens wahrzunehmen, da ich ja schon weiß, was Sache ist. Durch solches Wissen wird die Erfahrung beinahe ungültig. Sie muß mit dem Wissen übereinstimmen, und wenn dies nicht der Fall ist, ist die Erfahrung falsch. Gegenüber der subjektiven und zufälligen Erfahrung wird das Wissen durch seine Objektivität für überlegen gehalten. Was ist es, was uns vom wirklichen Zugang zur Erfahrung abhält? Was hindert uns daran, wahrzunehmen, was uns die Erfahrung sagen will? Ich denke, es ist nicht das Wissen an sich, sondern unsere Einstellung zum Wissen, unser Glauben und unsere Erwartungen an Wissen. Diese Haltung und dieser Glauben äußern sich in der starken und spontanen Tendenz, Erfahrung zu ignorieren und sich dem Wissen zuzuwenden. Dem Wissen und nicht der Erfahrung wird eher zugehört, uns den benötigten Zugang zur Welt zu verschaffen. Unsere Einstellung zum Wissen äußert sich als die *dominante Tendenz, voranzusetzen, daß wir genau wissen können, was der Fall ist.*

Diese Neigung ist tief in uns verwurzelt. Sie befriedigt nicht nur tiefe Bedürfnisse in jedem von uns, sondern stellt eine *dominant realistische Tendenz in der westlichen Philosophie und Wissenschaft* dar. Es wird vorausgesetzt, daß wir genau wissen können, wie die Welt oder die Realität beschaffen ist. Es wird vorausgesetzt, daß es uns möglich ist, Tatsachen zu kennen oder sie herauszufinden. Zumindest soll es uns im Prinzip möglich sein, sie herauszufinden, auch wenn uns die Kriterien fehlen mögen, mit Sicherheit zu sagen, wie sie sind. Realistische Positionen mögen naiv sein oder auch kritisch bezüglich der Frage, wie leicht es ist, die Realität zu erkennen. Sie können sich auch hinsichtlich ihrer Sichtweise auf das Wesen der Realität deutlich unterscheiden. Antike und mittelalterliche Realisten meinten, im Universum sowohl eine moralische als auch eine

mathematische Ordnung gefunden zu haben, während moderne Realisten eifrig die strukturellen, kausalen und funktionalen Regularien von Natur und Gesellschaft aufdeckten. Die realistische Tendenz bleibt jedoch die gleiche: Eine Tendenz, sich nach »außen« hin zu orientieren, hin zu objektiven Ordnungen, Fakten, Realitäten, zu dem also, was unabhängig von der Erfahrung unseres »inneren« Lebens der Fall ist. Diese Tendenz, sich an dem Objektiven zu orientieren, hat normativen Charakter: Wir sollen herausfinden, was Sache ist. Unsere Erfahrungen, das Erzählte, das Ästhetische und das Ethische werden zweitrangig.

Wenn wir die Erfahrung des Anderen machen wollen, müssen wir uns von der vorherrschenden realistischen Tendenz in der westlichen Philosophie und Wissenschaft verabschieden. Die These vom Vorrang der Ethik beinhaltet den Abschied von dieser Tendenz. Aber was heißt in diesem Zusammenhang »Abschied«? Was heißt es, sich zu verabschieden von der Tendenz, wissen zu wollen?

Es scheint plausibel, daß das Verabschieden einer Voraussetzung dem Verwerfen dieser Voraussetzung gleichkommt. Einst setzten wir A voraus, jetzt begründen wir nicht-A. Was aber verwerfen wir genau, wenn wir eine dominante realistische Tendenz der westlichen Philosophie und Wissenschaft verwerfen? Sich von einer solchen Tendenz zu verabschieden, ist nicht das Gleiche, wie sich von einer philosophischen These oder Position zu verabschieden. Natürlich kann der Abschied von einer These oder Position als Stellungnahme für die Gegenthese oder die Gegenposition aufgefaßt werden. Der Abschied von der Tendenz des Wissenwollens ist aber eher ein Haltungswandel: Man will nicht länger in erster Linie wissen, was der Fall ist. Dieser Abschied könnte auch als Wertewandel beschrieben werden: In den vielfältigen Situationen des Lebens erhält Wissen nicht mehr den zentralen Stellenwert, zumindest nicht das theoretische, propositionale Wissen.

