



universität
wien

ABSCHLUSSARBEIT

Von der Narration zur Reflexion zur Integration

**Ein interdisziplinäres und personalisiertes Propädeutikum
über die narrative Konstituierung des Selbst
unter besonderer Berücksichtigung der Philosophischen Praxis**

verfasst von

lic. iur. (Schweiz) LL.M. (USA) Christoph Vaucher

angestrebter Abschluss

Akademischer philosophischer Praktiker

Wien, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /

UA992051

Universitätslehrgang lt. Studienblatt /

Philosophische Praxis

Betreut von / Supervisoren:

Mag. Dr. Katharina Lacina

PD Dr. Dominique Kuenzle, Universität Zürich

Prof. em. Dr. med. Daniel Hell, Küsnacht, Schweiz

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschliesslich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Zürich, den 19. August 2020

Handwritten signature of Christoph Vaucher in black ink.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung und Übersicht	2
A. Motivation zu dieser Abschlussarbeit	2
1. Im Anfang war... Geworfenheit, Weltanschauung, Erinnerung... Erzähllust!	2
2. Widerfahrnis als Erzählimpuls – und auch als Motivation zu dieser zu dieser Abschlussarbeit	5
B. Die zugrundeliegende Auffassung von Philosophischer Praxis insbesondere	7
C. Aufbau und Ziele dieser Abschlussarbeit	10
I. Ausgangspunkt: Der in die Welt geworfene <i>homo narrans</i>	12
A. Der Erzählinstinkt	12
1. Erzählen als <i>élan vital</i>	12
2. Der Erzählinstinkt in der Literatur	13
B. Die ontologische Differenz zwischen Erinnerung und Erzählung und das Phänomen der responsiven Differenz	15
C. Erzählkompetenz als „Lebenskönnerschaft“	17
II. Das dem Narrativen Zugrundeliegende: Sprache und Sprechen	19
A. Sprache und Sprechen	19
1. Die Sprache ist (fast) alles, was der Fall ist	19
2. Sprache und Sprechen, Kompetenz und Performanz	20
B. Denkformen und ihre kulturkonstitutive Rolle und warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht	22
III. Narrative Tätigkeit als Konfiguration von Zeit, Sinn und Selbst: Die narrative Identität	26
A. Erzählte Zeit – erzähltes Selbst	26
1. Erzählen ist zählen im Raum	26
2. Narrative Identität als dialektisch-dynamische Synthese	27
B. Erzählen als Lebenssinn und Ethik vermittelnde Form der Selbstkonstituierung	30
1. Sein, Sinn und Sollen	30
2. Narrative Selbstwahl als Akt der existenziellen Freiheit und Verantwortung	31
C. Erzählen als kreative ästhetische Selbstschöpfung und Selbsterfahrung	34
IV. Intersubjektive Aspekte des Narrativen	38
A. Alterität – Das Verhältnis von Ich und dem Anderen	38
B. Psychoanalytisch-existenzphilosophische Aspekte der Intersubjektivität	40
1. Begegnung mit dem Fremden	40
2. Scham als Leiden am Blick des anderen	41

C. Das wohl grösste Rätsel der Identität und der Alterität: Das Narrativ der Liebe	43
V. Von der Narration zur philosophisch-praktischen Reflexion (oder: <i>“Wenn plötzlich all der Krempel der Erfahrungen so wohl sortiert ist, dass sie sinnvoll leicht zu tragen sind“</i>)	46
A. Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogische Beratung und „Gesprächskönnerschaft“ als Korrelat zur „Erzählkönnerschaft“	46
B. Hermeneutik und Begriffsarbeit – Existenzialien, Kategorien und Tugenden	48
1. Taugt Philosophische Praxis als hermeneutisch-analytische Konsultation überhaupt etwas?	48
2. Zentrale Merkmale der lebensgeschichtlichen Erzählung als konkrete Reflexion	51
3. Von der konkreten zur abstrakten Reflexion	54
C. Dereflexion als Ziel der philosophischen Konsultation	58
1. Dereflexion statt Hyperreflexion	58
2. Desillusionierung und... Tschüss!	60
VI. Von der narrationsbasierten Reflexion zur lebensweltlichen Integration	62
A. „Willst du dich des Lebens freuen, so musst der Welt du Wert verleihen“	62
B. Schlussbetrachtung	65
Abstract	66
Literaturverzeichnis	67

Abkürzungsverzeichnis

A.	Auflage
a.a.O.	am angegebenen Ort
a.M.	(Frankfurt) am Main
Anm. d. Verf.	Anmerkung des Verfassers
bzw.	beziehungsweise
ders.	derselbe
d.h.	das heisst
ebd.	ebenda
f.	folgende
ff.	fortfolgende
FN	Fussnote
i.Br.	(Freiburg) im Breisgau
m.a.W.	mit anderen Worten
m.E.	meines Erachtens
Hrsg.	Herausgeber
i.d.R.	in der Regel
S.	Seite
sc.	<i>scilicet</i> (nämlich)
u.a.	unter anderem
ULG	Universitätslehrgang
usw.	und so weiter
v.a.	vor allem
z.B.	zum Beispiel

„Wie klein der Kosmos ist (ein Kängurubeutel nähme ihn auf), wie dürftig und belanglos, verglichen mit dem menschlichen Bewusstsein, mit einer einzigen individuellen Erinnerung und ihrem sprachlichen Ausdruck!“

– Vladimir Nabokov, *Erinnerung*, *sprich*

*„,Auf der dunklen Strasse ging ein junger Mann mit hochgeklapptem Kragen.‘
Das bin ich, in Anführungsstrichen, ich bin meine Reisebeschreibung, mein romanhafter Lebenslauf
(in dem ich auch Rechenschaft darüber gebe, wie oft der Held in seinen Träumen gestorben ist),
ich bleibe Fragment. Novellenkranz. Keiner schreibt, was er ist, sondern was er gern wäre.
Nichtsdestotrotz wäre es gut, noch eine Zeitlang zu leben.“*

– Péter Esterházy, *Esti*

„Se non è vero è ben trovato.“

– Giordano Bruno

Einleitung und Übersicht

A. Motivation zu dieser Abschlussarbeit

1. Im Anfang war... Geworfenheit, Weltanschauung, Erinnerung... Erzähllust!

„*Ich bin Deutscher: aufgewachsen mit Grimms Märchen und Elvis Presley, Karl May und General Eisenhower, Wagner und James Dean. Woher soll ich meinen Realismus nehmen?*“ Mit dieser Passage aus dem autobiographischen Werk *Herkunft*¹ von Botho Strauss möchte ich die vorliegende Abschlussarbeit beginnen. Ich hatte sie vor einigen Jahren, bei meiner ersten Lektüre des Buches, handschriftlich wie folgt abgeändert: „*Ich bin Westschweizer: aufgewachsen mit Fronleichnamprozessionen und Pink Floyd, Donald Duck und Asterix, Chick Corea und Louis de Funès. Woher soll ICH denn MEINEN Realismus nehmen?*“ Und als Glosse fügte ich das folgende Zitat Karl Jaspers‘ hinzu: „*Der eine liebt aus der Welt hinaus und vergisst die Welt, die Realität; der andere liebt in der Welt und vergisst das Absolute*“,² und muss jetzt, während ich diese Zeilen niederschreibe, auch an eine Vorlesung des inzwischen emeritierten Prof. Peter Schulthess vor etwa drei Jahren an der Universität Zürich denken, als dieser zum Universalienstreit bemerkte, dass es eben nicht nur eine, sondern mehrere Ontologien gebe, „*je nachdem etwa, ob Sie, meine verehrten Damen und Herren, sich charakterlich eher als Dschungel- oder als Wüstenbewohner bezeichnen.*“

Ja, so muss es wohl sein: Alles ist vorbedingt, mein *cogito* vorverständnisbedingt. *Ergo cogito*. So will es die Lehre vom hermeneutischen Zirkel,³ aber etwa auch der Existenzialismus mit der bekannten Formel *l'existence précède l'essence* (die Existenz geht dem Wesen voraus) von Jean-Paul Sartre⁴ oder mit den Heidegger'schen Neologismen des In-der-Welt-seins und der Geworfenheit⁵, wie auch die Individualpsychologie⁶. Will man noch eine Prise platonisch-cartesianischen Idealismus dazugeben, dann kann in diesem Zusammenhang sogar von „angeborenen Ideen“ gesprochen werden.

¹ STRAUSS, BOTHO: *Herkunft*. 2016, dtv, München, S. 66.

² JASPERS, KARL: *Psychologie der Weltanschauungen*. 1919, Julius Springer Verlag, Berlin, S. 117.

³ Der hermeneutische Zirkel „*bedeutet, dass es niemals einen völlig voraussetzungslosen Ausgangspunkt gibt [...]* Es ist immer schon der konkrete, jeweils bestimmte, in seiner Welt sich erfahrende und verstehende Mensch, der [...] fragt. Das konkrete Vorverständnis kann gar nicht ausgeschaltet werden. Wir können uns selbst nicht überspringen. Wir können uns aus unserem konkreten Dasein nicht herausreflektieren in ein reines ‚Ich denke‘. Wir bringen immer schon uns selbst mit: unseren geschichtlichen Horizont des Verstehens.“ Emerich Coreth, zit. in: ANZENBACHER, ARNO: *Einführung in die Philosophie*. 7.A. 2010, Herder Verlag, Freiburg i.Br., S. 154. Siehe auch Habermas in FN 114, der insbesondere auch das „Interesse“ als eine Form von Vorverständnis bezeichnet, welches unsere Erkenntnis beeinflusst.

⁴ SARTRE, JEAN-PAUL: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. 9.A. 2018, Rohwolt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, S. 148.

⁵ HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*. 19.A. 2009, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, *Zweites Kapitel, Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins* (S. 52 ff.) sowie § 29. *Das Da-sein als Befindlichkeit* (S. 134 ff.).

⁶ „*Man kommt zu seinem Lebenssinn in jenen ersten vier oder fünf Lebensjahren; und man kommt dazu nicht durch ein mathematisches Vorgehen, sondern durch dunkles Tasten, durch halbverstandene Gefühle, durch Auffangen von*

Doch zurück zur Metapher der Dschungel- und Wüstenbewohner: Daran anknüpfend wie auch an weitere Überlegungen Jaspers‘ in dessen Frühwerk *Psychologie der Weltanschauungen* zur „enthusiastischen Einstellung“⁷ und zur „selbstreflektierten Einstellung“⁸, möchte ich mich hiermit als einen im ständigen Auf und Ab meiner Sensibilität⁹ mal eher enthusiastisch-kommunikativ, mal eher melancholisch-kontemplativ veranlagten „Geschichtenbewohner“ bezeichnen, als der ich mich bereits in meiner Bewerbung zum ULG Philosophische Praxis an der Universität Wien vorgestellt hatte,¹⁰ und den ich als Menschentypus – ja geradezu archetypisch¹¹ – als Prämisse meiner Auffassung von Philosophischer Praxis als narrationsbasiertes Philosophieren zugrunde legen und als Ausgangspunkt dieser Abschlussarbeit wählen möchte. Denn um den Menschen als das erzählende Wesen, um den *homo narrans*, der sich zugleich an Vergangenes erinnernd und gedanklich in die Zukunft ausgreifend autopoietisch (und, wie wir sehen werden, auch auto-poetisch!) ständig hervorbringt, dreht sich unsere gesamte menschliche Existenz und damit eben auch die Philosophische Praxis als „Ernstfall der Philosophie“¹², wo diese Existenz konkret reflektiert wird. *Narro ergo sum* – ich erzähle also bin ich.¹³ Ich erkläre mir und meinem mich

Hinweisen und blindes Umhertappen nach Erklärungen“ (ADLER, ALFRED: *Wozu leben wir?* 2006, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., S. 55), weshalb frühe Kindheitserinnerungen als erste, aber bis zu einem gewissen Grad noch vorbewusste Kristallisationen des Lebensstils eine besondere Bedeutung haben (ADLER, ebd., S. 66 f.).

⁷ „In der enthusiastischen Einstellung fühlt der Mensch sich selbst in seiner innersten Substanz, in seiner Wesenheit berührt oder – was dasselbe ist, fühlt sich ergriffen von der Totalität, dem Substantiellen, der Wesenheit der Welt. So tritt – hier als Beschreibung eines Erlebens gemeint – die innige Beziehung zwischen dem Wesenhaften in Objekt und Subjekt ein. [...] Im enthusiastischen Streben [...] ist der Blick voll Sehnsucht und Drang vom augenblicklichen Zustand fortgewandt. Unbefriedigt, ruhelos, aber gleichzeitig erfüllt und hingerissen vom Geschauten bewegt sich diese Seele, erlebt Rückfälle und neuen Aufschwung.“ JASPERS, a.a.O. (FN 2), S. 102 f.

⁸ Ebd., S. 78 ff., insbes. S. 83 ff.

⁹ Siehe hierzu etwa auch SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. 2010, Nikol Verlag, Hamburg, S. 17: „Abnormes Uebergewicht der Sensibilität wird Ungleichheit der Stimmung, periodische übermäßige Heiterkeit und vorwaltende Melancholie herbeiführen. [...] Die hier in Betrachtung genommene, angebotene, grosse Verschiedenheit der Grundstimmung überhaupt aber hat SHAKESPEARE sehr artig geschildert:

Nature hath fram'd strange fellows in her time: / Some that will evermore peep through their eyes, / And laugh like parrots at a bag-piper; / And other of such vinegar aspect / That they'll not show their teeth in way of smile / Though Nestor swear the jest be laughable. (Merch. of Ven. Sc. 1)“

¹⁰ Siehe Anmeldung und Motivationsschreiben des Verfassers an die Studienleitung des ULG Philosophischen Praxis an der Universität Wien vom 12. Juni 2018, oder indem ich es mit den Worten von ADOLF MUSCHG wie folgt ausdrücken möchte: „In verschlüsselter Sprache meldete ich an, was mir fehlte, und ich verschob die Diagnose des Defizits auf die Ebene der ...“ Philosophischen Praxis! MUSCHG, ADOLPH: *Literatur als Therapie? Ein Exkurs über das Heilsame und das Unheilbare. Frankfurter Vorlesungen*. 1981, Edition Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 96.

¹¹ „[...] ist der Archetypus eine Tendenz, Vorstellungen zu erzeugen, die sehr variabel sind, ohne ihr Grundmuster zu verlieren. [...] Als solche stellt sie [sc. diese Tendenz] eine Erbanlage der menschlichen Psyche dar und lässt sich praktisch überall und in allen Zeiten antreffen“ und kann somit als eine psychophysische Strukturdominante bezeichnet werden, die als weitgehend unbewusster Wirkfaktor das menschliche Bewusstsein und Verhalten beeinflusst. Siehe JUNG, C.G.: *Traum und Traumdeutung*. Herausgegeben von LORENZ JUNG auf der Grundlage der Ausgabe *Gesammelte Werke*. 15.A. 2013, dtv, München, S.50 ff., insbes. S. 52.

¹² GERD B. ACHENBACH, in: BRANDT, DANIEL: *Philosophische Praxis. Ihr Begriff und ihre Stellung zu den Psychotherapien*. 2.A. 2017, Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. (Klappentext).

¹³ Denn „selbst Descartes [!] kann in seinen ‚Meditationen‘ die Gewissheit nur mittels einer Erzählung gewinnen und beglaubigen [...]“ GUGGENHEIM, HAMPE, SCHNEIDER, STRASSBERG: *Im Medium des Unbewussten. Zur Theorie der Psychoanalyse*. 2016, Kohlhammer, Stuttgart, S.55.

mitkonstituierendem Du¹⁴ (dem Philosophischen Praktiker) mein Leben, indem ich dieses Leben gleichzeitig für mich selbst kläre.¹⁵

Dieses reflexionserweiterte intersubjektiv vermittelte Erzählen und die dadurch stattfindende individuelle Entwicklung (was ungeachtet der verschiedenen Vorstellungen davon, was Philosophische Praxis sein soll, die allgemeine Stossrichtung eines jeden philosophisch-praktischen Gesprächs sein dürfte), setzt somit Gedächtnis und erzählende Erinnerung voraus, auf die sich jede Bejahung und jeder Widerspruch bezieht, wo jede Suche nach einer Antwort auf die wichtigsten Fragen des Lebens und der Philosophischen Praxis (nämlich, in praktischer Umformulierung der theoretischen Fragen Immanuel Kants, was wir denn eigentlich wissen, was wir überhaupt sind und tun, und wie wir hoffnungsvoll weiterleben wollen)¹⁶ irgendwie anknüpfen muss. M.a.W.: Wir können eine bestimmte Entscheidung erst dann treffen bzw. überhaupt nur dann in irgendeinen sinnvollen Lebensvollzug treten, wenn uns eine entsprechende Erinnerung zur Verfügung steht,¹⁷ die sich erzählend, d.h. im Medium der Sprache manifestiert, weshalb sich ohne Erzählungen auch nicht praktisch philosophieren lässt.¹⁸

Womit ich bei der Frage nach dem eigentlichen Erzählimpuls angelangt bin, der vor dem Hintergrund von Geworfenheit, Weltanschauung und Erinnerung – und einer anthropologisch vorausgesetzten, bei mir ausgeprägt vorhandenen Erzähllust – am Anfang einer jeden Erzählung und damit als Motivationsgrundlage auch am Anfang der nachfolgenden Untersuchungen rund um den *homo narrans* als das sich vorwiegend selbst konstituierende Subjekt der Philosophischen Praxis steht. Denn auch diese Abschlussarbeit ist vor allem dies: eine Narration. Meine Narration. Sprachliches Zeugnis und Erzeugnis meiner Existenz und Identität, die ich hier und jetzt

¹⁴ BUBER, MARTIN: *Ich und Du*. 2009, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 9342, Stuttgart. Mehr zu Martin Buber findet sich an verschiedenen weiteren Stellen dieser Abschlussarbeit.

¹⁵ ...damit „das Leben, das sich redend und äussernd – wie vorläufig und ungesichert auch immer – über sich selbst verständigt.“ ACHENBACH, GERD B.: *Die Philosophische Praxis hat eine lange Tradition – und ist doch ohne Vorbild*. In: *Zur Einführung der Philosophischen Praxis. Vorträge, Aufsätze und Essays, mit denen sich die Philosophische Praxis in den Jahren 1981 bis 2009 vorstellte. Eine Dokumentation*. 2010, Verlag Jürgen Dinter, Köln, S. 53.

¹⁶ Siehe hierzu wiederum ACHENBACH, *Philosophie als Beruf*, in: a.a.O. (FN 15), S. 144 f.: „Nicht der Gedanke, der auf das Leben drückt, sondern das Leben, das zum Gedanken drängt, gibt die Wegrichtung an.“

¹⁷ HANDWERKER KÜCHENHOFF, BARBARA: *Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt*. 2006, Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 103, wobei die Autorin hier (mit Blick auf Spinozas *Ethik*) an die Prämisse anknüpft, dass jedes Handeln Erinnerungsfähigkeit voraussetzt, dass das Erinnern somit Teil des Selbsterhaltungsstrebens (des *conatus*) ist.

¹⁸ Es existieren freilich Vorstellungen von Philosophischer Praxis, welche auch nonverbale Praktiken wie etwa Meditation mit einschließen wollen, wobei es sich hierbei m.E. um eine Kulturtechnik handelt, die klar ausserhalb der in der Antike begründeten abendländischen Philosophie steht, deren Hauptmerkmal das Denken in Sprache bzw. der *Logos* und eben gerade nicht dessen Suspendierung ist. Das bedeutet freilich nicht, dass im Rahmen eines philosophischen Gesprächs Momente der sprachlosen Stille keine Bedeutung hätten. Gerade im intersubjektiven Verhältnis erfüllt das Schweigen als Tertium zu Sprechen und Handeln eine wichtige wahrnehmungs- und erkenntniserweiternde Funktion. Es weist über die Grenzen der sprachlichen Aneignungsmöglichkeiten von Ich, Du und Welt hinaus, die jedoch nicht auch gleichzeitig die Grenzen von Ich, Du und Welt bilden. Siehe SEBASTIAN SPANKNEBEL: *Über sich reden und schweigen*. In: MARKEWITZ, SANDRA (Hrsg.): *Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*. 2013, Aisthesis Verlag, Bielefeld, S. 305 ff. Siehe auch Kapitel II.A.2 hiernach.

beim Schreiben fortlaufend performativ zum Ausdruck bringe, und die Sie, sehr geehrte Leserin, sehr geehrter Leser, durch Ihre Lektüre nun bezeugen, beglaubigen und mit Ihrer eigenen Lebensgeschichte verknüpfen können.

Indem ich in dieser Abschlussarbeit den *homo narrans* als das Subjekt der Philosophischen Praxis anhand meiner eigenen inneren und äusseren Biographie punktuell exemplifiziere bzw. – wie ich es bereits im Untertitel ankündige – „personalisiere“, ist gerade auch das Philosophische Praxis. Finde zumindest ich. *De nobis ipsis non silemus*.

2. Widerfahrnis als Erzählimpuls – und auch als Motivation zu dieser Abschlussarbeit

Wie vorstehend bereits umschrieben, lautet eine Grundthese dieser Arbeit, dass alle Absichten und Handlungen des Menschen – und damit auch das Erzählen und Reflektieren im Rahmen der Philosophischen Praxis – durch das Zusammentreffen von inneren Dispositionen und einem äusseren Anstoss motiviert werden, und auf diese Weise ein für die Selbstkonstituierung eines jeden Menschen potentiell fruchtbarer Entwicklungsprozess in Gang gesetzt werden kann. Dieses Erzählen kann mündlich oder schriftlich erfolgen. In der abendländischen Literatur findet sich eine Fülle von anschaulichen Beispielen dafür, wie es zum Erzählimpuls kommt, wobei das vermutlich bekannteste Beispiel die sogenannte „Madeleine Szene“ im fiktiv-autobiographischen Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* von Marcel Proust¹⁹ ist, von dem später noch die Rede sein wird (siehe Kapitel I.A.2).

Auch meine eigene (bzw. jede!) Lebensgeschichte ist voll von mal sublimen, mal mit grosser Wucht hereinbrechenden entgrenzenden Erfahrungen, sogenannten Widerfahrnissen,²⁰ die Erzählimpulse ausgelöst haben. Dabei handelte es sich nicht selten um vermeintliche oder tatsächliche Trennungserlebnisse, die zwar zunächst stumme Verlassenheitsgefühle auslösten und diffuse Sehnsuchtsgefühle weckten, die ich aber glücklicherweise durch anschliessende Trosterfahrungen – und indem ich davon erzählte – teilweise sublimieren und verarbeiten konnte.²¹ Es wa-

¹⁹ Für die Verfassung dieser Arbeit verwendete Ausgabe: PROUST, MARCEL: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. 2017, Suhrkamp Taschenbuch 4830, Berlin.

²⁰ KARL JASPERS verwendet hierfür den Begriff der „Grenzsituation“, die uns veranlasst, die „Chiffren“ unserer Existenz entziffern zu wollen, denn: „Das Bewusstwerden dieser Grenzsituationen ist nach dem Staunen und dem Zweifel der tiefere Ursprung der Philosophie [...] Auf Grenzsituationen aber reagieren wir entweder durch Verschleierung oder, wenn wir sie wirklich erfassen, durch Verzweiflung und Wiederherstellung: wir werden wir selbst in einer Verwandlung unseres Selbstbewusstseins.“ JASPERS, KARL: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. 28.A. 1989, Piper Verlag, München, S. 18. Und diese Verwandlung, so lautet eine weitere Grundthese dieser Abschlussarbeit, kommt ums Erinnern, Erzählen, Reflektieren und schliesslich In-den-Lebensvollzug-Integrieren nicht herum.

²¹ Als Beispiel einer solchen quasi selbsttherapeutischen Erzählung siehe SACHSE, GUDRUN, *Wer da wohnt*, ein Interview mit mir, welches in der September 2013 Ausgabe der Monatszeitschrift NZZFolio publiziert wurde (siehe <https://folio.nzz.ch/2013/september/wer-da-wohnt>; Abrufdatum: 19.08.2020), in dem ich in meiner Wohnung über

ren Beziehungen zu anderen Menschen, zu Tieren und zur Natur, zu Musik, Literatur und Theater²², die bildende Kunst, und irgendwann eben auch die Philosophie, wo ich diesen Trost fand und was mich letztlich zum Verfassen dieser Abschlussarbeit motiviert hat. Dabei kam mir oft auch das biblische Motiv der Vertreibung aus dem Paradies (welches auch als philosophische Urszene, nämlich als „Fall ins Denken“ bzw. in die Melancholie gelesen werden kann)²³ oder den Mythos des von Zeus zur Bestrafung der menschlichen Hybris entzweiten Kugelmenschen aus Platons *Symposium*²⁴ in den Sinn, und habe mir dann etwa überlegt, wie diese wirkmächtigen Erzählungen unserer abendländischen Kultur mit Blick auf individuelle Verlassenheits- und Sehnsuchtsgefühle auch anders erzählt oder weitererzählt werden könnten, und zwar ohne einfach bequem auf die Erlösungsgeschichten zurückzugreifen, die der religiöse und philosophische Kanon oder etwa auch die künstlerische Ikonographie bereits anbieten, sondern als kreative, eine heilsame Selbstwirksamkeit vermittelnde Eigenschöpfungen, denn: Was bleibt uns Menschen schöpfungsgeschichtlich und existenziell auch anderes übrig, als uns permanent selbst zu erfinden? Ein weiterer Grund also, mich für das Studium der Philosophischen Praxis als angewandte Philosophie und als individuell-konkrete kreative Form des Philosophierens zu motivieren, mich besonders auf deren narrativ-reflexive, identitätsstiftende Aspekte zu konzentrieren und die diesbezüglich während meines Studium angestellten Überlegungen und bei meinen ersten Gehversuchen als Lehrling der Philosophischen Praxis (v.a. im Rahmen des praktischen Projekts des ULG, nämlich der Aufschaltung der Website <http://www.philoconsulting.ch/> und der Eröffnung einer philosophischen Praxis sozusagen im „Testbetrieb“) gemachten Erfahrungen, wie eben v.a.

meine Wohnung als Ort des Gedächtnisses, der Selbstvergewisserung und der Begegnung, d.h. als wiedergewonnener Resonanzraum nach einer Trennungserfahrung erzähle. „*So gesehen haben die Welt Dinge die Aufgabe, menschliches Leben zu stabilisieren, und ihre ‚Objektivität‘ liegt darin, dass sie der reissenden Veränderung des natürlichen Lebens – dass, wie Heraklit sagt, niemals derselbe Mensch in denselben Fluss steigen kann – eine menschliche Selbigkeit darbieten, eine Identität, die sich daraus herleitet, dass der gleiche Stuhl und der gleiche Tisch den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit entgegenstehen.*“ ARENDT, HANNAH: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 12.A. 2013, Piper Verlag, München, S. 162. Zur narrativen Identität im dialektischen Spannungsverhältnis von „Selbigkeit“ (als unveränderliche Gleichheit) und „Selbstheit“ (als zeitlich wandelbares Selbstverhältnis) siehe dann v.a. Kapitel III und auch die Einleitung von Kapitel V.B.1.

²² Ein literatur- und theaterreifes anekdotisches Erlebnis, von dem ich an dieser Stelle kurz erzählen möchte, ereignete sich vor einigen Jahren während einer Reise in Jordanien. In von Liebes- und Weltschmerz durchzogenen Gedanken versunken, streifte ich ziellos durch die Souks der Altstadt von Amman. Wie ich an einem der zahlreichen Gebrauchtbücherstände absichtslos in zerlesenen und verstaubten arabischsprachigen Büchern schmökerte (ohne dabei freilich auch nur ein einziges Wort entziffern zu können), da hielt ich plötzlich die Novelle *Widerfahrnis* von Bodo Kirchoff in den Händen, was mich jäh aus meinen sich in stummen Arabesken windenden melancholischen Gedanken riss. Symbolhafter und poetischer hätte diese *Mise en abyme*, d.h. dieses leiblich erlebte Widerfahrnis der völlig überraschenden, ja geradezu rätselhaften Auffindung eines Buches mit demselben Titel kaum sein können. Ein „brennender Dornbusch“, sozusagen (sozuerzählen).

²³ STEINER, GEORGE: *Warum Denken traurig macht*. 2018, Suhrkamp Taschenbuch 3981, Frankfurt a.M. 18, S. 74.

²⁴ PLATON: *Symposium*. 2006, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18435, Stuttgart, S. 55 ff.

auch Fragmente meiner autobiographischen Selbsterfahrung in dieser schriftlichen Arbeit in einem (hier und dort literarisch etwas aufgelockerten) theoretischen Modell, nämlich dem des sich erzählerisch selbst konstituierenden *homo narrans* zusammenzufassen.

B. Die zugrundeliegende Auffassung von Philosophischer Praxis insbesondere

Da meine Auffassung von Philosophie und Philosophischer Praxis in den bisherigen Ausführungen bereits punktuell zum Vorschein gekommen ist und dies auch im Folgenden themenspezifisch (hauptsächlich in Kapitel V, wo es um das Philosophieren in Einzelgesprächen geht) immer wieder geschehen soll, beschränke ich mich an dieser Stelle auf eine Zusammenfassung:

Dazu möchte ich zunächst zwei Zitate Gerd B. Achenbachs wiedergeben, die mir als philosophischer Praktiker aus dem Herzen sprechen: „*Nicht zuletzt aber fordern Geschichten eine andere, narrative Vernunft heraus, ein Vermögen, das Kontingenzen nicht über Reduktionsformeln auflöst, sondern in erzählbare Geschichten verstrickt und ihnen so eine vernünftige Stelle verschafft: Das Zufällige wird so in ‚intelligible Kontingenz‘ transformiert.*“²⁵ „*Denn die Lebenskönnerschaft geht zur Weisheit in die Schule, und was sie dort zu hören bekommt, sind Geschichten. Warum? Weil Geschichten den Sinn fürs Individuelle, für das unvergleichlich Richtige entwickeln helfen.*“²⁶ Zur Lebenskönnerschaft siehe auch Kapitel I.C nachfolgend.

Diese Vorstellung von Philosophischer Praxis kann als „paideutisch“²⁷ verstanden werden, also im Wesentlichen – und im weitesten Sinn in Beerbung des Humboldt’schen und Herder’schen Bildungsideals – als Selbstbildung und Selbstkultivierung durch philosophische Arbeit, die dem Zweck einer persönlichen Reifung durch einen fortwährenden Prozess der lebensklugen und selbstkritischen Konstituierung des Selbst (siehe hierzu insbesondere Kapitel III) verpflichtet ist. Da diese Selbstkonstituierung vorwiegend im Rahmen eines narrativ-reflexiv strukturierten Zwiegesprächs zwischen Gast und philosophischem Praktiker stattfinden soll,²⁸ kann in diesem

²⁵ ACHENBACH: *Philosophische Praxis hat eine lange Tradition – und ist doch ohne Vorbild*. In: a.a.O. (FN 15), S. 55 f.

²⁶ ACHENBACH: *Philosophische Praxis führt die „Lebenskönnerschaft“ im Schilde*. In: a.a.O., S. 112.

²⁷ Siehe hierzu ROMIZI, DONATA: *Philosophische Praxis. Eine Standortbestimmung*. In: *Information Philosophie* Nr. 4/19 (Dezember 2019), S. 87 f.

²⁸ Andere Settings wie etwa das Philosophieren in Gruppen erachte ich zum Zweck der narrativ-kritischen Konstituierung des Selbst für eher ungeeignet, weil hier zwangsläufig (zu) viele unterschiedliche Erzählfäden gesponnen werden, so dass kaum verhindert werden kann, dass sich diese entweder ineinander verheddern oder verlorengelangen.

Zusammenhang auch von einem horizontweiternden, dem Gedanken der Selbstsorge²⁹ verpflichteten „*Dialog über das gute Leben*“³⁰ gesprochen werden, dessen philosophiegeschichtliche Wurzeln gesprächsmethodisch bis zu den sokratischen Dialogen Platons und inhaltlich bis zur Tugendlehre und Eudämonie der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles³¹ hinabreichen, wobei dem postmodernen Kontext, in dem dieser Dialog heutzutage stattfindet, selbstverständlich Rechnung zu tragen ist. Letzteres heisst etwa, dass es im philosophisch-praktischen Dialog nicht um Wahrheitssuche, sondern vielmehr um eine Suche nach individueller Wahrhaftigkeit bzw. Authentizität durch individuelle Einsicht geht, d.h. um eine prozesshafte, kritische und im gegliückten Fall transformative Selbstverortung und Selbstaktivierung eines zwar weitgehend determinierten und fragmentierten, aber dennoch zur Sinngestaltung und damit auch zur Selbstbestimmung fähigen, in eine Pluralität von intersubjektiv vermittelten kontingenten Welten geworfenen Subjekts. Dies entspricht zwar inhaltlich im Wesentlichen einer philosophischen Auffassung, wie sie spätestens seit dem Anbruch der Neuzeit in skeptischen Positionen und sodann – nach dem zwar gescheiterten, aber für die Ichphilosophie äusserst fruchtbaren Versuch Hegels, die Philosophie und auch das Subjekt mittels Dialektik zu einen – im neunzehnten und v.a. im zwanzigsten Jahrhundert im Existenzialismus ihren Ausdruck gefunden hat, jedoch ohne damit gleichzeitig das Erbe des Idealismus auszuschlagen. Vor allem Dichterphilosophen wie etwa Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger oder Sartre haben es mir ganz besonders angetan, weil es ihnen beim Philosophieren immer auch um künstlerische Ästhetik geht, nicht als *art pour l'art*, sondern als ein unermüdliches Bemühen um die sprachlich nuancierte Widergabe ihrer Erfahrung von Welt, die im Grunde genommen ein Auskundschaften der *terra incognita* ihrer Innenwelt ist, um damit Aufschluss über die *conditio humana* zu erlangen. Und weil praktisches Philosophieren im Einzelgespräch das über die philosophische Tradition vermittelte, aber stets generell-abstract gehaltene „Gute, Schöne und Wahre“ dem einzelnen Menschen für seine persönliche Entwicklung konkret nutzbar zu machen versucht, damit dieser sein Gutes, sein Schönes und sein Wahres erschaffen möge, weist die Philosophische Praxis über die Philosophie als akademische Disziplin weit hinaus. So wie die Phänomene der Lebenswelt und die Möglichkeiten des Selbstausdrucks und der Selbstfindung des Individuums unbegrenzt sind, so soll auch die Philosophische Praxis als philosophische Disziplin ohne jegliche Denkwänge einen freien Gebrauch aus

²⁹ Siehe hierzu ausführlich LEITER-RUMMENSTORFER, MANFRED ERICH: *Sokratische Selbstsorge. Ein Beitrag zum guten Leben heute*. 2017, Verlag Karl Alber, Freiburg / München.

³⁰ Siehe hierzu SCHIFFER, EVA: *Die Geistesgeschichtlichen Hintergründe heutiger Philosophischer Praxis*. In: STAUDE, DETLEF (Hrsg.): *Methoden philosophischer Praxis*. 2010, Transcript Verlag, Bielefeld, S. 21 ff., insbes. S. 31.

³¹ Die für diese Arbeit verwendete Ausgabe: ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*. Herausgegeben von GÜNTHER BIEN. 4.A. 1985, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 5, Hamburg.

dem unerschöpflichen, sich unentwegt vergrößernden Fundus der philosophischen Überlieferung machen können und darf dabei auch keine Berührungsängste mit anderen Disziplinen (z.B. Psychologie, Soziologie, Humanbiologie, Linguistik, Kulturwissenschaften usw.) oder mit Kunst und Religion als eigenständige geistige Versuche der Weltvermittlung haben.

Der Methodenpluralismus³², der vor dem Hintergrund dieses meines philosophischen Synkretismus zur Anwendung gelangt, ist im Ansatz phänomenologisch-induktiv, je mehr das Gespräch jedoch voranschreitet zunehmend hermeneutisch, dialektisch, sprachkritisch und immer wieder auch zurückblickend analytisch-deduktiv, um – primär im Dienst einer selbstkritischen Strebensethik, die eine charakterliche Nachreifung ermöglichen soll – widersprüchliche und potentiell schädliche Denkgewohnheiten zu identifizieren, was in der Regel zunächst als desillusionierend und frustrierend erfahren wird, durch Reflexion aber in eine Art „katharsische“ Resignation³³ und in eine produktive Einsicht überführt werden kann. Dadurch wird im geglückten Fall eine emanzipatorische Kraft freigesetzt, um „*lebensdienliche, dem Leben freundlich gesinnte Charakterdispositionen einzuüben*“³⁴, wodurch der Besucher meiner philosophischen Praxis in zirkulärer Aneignung seiner eigenen Lebensgeschichte sich als transzendentes Subjekt seiner selbst wieder bemächtigt, wobei die eigentliche Transformation dieses Subjekts letztlich erst ausserhalb des philosophisch-praktischen Gesprächs und seines artifiziellen Settings, nämlich im alltäglichen handelnden Lebensvollzug stattfinden kann. Das heisst auch, dass ich praktisches Philosophieren im Sinn der Philosophischen Praxis – unter erneuter Bezugnahme auf Achenbach – als eine Form der kritischen „Konsultation“ sehe (die ich seit Juni 2019, d.h. seit der im Rahmen des Praktischen Projekts des ULG erfolgten Eröffnung einer eigenen Philosophischen Praxis auch konkret anbiete)³⁵, in der – mit Wittgenstein³⁶ bildlich gesprochen – eine philosophische

³² „Es gibt nicht eine Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedenen Therapien.“ WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Philosophische Untersuchungen*. 7.A. 2015, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 88, § 133.

³³ Siehe zum Begriff der „unendlichen Resignation“ als Vollzug einer notwendigen „Bewegung“, um unser absurdes Leben überhaupt weiterführen zu können, bereits Kierkegaard, der diesbezüglich wiederum den Begriff des „Ritters des Glaubens“ geprägt hat und als Beispiel Abraham erwähnt, der in unendlicher Resignation auf alles verzichtet hat, um das höchste, sogar das Ethische überschreitende Ziel zu erreichen, nämlich den Glauben. KIERKEGAARD, ØREN: *Furcht und Zittern*. 7.A. 2017, dtv, München, S. 225 ff. und S. 243 ff.

³⁴ SCHIFFER, a.a.O. (FN 30), S. 32.

³⁵ „Mit der ‚Konsultation‘ hat die Philosophische Praxis eine Einrichtung ohne Beispiel geschaffen, die zugleich an älteste Traditionen anschliesst: einen Sonderort und eine ausserordentliche Gelegenheit zum vernünftigen Gespräch und Dialog. Damit ersetzt die Konsultation das konventionelle Coaching. Worum geht es in der Konsultation? Was die Themen und Ziele des Dialogs sind, bestimmt allein der Gast. Dann allerdings werden sie Gegenstand des Gesprächs, geraten auf den Prüfstand, erfahren fällige Modifikationen, und es eröffnen sich neue Perspektiven.“ Zitat von https://www.achenbach-pp.de/de/philosophischepraxis_wirtschaft_konsultation.asp (Abrufdatum: 19.08.2020), welches ich auf meiner eigenen Website als Philosophischer Praktiker auf <http://www.philoconsulting.ch/> als Einleitung gewählt habe (siehe hierzu auch Kapitel V).

³⁶ WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Tractatus logico-philosophicus*. 37.A. 2018, Edition Suhrkamp, Hamburg, S. 111, Satz 6.54.

Leiter zur Verfügung gestellt wird, die der philosophische Praktiker, nachdem sein Gesprächsgast (vielleicht...) darauf emporgestiegen ist, jedoch unbedingt wieder wegräumen sollte. Oder pointiert formuliert: Philosophische Praxis kann m.E. erst dann als einigermaßen geglückt betrachtet werden, wenn sie sich beim Philosophieren buchstäblich selbst wegrationalisiert, damit aus bewusst gewordenem Selbstverständnis wieder selbstvergessene Selbstverständlichkeit werden kann, was ein zufriedenes Leben ausmacht.

Diese Auffassung von Philosophischer Praxis mag in letzter Konsequenz wohl auch etwas Therapeutisches an sich haben, wobei es sich um eine philosophische „Therapie“ *sui generis* handelt, die als ergebnisoffene, hauptsächlich sprachliche Auseinandersetzung mit der *conditio humana* anhand einer konkreten Lebensgeschichte individuell-holistisch ausgerichtet ist, die zwar durchaus Berührungspunkte mit der Psychoanalyse, insbesondere mit der Daseinsanalyse³⁷ hat, sich jedoch klar von der empirischen Psychotherapie abhebt, welche anamnese- und diagnosebasiert und insofern im Wesentlichen typologisch-reduktionistisch ist.

C. Aufbau und Ziele dieser Abschlussarbeit

Im Folgenden ist diese Abschlussarbeit in insgesamt sechs Kapitel gegliedert. Die Kapitel I bis IV bilden den theoretischen, die Kapitel V und VI den praxisorientierten Teil.

Nachdem im ersten Kapitel der *homo narrans* als sich erinnerndes und erzählendes Wesen – gerade auch im Kontext der Philosophischen Praxis als „Lebens- und Gesprächskönnerschaft“ – vorgestellt wird, trete ich im zweiten Kapitel einen Schritt zurück, um ergänzend zu den bisherigen allgemeinen Ausführungen noch ein paar spezifischere Überlegungen zu den Grundlagen des Erzählens anzustellen, nämlich zu Sprache, Sprechen und den damit verbundenen, insbesondere auch kulturell bedingten Denkstrukturen.

Das dritte Kapitel bildet den theoretischen Dreh- und Angelpunkt dieser Arbeit und handelt von der sogenannten „narrativen Identität“, einem Konzept, das auf den französischen Philosophen Paul Ricœur zurückgeht und welches in der vorliegenden Arbeit kontextualisiert und erweitert wird, um es für die Philosophische Praxis anschlussfähig und nutzbar zu machen.

³⁷ Ausführungen zur Daseinsanalyse würden den ohnehin bereits sehr weitgesteckten Rahmen dieser Abschlussarbeit sprengen (siehe immerhin die Abgrenzungen/Gemeinsamkeiten von/mit der Philosophischen Praxis in Kapitel V.B.1 und V.B.3). Zur Vertiefung dieser Thematik und insbesondere zur Frage, inwiefern die – begrifflich und inhaltlich *Sein und Zeit* (siehe dort insbes. §§ 9-11) von MARTIN HEIDEGGER zurückgehende – Daseinsanalyse als „philosophische Therapie“ bezeichnet werden kann, wird als Einstieg das folgende Werk empfohlen: HOLZHEY-KUNZ, ALICE: *Daseinsanalyse. Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie*. 2014, Facultas Verlag, Wien, siehe insbes. S. 186 ff., wo der seelisch Leidende als „Philosoph wider Willen“ bezeichnet wird. Zur Vertiefung wird empfohlen: HEIDEGGER, MARTIN: *Zollikoner Seminare*. Herausgegeben von Medard Boss. 3.A. 2006, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

Im vierten Kapitel wird das Modell des *homo narrans* und seiner narrativen Identität durch die intersubjektive Sphäre erweitert, ohne die jede Konstituierung des Selbst letztlich scheitern würde und ohne die sich auch kein philosophisch-praktisches Einzelgespräch führen liesse, um das es dann spezifisch und praxisbezogen im fünften und sechsten Kapitel geht, wo die von mir als Philosophischer Praktiker bereits angewandte Gesprächs- und Reflexionsmethode vorgestellt wird, deren ultimatives Ziel jedoch die Dereflexion ist, um meinem Gast die Re-Integration in den Lebensvollzug zu ermöglichen. Dabei wird ein Prozess aufgezeigt, der als Dreisatz von „Narration, Reflexion und Integration“ auch im Titel dieser Abschlussarbeit wiedergegeben ist, den ich – keine Ahnung, wie ich darauf gekommen war! – bereits als Jugendlicher in meiner zweiten Muttersprache Französisch mit der lebensphilosophischen Formel *apprendre, comprendre et reprendre* (frei übersetzt: lernen, verstehen und weiterleben) auszudrücken pflegte. Es ist mir völlig bewusst, dass ich damit einen sehr weiten Bogen schlage, der genügend Stoff für eine eigentliche Enzyklopädie der Philosophischen Praxis bieten würde! Deshalb werde ich bemüht sein, meine Ausführungen so knapp und prägnant wie nur möglich zu halten und die einzelnen Themenbereiche, die jeder für sich mindestens eine Habilitationsschrift verdienen würde, nur grob zu skizzieren. Nicht um Gründlichkeit und Detailliertheit der Analyse geht es mir, sondern um eine propädeutische, teils interdisziplinär, teils auch anekdotisch persönlich angelegte oder literarisch vermittelte Heranführung an und eine Sensibilisierung für Fragestellungen rund um die narrative Vernunft des Menschen im Lichte der Philosophischen Praxis – ein Thema, welches mich stets fasziniert hat und, sollte ich damit die Leserin oder den Leser auf den Geschmack bringen, welches nach der Lektüre dieser Abschlussarbeit nach Belieben individuell vertieft werden kann. Dazu soll abschliessend auch ein sorgfältig erstelltes Literaturverzeichnis einladen.

I. Ausgangspunkt: Der in die Welt geworfene *homo narrans*

A. Der Erzählinstinkt³⁸

1. Erzählen als *élan vital*

Disposition + Motivation = Narration. Mit dieser Kurzformel sowie mit der Descartes-Paraphrase *narro ergo sum* lassen sich, wie einleitend bereits dargelegt, zwei Grundthesen dieser Abschlussarbeit pointiert formulieren. Diese Grundthesen gehen auf das nun bereits wiederholt erwähnte Modell des *homo narrans* zurück, der mehr ist als nur ein Menschenbild – er ist auch eine empirische Tatsache, nämlich das empirische Subjekt der Philosophischen Praxis.

Der Mensch, das durch seine Sprache denkende Tier, d.h. das *animale rationale* bzw. ζῷον λόγον ἔχον ist spätestens seit Aristoteles³⁹ eine der wichtigsten, wenn nicht sogar die folgenreichste Prämisse der abendländischen Denktradition. Für das Thema dieser Arbeit und insbesondere für die Philosophische Praxis, die sich mit dem empirischen Subjekt befasst, reicht die schlichte Setzung des *homo narrans* mit seiner existenziellen Angewiesenheit auf Kommunikation als anthropologische Tatsache freilich völlig aus. Neurobiologen sprechen in diesem Zusammenhang von einem eigentlichen „Erzählinstinkt“, d.h. von einem Bedürfnis, das fortwährend nach Befriedigung strebt, wie sonst nur Essen, Trinken, Schlafen, soziale Kontakte und Sex, denn „*nicht Vernunft der Analyse, nicht Intuition oder Gefühle, sondern das Erzählen ist die wichtigste Form menschlichen Denkens. Wir organisieren alle unsere Erlebnisse, unser Gedächtnis, unsere Ziele und Wünsche, Begründungen, Rechtfertigungen, Entschuldigungen, Ausreden, unser gesamtes Leben auf eine narrative Weise. [...] Wir weben uns das Bild der Welt und unserer Mitmenschen aus Erzählungen zusammen [sic!]. [...] Wer sich des homo narrans nicht gründlich annimmt, wird den Menschen und seine Existenzbedingungen nie verstehen*“⁴⁰, was der Philosophischen Praxis, die es sich – zumindest nach der hier vertretenen Auffassung von Philosophischer Praxis – zur Hauptaufgabe gemacht hat, diese Existenzbedingungen in dialogischen Gesprächen kritisch zu durchleuchten, nicht egal sein kann. Das dem Menschen als biologisches Wesen innewohnende schöpferische Streben, welches sich ontogenetisch und phylogenetisch als – erzählender! – Gestaltungswille manifestiert, bezeichnet Henri Bergson in seinem nobelpreisgekrönten Werk *L'évolution créatrice (Schöpferische Evolution)* als „*élan vital*“⁴¹, als Lebensschwung, der – wie etwa die „Sorge“ bei Heidegger und in akzentuierter Form auch in Nietzsches Vitalismus – als daseinerschliessende Grundbefindlichkeit bezeichnet werden kann,

³⁸ SIEFER, WERNER: *Der Erzählinstinkt. Warum das Gehirn in Geschichten denkt*. 2015, Hanser Verlag, München.