Wenn ich behaupte, daß die These vom Vorrang der Ethik den Abschied von der in der westlichen Philosophie und Wissenschaft vorherrschenden realistischen Tendenz voraussetzt, habe ich also einen Haltungs- und Wertewandel im Sinn. Ich möchte *nicht* sagen, daß wir eine Gegenposition zur vorherrschenden realistischen Position brauchen. Ich möchte also nicht an der Debatte zwischen realistischen Positionen einerseits und anti- oder nicht-realistischen Positionen andererseits teilnehmen. Diese Debatte stellt einen akademisch-philosophischen Diskurs dar, den ich zwar nicht ablehne,

von dem ich mich jedoch distanzieren möchte, um etwas über den Sinn der Philosophie und über Philosophische Praxis zu sagen. Ich möchte mich lösen von dem derzeitigen philosophischen Diskurs von Aussage gegen Aussage, These gegen These, Position gegen Position, um wieder in der Erfahrung Fuß zu fassen, auf die sich die Vernunft beziehen kann und muß, um sich durchzusetzen. Ich möchte die Diskussion verlassen, die mit Worten Kierkegaards »in der Luft« stattfindet, um wieder Kontakt herzustellen mit einer gelebten und erfahrenen Wirklichkeit, der Konzepte, Voraussetzungen und Aussagen letzten Endes verpflichtet bleiben müssen.

In diesem Vortrag versuche ich, der Erfahrung den Vorrang gegenüber dem Wissen zu geben. Ich möchte dem theoretischen Diskurs entfliehen, in dem Erfahrung durch Wissen und intelligente Aussagen verschleiert wird. Mit anderen Worten, ich möchte aus der vorherrschenden realistischen Tendenz, von der ich gesprochen habe, abweichen. Wie kann ich dies im Rahmen eines Vortrages bewerkstelligen? Ich kann erklären, was es heißt, aus einer Haltung auszubringen, die die Möglichkeit des genauen Wissens von Tatsachen voraussetzt. Und ich kann diesen Ausbruch empfehlen und dafür argumentieren. Aber dadurch mache ich Aussagen über etwas, von dem ich meine, daß es der Fall ist. Ich erkläre, warum es nötig ist, von der gelebten Erfahrung auszugehen. Aber ermöglicht mir das schon, Erfahrung ins Spiel zu bringen? Das ist das beinahe unlösbare Problem, mit dem mich der theoretische Diskurs des Vortrages herausfordert. Ich möchte nicht nur erklären, sondern auch zeigen, was es heißt, die Tendenz des Wissenwollens zu verabschieden. In diesem Fall müßte ich mein Publikum in einem viel größeren Umfang auf eine Reise in die Dimension der Erfahrung mitnehmen, als es mir ein Vortrag erlaubt. Ich hätte Sie in eine reflektierte Reise in die Landschaft der Erfahrungen mitzunehmen, wie es auch in meiner Philosophischen Praxis geschieht. Aber dies ist unmöglich, weil ich Ihnen bei einem Vortrag weder erlauben kann, noch erlauben will, den Reiseweg zu bestimmen, wie ich es in meiner Praxis tun würde. Meine Lösung für dieses Problem, die Sie nicht sonderlich überraschend wird, besteht darin, Ihnen nach Kräften zu erlauben, mich auf dem von mir eingeschlagenen Weg zu begleiten.

Ausgangspunkt der Überlegungen der Philosophischen Praxis ist eine Erzählung. So wird es immer sein: Der Besucher meiner Praxis erzählt mir etwas. So nimmt alles seinen Anfang. Der Philosoph steht sich mit einer Erzählung konfrontiert und muß sich dazu ver-

halten. Aber ist das nicht offensichtlich? Ist es nicht ein Charakteristikum jedes Dialoges, daß wir uns auf das beziehen, was der Andere uns sagt? Dies ist offensichtlich, aber der Philosoph bezieht sich nicht auf das Offensichtliche: Er oder sie bezieht sich nicht darauf, wovon die Erzählung handelt, sondern auf die Erzählung selbst. Die Erzählung ist der Ausgangspunkt, und nicht die äußere Realität, auf welche sie sich die Erzählung bezieht. Hier entfernt sich die Philosophie von der gewöhnlichen, alltäglichen und natürlichen Einstellung, die wir in Gesprächen haben. Für einen Gesprächspartner ist es ganz normal, sich in die Erzählung zu verwickeln und sich durch Interesse und Neugier in einer Weise auf ihren Inhalt zu beziehen, die dem Erzähler als Unterstützung oder auch als Provokation vorkommt. So wird der durchschnittliche Gesprächspartner gleichsam Akteur in einer Neu-Inszenierung der Erzählung. Genau das versucht der Philosoph zu vermeiden. – Ich führe das noch näher aus.