³⁹ ARISTOTELES: *Politik*. 1998, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8522, 1253a.

⁴⁰ SIEFER, a.a.O. (FN 38), S. 15-17.

⁴¹ BERGSON, HENRI: *L'évolution créatrice*. 1907, Librairie Alcan Félix, Paris, S. 59-64.

worauf ich im Folgenden immer wieder zurückkommen werde, insbesondere, weil gerade auch das philosophische Reflektieren über das Erzählte der Aktivierung des *élan vital* dienen soll.⁴²

2. Der Erzählinstinkt in der Literatur

Wie bereits mehrfach betont wurde: Erzählungen setzen Erinnerungen voraus. Von allen psychischen Ausdrucksformen des Menschen sind diese die wohl aufschlussreichsten, denn „[es] gibt keine ‚zufälligen Erinnerungen‘; aus der unberechenbar grossen Anzahl von Eindrücken, die den Menschen treffen, wählt er nur jene als Erinnerungen aus, von denen er – wenn auch nur dunkel – spürt, dass sie für seine Entwicklung wichtig waren. So stellen seine Erinnerungen seine ‚Lebensgeschichte‘ dar, eine Geschichte, die er sich selbst erzählt, um sich zu warnen oder zu trösten, sich die Ausrichtung auf sein Ziel zu erhalten und sich darauf vorzubereiten, mit Hilfe verflüsselter Erfahrungen der Zukunft mit einem bereits erprobten Handlungsstil zu begegnen.“⁴³ In der Erinnerung „verflucht unaufhörlich das Vergangene sich mit dem Gegenwärtigen“ und auch mit dem Zukünftigen, besteht eine „Wechselwirkung von Jetzt und Damals“⁴⁴ und auch von Morgen. Darüber und überhaupt von der ziemlich vertrackten Zeitlichkeit von Erinnerung und Erzählung handelt das nachfolgende Kapitel I.B (wie auch später wiederum Kapitel III.A.), dem ich mich über den kurzen Umweg eines literarisch-epistemischen Exkurses zum teils rätselhaften Verhältnis von Erinnern und Erzählen annähern möchte:

„Nicht alles im Bewusstsein hat einen Namen, aber alles hat ein Gefühl“, schreibt der ungarische Schriftsteller Péter Nádas in seinem Roman *Aufleuchtende Details*⁴⁵, dem Botho Strauss⁴⁶ beipflichtet, wenn dieser konstatiert: „Ich weiss nicht, was Erinnerung ist. Ja, es schwankt mir schon der Satz, wenn ein Verb in Vergangenheitsform gesetzt wird.“ Und: „Lebt man nicht auch, um die Erinnerung stetig zu ergänzen?“, worauf der Schriftsteller später gleich selbst eine Antwort gibt: „Wer seine Erinnerungen erzählt, befindet sich nicht im Zustand der Erinnerung. Wer aber erinnert, dem wird täglich neu, was verging – es verging ihm zu. Und sein ganzes Wesen ist Gleichnis für das Gewesene, nach dem ihn verlangt.“ M.a.W.: Erinnerung ist „eine fleissige Produktion von synthetischen Damals-Stoffen“ im Medium der Erzählung, wobei die Erzählung einen anderen epistemischen Status und v.a. eine andere daseinerschliessende Qualität hat, je

⁴² „Philosophisieren ist dephlegmatisieren – Vivificiren.“ Novalis, zit. in ACHENBACH: *Philosophie als Beruf*. In: a.a.O. (FN 15), S. 155.

⁴³ ADLER, a.a.O. (FN 6), S. 65.

⁴⁴ ADORNO, THEODOR W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus den beschädigten Leben*. 2003, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1704, Frankfurt a.M., S. 189.

⁴⁵ NÁDAS, PÉTER: *Aufleuchtende Details. Memoiren eines Erzählers*. 2017, Rohwolt Verlag, Reinbek bei Hamburg, S. 89.

⁴⁶ STRAUSS, BOTHO: *Allein mit allen. Gedankenbuch*. In: KLEINSCHMIDT, SEBASTIAN (Hrsg.). 2014, Hanser Verlag, München, S. 245 f.

nachdem ob wir uns willentlich oder unwillkürlich erinnern, was anhand von zwei Erinnerungsszenen aus dem Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* von Marcel Proust⁴⁷ aufgezeigt werden soll.

Da gibt es zum einen eine Art Prolog über die willentlich (*mémoire volontaire*) geradezu forcierte traumatische Erinnerung an eine wiederkehrende, um sich selbst kreisende und damit un-kreative, disphorische Kindheitserfahrung des Erzählers über sein abendliches Zubettgehen und seine Angst vor der Dunkelheit,⁴⁸ und zum anderen eine euphorische Szene aus dem späteren Leben, nämlich dem Verzehr einer im Tee aufgeweichten Madeleine, die dem Erzähler unwillkürlich (*mémoire involontaire*) ein überwältigendes Glücksgefühl beschert und die – als eigentliche Schlüsselszene des Romans⁴⁹ – sich zwar in einem Hier und Jetzt ereignet, aber eine kreative Kraft freisetzt, die eine Vielzahl von Erinnerungsräumen aufmacht, in denen schliesslich der gesamte Romanstoff gewoben wird. So entsteht aus sinnneutralen disparaten Erinnerungen eine kohärente sinnstiftende Geschichte.

Was könnte Proust (und mit ihm auch die vorgenannten P. Nádas, B. Strauss und Adorno) damit und überhaupt über den *homo narrans* als Subjekt der Philosophischen Praxis aussagen? Zunächst einmal, dass die Vergangenheit, so wie sie tatsächlich „war“, letztlich ausserhalb des Machtbereichs unseres Verstandes liegt bzw. unerschlossen bleibt, und es nur (die auch tiefenpsychologisch kaum ergründbare) Wiedererinnerung in der Gegenwart gibt, die wir durch den Erzählakt wie Photonegative zu Fotos entwickeln⁵⁰ (was ein Schwerpunktthema von Kapitel I.B bildet), während der Versuch, sich gezielt an etwas erinnern zu wollen, eigentlich nur scheitern kann.⁵¹ Dann etwa auch (insbesondere mit Blick auf die Selbstkonstituierung des Ichs), dass nicht unser *cogito* allein das *ergo sum* bestimmt und somit der *homo narrans* keine uneingeschränkte Hoheit über seine Erinnerungen und Erzählungen hat, sondern dass auch „*das Leben selbst etwas von uns fordert*“ – eine Forderung, die sich allein mit unserem Verstand oder mit empirischen Mitteln nicht erforschen lässt.⁵² Dies „*ist nichts anderes als die Grundannahme und*

⁴⁷ A.a.O. (FN 19).

⁴⁸ Ebd., S. 7 ff.

⁴⁹ Ebd., S. 66 ff.

⁵⁰ Ebd., S. 308: Die Menschen sehen ihr Leben nicht, „weil sie es nicht zu erhellen versuchen. Infolgedessen ist ihre Vergangenheit von unzähligen Photonegativen angefüllt, die ganz ungenutzt bleiben, da der Verstand sie nicht entwickelt hat.“

⁵¹ Siehe hierzu auch Nietzsche: „Die Menschen als schlechte Dichter. – So wie schlechte Dichter im zweiten Theil des Verses zum Reime den Gedanken suchen, so pflegen Menschen in der zweiten Hälfte des Lebens, ängstlicher geworden, die Handlungen, Stellungen, Verhältnisse zu suchen, welche zu denen ihres früheren Lebens passen, so dass äusserlich Alles wohl zusammenklingt: aber ihr Leben ist nicht mehr von einem starken Gedanken beherrscht und immer wieder neu bestimmt, sondern an die Stelle desselben tritt die Absicht, einen Reim zu finden.“ NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Menschliches, Allzumenschliches*. Kritische Studienausgabe herausgegeben von GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI DE GRUYTER. 5.A. 2009, dtv, München, S. 345 f.

⁵² LINDSETH, ANDERS: *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*. 2.A. 2014, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, S. 112.

*Grundvoraussetzung der Hermeneutik und der Phänomenologie, nämlich dass unser Bewusstsein der Welt keine aussenstehende Beobachtung der Welt sein kann, sondern sie muss vorausgesetzt werden, eine Teilhabe an und Bewegtheit von der Welt zu sein*⁵³, weshalb es ohne sozialen Austausch auch kein Gedächtnis geben kann. Selbsterkenntnis im Sinne einer dialektisch erworbenen, das Subjekt transzendierenden und transformierenden Einsicht und nicht primär individualgeschichtliches Faktenwissen ist somit das Ziel des *homo narrans* als Subjekt der Philosophischen Praxis. Doch mehr dazu in Kapitel V.

B. Die ontologische Differenz zwischen Erinnerung und Erzählung und das Phänomen der responsiven Differenz⁵⁴

Wenn sich existenzialphilosophisch etwas aus dem vorangehenden literarischen Exkurs folgern lässt, dann wohl das, dass zwischen Erinnerung und Erzählung eine ontologische Differenz besteht, so wie zwischen Sein und Seiendem. Die Erinnerung bildet ein Moment des daseinerschliessenden prä-reflexiven In-der-Welt-seins, während die Erzählung als reflexiv-kreativer sprachlicher Akt, als „*betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen*“⁵⁵ die Erinnerung – als (noch) nicht versprachlichtes Vorverständnis von Sein – zum seienden Objekt, zum Erzählgegenstand macht. So wird das grundsätzliche Spannungsfeld zwischen Existenz und Essenz begreifbar, innerhalb dessen der Mensch als *homo narrans* sich und seine Identität zugleich erleidet und erschafft.

Dadurch wird auch phänomenologisch ein interessantes Spannungsfeld sicht- und spürbar, nämlich das der diachronen Zeitlichkeit⁵⁶ des Erlebens. Gerade etwa in Grenzsituationen⁵⁷ sind wir, so scheint es zumindest bei genauerer Betrachtung, „*von etwas getroffen, das nicht nur unsere*

⁵³ LINDSETH, ANDERS: *Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogische Beratung*. In: STAUDE (Hrsg.), a.a.O. (FN 30), S. 93.

⁵⁴ Siehe hierzu insbesondere MICALI, STEFANO: *Neue Zugänge zur Zeitproblematik durch die responsive Phänomenologie von Bernhard Waldenfels*. In: BUSCH, KATHRIN / DÄRMANN, IRIS / KAPUST, ANJE (Hrsg.): *Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*. 2007, Wilhelm Fink Verlag, München, S. 47 ff.

⁵⁵ HEIDEGGER, a.a.O. (FN 5), §13 *Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen*, S. 61.

⁵⁶ Zum allgemeinen Verhältnis von Erzählen und Zeit siehe Kapitel III.A.

⁵⁷ Wie bereits erwähnt, wird von einigen Phänomenologen (und auch in dieser Arbeit) als Synonym auch der Ausdruck „Widerfahrnis“ verwendet. „*Das Widerfahrnis ist ein Bereich der menschlichen Erfahrung, der konstitutiv in das Handlungsgeschehen und in die Sinnbildung eingeht, sich dem handelnden Zugriff aber entzieht und eher im Sinne von etwas zu verstehen ist, das uns zustoßt und das wir leidend erfahren.*“ ANDERMANN, KERSTIN. In: DREHER, JOCHEN (Hrsg.): *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. 2012, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 75. Man kann in diesem Zusammenhang auch (freilich in einem erweiterten, nicht eng fachlich-psychologischen Sinn) von einer Art Trauma sprechen (altgriechisch *τραῦμα* für „Verletzung“ oder „Wunde“). Wir werden durch ein als überraschend empfundenen äusseres Ereignis überrascht, getroffen. Als Getroffene werden wir unweigerlich zu Betroffenen, sobald wir uns gewahr werden, dass hier etwas für uns Wichtiges, vielleicht sogar etwas Existenzielles auf dem Spiel steht. Was genau auf dem Spiel steht, das können wir in diesem Moment jedoch noch nicht wissen, weil dies eine erst noch stutzfindende konkrete (Wiedererfahren des Widerfahrnisses durch Erzählung) und abstrakte (die Erzählung im kritischen Gespräch auf den Prüfstand stellen) Reflexion voraussetzt.

*Erwartungsfähigkeit übertrifft, sondern streng genommen uns selbst vorausgeht. [...] Auf einer elementaren Ebene geht die Affektion dem Etwas [Anm. d. Verf.: dem Etwas, wozu ich mich sprachlich in Bezug setzen und verhalten kann] voraus, indem das Etwas bereits zur deutenden Antwort auf das Geschehen gehört. [...] Diese Verzögerung lässt sich niemals aufholen: um sie aufzuholen, müsste ich mein eigenes Vor-Sein aufholen, obwohl dieses unauflöslich mit fremden Einwirkungen verquickt ist.*⁵⁸ Mit Blick auf den Menschen als *homo narrans* bedeutet diese „*unhintergehbare Nachträglichkeit*“ bzw. diese responsive Differenz⁵⁹, dass der Affekt des Sich-erinnerns, auf den wir ebenso instinktiv mit einer Erzählung sprachlich antworten, sich durch dieses Antworten überhaupt erst ereignet – und ferner auch (wovon aber erst in Kapitel IV ausführlich die Rede sein soll), dass das erzählende Subjekt keine Monade ist, sondern eine Verflechtung von Eigenem und Fremdem.

Für das philosophisch-praktische Einzelgespräch bzw. für den in dieser Arbeit verwendeten Begriff der philosophischen „Konsultation“⁶⁰, in der die Bedeutung und der Sinn von Lebensgeschichten zum Zweck der ein sinnvollerer und vielleicht auch glücklicheres Leben begünstigenden Nachreifung der Persönlichkeit kritisch auf den Prüfstand gestellt wird, bedeutet dies ferner, dass unsere Erzählungen auch zur Auslegung des Sinnes von zukünftigen⁶¹ Widerfahrnissen beiträgt, selbst wenn das Widerfahrnis als solches, also als unwillkürliches Getroffensein, gedanklich nicht vorweggenommen oder sonst wie präventiv neutralisiert werden kann, wie es etwa die Stoiker lehrten.⁶² Doch indem ich es erzählbar mache, wird das Widerfahrnis zur Erfahrung, wird aus existenzieller Ohnmacht narrative Selbstermächtigung.

⁵⁸ MICALI, a.a.O. (FN 54), S. 40.

⁵⁹ Mit Blick auf die gesamte Philosophie (was *mutatis mutandis* auch für die Philosophische Praxis gilt) hat HEGEL diese responsive Differenz bzw. deren retrospektiven Verstehensleistungen besonders hervorgehoben: „*Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie*“; und das, was (wirklich) ist, ist schon geworden; für alles andere, kommt [...] ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. [...] die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug. Philosophie ist also einerseits – ihre Zeit in Gedanken gefasst – die geschichtlich gewordene Struktur der begrifflichen Arretierungen denkender Subjekte; mit der Feststellung und Diagnose gedanklichen Gebundenseins legt Philosophie aber, als fortschreitender Vollzug des Philosophierens [und damit auch als Philosophische Praxis; Anm. d. Verfass.], die Möglichkeiten der Auflösung von Fixierungen des Denkens frei.“ Hegel, zit. in: BRANDT, a.a.O. (FN 12), S. 80.

⁶⁰ Siehe FN 35.

⁶¹ Siehe in diesem Zusammenhang etwa auch die Untersuchungen des U.S. amerikanischen Philosophen Daniel Dennett rund um den Begriff der „intentionalen Grundhaltung“ (*intentional stance*), der im Wesentlichen aussagt, „dass Menschen überall Absichten, Wünsche, Pläne oder Gefühle erkennen wollen, sei es nun eine Flut, die Sintflut oder ein Rascheln im Busch, wie es bei Shakespeare heisst“, wobei die grundlegende Strategie der intentionalen Grundhaltung darin besteht, sein Gegenüber oder eine Natur- oder sonstiges Phänomen als Agenten zu behandeln, um dessen Handlungen und Bewegungen vorherzusagen und damit zu verstehen. SIEFER, a.a.O. (FN 38), S. 21. Das sozialpsychologische Phänomen von sich selbst erfüllenden Prophezeiungen (*self-fulfilling prophecies*) knüpft ebenfalls an solche Überlegungen an.

⁶² „Wer sich auf diese Weise zusammennimmt, dem wird nichts geschehen. So aber nimmt er sich zusammen, wenn er, was der menschlichen Wechsel vermag, bedenkt, bevor er es wahrnimmt, wenn er Kinder und Gemahlin und Vermögen so besitzt, als werde er sie nicht unter allen Umständen stets besitzen und als werde er deswegen nicht

C. Erzählkompetenz als „Lebenskönnerschaft“

Halten wir somit als Zwischenergebnis Folgendes fest: Erzählen ist ein durch Erinnerung stimuliertes, zeitlich heterochrones sprachliches Hervorbringen von bestimmten Bewusstseinsinhalten, welches – was den Schwerpunkt der Kapitel III und IV bilden wird – zwar autopoietisch ist, aber nichtsdestotrotz durch intersubjektive Vermittlung stattfindet und auf dialektische Weise identitätsstiftend ist.

Somit ist Erzählen eine Form von Arbeit, eine Arbeit am Ich. Das hat epistemische und tugendethische Implikationen, die – etwa spinozistisch betrachtet, aber letztlich dem Urgebot der abendländischen Philosophie schlechthin, nämlich dem apollinischen Imperativ *Γνῶθι σεαυτόν* (Erkenne Dich selbst) Nachachtung verschaffend – darin bestehen können, dass der *homo narrans* sich über das Verhältnis zwischen der eigenen Affektivität und der rationalen Möglichkeit zur Erkenntnis Klarheit zu verschaffen hat. Es geht also im Wesentlichen um Erkenntnis und Bekenntnis dadurch, indem der *homo narrans* sich erzählend sozusagen selbst auf die Schliche zu kommen versucht, was zugleich selbstbildend und weltbildend ist. Zwischen der affektiven Determiniertheit des Menschen einerseits, die etwa durch Widerfahrnisse und Erinnerungen aktualisiert wird, und seinem Vermögen andererseits, zu erkennen, zu erzählen und zu handeln, also seine Vernunft zu gebrauchen, besteht ein Spannungsverhältnis⁶³, welches zugleich auch die Möglichkeiten und die Grenzen der Philosophischen Praxis aufzeigt.

Diese Arbeit am Ich hat Achenbach mit dem Neologismus der „Lebenskönnerschaft“ umschrieben (der spiegelbildlich die „Gesprächskönnerschaft“ des Philosophischen Praktikers gegenübergestellt wird)⁶⁴, die zunächst einmal eine Erzählkompetenz ist, denn, so Achenbach: „*Wenn die Frage also lautet, wie in der Philosophischen Praxis zur Lebenskönnerschaft verholfen werden könne, so werde ich – freilich noch sehr unspezifisch – zunächst einmal antworten: durch Beispiele und Erzählungen*“, denn, so Walter Benjamin, dem Achenbach nun das Wort erteilt: „*jede wahre Erzählung führt, offen oder versteckt, ihren Nutzen mit sich. [...] – in jedem Fall ist der Erzähler ein Mann der [Anm. d. Verf.: oder selbstverständlich auch eine Frau die] dem Hörer Rat weiss. [...] Rat ist minder Antwort auf eine Frage als ein Vorschlag, die Fortsetzung einer (eben sich abrollenden) Geschichte angehend*“, denn, so wiederum Achenbach: „*die Lebenskönnerschaft geht zur Weisheit in die Schule, und was sie dort zu hören bekommt, sind Geschichten.*

unglücklicher sein, wenn er sie zu besitzen aufhört.“ SENECA, L. ANNAEUS: *Philosophische Schriften*. Herausgegeben von Manfred Rosenbach. 2.A. 2011, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), Darmstadt, Vierter Band, Sechzehntes Buch, *An Lucillus*, Brief 98, S. 525.

⁶³ HANDWERKER KÜCHENHOFF, a.a.O. (FN 17), S.101.

⁶⁴ ACHENBACH, *Philosophische Praxis führt die „Lebenskönnerschaft“ im Schilde*, a.a.O. (FN 15), S. 105 ff. und ders., *Gesprächskönnerschaft*, in: a.a.O., S. 115 ff., wobei Letztere in Kapitel V.A behandelt werden soll.

Warum? Weil Geschichten den Sinn fürs Individuelle, für das unvergleichlich Richtige entwickeln helfen“, wovon v.a. Kapitel III noch handeln wird. Damit verlagert sich auch der epistemische Schwerpunkt weg vom Begründen hin zum Erzählen, von der Wahrheit zur Wahrhaftigkeit, was für das philosophisch-praktische Einzelgespräch von erheblicher Bedeutung ist (siehe hierzu v.a. Kapitel V).

II. Das dem Narrativen Zugrundeliegende: Sprache und Sprechen

A. Sprache und Sprechen

1. Die Sprache ist (fast) alles, was der Fall ist

An den Wendepunkten der abendländischen Kulturgeschichte vom Mythos zum Logos und von einem polytheistischen zu einem monotheistischen Religionsverständnis fand eine radikale Neudefinition der Vorstellung vom Ursprung statt: „*Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott.*“⁶⁵

Dieser Grundgedanke von der schöpferischen Allmacht der Sprache – wenn auch nun ohne die gleichzeitige Setzung eines allmächtigen Gottes – bleibt auch in unserer säkularisierten Welt äusserst wirkmächtig. So gilt gemeinhin, dass die menschliche Sprache das Denken repräsentiert, wobei repräsentieren nicht einfach nur übersetzen bedeutet, nicht ein materielles Doppel herstellen, sondern das Denken repräsentieren, wie sich das Denken selbst repräsentiert. Die Kraft der Sprache ist die, sich selbst zu analysieren, „*indem sie sich Teil für Teil unter dem Blick der Reflexion aneinanderreihet, und sich selbst in ein sie verlängerndes Substitut*“ delegiert. So zumindest will es Michel Foucault.⁶⁶ Damit wird zudem – was im Ergebnis auch der Metapher des späten Heideggers von der aus sich selbst heraus sprechenden Sprache als „Haus des Seins“⁶⁷ entsprechen dürfte – der weitverbreiteten Vorstellung widersprochen, wonach die Sprache lediglich der vom Menschen vollzogene Ausdruck innerer Gemütsbewegungen und der sie leitenden Weltansicht sei. Kurzum: Sprache ist und kann viel mehr.

An der grossen Auseinandersetzung mit der Sprache seit dem sogenannten *linguistic turn* in der Geisteswissenschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts hat sich stets auch die Psychoanalyse beteiligt, indem etwa Sigmund Freud den Grundsatz propagierte, dass die Psychoanalyse eine Behandlung von der Seele aus sei, „*mit Mitteln, welche [...] auf das Seelische des Menschen einwirken. Ein solches Mittel ist vor allem das Wort, und Worte sind auch das wesentliche Handwerkszeug der Seelenbehandlung*“,⁶⁸ was der in dieser Arbeit vertretenen Auffassung von Philosophischer Praxis nahe kommt, weil die Sprache nicht nur als Möglichkeitsbedingung, sondern als unverzichtbare Vermittlungsstruktur sogar als eine Notwendigkeit betrachtet wird, damit wir überhaupt denken können⁶⁹ und wir uns denkend zur Welt und insbesondere auch zu uns selbst

⁶⁵ Die Bibel, revidierte Einheitsübersetzung 2016, Evangelium nach Johannes, Prolog, 1,1.

⁶⁶ FOUCAULT, MICHEL: *Die Ordnung der Dinge*. 22.A. 2012, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 96, Frankfurt a.M., S. 114.

⁶⁷ HEIDEGGER, MARTIN: *Über den Humanismus*. 2006, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., S. 164 und ders.: *Unterwegs zur Sprache*. 9.A. 1990, Verlag Günther Neske, Pfulligen, S. 19.

⁶⁸ Sigmund Freud, zit. in BRANDT, a.a.O. (FN 12), S. 186.

⁶⁹ „*So sagt uns schon die Alltagserfahrung, dass wir einen Gedanken erst haben, wenn wir ihn aus uns heraus-, in eine allgemein verständliche Sprachform gebracht haben.*“ WEILAND, RENÉ: *Was lässt ein Gespräch gelingen?* In: *Information Philosophie* Nr. 1/20 (März 2020), S. 108.

verhalten können, ja damit wir als Menschen überhaupt zu uns selbst ins Sein kommen⁷⁰ – weshalb auch das praktische Philosophieren als dialogisch angelegte Konsultation, die dieses Sein vor dem Hintergrund des existenziellen Daseins kritisch hinterfragt⁷¹, ohne das Handwerkszeug der Sprache nicht funktionieren kann. So betrachtet ist der dieser Arbeit zugrundeliegende Menschentypus des *homo narrans* mehr als nur ein anthropologisches Faktum; er ist Ursprungs- und zugleich Endpunkt einer hermeneutischen Ontologie, was mich zu einer kühnen These in Form einer Wittgenstein-Paraphrase ermuntert: Die Sprache ist (fast) alles, was der Fall ist!

Dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – sind wir, wie es bereits 1965 Paul Ricœur konstatierte, auch heute immer noch „auf der Suche nach einer grossen Philosophie der Sprache, die den zahlreichen Funktionen des menschlichen Bezeichnens sowie ihren wechselseitigen Beziehungen Rechnung“ trägt⁷², weshalb eine Untersuchung über die Sprache losgelöst von ihrem praktischen Gebrauch,⁷³ d.h. ohne Rücksicht auf das eigentliche Sprechen – wie es ja gerade auch im philosophisch-praktischen Einzelgespräch performativ stattfindet –, ihr Ziel verfehlen würde.

2. Sprache und Sprechen, Kompetenz und Performanz

Will man den *homo narrans* als Subjekt der Philosophischen Praxis verstehen, so lohnt sich allemal ein kurzer Blick auf die Sprachtheorie des 20. Jahrhunderts. Diese ist geprägt durch die Bipolarität zwischen struktur- oder handlungstheoretisch orientierten Positionen, d.h. zwischen der Auffassung von Sprache als Regelwerk einerseits (Saussure, Chomsky, der frühe Wittgenstein...) und andererseits, seit der sogenannten „pragmatischen Wende“, einer Auffassung die uns von der Sprache zum Sprechakt führt, von der Analyse sprachlicher Kompetenz zur Untersuchung sprachlicher Performanz (Searle, Habermas, der spätere Wittgenstein...)⁷⁴.

⁷⁰ Die radikalste Beschreibung des Subjekts als Sprachkonstrukt habe ich bei Jacques Lacan gefunden: „Das Subjekt ist nichts anderes – ob es Bewusstsein davon haben mag oder nicht, von welchem Signifikanten es der Effekt ist – als das, was gleitet in einer Signifikantenkette. Dieser Effekt, das Subjekt, ist der vermittelnde Effekt zwischen dem, was einen und einen anderen Signifikanten charakterisiert, das heisst zu sein ein jeder, zu sein ein jeder ein Element. Wir kennen keine andere Stütze, wodurch das Ein in der Welt eingeführt wäre, es sei denn den Signifikanten als solchen, das heisst, sofern wir lernen, ihn zu trennen von seinen Signifikatsketten.“ LACAN, JACQUES: *Encore. Das Seminar. Buch XX*. 2015, Verlag Turia + Kant, Wien, S.55.

⁷¹ Kritisch auch im Sinne einer Kritik der Sprache selbst, die ein „Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“ sein soll (WITTGENSTEIN, a.a.O. FN 32, S. 81, § 109).

⁷² RICŒUR, PAUL: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. 1974, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 76, Frankfurt a.M., S. 15.

⁷³ Siehe wiederum WITTGENSTEIN, a.a.O. (FN 32), S. 40, § 43, mit dem oft verwendeten Zitat: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“

⁷⁴ KRÄMER, SYBILLE: *Sprache und Sprechen oder: Wie sinnvoll ist die Unterscheidung zwischen einem Schema und seinem Gebrauch*. In: KRÄMER, SYBILLE und KÖNIG, EKKEHARD (Hrsg.): *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?* 2002, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1592, Frankfurt a.M., S.97.

Letzteres bedeutet v.a., dass unser Sprechen nicht einfach nur Erwerb und Anwendung von apriorischen⁷⁵ sprachlichen Regeln ist, sondern „*Teil einer grundlegenden, überindividuellen Praxis der Kooperation, die verbale wie nicht verbale Tätigkeiten einschliesst*“, was „*eine in Erfahrung fundierte Urteilskraft [voraussetzt]*“⁷⁶. Demzufolge kann Sprechen als ein aposteriorisches Antworten bezeichnet werden, als „*ein individueller Akt der Selektion und Aktualisierung und Diskurs (discours), eine Art erweitertes Sprechen*“⁷⁷, was insbesondere vor dem Hintergrund der in diesem II. Kapitel bereits erwähnten „responsiven Differenz“ eine aufschlussreiche Aussage ist.⁷⁸

Mit Blick auf die Philosophische Praxis lässt sich daraus etwa schlussfolgern, dass die hermeneutische Ausgangslage des Einzelgesprächs (nämlich insbesondere die Fragen: Worum geht es? Was steht auf dem Spiel?) sich v.a. durch eine intensive Wechselwirkung von Existenz und Sprache auszeichnet, wobei diese beiden Pole durch „*die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*“⁷⁹ letztlich miteinander verschmelzen⁸⁰, wenn wie in der vorliegenden Arbeit vor dem Hintergrund einer hermeneutischen Ontologie von der subjektphilosophischen Prämisse *narro ergo sum* ausgegangen wird. Wichtig ist in diesem Zusammenhang immer auch, sich der Grenzen der Sprache bzw. des Sprechens bewusst zu sein, dies sowohl in hermeneutischer Hin-

⁷⁵ Ob in diesem Zusammenhang von einer eigentlichen Universalgrammatik ausgegangen werden kann, die allen Sprachen zugrunde liegt, und falls ja (sog. „Nativismus“ vs. sog. „Konstruktivismus“), ob diese Universalgrammatik sogar angeborene intelligible Bewusstseinsinhalte, also *ideae innatae* im platonisch-cartesianischen Sinn sind, darüber herrscht freilich Uneinigkeit. Siehe hierzu HASPELMATH, MARTIN: *Grammatikalisierung: Von der Performanz zur Kompetenz ohne angeborene Grammatik*. In: KRÄMER und KÖNIG, a.a.O. (FN 74), S. 262 ff.

⁷⁶ KRÄMER und KÖNIG, a.a.O. (FN 74), S. 15.

⁷⁷ BARTHES, ROLAND: *Fragmente einer Sprache der Liebe*. 1988, Suhrkamp Taschenbuch 1586, Frankfurt a.M., S. 11 (Vorbemerkung des Übersetzers Hans-Horst Henschen).

⁷⁸ In der aus der Sprechakttheorie hervorgegangenen Kommunikationstheorie, die sich psychologisch-empirisch mit den Bedingungen des Gelingens und Misslingens von Sprechakten auseinandersetzt, ist diesbezüglich etwa das bekannte Vier-Seiten-Modell von Friedmann Schulz von Thun zu erwähnen, welches jeden intersubjektiv ausgerichteten Sprechakt in einen Sach-, Beziehungs-, Selbstoffenbarungs- und Appellaspekt zerlegt. Siehe SCHULZ VON THUN, FRIEDMANN: *Miteinander reden*. 56.A. 2019, Rohwolt Taschenbuch Verlag, Hamburg. Der Philosophische Praktiker tut gut daran, sich auch mit solchen Themen zu befassen, wie er sich überhaupt nicht nur philosophisch, sondern auch interdisziplinär mit der *conditio humana* auseinandersetzen sollte.

⁷⁹ VON KLEIST, HEINRICH: *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*. In: VON BIRKENBIHL, VERA: *Zwiespältige Ausgabe mit aktuellen Überlegungen*. 5.A. 2011, Verlag Axel Dielmann, Frankfurt a.M., S. 5: „*Der Franzose sagt, ‚l'appétit vient en mangeant‘, und dieser Erfahrungssatz bleibt wahr, wenn man ihn parodiert und sagt ‚l'idée vient en parlant‘, und dieser Erfahrungssatz wiederum bleibt wahr, wenn ich ihn auf das Thema dieser Abschlussarbeit adaptiere und sage ‚l'identité vient en racotant‘, denn: Der Ausdruck ‚Reden‘ oder ‚Gerede‘ soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert*“ (HEIDEGGER, a.a.O. FN 5, S. 167).

⁸⁰ „*Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen aber dann schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. Diese Ausgelegtheit ist so wenig wie die Sprache nur noch vorhanden, sondern ihr Sein ist selbst Daseinsmässiges*“ (ebd.). Anderer Meinung ist da etwa THOMÄ, DIETER, der in seinem Werk *Erzähle dich selbst* (2.A. 2015, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1817, Frankfurt a.M.) auf dem Unterschied zwischen Erzählform und Lebensform beharrt (wozu ich mich im Kapitel VI.A. kritisch äussere).

sicht als Begrenztheit des Auslegungshorizonts, wie auch analytisch, weil auch das „therapeutische“ Potential der Sprache an sprachimmanente Grenzen stösst. Zwar bringt der *homo narrans* sich selbst erzählend immer wieder aufs Neue hervor und kann so in eine wechselseitige in Beziehung mit anderen *homines narrans* und der Welt treten. Doch er erlangt dabei niemals vollständige Selbsttransparenz, bewohnt zwar (um nochmals die berühmte Metapher Heideggers zu gebrauchen) mit seiner Sprache das „Haus des Seins“, ist aber (um ein ebenso geflügeltes Wort Freuds zu verwenden) nicht „Herr“ in diesem Haus. Die Grenze seiner Sprache mag die Grenze seiner Welt bedeuten,⁸¹ aber nicht auch die Grenze seiner selbst,⁸² weshalb bei jedem Sprechen stets eine unüberbrückbare Restdifferenz zwischen dem Gesagten und der wie auch immer beschaffenen Realität übrigbleibt, was bei jeder Arbeit mittels Sprache (und damit insbesondere dem Philosophischen Praktiker bei seiner Arbeit) Anlass zu produktiver Skepsis und Vorsicht geben sollte. Produktiv deshalb, weil das Sprechen als Handlung – indem wir sprechen, tun wir ja auch zwangsläufig etwas – stets konkrete Auswirkungen auf die Lebenswelt hat, diese Lebenswelt gestaltet und sich dadurch das Sprechen hermeneutisch in den Dienst einer Strebensethik stellen lässt, die das gute Leben in gewisser Weise bereits vorverwirklicht, und sei es vorläufig auch nur indem sie auf sprechende Weise nach ihm trachtet. Auf diesen zentralen Gedanken der Performativität von Erzählen werde ich im Folgenden immer wieder zurückkommen.

B. Denkformen und ihre kulturkonstitutive Rolle⁸³ und warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht⁸⁴

Obwohl – zumindest für die Zwecke der Philosophischen Praxis – es eher irrelevant sein dürfte, ob Sprachstrukturen etwas aprioristisch-intelligibel Angeborenes sind oder nicht, so ist es die Frage, in welche sprachliche Kultur wir hineingeboren werden, uns sozialisieren und ausdrücken keineswegs. „[K]urzum, wir führen ein spezielles Leben im Käfig der Koordinaten des Raumes,

⁸¹ WITTGENSTEIN, a.a.O. (FN 36), S. 86, Satz 5.6. Siehe auch bereits FN 18.

⁸² Jacques Lacan (zit. in: BRÜHLMANN, TONI: *Begegnung mit dem Fremden. Zur Psychotherapie, Philosophie und Spiritualität menschlichen Wachstums*. 2011, Kohlhammer, Stuttgart, S. 31) spricht in diesem Zusammenhang etwa von einem psychischen „Reich ausserhalb der Symbolisierungen“ und dem „Unmöglichen“, wobei dieses womöglich sogar jenseits des Unbewussten liegt, weil das Unbewusste – zumindest gemäss der Begriffsdefinition von Freud – immer noch den „indirekten Beweis“ über das Bewusstsein und damit über die Sprache zulässt (siehe FREUD, SIGMUND: *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse*. In: FREUD, SIGMUND: *Das grosse Lesebuch. Schriften aus vier Jahrzehnten*. 2.A. 2006, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.), wobei auch Freud in seinen späteren Schriften zum Todestrieb (den Lacan v.a. am Begriff des „Realen“ festmacht) von einem grundsätzlich unentzifferbaren Kern psychischen Geschehens ausgeht (siehe GUGGENHEIM, HAMPE, SCHNEIDER, STRASSBERG, a.a.O. FN 13, S. 163).

⁸³ GLOY, KAREN: *Denkformen und ihre kulturkonstitutive Rolle*. 2016, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn.

⁸⁴ DEUTSCHER, GUY: *Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*. 5.A. 2013, Verlag C.H. Beck, München.

*der Zeit, der Spezies und des Kulturkreises, dem wir jeweils angehören. Ist dies nicht das Selbstverständlichste auf der Welt?*⁸⁵ So etwa könnte das Zitat von Botho Strauss am Anfang dieser Abschlussarbeit verstanden werden. Erzählen ist eine zwar universelle, aber stets lokal verankerte Kulturpraxis.⁸⁶ Der *homo narrans* bzw. das empirische Subjekt spricht in vielen Zungen und nimmt je nach Zungenschlag sich und die Welt unterschiedlich wahr, strukturiert und gestaltet sein Leben nach Massgabe seiner persönlichen sprachlichen Konstituierung. Bereits Johann Gottfried Herder war der festen Überzeugung, dass in jede Sprache „*der Verstand eines Volks und sein Charakter geprägt*“ seien, so dass etwa „*thätige Völker [...] einen Überfluss von modis der Verben [haben], feinere Nationen eine Menge Beschaffenheiten der Dinge, die sie zu Abstraktionen erhöhten*“, weshalb sich „*der Genius eines Volks nirgend besser als in seiner Rede*“ offenbare.⁸⁷

Um Genialität geht es in der in der Philosophischen Praxis freilich nicht, jedoch, wie bereits erläutert, durchaus um Erzählkompetenz als Lebenskönnerschaft im Kontext der westlichen Postmoderne als „*ein Feld der Auseinandersetzungen um kulturelle Differenzen bezüglich dessen, was das Subjekt ist und wie es sich formen kann*“⁸⁸, wo die Sprache eine zentrale Rolle spielt. Dabei ist stets zu bedenken, dass die Möglichkeiten oder Zwänge von Wortschatz und Grammatik einen wesentlichen Einfluss auf unser (insbesondere auch philosophisches) Denken und damit auf unsere narrativ-reflexive Selbstkonstituierung haben. Zwischen den Gesetzen des Denkens und den Gesetzen der Grammatik besteht zweifelsohne ein enger Zusammenhang. Ich (Nominativ) kann mich (Akkusativ) meiner selbst (Genitiv) nur im Verhältnis zu mir selbst (Dativ) sprachlich gewahr werden. Karen Gloy⁸⁹ unterscheidet diesbezüglich zwischen zwei fundamentalen Denkformen, die als kulturspezifische Paradigmen fungieren, nämlich zwischen Parataxe und Hypotaxe. Erstere zeichnet sich primär dadurch das Nebeneinanderstellen von sprachlichen

⁸⁵ NAGEL, THOMAS: *Der Blick von nirgendwo*. 3.A. 2018, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2035, Frankfurt a.M., S. 372.

⁸⁶ In seinem Essay *Der Erzähler* stellt WALTHER BENJAMIN – freilich lange vor facebook, Twitter und Instagram – gar die Diagnose, dass weil im Zeitalter der Massenmedien der Verlust des individuellen Erzählvermögens drohe, ein eigentlicher Untergang der Kultur bevorstehe. Siehe KOFLER, ALEXANDRA: *Erzählen über Liebe. Die Konstruktion von Identität in autobiografischen Interviews*. 2012, Campus Verlag, Frankfurt / New York, S. 10.

⁸⁷ Mir selbst ist in diesem Zusammenhang während meiner Studienzzeit in New York und bei Arbeitsaufenthalten in London etwa wiederholt aufgefallen, dass es selbst innerhalb derselben Sprache hinsichtlich deren „Verblastigkeit“ (USA) oder eben „Adjektivlastigkeit“ (England) erhebliche regionale bzw. kulturelle Unterschiede geben kann. Und auf einer Vietnamreise im Jahr 1992 etwa, meinte mein Fahrer mit Blick auf die bewegte (Kolonial-)Geschichte seiner Heimat, ein gebildeter Vietnameser würde auf Englisch oder Chinesisch Geschäfte betreiben, auf Russisch fluchen, auf Französisch lieben und auf Vietnamesisch seine Familienangelegenheiten regeln. Es gibt sogar Lehrmeinungen, welche gewisse Eigenheiten der deutschen, englischen und französischen Philosophie mit grammatikalischen Unterschieden begründet haben wollen (siehe DEUTSCHER, a.a.O. FN 84, S. 167).

⁸⁸ RECKWITZ, ANDREAS: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. 2010, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, S. 14.

⁸⁹ GLOY, a.a.O. (FN 83), S. 22 ff. und S. 50 ff.

Elementen aus (Erzählen als Aufzählen),⁹⁰ während Letztere mit Über- und Unterordnungen operiert, etwa durch die Unterscheidung zwischen Haupt- und von Konjunktionen (logischen Konnektoren) eingeleiteten Nebensätzen, oder auch mittels Partizipalkonstruktionen, Parenthesen, Appositionen und adverbialen Bestimmungen. Unsere modernen westlichen Sprachen (dies etwa im Gegensatz zu alten vorderorientalischen Sprachen oder gewissen indigenen Sprachen), allen voran die deutsche Sprache mit ihrer Eigenart, das Verb am Ende des Satzgefüges zu positionieren und den Zwischenraum mit Nebensätzen zu Schachtelsätzen auszufüllen, ist besonders hypotaktisch geordnet⁹¹ und eignet sich damit hervorragend sowohl für objektive Manifestationen des Geistes wie etwa Logik, Wissenschaft und Gesellschaft, als auch als Stilmittel der (Sprach-)Kunst – die Sprache eines „Volkes der Dichter und Denker“ eben!

Ferner ist „*ein grosser Teil der typisch abendländischen Wahrnehmung von Zeit als lineare Abfolge und vektorielle Bewegung im indoeuropäischen Verbsystem angelegt und durch dieses System organisiert*“⁹², was zur Folge hat (wofür gerade auch dieser Satz exemplarisch ist und dadurch den performativen Beweis für seine Satzaussage gleich mitliefert!), dass diese Wahrnehmung auf eine innere Zielgerichtetheit und Schlüssigkeit hin angelegt ist. Das schlägt sich seit ihren griechischen Anfängen auch in der westlichen Philosophie nieder, etwa in der Aristotelischen Teleologie, also der Lehre, gemäss der Handlungen oder überhaupt Entwicklungsprozesse an Zwecken orientiert sind und in kausal-logischer Ordnung ablaufen – während zuvor in einem quasi dionysischen Durcheinander von Parataxen der unergründliche Mythos gewaltet hatte. Fazit: Das Erbe unserer abendländischen Denk- und Sprachkultur mit ihren typischen Narrativen und Diskursen hat – allem individuellen Eigensinn zum Trotz – auf die Art und Weise, wie wir denken, erzählen und damit uns selbst und unser Leben auslegen, einen sehr starken Einfluss. „*Biographische Schemata und kulturelle Narrative [sind] als Ressourcen der Identitätskonstruktion*“⁹³ ineinander verwoben. So steuert unsere Sprache und unser Sprechen – und ja, auch die vorliegende Abschlussarbeit! – oftmals unwillkürlich auf ein irgendwie geartetes „Ende gut alles gut“ (Komödie) oder auf irgendeine Form der Katharsis (Tragödie) zu, selbst wenn beide Ziele

⁹⁰ Dadurch entsteht v.a. im mündlichen Ausdruck (insbesondere von Kindern) oder in den Mythen-erzählungen vor-schriftlicher Kulturen, aber etwa auch in den homerischen Epen oder in der Bibel mit ihrer eher lakonischen Sprache ein Netz von gleichwertigen Fakten, welches Feyerabend als ein „Aggregatsuniversum“ bezeichnet (FEYERABEND, PAUL: *Naturphilosophie*. 2009, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., S. 107 ff.).

⁹¹ „[...] auf Deutsch ist sofort von den Letzten Dingen die Rede, alles wird sofort gross und bedeutend. Oder klein, denn auch die Beschreibung des konkreten Apfels ist sofort zur Hand. Und der Unterschied zwischen den beiden Äpfeln ist klar. Das heisst, es herrscht Ordnung. Das Deutsch liebt Ordnung, die Unter- und Überordnung. Es mag die Mässigung. Zittert vor seiner eignen Masslosigkeit. Auf Ungarisch gibt es kein Mass, so dass die Ungarn auch gar nicht ihre entsetzliche Masslosigkeit erkennen. Für sie ist Masslosigkeit grossartig, herausragend, ein Zeichen von Talent. Die selbstquälerischste diesbezügliche Kritik wäre, sagen wir, ‚barocke Opulenz‘.“ ESTERHÁZY, PÉTER: *Esti*, 2013, Hanser Verlag, München, S. 153.

⁹² George Steiner, zit. in: DEUTSCHER, a.a.O. (FN 84), S. 165.

⁹³ KOFLER, a.a.O. (FN 86), S. 185.

nicht selten verfehlt werden, und dann „*alle Fragen offen*“⁹⁴ bleiben, was aber nur beweist, dass selbst Enttäuschung, Verfremdung und Dekonstruktion, ja sogar alles Nichtverstehen sich in letzter Konsequenz immer am Paradigma der Sprache als Logos ausrichten. Vielleicht liegt in diesem unserem fast schon zwanghaften Bestreben, das Leben und mit ihm die eigene Lebensgeschichte immer irgendwie auf den Punkt bringen zu wollen, eine anthropologische Notwendigkeit, nämlich die des ständigen Ringens um ein sinnstiftendes Zukunftsvertrauen, ohne das die Menschheit untergegangen wäre und sie keine Zivilisationen hätte hervorbringen können. Unserer Denk- und Erzähltradition setzt der Unergründlichkeit und Offenheit des Lebens ein schematisch-teleologisches Narrativ, der sprachlosen Natur eine sprechende Kultur entgegen – die gerade auch im philosophisch-praktischen Einzelgespräch weiterkultiviert werden kann und soll.

⁹⁴ BRECHT, BERTOLD: *Der gute Mensch von Sezuan. Epilog (Der Spieler)*. In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Zweiter Band: Stücke 2. 1997, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., S. 294.