Stellen wir uns vor, ein Ehepaar, das dem eingangs beschriebenen Konflikt-Typus zugeordnet werden kann, begegnet einem Freund und erzählt ihm von seinem Konflikt. Wenn dieser Freund ein Mann ist, würde er vielleicht zur Frau sagen: »Meine Liebe, das ist doch alles halb so schlimm, oder?« Und insgeheim würde er vielleicht denken: »Frauen! Immer dasselbe Theater!« Wenn es eine Freundin ist, würde sie vielleicht zu dem Mann sagen: »Ihr Männer seid doch alle gleich. Ihr glaubt, in jeder Situation entscheiden zu können, was Sache ist.« Dies zeigt deutlich, daß der Freund, weiblich oder männlich, sich auf die Realität bezieht, von der die Erzählung handelt, und nicht auf die Erzählung selbst. Und die betreffende Person bezieht sich nicht nur auf die Realität, sondern nimmt auch Stellung und versucht, sie zu beeinflussen. Er oder sie wird Akteur in einer Erzählung, die eine Verlängerung der ursprünglichen Erzählung darstellt, in der nur das Ehepaar eine Rolle spielte.

Machen wir noch ein Gedankenexperiment. Stellen wir uns vor, das Ehepaar erzählt einem Psychotherapeuten von seinem Konflikt. Dieser wird sich weder wie der Freund, noch wie der Philosoph verhalten. Im Gegensatz zum Freund vermeidet der Psychotherapeut es, sich in die Erzählung einzumischen. Dies wäre unverantwortlich und unprofessionell. Andererseits würde sich der Psychotherapeut (wobei ich den idealtypischen Psychotherapeuten meine und nicht irgendeinen) nicht auf die narrative Dimension als Erfahrungsbasis beziehen. Er oder sie würde vielmehr die Erzählung als Information über eine Lebenssituation verstehen, die die Klienten als problema-

tisch ansehen. Der Psychotherapeut wird versuchen, sich ein Bild von dieser Lebenssituation zu machen, um herauszufinden, zur Lösung welcher Probleme er beitragen kann. Dadurch bezieht sich der Psychotherapeut ebenfalls auf die Lebenssituation, die die Erzählung betrifft, aber auf »professionelle« Weise, im Gegensatz zum Freund, der durch persönliche Interessen geleitet ist. Der Freund erkennt die Situation sofort, während der Psychotherapeut einige Zeit braucht, um sie einzuschätzen.

Der Philosoph läßt sich nicht von Interessen der Erzählung oder von einem Engagement in der erzählten Situation mitreißen. Der Philosoph löst sich von der Perspektive auf die Situation in der Erzählung und konzentriert sich auf die Erzählung selbst, nicht nur mit seinem Blick, sondern auch mit seinem Gehör, mit allen seinen Sinnen und Wahrnehmungen. Dieser Ausbruch aus einer natürlichen Blickrichtung heißt nicht, daß der Philosoph nichts von der faktischen Situation wissen möchte. Ganz im Gegenteil könnte Wissen über sie durchaus von Vorteil sein, und aus einer Reihe von Gründen könnte der Philosoph sich informieren wollen. Sinn des philosophischen Wechsels der Blickrichtung ist nicht etwa völlige »Vorurteilslosigkeit« gegenüber der Situation, sondern eine Entsagung des Urteils; eine Entsagung des schon-Bescheid-Wissens. Der Philosoph distanziiert sich davon, dem Besucher seiner Praxis auf derselben Grundlage zu begegnen, wie es der Freund oder der Psychotherapeut tut: auf der Basis des Wissens.