III. Narrative Tätigkeit als Konfiguration von Zeit, Sinn und Selbst: Die narrative Identität

A. Erzählte Zeit – erzähltes Selbst⁹⁵

1. Erzählen ist zählen im Raum

Raum und Zeit sind menschliche Kategorien – so wie alle Kategorien. Eine Welt ohne Menschen wäre unkategorisiert raum- und zeitlos, ein fortwährendes Entstehen und Vergehen in unendlicher Gegenwärtigkeit. Auf diesen Gedanken hat mich eine Erzählung von Jorge Luis Borges⁹⁶ gebracht, die mir eben in den Sinn gekommen ist, während ich meinen schlafenden Hund beobachte, der eingerollt zu meinen Füßen schläft, und der keine Vorstellung etwa davon haben kann, dass heute Ostersonntag, der 12. April 2020 ist und sich ein Virus mit dem Punkband-artigen Namen „COVID-19“ auf dem gesamten Erdball ausbreitet, welches die Menschen zwingt, sich in ihren eigenen vier Wänden zu verbarrikadieren. Für viele (Menschen, wohlgermerkt, nicht auch für Hunde oder Katzen...) dürfte dies ein Zukunftsängste schürendes Widerfahrnis und somit auch ein Thema für die Philosophische Praxis sein.

All dies führt mich zu der Grundhypothese des französischen Philosophen Paul Ricœur, die besagt, „*dass die Zeit in dem Masse zur menschlichen wird, indem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und dass die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird.*“⁹⁷ Das bedeutet zunächst einmal, dass zwischen Erzählen und der menschlichen Erfahrung von Zeit ein notwendiges Bezugsverhältnis besteht. Nicht umsonst beinhaltet etymologisch betrachtet das Wort „erzählen“ das Wortelement „zählen“, womit die (gerade auch im Borges-Zitat in FN 96 mittels des Ausdrucks der „Sukzession“ reflektierte) Erfahrung eines Ichs ausgesprochen wird, welches physisch in einem räumlichen und sozialen Kontext (z.B. in den von mir bewohnten Räumlichkeiten meiner Philosophischen Praxis) und psychisch in einer intentionalen Grundspannung⁹⁸ stehend, durch sein Sprechen (oder durch sein Schreiben, welches später im Akt des Lesens erneut zeitlich verflüssigt wird) Zähl- und damit Zeiteinheiten schafft, deren Aneinanderreihung dieses Ich begleitet und dadurch seine eigene zeitüberdauernde (wenn auch freilich nicht zeitunabhängige oder gar zeitlose) Identität erfährt. *Narro ergo sum,*

⁹⁵ BLÄSER, STEFANIE: *Erzählte Zeit – erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität.* 2015, Pro Universitate Verlag, Berlin.

⁹⁶ „...und dachte, während er das schwarze Fell [des schlafenden Katers; Anm. d. Verf.] streichelte, dass diese Berührung illusorisch und dass sie wie durch eine Glaswand voneinander getrennt waren; denn der Mensch lebt in der Zeit, in der Sukzession, und das magische Tier in der Gegenwart, in der Ewigkeit des Augenblicks.“ BORGES, JORGE LUIS: *Der Süden.* In: MANGUEL, ALBERTO (Hrsg.): *Im Labyrinth. Erzählungen, Gedichte, Essays.* 2003, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., S. 144.

⁹⁷ Paul Ricœur, zit. in: BLÄSER, a.a.O. (FN 75), S. 24.

⁹⁸ SAFRANSKI, RÜDIGER: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen.* 2015, Hanser Verlag, München 2015, S. 63 ff., spricht in diesem Zusammenhang auch von der Heidegger'schen Sorge als „das diensthabende Organ der erfahrenen Zeit“ (S. 65), denn „[d]er Mensch sorgt sich, weil er auf die Zukunft hinausblickt und eben nicht gänzlich im Augenblick aufgeht“ (S. 66).

dum narro (Ich erzähle, also bin ich – solange ich erzähle). Somit versteht Ricœur unter der (übrigens bereits 1739/1740 von David Hume in seinem *Treatise of Human Nature* akribisch untersuchten)⁹⁹ personellen Identität weniger eine Identität im Sinne von Selbigkeit bzw. Gleichheit als etwas Statisches und Unveränderliches in der Zeit, also nicht als ein gegenständliches „Was bin ich?“, sondern vielmehr als ein lebendiges „Wer bin ich?“, d.h. als dynamische dialektische „Selbstheit“ „als ein zeitlich verfasstes Selbstverhältnis, das die Grundlage der Person bildet“, wodurch das Paradoxon der Identität des Nicht-Identischen als Synthese des Heterogenen einer lebenspraktischen Lösung zugeführt wird¹⁰⁰, was nachfolgend weiter erörtert werden soll.

2. Narrative Identität als dialektisch-dynamische Synthese

„Das Konzept der Narrativität dient schon seit längerem dazu, Differenz, Alterität, Ambivalenz und Kontingenz des Subjekts besprechbar zu machen“, wofür sich, wie wir noch sehen werden, Methoden der Philosophische Praxis hervorragend eignen. „Damit verschiebt sich die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Identität vom Aspekt der Zuschreibung von aussen hin zur Identität als einem kommunikativen Selbstverhältnis, das in Akten der Selbstthematization greifbar wird“,¹⁰¹ die der Philosophische Praktiker zugleich validiert und kritisiert. Die Feststellung *narro ergo sum*, also dass das Erzählen das zentrale Medium der Selbsterkenntnis (und ebenso der Welterkenntnis) ist, bildet somit der Kern der Überlegungen Ricœurs zur narrativen Identität, die ich durch Hinzufügung eigener Überlegungen wie folgt variieren möchte:

Die Identität des Erzählers im Erzählakt ist, genau wie die Identität der Erzählfigur in der Erzählhandlung „eine kohärenz- und kontinuierstiftende Leistung“¹⁰², also etwas zugleich Statisches¹⁰³ wie auch Dynamisches¹⁰⁴, wobei die Dynamik der Erzählhandlung aus einer „Synthese

⁹⁹ „Soweit die Erinnerung in dieser Weise wirkt, entdeckt sie nicht allein die Identität, sondern trägt auch zu deren Zustandekommen bei, indem sie die einander ähnlichen Perzeptionen erst entstehen lässt. [...] Die Erinnerung schafft für das Bewusstsein der Identität das Material, sofern sie gefasst wird als das Vermögen, ehemalige Perzeptionen zu reproduzieren; die Erinnerung entdeckt die Identität, sofern die Leistung der Erinnerung darin besteht, die reproduzierten Perzeptionen sich zu vergegenwärtigen, sie zu vergleichen oder aufeinander zu beziehen.“ HUME, DAVID: *Ein Traktat über die menschliche Natur. Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen*, 1. bis 3. Buch. 2019, xenomoi Verlag, Berlin, S. 250.

¹⁰⁰ KOFLER, a.a.O. (FN 86), S. 11. Das Paradox verschwindet, „wenn man die im Sinne eines Selben (*idem*) verstandene Identität durch die im Sinne eines Selbst (*ipse*) verstandene Identität ersetzt; der Unterschied zwischen dem *idem* und *ipse* ist kein anderer als der zwischen einer substanzialistischen oder formalen oder narrativen Identität.“ Paul Ricœur, zit. in BLÄSER, a.a.O. (FN 95), S. 64. Ich würde hier allerdings nicht von „ersetzen“ sprechen, sondern eher von einem zwischen Selbigkeit und Selbstheit bestehenden dialektischen (Spannungs-)Verhältnis. Siehe diesbezüglich bereits FN 21 *in fine* sowie die nachfolgenden Ausführungen zur narrativen Identität als dialektisch-dynamische Synthese.

¹⁰¹ KOFLER, ALEXANDRA: *Liebe und Konversion. Narrative Identität in biografischen Erzählungen*. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (ÖZG) 18/2007/3, S. 28.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Friedrich Schiller: „*Die dramatische Handlung bewegt sich vor mir, [...]*“, zit. in: SAFRANSKI, a.a.O. (FN 98), S. 216.

¹⁰⁴ Ebd.: „[...] um die epische bewege ich mich selbst.“

von heterogenen Elementen, von Konkordantem und Diskordantem [besteht]. Das Konkordante ist dabei auf der Ebene der Figur die Einheit des Lebens, die zeitlich gefasst wird. Man hat es aber nach Ricœur mit einer kontinuierlichen Entwicklung zu tun und in diesem Sinn mit einer Einheit. Die Diskordanzen, die auf der Ebene der Figur eine Rolle spielen, sind demgegenüber unvorhergesehene Ereignisse [...] Es handelt sich dabei z.B. um überraschende Begegnungen, plötzliche Zwischenfälle, die als solche laut Ricœur die Einheit eines Lebens bedrohen¹⁰⁵. Die Erzählung bringt über die Erzählhandlung Konkordantes und Diskordantes zusammen, und zwar in einer Synthese des Heterogenen. „Dabei wird das Diskordante nicht aufgehoben, d.h. es bleibt als Bedrohung der Konkordanz in der Rückschau erkennbar. Es fügt sich aber in der Rückschau dennoch in das Konkordante ein. Auf der Ebene der [Erzählhandlung] gelingt dies, so Ricœur, indem aus blosser Kontingenz narrative Kontingenz und narrative Notwendigkeit wird. [...] Ricœur bringt das knapp folgendermassen auf den Punkt: „Ainsi le hasard est-il transmué en destin“¹⁰⁶. Indem das Erlebte zur Erzählung gerinnt, verwandelt sich also Zufall in Schicksal, Kontingenz in Notwendigkeit, wird aus Bios eine Biographie. Und vor allem: Indem im Erzählen „das Bewusstsein rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person. Sie ist jetzt dasselbe Selbst wie damals; jene Handlung wurde von demselben Selbst ausgeführt, das jetzt über sie nachdenkt.“¹⁰⁷

Soviel zu den Auswirkungen des Erzählens auf die Identität des Selbst. Doch was genau geschieht mit dem Erzähler und seiner Erzählfigur, die gemeinsam diese sich in der Erzählung konstituierende zeitliche Selbigkeit, diese Identität bilden? Im erzählten Geschehen wandelt sich die Erzählfigur zwar, wird aber gleichzeitig durch die zeit- und sinnvermittelnde (siehe Kapitel III.B. hiernach) Erzählung als narrative Identität zusammengehalten, ja kann sich in der Erzählung als sich ständig wandelndes Produkt von Sinnzuschreibungen überhaupt erst konstituieren!¹⁰⁸ Und der Erzähler selbst? Dieser kann sich entweder mit seiner Erzählfigur identifizieren, oder sich kritisch von ihr distanzieren – was aber in beiden Fällen wiederum identitätsstiftend ist, sofern

¹⁰⁵ VON WEDELSTAEDT, ALMUT KRISTINE: *Von Menschen und Geschichten. Über philosophische Theorien narrativer Identität*. 2016, Mentis Verlag, Münster, S. 86.

¹⁰⁶ Ebd., S. 87.

¹⁰⁷ LOCKE, JOHN: *Versuch über den menschlichen Verstand*, II. Buch, 17. Kap., § 9. 1981, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 75, Hamburg, S. 419 f.

¹⁰⁸ Hierin sieht Ricœur (in: BLÄSER, a.a.O. FN 95, S. 60-63) sogar eine Lösung des hermeneutischen Zirkels (siehe FN 3): Anknüpfend an der Kardinalthese der Korrelation zwischen den Instanzen der Zeit und der Erzählung und dass es somit ohne erzählte Zeit auch keine gedachte Zeit gibt, gelangt er zu dem Schluss, dass auch das Selbst nicht der Ausgangspunkt der Reflexion, sondern ihr Endpunkt ist. „Das Subjekt gewinnt allererst eine Form und Erkenntnis seines Selbst, indem es sich auf den langen Weg der Erzählung, auf den Umweg der Interpretation von Zeichen und Symbolen macht.“ Ich würde mit Berufung auf die von Kierkegaard geschaffene existenzielle Kategorie der Verzweiflung und der damit zusammenhängenden Definition des Selbst als ein Verhältnis, welches sich zu sich selbst verhält, daraus indes eher schlussfolgern, dass das Selbst sowohl der Ausgangs- als auch der Endpunkt der Reflexion ist. Mehr hierzu dann v.a. in Kapitel V.B.2.

Identität dialektisch verstanden wird, was anhand eines Gedichts von Rainer Maria Rilke poetisch illustriert und philosophisch interpretiert werden soll: „*Wer* [Anm. d. Verf.: der *homo narrans* als Erzähler?] *seines Lebens viele Widersinne / versöhnt und dankbar*¹⁰⁹ *in ein Sinnbild fasst, / der drängt / die Lärmenden aus dem Palast* [Anm. d. Verf.: aus dem ‚Haus des Seins‘? Oder aus dem *cogito*? Oder...?], */ wird anders festlich, und du* [Anm. d. Verf.: die Erzählfigur?] *bist der Gast, / den er an sanften Abenden empfängt. / Du bist der Zweite seiner Einsamkeit, / die ruhige Mitte seinen Monologen* [Anm. d. Verf.: die Mitte seiner Erzählungen?]; */ und jeder Kreis, um dich gezogen, / spannt ihm den Zirkel aus der Zeit* [Anm. d. Verf.: synthetisiert und konstituiert den Erzähler in Zeit, Raum und Sinn?].“¹¹⁰

Diese Verse haben – lange bevor ich mich mit Philosophie oder gar mit Ricœurs Begriff der narrativen Identität beschäftigt hatte – mir nach Enttäuschungen immer wieder Trost und Zuversicht gespendet, ähnlich wie ein Gebet, das nicht nur durch Form und Inhalt, sondern auch durch die performative Wirkung des Rezitierens eine heilsame Wirkung entfalten kann. Das will vor allem auch heißen: Woran mit Rücksicht sowohl auf Ricœurs prozesshafte Konzeption des Selbst, aber vor allem auch auf das empirische Subjekt der Philosophischen Praxis einmal mehr erinnert werden muss, ist, dass die narrativ-dialektische, im Idealfall im Ergebnis katharsische Konfiguration von Identität zugleich auch in einem sinnlichen performativen Akt stattfindet, den der Erzähler im Hier und Jetzt vollzieht, was ihn bewegt, und aus dieser Bewegtheit heraus vielleicht sogar eine Bewegung entsteht, heraus aus der erzählenden *vita contemplativa*, hinaus in die erlebnisreiche *vita activa*! Oder anders ausgedrückt: Erst wenn das zur Erzählung geronnene Erleben sich erneut in Erleben verflüssigt (um zwangsläufig irgendwann wieder zur Erzählung zu gerinnen), kann die narrative Konstituierung des Selbst als permanente Selbstwerdung im stetigen Spannungsverhältnis von Stabilität und Fragmentierung – gerade etwa auch im Sinne des vielzitierten tugendethischen Imperativs Nietzsches von „*Werde der, der Du bist!*“¹¹¹ – wirklich gelin-

¹⁰⁹ Zum Thema des Erzählens als Akt der Dankbarkeit gibt es eine schöne Miniatur von Botho Strauss über Proust: „*Wahrscheinlich war Proust unter den Menschen einer der dankbarsten. Er hat das Gewesene nicht einfach unter Schluchzern begraben sein lassen. Er hat sich gesagt, ein solch wunderbares Geschenk, gelebt zu haben, lässt sich nicht stumm kassieren. Man muss es in allen Einzelheiten festhalten, Revue passieren lassen, es wiederum sichten, rekapitulieren, um sich erst richtig zu wundern. Er hat etwas getan, was jeder von uns tun müsste, um nicht am Einmaligen (des Lebens) zu krepieren.*“ STRAUSS, a.a.O. (FN 46), S. 142.

¹¹⁰ RILKE, RAINER MARIA: *Das Stundenbuch*. 1918, Insel Verlag, Leipzig, S. 15.

¹¹¹ In diesem Sinne, wenn auch gänzlich ohne Pathos und subtil desillusionierend Paul Valéry: „*Was ich mir selbst Unbekanntes in mir trage, / das macht mich erst aus. / Was ich an Ungeschick, Ungewissem besitze, / das erst ist mein eigentliches Ich. / Meine Schwäche, meine Hinfälligkeit, / Meine Mängel sind meine Ausgangsstelle. / Meine Ohnmacht ist mein Ursprung. / Meine Kraft geht von Euch aus. / Meine Bewegung geht von meiner Schwäche zu meiner Stärke / Meine wirkliche Armut erzeugt einen imaginären / Reichtum: und ich bin diese Symmetrie; / ich bin das Tun, das meine Wünsche zunichte macht.*“ PAUL VALÉRY, *Monsieur Teste*, zit. in: MENKE, CHRISTOPH: *Die Kraft der Kunst*. 3.A. 2014, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2044, Berlin, S. 5.

gen, womit sich die nachfolgenden Überlegungen weiter auseinandersetzen, in letzter Konsequenz dann aber v.a. meine abschliessenden Bemerkungen zur Dereflexion und Integration in Kapitel V.C und VI.

B. Erzählen als Lebenssinn und Ethik vermittelnde Form der Selbstkonstituierung

1. Sein, Sinn und Sollen

Dass das Selbst als personale Identität durch Suchen eines unveränderlich „wahren“ Wesenskerns wohl kaum gefunden werden kann und auch der narrativen Selbstausslegung epistemische Grenzen gesetzt sind, darauf ist vorstehend bereits verschiedentlich hingewiesen worden. Um Wahrheit soll es bei der erzählenden Suche nach Lebenssinn – namentlich im Rahmen des philosophisch-praktischen Einzelgesprächs – aber ohnehin nicht gehen, weshalb auch die der vorliegenden Arbeit zugrundeliegende Auffassung von Hermeneutik als Wiederherstellung¹¹² von Sinn und nicht als Wiederherstellung von Wahrheit zu verstehen ist.¹¹³ Bereits Nietzsche, der radikal jede Erkenntnistheorie negiert hat und diese durch eine Perspektivenlehre der Affekte (den „Willen zu Macht“ als Interpretationswille) ersetzte,¹¹⁴ hat die narrative Wahrheitssuche als „Jünglings-Wahnsinn“ bezeichnet. Dies wohl nicht zuletzt auch deshalb, weil Erzählungen nicht selten eine Abwehrfunktion haben, indem sie glätten, überspielen, Lücken wegerklären, das Unbegreifliche begreifen wollen, usw., und sich deshalb nie mit den entsprechenden Fakten decken. Das kenne ich aus meiner nunmehr zwanzigjährigen Erfahrung als Rechtsanwalt (insbesondere als Parteienvertreter in Gerichtsprozessen) zur Genüge und ist auch psychoanalytisch bestens erforscht: *„Alle Diskurse sind ein Schirm vor dem Unerkennbaren, immer schon Verlorenen, in Freunds Sprache: vor dem Urverdrängten, das von ihnen nie ganz erfasst und erreicht werden kann. Aber sie sind eben auch ein Schirm im zweiten Wortsinn, ein Schirm wie der Bildschirm des Computers, auf dem sich überhaupt etwas einschreiben lässt und wo überhaupt erst eine psychische Repräsentanz gebildet werden kann.“*¹¹⁵ M.a.W.: Wir kommen ums Erzählen nicht

¹¹² Wiederherstellung deshalb, weil, wie bereits dargelegt, i.d.R. eine innere Sinnkrise (in welcher Form und Ausprägung auch immer) den Anlass für eine philosophische Konsultation bildet, denn: *„denken wir uns aus der Aussenperspektive, so fällt es uns tatsächlich schwer, unser eigenes Leben ernst zu nehmen. [Erst der] Verlust der Selbstgewissheit und der Wunsch, sie nach Möglichkeit wiederzuerlangen, macht das philosophische Problem des Sinnes des Lebens aus“* (NAGEL, a.a.O. FN 85, S. 370), was das Bedürfnis nach einer philosophischen Klärung entstehen lassen kann.

¹¹³ RICEUR, a.a.O. (FN 72), S. 41.

¹¹⁴ Siehe hierzu HABERMAS, JÜRGEN: *Erkenntnis und Interesse*. 16.A. 2016, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1, Frankfurt a.M., S. 362 ff., der Nietzsche zwar als *„Virtuose einer sich selbst verleugnenden Reflexion“* bezeichnet hat, wodurch dieser aber *„den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse entfaltet“* habe (ebd., S. 364), was gerade auch mit Blick auf das empirische Subjekt der Philosophischen Praxis und dessen Selbstkonstituierung ein wichtiges Thema ist, weil dieses Subjekt immer auch sozusagen vorverständnisbedingt ein Interessenträger ist (siehe hierzu bereits die Einleitung zu dieser Abschlussarbeit).

¹¹⁵ KLÄUI, CHRISTIAN: *Über das Reale bei Lacan*. In: Bulletin 2020.1 der Gesellschaft für hermeneutische Daseinsanalyse und Anthropologie (GAD), Zürich 2020, S. 25.

herum, wenn wir zu uns selbst und zur Welt kommen wollen, selbst wenn wir dabei die Wahrheit immer mehr oder weniger präzise verfehlen.

In eine alliterative Kurzformel gebracht (denn jedes Erzählen und damit auch das Verfassen dieser Arbeit ist ein ästhetischer Akt; siehe sogleich) kann Erzählen deshalb auch bezeichnet werden als: Setzung des Selbst durch Setzung von Sein durch Setzung von Sinn. Die Setzung von Sinn erfolgt im Medium der Reflexion (siehe hierzu insbesondere auch Kapitel V). Oder anders ausgedrückt: „*Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein durch die [Anm. d. Verf.: erzählenden!] Werke hindurch, die von diesem Streben und diesem Wunsch zeugen,*¹¹⁶ was etwa spinozistisch oder existenzialistisch betrachtet bedeuten kann, dass das Setzen des Selbst durch den *homo narrans* nicht nur ontologisch-anthropologisch gegeben, sondern auch ethisch aufgegeben ist. Diese Aufgabe ist nicht nur tugendethisch zu verstehen, also im Sinne einer charakterstärkenden glücksverheissenden Strebensethik, sondern auch sozialetisch, weil – so zumindest sieht es etwa der U.S. amerikanische Soziologe Richard Sennett – wir die Fragmente unseres kontingenten Daseins zu einer Erzählung, zu einer Lebensgeschichte auch deshalb bündeln müssen, weil die dadurch erlangte Identität bzw. Ich-Festigkeit notwendig ist, damit wir uns umeinander kümmern können.¹¹⁷

Diese Auffassung von Tugendethik als unentbehrliche Grundlage der Sozialetik lässt mich insbesondere auch an den Grundsatz „Selbstsicherung vor Rettung“ denken, wie er etwa im Alpinismus oder allgemein in Rettungsberufen vorherrscht, wobei es mit Bezug auf die Ethik des *homo narrans* primär um Selbstsicherung im Sinne von Selbstversicherung, also letztendlich um Selbstliebe als *conditio sine qua non* des Sozialen geht: „Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst“, weil „*[e]in Mensch, bevor er an die anderen denkt, [...] uneingeschränkt er selbst gewesen sein [muss].*“¹¹⁸ Mehr zu den intersubjektiven Aspekten des Narrativen in Kapitel IV hier-nach.

2. Narrative Selbstwahl als Akt der existenziellen Freiheit und Verantwortung

Als „Setzung von Sinn“ bedeutet Erzählen vor dem Hintergrund unserer Existenz als kontingentes In-der-Welt-sein immer auch Ausdruck von Selbsttranszendenz, d.h. unser „*Menschsein weist über sich selbst hinaus, es verweist auf etwas, das nicht wieder es selbst ist. Auf etwas oder*

¹¹⁶ RICŒUR, a.a.O. (FN 72, S. 59). „*Und hier trifft die Reflexionsphilosophie wieder mit der Platonschen Idee zusammen und rettet sie sie vielleicht, mit der Idee, dass die Quelle der Erkenntnis Eros ist, Begehren, Liebe, und auch mit der Spinozistischen Idee, dass sie connatus, Streben ist. [...] Streben und Begehren sind die Beiden Seiten des Selbstsetzens in der ersten Wahrheit: ich bin.*“ (Ebd.).