Der Freund und der Psychotherapeut glauben, eine Grundlage ihres Urteils zu haben: So ist der Fall wirklich, so verhält es sich in dieser Situation! Es ist zu bemerken, daß ihr Urteilen nicht nur deskriptiver Natur ist, es ist auch normativ. (5) Es ist falsch, sich in solch einer Situation von seinem Mann abgewiesen zu fühlen. « – »Der Mann sollte seine Frau nicht derart unterdrücken.« In der Einstellung der erzählten Situation zu verbleiben, heißt, die Situation zu bewerten, zu wissen, was der Fall ist und was nicht, zu wissen, was sein sollte und was nicht. Sowohl der Freund, als auch der Psychotherapeut mögen glauben, über eine unhinterfragbare Basis zu verfügen, von der aus sie sich auf die Situation beziehen können, eine Wissensbasis nämlich. Das heißt nicht, daß sie alles über die Situation zu wissen glauben. Sie mögen durchaus ihre Zweifel haben, weitere Informationen über eine Reihe von Einzelheiten sammeln und mehr über diesen oder jenen Aspekt wissen wollen. Aber in dem Moment, in dem sie Stellung zur Erzählung beziehen, gehen sie davon

aus, etwas wichtiges zu wissen, etwas wesentliches, etwas so wichtiges und wesentliches, daß sie sich in die Erzählung einmischen können, eine Meinung zur Situation haben, sie beeinflussen und Macht ausüben.

Sowohl der Freund, als auch der Psychotherapeut halten es für selbstverständlich, daß Wissen eine verlässliche Grundlage für Handlung ist, solange es wohlbegründet ist. Diese Selbstverständlichkeit verdeutlicht unsere großen Erwartungen an Wissen. Wir glauben sagen zu können, was genau der Fall ist, was wichtig ist, damit wir uns auf jede Situation beziehen und uns in sie einmischen können. Wir haben nicht unbedingt eine besonders reflektierte Beziehung zu unserem Vertrauen in Wissen, zumeist jedenfalls nicht, aber es stellt dennoch eine Handlungsgrundlage für uns dar. Wir haben die Tendenz, in verschiedensten Lebenssituationen mit den Ansprüchen, den Ambitionen und der Autorität des Wissens zu operieren. Diese Tendenz taucht im alltäglichen Leben, in den Wissenschaften und in allem möglichen Expertentum auf. Sie ist tief in uns verwurzelt. Eben dies habe ich in meinem Vortrag mit der Wendung der »vorherrschenden realistischen Tendenz in der westlichen Philosophie und Wissenschaft« zum Ausdruck bringen wollen.

Diese Tendenz ist aus einer Reihe guter Gründe weit verbreitet. Ohne Wissen können die Aufgaben des täglichen Lebens nicht bewältigt und gelöst werden. Wissen ist eine wesentliche Basis sozialen Lebens, wahrscheinlich sogar eine Voraussetzung für unser Überleben als Spezies. Darüber hinaus hat unsere Kultur seit der frühen griechischen Philosophie eine enorme Faszination für Wissen, insbesondere für exaktes Strukturwissen, das Wissen, das wir über den Kosmos haben können. Am Anfang der Moderne zeigte Galilei, daß wir dasselbe exakte, mathematische Wissen auch über die irdische Natur haben können, wenn wir sie nur in einem hinreichend ausgerüsteten Laboratorium untersuchen. Wie weitreichend dieses Wissen unsere Kultur geprägt hat, zeigt sich in einer Zeit, die sich durch zunehmende Digitalisierung aller Kommunikationsmedien auszeichnet. Es scheint, daß die Realität selber aus Information, also aus Wissen, zusammengesetzt sei. Die Tendenz, wissend zu handeln, ist uns in Fleisch und Blut übergegangen. Vielleicht ist unser Blut ja schon durch einen Strom digital verschlüsselter Information ersetzt worden.

Der Philosoph entsagt sich der narrativen Verwicklung in die Situation und konzentriert seine Aufmerksamkeit und sein Interesse