¹¹⁷ Richard Sennett, zit. in: BRANDT, a.a.O. (FN 12), S. 142.

¹¹⁸ RILKE, RAINER MARIA: *Du musst Dein Leben ändern. Über das Leben*. 2.A. 2012, Insel Taschenbuch 4177, Berlin, S. 71.

jemanden. [...] Es gibt Determinismus innerhalb der psychologischen Dimension, und es gibt Freiheit innerhalb der noologischen Dimension, die als Dimension der spezifisch menschlichen Phänomene zu bezeichnen wäre. [...] So ist denn Freiheit eines der menschlichen Phänomene. Sie ist aber auch ein allzumenschliches Phänomen. Menschliche Freiheit ist endliche Freiheit. Der Mensch ist nicht frei von Bedingungen, sondern nur frei, zu ihnen Stellung zu nehmen. Aber sie bestimmen ihn nicht eindeutig.“¹¹⁹ Indem und v.a. wie wir das, was geschehen oder uns sogar widerfahren ist, verstehen wollen und es deshalb zur Geschichte gerinnen lassen, äussern wir einen freiheitlichen Willen zum Sinn, der dem Determinismus trotz, selbst wenn dadurch, aus bereits erwähnten Gründen, der Determinismus nicht voluntaristisch überwunden werden kann,¹²⁰ und selbst wenn die Synthese der Geschichte, kaum ist diese erzählt, sich sogleich wieder in Fragmente auflöst. Doch durch reflektiertes Erzählen, d.h. über die Selbstdistanzierung schaffen wir ein differenziertes Selbstverständnis, was durchaus auch im Sinne von *Γινώθι σεαυτόν* (Erkenne Dich selbst) versanden werden darf und was die Grundvoraussetzung für eine Selbstwahl bildet, die unser künftiges Verhalten sozusagen „gegendeterminiert“, weil wir zum einen nicht auch frei sind, unsere freien Entscheidungen nicht zu verantworten, und zum anderen ja auch die Freiheit meines Mitmenschen „*als interiorisierte Transzendenz in meiner eigenen Freiheit*“ stets mit anwesend ist¹²¹ (mehr zum Mitmenschen als dem „Anderen“ in Kapitel IV). So zumindest lauten zwei der wichtigsten Grundprämissen des Existenzialismus nach Jean-Paul Sartre.¹²² Was bedeutet dieser Freiheitsbegriff bei Sartre? Es geht, vereinfacht ausgedrückt, um den Kern der menschlichen Existenz schlechthin, um die einzige Möglichkeit, ein sich gegen alle Formen der Unaufrichtigkeit auflehndes selbstbestimmtes und authentisches Leben überhaupt führen zu können – nämlich durch Selbstwahl.¹²³ Diese Selbstwahl, so lautet wiederum eine der Thesen

¹¹⁹ FRANKL, VIKTOR E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. 28.A. 2015, Piper Verlag, München / Berlin, S. 52 f.

¹²⁰ Demnach wird in dieser Arbeit ein Kompatibilismus im Sinne eines weichen Determinismus vertreten, der auch der kognitivistischen, holistischen und internalistischen These von Jonathan Dancey nahesteht, „*die von einer menschlichen Freiheit [ausgeht], in der weder Wille dem Trieb noch Triebbestimmung dem Willen unterzuordnen ist: Menschen entscheiden*.“ REIFENTHALTER, HELMA: *Kommunizierte Wirtschaftsethik*. 2008, Lit Verlag, Wien / Berlin, S. 97. Dagegen wird trotz zahlreicher Verweise in dieser Arbeit auf SARTRE dessen auf einer Ontologisierung der Freiheit beruhender radikale Indeterminismus abgelehnt.

¹²¹ SARTRE, JEAN-PAUL: *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. 2005, Rohwolt Verlag, Reinbeck bei Hamburg, S. 336.

¹²² Auch die Logotherapie beruht auf den korrelativen Prämissen von Freiheit und Verantwortung. Siehe FRANKL, a.a.O. (FN 119), S. 64: „*Freisein ist der negative Aspekt eines Phänomens, dessen positiver Aspekt Verantwortlichsein heisst.*“

¹²³ Ähnlich bereits Kierkegaard: „*Was aber ist denn dies mein Selbst? Wollte ich von einem ersten Augenblick sprechen, in einem ersten Ausdruck dafür, so ist meine Antwort: es ist das Abstrakteste von allem, das doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist – es ist die Freiheit. [...] Dieses Selbst, dass [ein Mensch; Anm. d. Verf.] solchermaßen wählt, ist unendlich konkret, denn es ist er selbst, und doch ist es absolut verschieden von seinem früheren Selbst, denn er hat es absolut gewählt [...] es ist durch die Wahl geworden.*“ KIERKEGAARD, SØREN: *Entweder Oder*. Teil I und II. 13.A. 2017, dtv, München, S. 772 f.

dieser Abschlussarbeit, kann durch das Erzählen der eigenen Lebensgeschichte performativ beglaubigt werden und ermöglicht es dem erzählenden Ich, mittels subjektiver Reflexion – dies etwa im Gegensatz zur selbstfremdeten, im Buber'schen Es und Heidegger'schen Man ge- und verfangenen objektiven Reflexion¹²⁴ – sich selbst immer wieder als Möglichkeit zu ergreifen und dadurch autopoietisch hervorzubringen. M.a.W.: Von seiner Freiheit erzählenden Gebrauch zu machen heisst, das zu werden und zu sein, als was ich mich im besorgenden, selbstsorgenden und fürsorgenden Existieren entwerfe, nämlich als zugleich sinnliches und sinnsuchendes Verhältnis zu mir selbst, als jemeiniges Für-mich-sein¹²⁵, als Individuum im wortwörtlichen Sinn, nämlich als ungeteilte Identität meiner selbst! Davon und v.a. wie praktisches Philosophieren sich – etwa durch die gezielte Erörterung von Existenzialien und Tugenden – in den Dienst dieses durch Narration und subjektive Reflexion performativ umgesetzte Für-mich-sein stellen kann, handelt ausführlicher Kapitel V. Bereits an dieser Stelle sei jedoch klargestellt: Dass die freiheitliche Radikalität eines Lebens im Für-sich zu einer Selbstfindung oder gar zu einer Erlösung führen kann oder soll, dem hat Sartre eine ebenso radikale Absage erteilt, indem er die menschliche Existenz als absurd und den Menschen als eine „nutzlose Passion“ (*une passion inutile*) bezeichnet hatte. Dies muss zwecks einer fruchtbaren Desillusionierung gerade auch dem Subjekt der Philosophischen Praxis bewusst werden. Denn die *conditio humana* zeichnet sich durch ihr fortwährendes Anfängertum aus, was der Entschlossenheit, die stets unvollendete Symphonie des Lebens trotzdem weiter zu komponieren, keinen Abbruch tun soll, ganz im Gegenteil: „*Wer anfängt, handelt.*“¹²⁶ Und wer handelt, der ist lebendig.

¹²⁴ Die Unterscheidung von objektiver und subjektiver Reflexion geht ebenfalls auf Kierkegaard zurück: „*Während das denkende Subjekt und seine Existenz dem objektiven Denken gleichgültig ist, ist der subjektive Denker wesentlich an seinem eigenen Dasein interessiert, ist in ihm existierend. Darum hat sein Denken eine andere Art von Reflexion, nämlich die der Innerlichkeit, [...] wodurch es dem Subjekt angehört und keinem andern. Während das objektive Denken alles im Resultat ausdrückt und der ganzen Menschheit durch Abschreiben und Ableiern des Fazits zum Mogeln verhilft, setzt das subjektive Denken alles ins Werden und lässt das Resultat weg, teils weil dies gerade dem Denker gehört, da er den Weg hat, teils weil er als Existierender beständig im Werden ist, was ja der Mensch ist, der sich nicht dazu hat narren lassen, objektiv zu werden, unmenschlich zur Spekulation zu werden. Die Reflexion der Innerlichkeit ist die Doppelreflexion des subjektiven Denkers. Denkend denkt er das Allgemeine, aber in diesem Denken existierend, dieses in seiner Innerlichkeit erwerbend, isoliert er sich subjektiv immer mehr.*“ Kierkegaard, zit. in: ANZENBACHER, a.a.O. (FN 3), S. 151.

¹²⁵ Das Für-sich-sein (*Pour-soi*) (für das Heidegger den Neologismus der „Jemeinigkeit“ geprägt hat) und das Ansich sein (*En-soi*) (bei Heidegger in etwa das „Man“ oder bei Martin Buber das „Es“) sind für Sartre zwei grundlegend verschiedene Seinsmodi unserer zweideutigen Natur. Letzteres ist die Welt der objektiven Fakten, die sich mir durch objektive Reflexion (Beispiel: wissenschaftliches Denken) erschliessen, in der jedoch – im Gegensatz zum Für-mich-sein – die Einmaligkeit meines Ichs, meine persönlich-individuelle Subjektivität und Innerlichkeit keine Rolle spielt. Siehe hierzu ausführlich und anstelle Vieler RENAUT, ALAIN: *Von der Subjektivität ausgehen*. In: SCHUMACHER, BERNARD N. (Hrsg.): *Jean Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*. 2.A. 2014, Akademie Verlag, Berlin, S. 95 ff.

¹²⁶ SAFRANSKI, a.a.O. (FN 98), S. 50.

C. Erzählen als kreative ästhetische Selbstschöpfung und Selbsterfahrung

Wer erzählt, der schafft nicht nur rational, sondern auch auf sinnliche Weise Sinn durch die Ordnung der Sprache. Weil wie jede Form der Ordnung auch die narrative Ordnung einen ästhetischen Aspekt hat, wird Erzählen in der Regel als lustvoll oder zumindest als unlustvermindernd erlebt.¹²⁷ Eine Erzählung soll sowohl dem Erzähler¹²⁸ wie auch seinem Zuhörer oder Leser Freude bereiten oder wenigstens für etwas angenehme Ablenkung sorgen. Beim Erzählen wird eine positive zwischenmenschliche und eine sprachlich ästhetische Kulturerfahrung¹²⁹ gemacht. Das kennen wir bereits aus unserer Kindheit: Sorgfältig komponierte „schöne“ Gutenachtgeschichten unserer Eltern etwa, denen wir gespannt gelauscht und uns dabei trotzdem entspannt haben, während die Grenze von Realität und Fiktion, von uns selbst und den Märchenfiguren, von Wachsein und Träumen nach und nach immer durchlässiger wurde, bis dass wir schliesslich in den „Zauberkreis der Nacht“¹³⁰ eingetaucht sind; oder wie wir uns als Kinder die verschiedensten Spiele ausgedacht haben, die alle eine Gemeinsamkeit hatten, nämlich ihre phantasievolle narrative Durchdringung, sei es bei Rollenspielen (etwa mit Puppen¹³¹, oder als Räuber und Polizei, Cowboys und Indianer oder die berühmt-berüchtigten „Doktorspiele“, ohne die wiederum den Sexualpädagogen die Geschichten fehlen würden...), beim Bau von Sandburgen oder

¹²⁷ Sogar „[j]eder gutgewachsene Satz, den ein tiefer Pessimist niederschreibt, bejaht als solcher die Welt.“ STRAUSS, a.a.O. (FN 46), S. 124.

¹²⁸ Was übrigens auch ein Grund dafür ist, dass ich mich in dieser Abschlussarbeit ganz bewusst dafür entschieden habe, auf dem Boden einer herkömmlichen und damit nicht gendgerechten Sprachästhetik zu bleiben, die buchstäblich darauf verzichtet, unentwegt nach den Sternen zu greifen, um etwa aus Erzählern „Erzähler*innen“ oder aus Zuhörern „Zuhörer*innen“ zu machen. Die Leserinnen dieser Abschlussarbeit, die damit Mühe bekunden, wollen mir dies bitte grosszügig verzeihen.

¹²⁹ Siehe hierzu etwa auch die anthropologische These von Arnold Gehlen (1904-1976), der den Menschen als „Mängelwesen“ bezeichnet hat, das von Natur aus auf Kultur angewiesen ist, der bereits Goethe entsprechende „Heilungskräfte“ zugeschrieben hatte (siehe SAFRANSKI, RÜDIGER: *Goethe. Kunstwerk des Lebens*. 2013, Hanser Verlag, München, S. 281 f.).

¹³⁰ HERMANN HESSE: *Beim Schlafengehen*. In: MICHELS, VOLKER (Hrsg.): *Die Gedichte*. 6.A. 2001, Insel Taschenbuch 2762, Leipzig, S. 83.

¹³¹ Siehe hierzu ausführlich den britischen Kinderarzt und Psychoanalytiker WINNICOTT, DONALD W.: *Vom Spiel zur Kreativität. Die Notwendigkeit zum Träumen, Spielen und schöpferischen Handeln auf der Suche nach dem Selbst*. 15.A. 2018, Klett-Cotta, Stuttgart, der in diesem Zusammenhang von einem „Übergangsobjekt“ spricht, welches (im Klappentext des Buches) definiert wird als „jenes oft ganz unscheinbare Spielzeug des Kleinkindes, das ihm den Übergang vom Wachen zum Schlafen erleichtert, es kann ein Teddybär oder auch ein Kissenzipfel sein. Das Übergangsobjekt ist die Verbindung zwischen der inneren und der äusseren Welt des Kindes. Die Beschäftigung mit ihm ist die Vorstufe des Spielens, und das Spiel [insbesondere mit seinem narrativen, sozialen und ästhetischen Gehalt; Anm. d. Verf.] wiederum ist der erste Schritt zur Entwicklung dessen, was man das Kreative [und damit auch die narrative Identität; Anm. d. Verf.] nennt.“ Übertragen in die Philosophie Schopenhauers bedeutet dieses entwicklungspsychologische Fazit etwa: „Wir müssen erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können. [...] Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den erworbenen Charakter. Dieses ist demnach nichts Anderes, als möglichst vollkommene Kenntnis der eigenen Individualität: es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters [...]“ (SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band, Zweiter Teilband. Könenmann Verlag, Köln 1997, S. 449), wobei gemäss Ricœur ein solches Wissen auch der andere von mir haben kann, was ihm seinerseits ermöglicht, meinen Charakter als etwas Stabiles im Wandel der Zeit zu re-identifizieren, d.h. als Identität wahrzunehmen (siehe BLÄSER, a.a.O. FN 75, S. 65). Letzteres, bzw. die Erweiterung des Modells des *homo narrans* durch die intersubjektive Ebene eröffnet ein epistemisch, ethisch und therapeutisch spannendes Reflexionsfeld, wovon das folgende Kapitel IV handelt.

von Waldhütten, um die sich Efeu und geheimnisvolle Geschichten gleichermaßen rankten usw. Auch als Jugendlicher war ich als Organisator von Sommerferienlagern vorwiegend mit einem beschäftigt, nämlich damit, mir gemeinsam mit einem Leiterteam ein spannendes Motto auszudenken und dieses über zwei Wochen verteilt in unterschiedlichsten Projekten so umzusetzen, dass daraus eine grosse Erzählung entstehen würde, mit der sich die Kinder mitgestaltend und miterzählend identifizieren konnten, sozusagen als kreative Alternative zum „kopflastigen“ pädagogischen Modell der Schulerziehung; denn der menschliche Geist steht im Widerstreit von ästhetischer Kraft und vernünftigem Vermögen.¹³²

Was kann daraus lebensphilosophisch – v.a. davon ausgehend, dass selbst im Erwachsenenalter die Individuation (gerade auch im Sinne des dynamischen Schopenhauer'schen Begriffs des „erworbenen Charakters“¹³³ verstanden) nie abgeschlossen ist – mit Blick auf das Ästhetische und dessen Beitrag zur Entwicklung einer narrativen Identität gefolgert werden? Zum Beispiel etwa, dass der Stoiker Epiktet eine äusserst weise Bemerkung gemacht hat, indem er unser Leben als Schauspiel, also als auch etwas ästhetisch Inszeniertes bezeichnete, wo es nicht so sehr darauf ankomme, eine gute Rolle zu spielen, sondern darauf, diese Rolle gut zu spielen.¹³⁴ Da sich diese Rolle – weil wir eben der Gattung des *homo narrans* angehören – primär im Medium der Sprache ausdrückt, benötigen wir eine Erzählkompetenz, die auch ästhetisch ist, damit sowohl dem Dasein als auch der Welt als Bühne (Shakespeare: „*All the world's a stage...*“) ¹³⁵, die ihrerseits als „ästhetische Phänomene“¹³⁶ bezeichnet werden können, entsprochen werden kann. Das Leben und seine Zumutungen poetisieren zu können – gerade auch ohne damit irgendeine philosophische Absicht oder gar einen praktischen Zweck zu verfolgen – ist, ähnlich der von Schopenhauer über alles gelobten Tugend der sich selbst belohnenden Heiterkeit¹³⁷, ein Wert an sich. Mit besonderem Blick auf die vorliegend vertretene Auffassung von Philosophischer Praxis als kritische, narrativ-dialogische Selbsterörterung – die nicht zuletzt auch im Dienst einer angewandten Eudämonologie stehen soll – kann hinzugefügt werden: Vom narzisstischen mimetischen Begehren¹³⁸ abzulassen, die vermeintlich passende Rolle zu suchen und damit vergeblich

¹³² MENKE, a.a.O. (FN 111), S. 9.

¹³³ SCHOPENHAUER, a.a.O. (FN 131), S. 449.

¹³⁴ Siehe PFALLER, ROBERT: *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*. 2012, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., S. 160.

¹³⁵ Siehe auch GUGGENHEIM, HAMPE, SCHNEIDER, STRASSBERG, a.a.O. (FN 13), S.58: „*Erzählungen sind die Bühnen, auf denen Verantwortung diskursiv verhandelt und wunschgemäss modelliert wird*“, wobei hier weniger die Weltbühne Shakespeares, sondern die inneren Bühnen der Selbstwahrnehmung gemeint sind, auf der das Ich sich in seinen Rollen konstituiert, um von dort aus mit der Welt zu interagieren.

¹³⁶ NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Die Geburt der Tragödie*. 1993, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7131, Stuttgart, S. 41.

¹³⁷ SCHOPENHAUER, a.a.O. (FN 9), S. 16.

¹³⁸ Mimetisches Begehren z.B. als „*Nachahmung fremder Eigenschaften und Eigentümlichkeiten, [die] viel schimpflicher als das Tragen fremder Kleider [ist]: denn es ist das Urteil der eigenen Wertlosigkeit von sich selbst ausgesprochen*“ (SCHOPENHAUER, a.a.O. FN 131, S. 451). „*So macht der Narziss, der sich selbst medial bespiegeln will, am Ende die schmerzhafteste Erfahrung, dass er sich in seinen Texten irgendwann nicht mehr erkennt. [...] Mimesis ist*

dem Glück als etwas ebenso vermeintlich objektiv Fassbaren nachzujagen, und sich anstelle dessen aus einer produktiven Desillusionierung¹³⁹ heraus dem zuzuwenden, was man aus sich selbst heraus sein kann, und dies auf authentische Weise ästhetisch so zum Ausdruck zu bringen, damit man sich in seinem erzählenden Daseinsvollzug auch wohlfühlt, so wie in passenden schönen Kleidern, kann eine zugleich sprachästhetisch und tugendethisch fruchtbare Übung sein. Deshalb lässt sich etwa der aus der Modebranche bekannte Slogan „*style is an attitude*“, wie ihn bereits Kierkegaard in seinen Überlegungen zum „*Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Heranbildung der Persönlichkeit*“¹⁴⁰ scharfsinnig – und auch sehr kritisch – analysiert hatte, gut auf die narrative Identität im philosophischen (und auch im individualpsychologischen)¹⁴¹ Sinn applizieren.

Und ich wage es sogar noch einen Schritt weiterzugehen, indem ich – nicht zuletzt auch in Anlehnung an Nietzsches Bonmot, dass wir „die Dichter unseres Lebens“ sein sollen, um der Kontingenz des Daseins trotzig eine ästhetische Stimmigkeit und Notwendigkeit gegenüberzustellen¹⁴² – der folgenden Bemerkung Adolf Muschgs zustimme: „*So gross ist die Macht der ästhetischen Erinnerung (auch der Erinnerung an Niedagewesenes), dass sie sich an die Stelle des Erinnern setzt, ja: erst diese Stelle bewusst machen, ‚besetzen‘ kann.*“ Dadurch, dass die Ästhetik der Erzählung, „den Schein ‚wieder‘ herstellt, kann sie als Gnade, Heilmittel, ja zeitlos wirken; dadurch, dass sie nur den Schein wiederherstellt, als Lüge“.¹⁴³ Eine m.E. sehr geistreiche, provokativ-kreative Verbindung von platonischem Idealismus (insbesondere dessen Gleichsetzung des Wahren mit dem Schönen) und Dekonstruktion (das Schöne, welches sich als Schein entpuppt), die den eingangs dieser Arbeit erörterten Begriff der Erinnerung über seine semantischen

das zentrale Problem, nicht die Lösung realistischen Erzählens“ (HETTICHE, THOMAS: *Unsere leeren Herzen. Über Literatur*. 2017, Kiepenheuer & Witsch, Köln, S. 68), was nach meinem Dafürhalten nicht nur für Literatur, sondern für jede Form des Erzählens gilt (diese Parallelität von literarischem und sonstigem Erzählen findet übrigens auch bei Ricoeur – siehe VON WEDELSTAEDT, a.a.O. FN 105, S. 91 – und gemäss ACHENBACH, *Zum Anfang*, in: a.a.O. FN 15, S. 73, dem ich beipflichte, soll sogar der eigentliche Sinn der Philosophischen Praxis sein, „den Besucher ein Stück weit zu einem Dichter werden zu lassen, damit er ausdrücken vermag, wie er leidet.“). Doch was könnte das Mimesis Problem des realistischen Erzählens lösen? Die Ablösung bzw. platonische Erlösung einer zusammenhangslosen spiegelbildlichen Versprachlichung von Erlebnisvielfalt durch eine sinnsetzende ästhetische Erzählform, „um die morgen vielleicht bestehenden Farben, den Duft und den Blütenstaub unserer Augenblicke auf ewige Zeit haltbar zu machen“ (LUKÁCS, GEORG: *Die Seele und die Formen*. 2011, Aisthesis Verlag, Bielefeld, S. 20), weil – zumindest platonisch gesehen – nicht nur der Mensch als Individuum, sondern das wahre Leben schlechthin etwas ist, das sich unverändert in der Identität seines Wesens hält.

¹³⁹ Siehe hierzu wiederum P. Valéry, zit. in MENKE, a.a.O. (FN 111) und sodann Kapitel V.C.

¹⁴⁰ KIERKEGAARD, a.a.O. (FN 123), S. 704 ff.

¹⁴¹ In der Individualpsychologie von Alfred Adler wird der Begriff der Persönlichkeit mit dem Begriff des Lebensstils umschrieben, der insbesondere auch die individuelle Form der schöpferisch-ästhetischen Aktivität umfasst (siehe hierzu generell ADLER, a.a.O. FN 6).

¹⁴² Siehe hierzu bzw. allgemein zum ästhetischen Diskurs der Moderne LIESSMANN, KONRAD PAUL: *Philosophie der modernen Kunst*. 1999, Facultas Verlag, UTB-Band-Nr. 2088, Wien, S. 138 f.

¹⁴³ MUSCHG, a.a.O. (FN 10), S. 50. Und auf S. 96 gesteht der Autor mit Blick auf sein frühes Erwachsenenalter: „*Damals hiess Dichten: die Welt zu meinen Gunsten bestechen*“, und auf S. 109 mit Blick auf die späteren Schriftstellerjahre: „*Meine literarische Arbeit, die ursprünglich die Lücken meiner Existenz stopfen sollte, ist später zum Ausplaudern dieser Lücken geworden.*“

Grenzen hinaus ausdehnt, und ihm gerade dadurch neues Leben einhaucht. Wer weiss, vielleicht sind sich ja auch deshalb die Ausdrücke „Poiesis“ und „Poesie“ zum Verwechseln ähnlich...