auf die Erzählung selbst. Dadurch verabschiedet er die Tendenz, sich wissend zu verhalten. Der Philosophische Praktiker begegnet seinem Besucher innerlich nicht mit der Frage: Ist das, was mir erzählt wurde, wahr? – sondern vielmehr mit der Frage: Was bedeutet das, was mir gesagt wurde? Was bedeutet die Geschichte? Das heißt: Der Philosoph will der Geschichte seines Gastes nicht aus einer Position des Bescheidwissens und der Beherrschung begegnen, sondern vielmehr aus einer Position der Empfänglichkeit, der Aufnahmebereitschaft. Der Praktiker hört und hört, er erlebt, was gesagt wird, und erfährt dabei, worum es geht; er ist bereit, sich vom Erzählten berühren und bewegen zu lassen, er sucht den Sinn der ihm begegnenden Geschichte und wundert sich über die innere Konsequenz des Diskurses, an dem er teilhaben darf. Wenn z. B. die Frau ihre Leidensgeschichte von Übergangen- und Abgewiesensein erzählt, geht es ihm nicht darum, ihre Geschichte quasi auf der Grundlage irgendwelcher Kriterien danach zu beurteilen, ob sie nun wirklich abgewiesen, zur Seite geschoben und nicht ernst genommen worden ist oder nicht. Sondern es geht ihm darum, zu spüren und – auf seine Weise – zu verstehen, welche Erfahrung sie zum Ausdruck bringt. Der Ausdruck muß auf ihn einen Eindruck machen, damit er mit ihrer Erfahrung mitgehen kann. Allerlei vorschnelle Stellungnahmen sind hier fehl am Platze. Die Frau erlebt nun mal, daß sie nicht zur Geltung kommt, daß sie von ihrem Mann irgendwie abqualifiziert wird, und vorerst muß es darum gehen, zu klären, was sie da erlebt, wie sie das erlebt, und auch unter welchen Umständen sie das tut. Ich möchte jetzt sehr betonen, daß ich, wenn ich vom Erleben spreche, nicht einen subjektiven Zustand der Frau meine. Die subjektiven oder seelischen Zustände gehören in die Faktizität, für welche der Psychologe zuständig ist. Nein, die Frau lebt und erlebt ihr Leben, und so erfährt sie, worum es ihr dabei geht. Was sie da erfährt, muß sie weder verstehen noch mögen. Sie wird aber immer versuchen können, dem Erfahrenen noch nur in ihrem Tun Rechnung zu tragen, sondern es auch in Worte zu fassen. Solches in-Worte-Fassen ist, wenn nicht notwendig, so auf alle Fälle sehr förderlich für eine Vollendung der Erfahrung. Nur durch ihr Erzählen kann sie sich der Unstimmigkeiten und Ungereimtheiten ihrer Erzählung, und somit auch des Problematischen ihrer Erfahrung bewußt werden. Was sie da in Worte faßt, muß ihrem Mann nicht passen, und die Art und Weise, wie sie das macht, muß weder ausgewogen, noch klug sein. Daß es dem Praktiker darum geht, an ihrer Erfahrung durch ihre Erzählung teilzunehmen, heißt natürlich

nicht, daß er pauschal dieser Erzählung und ihrem Ausdruck zustimmt. Er wundert sich vielmehr über das, was er hört, und aus diesem Sich-wundern erwachsen seine Fragen und seine Vermutungen. Er muß wirklich nicht zu dem Gesagten nach irgendwelchen Maßstäben Stellung nehmen. Vielleicht wird er mit der Frau und ihrem Mann zusammen überlegen, inwieweit der Diskurs der Frau nach Maßstäben beurteilt werden könnte, und auch, welche Maßstäbe da in Frage kämen. Eine solche Überlegung liegt in diesem Falle sehr nahe, denn der Ehemann wendet ja Maßstäbe an. Er findet ja ihre Reaktion zu emotional und zu wenig objektiv. Welche Erfahrung bringt nun aber der Mann mit dieser Einschätzung zum Ausdruck? Womöglich ist er mit seiner Abstandnahme von der Thematik der Abweisung auf weit schwierigere Art und Weise von eben dieser Thematik betroffen als seine Frau. Hier kommen viele Fragen auf, die gestellt werden müssen, um die Erfahrung des Mannes zu klären und zu verstehen, die durchaus verdeckter sein könnte als die Erfahrung seiner Frau. Was dann beim Diskurs des Mannes Klugheit oder Dummheit ist, muß ebenfalls erwogen werden. Das ist alles ganz spannend, und es bringt wirklich nicht von der Wirklichkeit ab. Die Bedingung dafür ist aber, daß jegliche vorschnelle Stellungnahme zum Wirklichen und Tatsächlichen ausgeklammert wird, die ja meistens von Interesse am Erreichen von Vorteilen und am Vermeiden von Unannehmlichkeiten geleitet wird.

Wodurch sich der Philosophische Praktiker vom Freund oder vom Therapeuten unterscheidet, können wir in der Sprache der Phänomenologie auch so ausdrücken, daß der Philosophische Praktiker von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung übergeht, damit er der Lebenswelt größere Aufmerksamkeit zuteil werden läßt als der Faktizität. »To shift to the phenomenological attitude we must refrain from making judgements about the factual. We must accomplish *epoché* or *bracketing*. The easiest and, so to speak, the natural way of doing this is to narrate from lived experience. Thus narrating, we naturally refrain from judging and concluding. We are not interested in stating facts, but in relating what we have experienced. Then the listener may also not judge: »What you say is right or wrong, but rather participate in the story: »So this you have experienced, so that is what you thought. In the telling, both the teller and the listener take part in the narrated meaning. Then they are free to consider what are the important themes here, the essential characteristics of the expressed meaning?« (Lindseth & Norberg, 2004, S. 147)

Ich muß meinen Vortrag beenden und tue dies im Rückblick auf seinen Titel. Wie ich bereits bemerkte, stimme ich mit der These von Lévinas überein, daß Ethik Erste Philosophie sein muß. Diese These wird jedoch unverstänlich, wenn man sie so auslegt, daß ethisches Wissen an erster Stelle zu stehen habe. Sie muß radikal verstanden werden. An erster Stelle sollte nicht Wissen, sondern eine originäre Erfahrung stehen: Das Leben setzt mich in die Verantwortung. Ich erfahre, daß sich Sachen, Dinge, Ereignisse und vor allem andere Menschen meiner Kontrolle entziehen. Meine klarsten Konzepte, meine besten Erklärungen, meine noch so gut begründeten Theorien lassen mich nicht mit ihnen fertig werden. Sie fordern mich ständig heraus, ihnen im Rahmen ihrer Bedeutung und ihres Ausdrucks zu begegnen, nicht im Rahmen meiner Vorstellungen von ihnen. Sie bilden das Andere in bezug auf das meine. Dieses Andere gehört jedoch keinem separaten Universum an. Es betrifft mich. Es spricht mich an oder beschuldigt mich, nicht nur durch das Leben und die Erzählungen anderer Leute, sondern auch im eigenen Leben kann ich spüren, wie mein Erzählen von etwas Anderem beeinflußt und dadurch unstimmig wird. Es ist eine nie endende Aufgabe, dieses Andere zu verstehen und ihm gerecht zu werden. Ein Staunen, ein Sichwundern muß daher der Ausgangspunkt sein: Wovon berichtet diese Erzählung, diese Aussage, diese Handlung, diese Situation? Mir wird etwas erzählt – und die Herausforderung besteht darin, es zu verstehen. Aber das wohlwollende Verstehen, das Verstehen, das Lebensmöglichkeiten freisetzt, ist nicht in erster Linie das Verstehen, das zu sicherem und verlässlichem Wissen führt. Es ist eher ein Verstehen, das versöhnt und verbindet. Ein Verstehen jedoch, das die schwere Gewißheit um das Unvermeidbare nicht ausschließt, und auch nicht die harte Einsicht in die Notwendigkeit des Kampfes. Aber die Versöhnung muß siegen, damit das Unvermeidbare keine Bedrohung für meine existentielle Zugehörigkeit wird, und das Kämpfen keine haßerfüllte Zurückweisung des Rechtes des Anderen auf Leben.

Die These des Primates der Ethik verstehe ich so, daß das Philosophieren selbst eine ethische Aufgabe ist. Philosophieren heißt, sich der Anforderung der Erfahrung zu stellen, um dieser gerecht zu werden, ebenso wie es die Verantwortung des Philosophischen Praktikers ist, dasjenige ernst zu nehmen, was sein Besucher ihm erzählt. Was die Erfahrung erzählt, was der Besucher erzählt: Es ist die Aufgabe des Philosophierens, dies zu erhellen. Das Philosophieren wie die Philosophische Praxis sind ein Erhellen des uns Erzählten – ein

Erhellen dessen, was einen Eindruck auf uns macht. Solches Erhellen kann nur dadurch zustande kommen, daß wir unsere Erfahrung hin-tragen und somit die Grenzen unseres Antwortens spüren. Diese Dialektik von Frage und Antwort wird im Philosophieren voraus-gesetzt. Also können wir mit Fug und Recht behaupten, das Philoso-phieren sei Philosophische Praxis.