IV. Intersubjektive Aspekte des Narrativen

A. Alterität – Das Verhältnis von Ich und dem Anderen¹⁴⁴

„Was weiss ich. Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wie reiben nur das grobe Leder aneinander ab – wir sind sehr einsam. [...] Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren.“¹⁴⁵ Mit diesen Gedanken war Georg Büchner seiner Zeit sehr weit voraus, nehmen sie doch bereits das philosophische Hauptthema der Postmoderne vorweg: das Thema der Differenz.¹⁴⁶ Reiben wir vielleicht deshalb das grobe Leder aneinander ab, weil man den anderen trotz seiner unüberwindbaren Fremdheit benötigt, man ihn sich „irgendwoher nehmen soll [...] um die Wahrheit über sich selbst zu sagen und sich selbst zu erkennen“, weil dafür die reine Introspektion nicht ausreicht? So zumindest sieht es etwa Michel Foucault¹⁴⁷, im Ansatz aber auch bereits Sokrates in Platons Dialog *Alkibiades*, wonach wir uns nicht direkt selbst in die Augen und in unsere Seele blicken können und wir deshalb auf den beseelten Blick des Mitmenschen angewiesen sind¹⁴⁸, wobei – wie auch bei Heidegger – dieser Mitmensch bzw. dessen „Mitdasein“ dann doch nur eine Nebenrolle in der im Übrigen autonomen Konstituierung des „jemeinigen“ Ichs spielen soll.

Oder sind wir nicht vielmehr – und dies nicht nur aufgrund der anthropologischen Tatsache, dass der Mensch ein kooperierendes soziales Wesen ist – auf den Anderen nicht nur hilfsweise, sondern ganz grundsätzlich angewiesen, weil nur er uns aus unserem Solipsismus inmitten des sinnlosen „Es gibt“ (*il y a*), aus unserer Heidegger’schen Geworfenheit und unserem Sartre’schen Ekel (*nausée*), d.h. aus der Trostlosigkeit unserer nackten Existenz befreien kann, was eine reziproke ethische Verantwortung begründet? So will es etwa Emmanuel Levinas¹⁴⁹ und mit ihm der ebenfalls der dialogistischen chassidischen Tradition entstammende Martin Buber, der „alles wirkliche Leben“ als „Begegnung“ bezeichnet hat, in dem das Ich erst am Du zum Ich wird,¹⁵⁰ was in einem Oppositionsverhältnis zu „jeglicher Verabsolutierung und Hypostasierung des Ichs in der idealistischen Philosophie und der Transzendentalphilosophie Husserlscher Provenienz“¹⁵¹ steht und anstelle eines allgemeinen, im cartesianischen *cogito* verabsolutierten Ichs das

¹⁴⁴ GLOY, KAREN: *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*. 2019, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn.

¹⁴⁵ BÜCHNER, GEORG: *Dantons Tod*. Erster Akt, Erste Szene. 2002, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 6060, Stuttgart, S. 5.

¹⁴⁶ GLOY, a.a.O. (FN 144), S. 9.

¹⁴⁷ FOUCAULT, MICHEL: *Der Mut zur Wahrheit*. 2012, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2020, Berlin, S. 19.

¹⁴⁸ PLATON: *Alkibiades I*. In: EIGLER, GUNTHER (Hrsg.): *Platon. Werke in acht Bänden*. 1. Bd. 1990, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), Darmstadt, S. 627.

¹⁴⁹ LEVINAS, EMMANUEL: *Ausweg aus dem Sein*. 2005, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 567, Hamburg, S. XXI der Einleitung von Alexander Chucholowski.

¹⁵⁰ BUBER, a.a.O. (FN 14).

¹⁵¹ GLOY, a.a.O (FN 144), S. 25.

konkrete empirische Subjekt und seine Beziehung zum ebenso konkreten Mitmenschen in den Vordergrund stellt. Dem monadischen intransitiven Sein des in sich selbst eingeschlossenen Ich wird seine intransitive Bezogenheit vorangestellt,¹⁵² die dem Ich eine ihm vorausliegende Verpflichtung gegenüber dem Du auferlegt, wodurch generell der Ethik gegenüber der Ontologie der Vorrang eingeräumt wird.

Dieses empirische Subjekt mit seiner heterogenen Identität, welches sich durch seine Intersubjektivität, d.h. durch seine wechselseitige Bezogenheit und Angewiesenheit, durch seine Interdependenz mit anderen empirischen Subjekten auszeichnet, welches zugleich erkennend und erkannt im Weltbezug und Lebensvollzug steht, ist eben gerade auch das Subjekt der Philosophischen Praxis, der Soziologie¹⁵³ oder der Psychoanalyse (von der im Sinne eines kurzen interdisziplinären Exkurs das nachfolgende Kapitel handelt). Das soll aber freilich – wie es vorstehend bereits mehrfach betont wurde – m.E. ganz und gar nicht bedeuten, dass etwa transzendentalphilosophische, idealistische oder poststrukturalistische Betrachtungen in der Philosophischen Praxis grundsätzlich keinen Platz hätten, im Gegenteil: Den Menschen ausschliesslich aus seiner Intersubjektivität heraus verstehen zu wollen, wäre reduktionistisch und würde – wie etwa auch im Marxismus, der den Menschen im Wesentlichen nur aus der Gesellschaft heraus erklärt haben will – eindeutig zu kurz greifen und das Einmalige und die Freiheit, in der sich dieser selbst geschenkt ist und sich eigenverantwortlich und autopoietisch ins Werden setzen kann, nicht gebührend berücksichtigen. Es braucht einen „*Egoismus des Seins, damit es Diskurs, Verantwortung, Eintreten für den Anderen geben kann*“¹⁵⁴, und gerade in der vermeintlich vollendetsten Form der zwischenmenschlichen Beziehung, nämlich in der Liebe, besteht eine „*unüberwindbare Dualität des Seienden*“¹⁵⁵ (siehe Kapitel IV.C hiernach).

Auch Sartre, der wegen der wiederholt vorgebrachten Kritik, seine Philosophie sei quietistisch, pessimistisch, nihilistisch und v.a. subjektivistisch (und vielleicht auch um sich von Heidegger abzugrenzen)¹⁵⁶ sich dereinst zur Klarstellung genötigt sah, dass der Existenzialismus ein „Humanismus“ sei,¹⁵⁷ machte damit lediglich deutlich, dass sein radikales Postulat der selbstinitii-

¹⁵² LEVINAS, EMMANUEL: *Die Zeit und der Andere*. 2003, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 546, Hamburg, S. 20.

¹⁵³ Vor allem die U.S. amerikanischen Soziologen Iris Young und Richard Sennett haben in ihren Schriften die soziale Dimension der sich selbst undurchsichtigen Subjektivität hervorgehoben. Weil das Subjekt fragmentiert und widersprüchlich ist, in seiner Selbstwahrnehmung blinde Flecken hat, kann es nur über die „Differenz“, „Asymmetrie“ bzw. über die „wechselseitige Transzendenz“ mit anderen Subjekten echte Gegenwärtigkeit und grösstmögliches Wissen über sich selbst erlangen, wobei auch dieses Wissen unvollständig bleibt, zumal ja auch Gegenüber sich selbst ebenso wenig vollständig verstehen kann (THOMÄ, a.a.O. FN 80, S. 268).

¹⁵⁴ Ebd., S. 86 (Nachwort von Ludwig Wenzler).

¹⁵⁵ Ebd., S. 52.

¹⁵⁶ BLACKWELL, SARAH: *Das Café der Existenzialisten*. 4.A. 2017, Verlag C.H. Beck, München, S. 361.

¹⁵⁷ Siehe SARTRE, a.a.O. (FN 4).

renden individuellen Freiheit ohne das Zusatzpostulat der Verantwortung letztendlich unvollständig sei, durch dieses aber nicht ersetzt werde. Denn ein Individuum zu sein bedeutet zuallererst, die Verantwortung für die eigene Geschichte zu übernehmen. Nur das macht existenziell betrachtet Sinn.¹⁵⁸ Dem schliesse auch ich mich an, indem ich dem Levinas'schen Postulat eines vorsubjektiven oder sogar vorontologischen Primats der Ethik zwar nicht zustimmen will, sondern in diesem Zusammenhang lieber von einem „intersubjektiven Mehrwert“ für die (wechsel- und gegenseitige)¹⁵⁹ Konstituierung des Selbst sprechen möchte, wie er auch im nächsten Kapitel erwähnt wird. Darin mag, v.a. in Verbindung mit der in dieser Abschlussarbeit im Zusammenhang mit der Konstituierung des Selbst hervorgehobenen Bedeutung des Ästhetischen (siehe wiederum Kapitel III.C), auch etwas romantischer Egoismus, eine Art „Ethik der Genialität“¹⁶⁰ oder auch ein Hauch von „philosophischer Kleinkunst“ in der Tradition der französischen Moralisten¹⁶¹ zum Ausdruck gelangen, womit meine Überzeugung untermauert werden soll, dass nur die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit die Menschen letzten Endes einander wirklich nahe bringt.

B. Psychoanalytisch-existenzphilosophische Aspekte der Intersubjektivität

1. Begegnung mit dem Fremden¹⁶²

Wenn wir (wie im Kapitel II.B relativiert: als Angehörige einer abendländischen Denk- und Sprachkultur) etwas erleben und davon erzählen, so geschieht dies in der Regel aus der Erst-Person-Perspektive der Husserl'schen Intentionalität. Das Ich setzt sich selbst im Nominativ und legt seine Welt in aktiver und einmaliger Weise aus. Ich erfahre etwas als etwas, d.h. im Modus der Objekt-Subjekt Spaltung. In der Dritt-Personen-Perspektive bewege ich mich auf der Ebene der unpersönlichen Sachlichkeit, nehme ich eine abstrakte Perspektive etwa der Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Kultur oder Wissenschaft ein. Hier tritt – um es in der Terminologie Heideggers auszudrücken – mein eigentliches Selbst hinter ein öffentliches, unpersönliches „Man-

¹⁵⁸ Die gegenteilige Position indes, „dass nur ein Leben, das damit ausgefüllt würde, anderen zu helfen, allererst einen Sinn haben würde [wäre absurd]. Wenn niemandes Leben immer schon an sich selbst einen Sinn haben kann, wie kann es dann infolge einer Beschäftigung mit dem sinnlosen Leben anderer einen Sinn erhalten?“ NAGEL, a.a.O. (FN 85), S. 375.

¹⁵⁹ Sartre spricht in diesem Zusammenhang etwa vom Ich und dem anderen als „transzendierte Transendenzen“ (THOMAS FLYNN, in: SCHUMACHER (Hrsg.), a.a.O. FN 125, S. 177), d.h. „mein Entwurf ist, die Freiheit des anderen so zu assimilieren, dass die Freiheit/Transzendenz des anderen zwar bewahrt wird, doch unter meiner Kontrolle“ (ebd., S. 179), d.h. unter der Kontrolle des Für-mich-seins (siehe Kapitel III.B.2, insbesondere FN 125).

¹⁶⁰ LUKÁCS, a.a.O. (FN 138), S. 77. Was nicht bedeuten soll, dass praktisches Philosophieren einfach der Kultivierung dieser „Genialität“ dienen soll, aber sehr wohl der Verbindung der (selbst-)schöpferischen Kraft des Erzählens mit den übrigen Produktivkräften des Menschen.

¹⁶¹ ACHENBACH, *Philosophische Praxis hat eine lange Tradition – und ist doch ohne Vorbild*, in: a.a.O. (FN 15), S. 48.

¹⁶² BRÜHLMANN, a.a.O. (FN 82).

selbst“ zurück.¹⁶³ Ich selbst erfahre also eigentlich nichts, sondern agiere als etwas im Etwas. In der Zweit-Person-Perspektive dagegen werde ich primär durch die Erfahrung des anderen konstituiert, setze ich mich demnach weder in der ersten Person als cartesianisches „Ich verstehe“ noch in der dritten Person als „Man/es versteht“, sondern als Buber'sches „Du verstehst mich“.¹⁶⁴ In dieser Konstellation gibt es streng genommen zwei Subjekte und zwei Objekte, wie sie insbesondere die Theorie der Zwei-Personen-Psychologie voraussetzt, die für das Verständnis und für die Gestaltung von philosophisch-praktischen Einzelgesprächen wertvolle Denkanstöße liefert. Aufbauend auf der psychoanalytischen Prämisse, dass das Ich in der Interaktion mit dem Du nicht nur phänomenologisch bewusst wahrgenommene, sondern auch unbewusste Erfahrungen mit der eigenen Fremdheit macht, in der sich potenzielle Erfahrungsmuster aktualisieren (etwa in der Form von Übertragungen), findet in jeder intersubjektiven Begegnung ein Prozess der Adaption statt, der zwei Funktionen umfasst: Die Akkommodation und die Assimilation.¹⁶⁵ Die erste Funktion sorgt dafür, dass das Ich sein Erfahrungsmuster der intersubjektiv vermittelten Situation mit dem Du anpasst, die zweite Funktion, dass Elemente der gegebenen Du-Wirklichkeit in das Ich-Erfahrungsmuster aufgenommen werden, was mit Blick auf die um zu leben und überleben permanent von uns geforderte Überbrückung der Diskrepanz zwischen unserer beschränkten Erstpersion-Perspektive und der nie gänzlich fassbaren „Realität“ des anderen und der Welt eine Wachstumschance bietet.

Gerade auch die Philosophische Konsultation als Einzelgespräch kann eine solche Wachstumschance vermitteln, indem Erfahrungen artikuliert und Erfahrungsmuster aktualisiert und in einem hermeneutischen Zirkel, im Hin und Her des narrativ-reflexiv-diskursiven Externalisierens und Reintegrierens auf den Prüfstand gestellt und weiterentwickelt werden können. Dieser Vorgang ist zugleich kreativ und rezeptiv, d.h. ist zwar primär autonom und autopoietisch, jedoch eben zuzüglich eines „intersubjektiven Mehrwerts“¹⁶⁶. Je weiter dieser Prozess voranschreitet, desto mehr verändert sich auch die Erzählung, was jedoch – so paradox dies zunächst anmutet – die Erfahrung von Identität als dialektisch-dynamische Synthese erst ermöglicht (siehe hierzu bereits Kapitel III.A.2).

2. Scham als Leiden am Blick des anderen

Das bekannte Bonmot Sartres aus seinem Einakter *Huis clos* (Geschlossene Gesellschaft), dass die anderen die Hölle sind,¹⁶⁷ eröffnet ein breites Spektrum der Interpretationen, wovon eine aus

¹⁶³ HEIDEGGER, a.a.O. (FN 5), S. 129.

¹⁶⁴ BRÜHLMANN, a.a.O. (FN 82), S. 28.

¹⁶⁵ Ebd., S. 53 ff.

¹⁶⁶ Ebd., S. 56.

¹⁶⁷ „L'enfer, c'est les autres“, zit. in FLYNN, in: SCHUMACHER (Hrsg.), a.a.O. (FN 125), S. 177.

der daseinsanalytisch-hermeneutischen Analyse des psychischen Phänomens der Scham resultiert.¹⁶⁸ Demgemäss schäme ich mich meiner, wie ich gegenüber meinem Mitmenschen in dessen Rolle als „*unentbehrlicher Vermittler zwischen mir und mir selbst*“ erscheine, d.h. ich schäme mich, indem ich anerkennen muss, dass ich bin, wie andere mich sehen. Das dabei empfundene Schamgefühl ist „*ein unmittelbares Erschauern, das mich von Kopf bis Fuss durchläuft, ohne jede diskursive Vorbereitung*“¹⁶⁹. Dies ist eine tiefgreifende existenzielle Erfahrung, ein unvermitteltes psychophysisches Gewahrwerden der eigenen Geworfenheit (als ein Auf-sich-selbst-zurückgeworfen-sein), der Einsamkeit und nicht delegierbaren Eigenverantwortung im unentrinnbaren Blick des anderen, „*der die Selbstverständlichkeit und Intentionalität des leiblichen Erlebens bricht und [mich] zum erkennbaren Objekt macht*“¹⁷⁰.

Doch etwa im Gegensatz zu einer narzisstischen Kränkung, bei der ich mich ähnlich unabgegrenzt und fremd fühle, ich aber zusätzlich auch gereizt und aufgebracht bin, kann ich das Ohnmachtsgefühl, welches die Scham zunächst auslöst, als einen wertvollen Beitrag zur Selbsterkenntnis betrachten und in einen Akt der existenziellen Selbstwahl transformieren, etwa indem ich mir selbst sage: „*Ich bin ich, aber anders als die anderen. [...] Was geschieht, hat mit mir zu tun. Die Scham verweist auf meine Würde, gerade auch wenn sie verletzt oder von mir missachtet worden ist.*“¹⁷¹ Auf diese Weise kann aus der Identitätskrise ein gestärktes Identitätsgefühl und die Erkenntnis hervorgehen: Scham ist keine Schande, sondern vielmehr die „*Türhüterin des Selbst*“.¹⁷²

Auch der Philosophische Praktiker ist jemand, dem sich sein Gast nicht nur anvertraut, sondern zum Teil auch ausgeliefert fühlen kann, was aufgrund der Intimität und der Asymmetrie¹⁷³ der Gesprächssituation fast unvermeidbar ist. In meinen bisher geführten Einzelgesprächen habe ich dieses Gefühl immer wieder wahrgenommen, sei es in der Rolle des Philosophischer Praktikers bei meinem Gast, oder in der Supervision auch bei mir selbst. Denn das offene und kritische sokratische Gespräch birgt ein hohes Schamrisiko in sich. Mit Bezug auf die Figur des *homo narans*,

¹⁶⁸ Siehe hierzu SICHEL IMTHURM, DANIELA: *Leiden am Blick des anderen: Phänomene der Scham*. In: GAD Bulletin 2020.1, a.a.O. (FN 115), S. 12 ff., mit Verweis auf HOLZHEY-KUNZ, a.a.O. (FN 37), S. 104 ff.

¹⁶⁹ Ebd., S. 14, mit Verweis auf Sartre in *Das Sein und das Nichts*.

¹⁷⁰ HELL, DANIEL: *Lob der Scham. Nur wer sich achtet, kann sich schämen*. 2018, Psychosozial-Verlag, Giessen, S. 105.

¹⁷¹ Ebd., S. 171.

¹⁷² Ebd., S. 11.

¹⁷³ Man mag noch so betonen wollen, dass philosophische Gespräche zwischen zwei gleichberechtigten Gesprächsteilnehmern, also grundsätzlich auf Augenhöhe und seitens des Philosophischen Praktikers aus einer Grundhaltung der *Epoché* heraus stattzufinden haben, was aber nichts daran zu ändern vermag, dass im Einzelgespräch der Gast als Ratsuchender den Philosophischen Praktiker als Ratgeber aufsucht, um mit diesem ein persönliches Thema des Gastes (und nicht des Philosophischen Praktikers) zu erörtern. Damit liegt es in der Natur dieses Einzelgesprächs, dass der Gast mehr von sich preisgibt, während er gleichzeitig über weniger philosophisches Wissen verfügt, was asymmetrisch ist. So betrachtet waren auch die Dialoge des Sokrates eben gerade nicht „sokratisch“.

der sich auf ein solches Gespräch einlässt, kann sich diese Scham etwa als die plötzliche Erkenntnis bemerkbar machen, nicht auf der Höhe seiner eigenen Erzählung zu leben. „Moment mal... Was erzähle ich denn da überhaupt?!“, mag es einem da durch den Kopf gehen oder gar herausrutschen. Indem der Philosophische Praktiker empathisch und wohlwollend (d.h. insbesondere: keinesfalls mit Beschämung!) reagiert, ermöglicht er dem Gast, seine Scham als wertvolle existenzielle Erfahrung, als ein konkret erlebtes, selbstoffenbarendes *Γνώθι σεαυτόν* (Erkenne Dich selbst) auszuagieren und in der anschließenden gemeinsamen Reflexion und Analyse weiter zu entwickeln.

C. Das wohl grösste Rätsel der Identität und der Alterität: Das Narrativ der Liebe

*„Die Liebe, seit langem ist nun davon die Rede. Brauche ich zu betonen, dass sie im Herzen des philosophischen Diskurses ist? Das ist sicherlich etwas, das uns auf der Hut sein lassen muss.“*¹⁷⁴ In der Tat: Liebe ist ein undurchdringliches, dringendes und drängendes, manchmal sogar drangsalierendes Gefühl, welches uns wie kaum ein anderes Lebensphänomen existenziell berührt und unendliches Kopfzerbrechen bereiten kann. Dies ist eine anthropologische Tatsache, eine Evidenz, die nicht logisch begründet oder empirisch bewiesen werden muss, weil sie jeder aus seiner eigenen Erfahrung kennt – und auch nach meiner (wenn auch bisher bescheidenen) Erfahrung als Philosophischer Praktiker in Einzelgesprächen oft thematisiert wird. Insbesondere die romantische Liebe drängt auf Vereinigung mit dem oder der Geliebten, was zuweilen sogar quasi-metaphysische Verschmelzungssehnsüchte weckt. Zwischen Liebesgefühl und Angstgefühl besteht phänomenologisch-psychologisch eine Dialektik und eine Verwandtschaft. Ich denke dabei etwa an die Angstdefinition von Kierkegaard in *Der Begriff der Angst*¹⁷⁵ als „Schwindel der Freiheit“, also als Zustand der Beklemmung im Bewusstwerden der Möglichkeit der Freiheit. Auch Angst hat etwas existenziell Dringendes und Drängendes an und in sich, zuweilen auch etwas Drangsalierendes (dann spricht man gemeinhin vom „Terror“ der Angst), und umgekehrt wird auch die Liebe als eine Art Schwindelgefühl erlebt (der vielgenannte „Liebestaumel“). Und die Liebe wiederum hat wie die Angst etwas mit Freiheit zu tun, und zwar nicht nur mit der Freiheit als elementare Grundbedingung unserer eigenen Existenz als liebende Möglichkeitswesen, sondern v.a. auch mit der reziproken Freiheit des oder der Geliebten (seiner oder ihrer Freiheit

¹⁷⁴ LACAN, a.a.O. (FN 70), S. 44.

¹⁷⁵ KIERKEGAARD, SØREN: *Der Begriff der Angst*. 2017, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8792, Hamburg, S. 50 ff., insbes. S. 72.

nämlich, unsere Liebe zu erwidern oder zurückzuweisen), der man sich als Liebender ungeschützt aussetzt, was ein hohes Schampotenzial aufweist. Nicht umsonst sprechen Psychologen in diesem Zusammenhang oft auch von „Kontrollverlust“.

„Das Auftauchen des anderen mir gegenüber als Blick lässt die Sprache als Bedingung meines Seins auftauchen.“¹⁷⁶ Die versprachlichte Liebe als Narration – sei es in Form von literarischen oder persönlichen Liebesgeschichten – eröffnet ein weites Feld der Irrationalität und Arationalität (zwischen-)menschlichen Handelns. Denn die Liebe ist „nicht der Ort der Wahrheit und der Erkenntnis (...), sondern der eines fundamentalen Missverständnisses“¹⁷⁷, weshalb die Frage sowohl nach ihren Gelingensbedingungen, wie folglich auch nach dem Warum ihres Scheiterns die vergebliche Suche nach einer gedanklich-sprachlich begreifbaren *causa* oder eines bestimmbaren *telos* ist. Dieses – ich nenne es „Begründungsdefizit mangels Gründen“, welches wenn überhaupt nur metaphorisch fassbar, aber nicht begrifflich begreifbar ist – bietet den idealen Nährboden für ambivalente Gefühle und nicht enden wollende Identitätskrisen des Selbst¹⁷⁸, in denen bekanntlich die Hoffnung zuletzt stirbt und der Erzählinstinkt bisweilen fast zwanghafte Züge annehmen kann – damit sich doch endlich ein erlösendes „Ende gut, alles gut“, oder „Und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie noch heute“ einstellen möge! Doch jeder Versuch, einen geliebten Menschen und mit ihm das Rätsel der Liebe begrifflich irgendwie dingfest zu machen und das zugrundeliegende „fundamentale Missverständnis“ zu klären, ist erfahrungsgemäss zum Scheitern verurteilt, wie es Max Frisch in einem seiner bemerkenswertesten Tagebucheinträge wie folgt umschrieben hat:

„Du sollst Dir kein Bildnis machen

Es ist bemerkenswert, dass wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. Wir lieben ihn einfach. Eben darin besteht ja die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, dass sie uns in der Schwebe des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen. Wir wissen, dass jeder Mensch, wenn man ihn liebt, sich wie verwandelt fühlt, wie entfaltet, und dass auch dem Liebenden sich alles entfaltet, das Nächste, das lange Bekannte. Vieles sieht er wie zum ersten Male. Die Liebe befreit es aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden; weil wir sie lieben, solange wir sie lieben. Man höre bloss die Dichter, wenn sie lieben; sie tappen nach Vergleichen, als wären sie betrunken, sie greifen nach allen Dingen im All, nach Blumen und Tieren, nach Wolken, nach Sternen und Meeren. Warum? So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfassbar ist der Mensch, den man liebt – Nur die Liebe erträgt ihn so. [...]

Unsere Meinung, dass wir das andere kennen, ist das Ende der Liebe, jedesmal, aber Ursache und Wirkung liegen vielleicht anders, als wir anzunehmen versucht sind – nicht weil wir das andere kennen, geht unsere Liebe zu Ende, sondern umgekehrt: weil unsere Liebe zu Ende geht, weil ihre Kraft sich erschöpft hat, darum ist der Mensch fertig für uns. Er muss es sein. Wir können nicht mehr! Wir künden ihm die Bereitschaft, auf weitere Verwandlungen einzugehen. Wir verweigern ihm den Anspruch alles Lebendigen, das unfassbar bleibt, und zugleich sind wir verwundet und enttäuscht, dass unser Verhältnis nicht mehr lebendig sei. „Du bist nicht“, sagt der Enttäuschte oder die

¹⁷⁶ Sartre zit. in FLYNN, in: SCHUMACHER (Hrsg.), a.a.O. (FN 125), S. 180.

¹⁷⁷ GEISENHANSLÜKE, ACHIM: *Die Sprache der Liebe*. 2016, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, S. 76. „Die Sprache der Liebe ist für Lacan daher denkbar einfach strukturiert: Sie ist Supplement des Mangels, der dem Begehren zugrunde liegt, Stellvertreter einer Leerstelle [...]“ und damit letztlich eine Metapher, d.h. die Ersetzung eines sprachlichen Ausdrucks durch einen anderen (ebd., S. 79).

¹⁷⁸ „Warum ist sie gegangen? Was habe ich ihr getan? Es bereitet mir fast theologische Qualen, dass ich es nicht wissen kann... Ich selber bin der ganze Grund und krieg ihn nicht zu fassen.“ STRAUSS, a.a.O. (FN 46), S. 154.

Enttäuschte, „wofür ich Dich gehalten habe.“ Und wofür hat man sich denn gehalten? Für ein Geheimnis, das der Mensch ja immerhin ist, ein erregendes Rätsel, das auszuhalten wir müde geworden sind. Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat.“¹⁷⁹

Selbst wenn Max Frisch hier von „Ursache und Wirkung“ spricht, so bleibt das Rätsel der Liebe und des Menschen dennoch ungelöst und die Frage nach dem Grund, weshalb ein Ich sich auf dieses im Du sinnlich zum Ausdruck gelangenden Rätsel einlässt, um „vom Egozentriker zum Allozentriker (*allos, der andere*) zu werden“¹⁸⁰ oder eben nicht (oder im Fall einer Trennung: nicht mehr) unbeantwortet. Somit ist für mich und für mein Verständnis von Philosophischer Praxis als „Kritik der Worte über Worte“¹⁸¹, d.h. als Begriffsarbeit (siehe hierzu das folgende Kapitel V) der „Liebesbegriff“ ein Grenzbegriff der Alterität, weil dieser nicht als sprachliches Vehikel der intersubjektiven Erkenntnis, sondern höchstens als Ausdruck eines widersprüchlichen subjektiven Bekenntnisses fungieren kann, wo das Subjekt selbst sich von Widersprüchen und Heteronomien durchzogen fühlt und über keine naturwüchsige Essenz, keinen personalen Kern zu verfügen scheint, der seine Stabilität und Identität sichern könnte¹⁸². Wenn, wie Max Frisch es ausdrückt und wovon auch ich überzeugt bin, die Liebe ein „erregendes Rätsel“ ist, welches es „auszuhalten“ gilt, dann ist auch der Philosophische Praktiker gut beraten, dies anzuerkennen, indem er – zumindest in Liebesfragen – vom „Logozentriker“ zum „Erozentriker“ wird.

¹⁷⁹ FRISCH, MAX: *Tagebuch 1946-1949*. 1950, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., S. 31 f.

¹⁸⁰ JUNG, MATTHIAS: *Bindungsangst. Die Strategie des Selbstboykotts*. 2.A. 2006, Emu Verlag, Lahnstein, S. 192.

¹⁸¹ Friedrich Nietzsche, zit. in ACHENBACH, *Die erste Sünde wider den Geist der Langeweile*, in: a.a.O. (FN 15), S. 18.

¹⁸² KOFLER, a.a.O. (FN 101), S. 28.

V. Von der Narration zur philosophisch-praktischen Reflexion (oder: *“Wenn plötzlich all der Krempel der Erfahrungen so wohl sortiert ist, dass sie sinnvoll leicht zu tragen sind“*¹⁸³)

A. Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogische Beratung¹⁸⁴ und „Gesprächskönnerschaft“ als Korrelat zur „Erzählkönnerschaft“

Wir erinnern uns an die in dieser Arbeit unterstützte und erweiterte These Achenbachs, dass Erzählkönnerschaft Lebenskönnerschaft bedeutet (siehe insbesondere Kapitel I.C). Damit diese in der Philosophischen Praxis zur Entfaltung gelangen kann, muss der Philosophische Praktiker seinerseits die Gesprächskönnerschaft beherrschen. Was das Zusammenspiel von Erzählkönnerschaft und Gesprächskönnerschaft im Wesentlichen ausmacht, fasse ich – dem Haupttitel dieser Abschlussarbeit entsprechend – auf meiner Website <http://www.philoconsulting.ch/> mit dem Slogan *„erzählen, erörtern, erweitern“* und dem diesem Slogan zugrundeliegenden Begriff der dialogisch angelegten „Konsultation“ zusammen und zitiere dabei Achenbach (siehe bereits FN 35). Was ich weiter darunter verstehe, erkläre ich wie folgt:

„Dabei werden in Anwendung von philosophischen Methoden konkrete Lebenssachverhalte, Konflikte und Fragen unvoreingenommen und uneingeschränkt gemeinsam erörtert. Ziel dieses umfassenden Gesprächs ist, den Blick nach innen und nach aussen zu weiten, um dadurch im Denken unabhängiger und im Handeln effektiver zu werden.“

Das heisst vor allem:

- die Dinge nicht erklären, sondern klären
- weniger argumentieren, mehr reflektieren
- keine Probleme wälzen, sondern die Gedanken aus ihrer Problemverstrickung lösen
- sich in Theorien nicht verlieren, sondern deren praktisches Potential aktivieren

Somit versteht sich mein philosophisch-praktisches Gesprächsangebot als Alternative oder Ergänzung zu spezialisierten Beratungsformen (wie z.B. Psychologie, Coaching, Unternehmens- und Rechtsberatung usw.).“

Dem in dieser Arbeit vorgestellten Konzept der narrativen Identität entsprechend, bildet der Anfangspunkt und Grundlage der philosophisch-praktischen Konsultation ein vom Gast bestimmtes Thema, welches i.d.R.¹⁸⁵ in Form einer mündlichen lebensgeschichtlichen Erzählung in das Gespräch eingeführt wird. Dieses Vorgehen hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem aus sozialwissenschaftlichen Erhebungsverfahren stammenden Instrument des „narrativen Interviews“¹⁸⁶, ist jedoch sowohl methodisch als auch inhaltlich wesentlich breiter und offener angelegt, was sich teilweise bereits aus der obigen Umschreibung meiner Vorstellung von praktischem Philosophieren ergibt. So werden etwa „Warum“-Fragen, die den Gast unter Argumentationsdruck setzen oder gar eine „Bilanzierungsfrage“ am Schluss des Gesprächs (worauf der Gast seine Meinung

¹⁸³ STRAUSS, a.a.O. (FN 46), S. 143.

¹⁸⁴ LINDSETH, a.a.O. (FN 53), S. 67 ff.

¹⁸⁵ Ein rein zu Bildungszwecken geführtes philosophisches Gespräch ohne direkten Bezug auf ein konkretes Lebens-thema des Gastes ist selbstverständlich auch möglich (derartige Gespräche habe ich im Rahmen meines praktischen Projekts ebenfalls durchgeführt), was aber in dieser Abschlussarbeit nicht weiter behandelt werden soll, weil dies ausserhalb ihres Themas steht.

¹⁸⁶ KOFLER, a.a.O. (FN 86), S. 82 ff.

über die von ihm vorgetragene Geschichte äussern und sich entsprechend festlegen soll) konsequent vermieden. Denn wie bereits mehrfach erwähnt: Nicht um eine irgendwie bzw. ohnehin nicht wirklich restlos begründbare Wahrheit in der Gestalt eines *En-soi*, sondern vielmehr um erzählbare Wahrhaftigkeit (*Pour-soi*) (zur Unterscheidung siehe FN 125) im identitätsstiftenden Wandel des Selbst in Zeit und Raum und vor einem allgemeinen lebensphilosophischen Hintergrund geht es im philosophisch-praktischen Einzelgespräch. Dabei fungiert der Philosophische Praktiker – ganz in der Tradition der sokratischen Mäeutik stehend – als Geburtshelfer der narrativen Selbstkonstituierung seines Gastes. Was wiederum nicht bedeutet, dass (wie etwa in der klassischen Psychoanalyse) die Narration einfach ein der „abstinenten freischwebenden Aufmerksamkeit“ des Philosophischen Praktikers anvertrautes freies Assoziieren sein soll. Denn aus der Erzählung als individuell vorgetragene konkrete Reflexion soll in einem zweiten Schritt im Gespräch mit dem Philosophischen Praktiker eine abstrakte Reflexion werden, die eine relative Ordnung schafft, d.h. eine Ordnung durch Begriffsarbeit, die nicht der Einengung, sondern der Befreiung und der schöpferischen Entfaltung der Gedanken dienen soll¹⁸⁷ (was im anschliessenden Kapitel V.B noch ausführlicher erläutert werden soll). Durch die Gegenüberstellung von „konkreter“ und „abstrakter“ Reflexion soll die im Begriff der philosophischen „Konsultation“ enthaltene doppelte Hermeneutik von erzählen und erörtern zum Ausdruck gelangen, die einem besseren und vor allem erweiterten und umfassenden Selbst- und Weltverständnis dient. Deshalb ist es mir ein wichtiges Anliegen, dass ich eine Gesprächsatmosphäre schaffe, die es dem Gast ermöglicht, sich – aller Irritationen zum Trotz, die das kritische Gespräch wie bei der Interaktion mit einem gelungenen Kunstwerk verursachen mag bzw. soll¹⁸⁸ – so zu entspannen, dass er sich nicht nur als Protagonist seiner sinnstiftenden Erzählung begreift, sondern sich auch als Erzähler selbstaktualisierend¹⁸⁹ und selbstwirksam und im Verhältnis zu seinem Protagonisten als ungeteilt erlebt.¹⁹⁰

All dies (und freilich noch viel mehr) umfasst mein Begriff der „Gesprächskönnerschaft“.

¹⁸⁷ Der Ursprung dieses Gedankens geht auf die folgende Bemerkung des Pianisten Alfred Brendel zu Schuberts Klaviersonaten zurück: „Selbst wenn die Ordnung nur der Flor ist, durch den das Chaos des Gefühls schimmert: sie gibt den Ausschlag, denn sie erst ermöglicht das Kunstwerk. Diese Ordnung ist jedoch nie vollständig.“ BRENDEL, ALFRED: *Über Musik. Schriftliche Essays und Reden*. 4.A. 2014, Piper Verlag, München, S. 216. Eine analoge Ordnungsfunktion soll die Begriffsarbeit in der Philosophischen Praxis erfüllen: die narrative Selbstkonstituierung des Gastes als Lebenskunst ermöglichen.

¹⁸⁸ Denn wenn überhaupt jemandem, dann nicht dem Narziss, sondern dem Prometheus soll das philosophisch-praktische Einzelgespräch huldigen!

¹⁸⁹ „Der auf den Gestaltpsychologen Kurt Goldstein zurückgehende Begriff der Selbstaktualisierung wurde für Carl Rogers zum Dreh- und Angelpunkt seiner *Persönlichkeitstheorie* und seines darauf aufbauenden *therapeutischen Konzepts der personenzentrierten Gesprächstherapie*“, die viele Ähnlichkeiten mit dem philosophisch-praktischen Einzelgespräch aufweist. Siehe BRANDT, a.a.O. (FN 12), S. 166, FN 496.

¹⁹⁰ Hier lässt sich wiederum eine gewisse Parallele zur Psychoanalyse herstellen: „Der Patient, dem wir helfen wollen, braucht eine neue Erfahrung unter einer bestimmten Voraussetzung. Es handelt sich um die Erfahrung eines ungerichteten Zustands, in dem sich die unintegrierte Persönlichkeit gewissermassen verströmen kann.“ WINNICOTT, a.a.O. (FN 131), S. 67.

B. Hermeneutik und Begriffsarbeit – Existenzialien, Kategorien und Tugenden

1. Taugt Philosophische Praxis als hermeneutisch-analytische Konsultation überhaupt etwas?

Meine bisherige Erfahrung ist: Wenn jemand das Einzelgespräch mit dem Philosophischen Praktiker sucht, dann ist in den allermeisten Fällen seine oder ihre Autonarration irgendwie brüchig geworden und die Identitätskonstruktion zwischen Gleichheit (Ricœur: „Selbigkeit“) und Wandelbarkeit (Ricœur: „Selbstheit“) in ein Ungleichgewicht und ins Stocken geraten. Oder in der Metaphorik Heideggers ausgedrückt: Die Fragwürdigkeit unserer Existenz wird etwa dann sichtbar, wenn ein Hammer kaputtgeht und er damit seine von uns als selbstverständlich vorausgesetzte daseinerschliessende Funktion („Zuhandenheit“) nicht mehr erfüllt.¹⁹¹ Plötzlich wird die Selbstverständlichkeit der Welt unverständlich und – um noch etwas bei der Hammermetapher zu bleiben: Sofern der Hammer nicht rasch repariert oder ein neuer Hammer aufgetrieben werden kann – die Selbstverwirklichung des Selbst bleibt unverwirklicht. Kurz: *„Wir müssen in irgendeiner Weise die Erfahrung einer Diskrepanz gemacht haben, die uns aus unserer Balance gebracht hat.“*¹⁹² Das mag durch ein jähes Widerfahrnis oder auch durch eine über einen längeren Zeitabschnitt erfolgte Chronifizierung von Zweifel, Trauer oder Enttäuschung verursacht worden sein. Somit steht, existenziell betrachtet, einiges auf dem Spiel.

Mir selbst ist es mit Bezug auf meinen Entschluss, mit Mitte vierzig ein Studium der Philosophie und der Philosophischen Praxis in Angriff zu nehmen, nicht anders gegangen. Es war, wie bereits in meinem Motivationsschreiben zum ULG Philosophische Praxis dargelegt (siehe FN 10), die Trennung von meiner langjährigen Lebenspartnerin, die mich in eine Existenzkrise stürzte. Und die durch diese Krise hervorgerufene unruhige Melancholie und Zukunftsangst, der ich zunächst durch Reiseprojekte sowie durch die intensivierete Pflege von Freundschaften und meiner Kunst- und Literaturinteressen Herr zu werden versuchte, liess mich schliesslich auch die Philosophie entdecken, über deren unbestreitbares „Trostpotenzial“ ja bereits Boethius geschrieben hat.¹⁹³

Unbestreitbar? Nicht ganz. In Ihrem Werk *Daseinsanalyse – Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie* gelangt etwa die Schweizer Psychoanalytikerin daseinsanalytischer Richtung und Präsidentin der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse in Zürich (GAD) Alice Holzhey-Kunz (u.a. auch unter Berufung auf die im Spätwerk von Freud vertretene Auffassung, dass Lehrgespräche therapeutisch wirkungslos bleiben würden) zum Schluss, dass praktisches Philosophieren bzw. *„ein philosophisches Gespräch*

¹⁹¹ HEIDEGGER, a.a.O. (FN 5), S. 354 ff.

¹⁹² WEILAND, a.a.O. (FN 69), S. 108.

¹⁹³ BOETHIUS: *Trost der Philosophie*. Herausgegeben und übersetzt von ERNST GEGENSCHATZ und OLOF GIGON, 1990, Artemis Verlag, München und Zürich.

keine heilende Wirkung haben kann“¹⁹⁴ und bezeichnet seelisch Leidende sogar als „*Philosophen wider Willen*“¹⁹⁵.

Ich kann im Rahmen dieser Abschlussarbeit nicht ausführlich auf diese Einwände eingehen, sondern meine Meinung dazu nur grob skizzieren. Im Wesentlichen ist Holzhey-Kunz (und mit ihr wohl auch die meisten Psychoanalytiker und Psychotherapeuten) der Auffassung, dass sich die Philosophie weniger mit einem bestimmten Menschen, sondern vorwiegend mit der allgemeinen *conditio humana* beschäftigt, womit der einzelne Mensch in den Hintergrund tritt, was jedoch die Besonderheit der Philosophischen Praxis, welche sich – übrigens genauso wie in Psychoanalyse und Psychotherapie – ja gerade auf das empirische Subjekt fokussiert, ausser Acht lässt.

Dass der Philosophische Praktiker in der Konsultation, d.h. in seiner dialogischen Auseinandersetzung mit einem empirischen Subjekt und dessen einmaligen Lebensgeschichte trotzdem auch immer wieder – insbesondere über die Thematisierung und Analyse von Existenzialien, Kategorien und Tugenden¹⁹⁶ – auf die anthropologisch-philosophische Metaebene referieren kann (sei es durch entsprechende Interventionen oder etwa auch durch kurze philosophietheoretische Exkurse; siehe hierzu etwa das Beispiel in FN 235), ist m.E. kein Nachteil, sondern stellt vielmehr einen therapeutischen Mehrwert dar, den die Philosophie zu realisieren vermag, ganz nach dem Motto „das eine tun und das andere nicht lassen“.

Für nicht unberechtigt erachte ich dagegen einen zweiten Einwand, nämlich dass dadurch, dass der Gast oftmals ja gerade wegen eines (*per definitionem*) unfreiwillig erlittenen Schicksalschlages in einen Stresszustand versetzt und deshalb wohl tatsächlich zum „Philosophen wider Willen“ geworden ist, es ihm regelmässig an der für das philosophische Nachdenken voraussetzenden Freiheit des Denkens fehlen dürfte.¹⁹⁷ Das mag in psychisch pathologischen Fällen bestimmt zutreffen. Gerade deshalb aber unterliegt die philosophische Konsultation wie letztlich alles Philosophieren der impliziten¹⁹⁸ Grundvoraussetzung, dass bei den Gesprächsteilnehmenden das „Licht der Vernunft“ noch brennt und rationale Einsichtsvermittlung möglich ist. Dass

¹⁹⁴ Siehe HOLZHEY-KUNZ, a.a.O. (FN 37), S. 190 ff.

¹⁹⁵ Ebd., S. 186, wo in FN 151 direkt auf die Philosophische Praxis und auf Werke von Wilhelm Schmid und Detlev Staude Bezug genommen wird.

¹⁹⁶ Existenzialien, Kategorien und Tugenden bezeichnen genuin philosophische Begriffe, deren gesprächsmethodischer Gebrauch ein unverwechselbares Merkmal der Philosophischen Praxis ist. Zwar ist – wie etwa auch in der Psychotherapie oder im Coaching – der Gast ein empirisches Subjekt mit einer individuellen Biographie und mit einer einmaligen narrativen Identität, aus der heraus eine konkretes Lebensproblem entstanden ist. Doch darüber hinaus ist er oder sie auch ein Mensch, der den – anthropologischen, ontologischen, epistemischen, ethischen, ästhetischen usw. – Grundbedingungen des Menschseins unterworfen ist, weshalb die dialogische Auseinandersetzung mit einem konkreten lebensgeschichtlichen Problem immer auch gleichzeitig eine philosophische Auseinandersetzung mit der *conditio humana* ist.

¹⁹⁷ „[...] weil jenes philosophisches Wissen, das im seelischen Leiden virulent ist, nicht einem philosophischen Nachdenken, sondern einer unfreiwilligen Hellhörigkeit entstammt.“ Ebd., S. 189.

¹⁹⁸ Implizit vor allem deshalb, weil – allen modernen Relativierungen und Dekonstruktionen zum Trotz – die (abendländische) Philosophie immer noch weitgehend auf der Aristotelischen Prämisse des Menschen als vernunftbegabtes Wesen (*ζῷον λόγος ἔχον*) aufbaut (siehe bereits Kapitel I.A.1 und FN 18).

es hier immer auch neurotische Schattenzonen und -ecken gibt, womit der Philosophische Praktiker, v.a. wenn dieser über kein ausreichendes psychologisches Fachwissen verfügt, zuweilen Schwierigkeiten haben dürfte, liegt auf der Hand. Aber wie etwa auch im Privatrecht (in dem der Ehe- oder Vertragspartner, Anwalt oder Richter in der Regel ebenso wenig gleichzeitig auch noch Psychologe ist), wo mangels offensichtlicher Zweifel grundsätzlich stets von der Urteils- und Handlungsfähigkeit¹⁹⁹ und der Gutgläubigkeit²⁰⁰ des einzelnen (Rechts-)Subjekts auszugehen ist, so muss und soll darauf auch der Philosophische Praktiker vertrauen. Denn ohne das Postulat und die allgemeine Vermutung der Mündigkeit des Menschen, die das Erbe der Aufklärung und des Humanismus sind, lassen sich eine freiheitliche Gesellschaft, ein demokratisch verfasseter Staat und die Grundrechte des Individuums nicht verwirklichen. Analog auf die Philosophische Praxis adaptiert bedeutet dies: Selbst wenn die Psychoanalyse, wie etwa auch die Neurobiologie und die meisten postmodernen philosophischen Theorien von einer weitgehenden Determiniertheit des Menschen ausgehen,²⁰¹ so darf dies nicht dazu führen, dass das Individuum als das einmalige kreative Geschöpf, als das es sich all dieser wissenschaftlichen „Erkenntnisse“ zum Trotz immer noch erlebt, sich entmündigen lässt und sich damit als Individuum quasi selbst abschafft. Fazit: Als Philosophischer Praktiker muss ich das Risiko eingehen wollen, lieber mit Kant oder Sartre zu irren, als mit Freud oder etwa Gerhard Roth²⁰² Recht zu behalten²⁰³ und habe meine Praxis nach dem Grundsatz *in dubio pro ratione et libertate* zu betreiben. Und überhaupt: „*Therapieziele sind keine Lebensziele*“²⁰⁴ – und primär um letztere geht es in der Philosophischen Praxis. Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile, und der Mensch ist mehr als nur Körper und Gehirn.

Worin ich hingegen mit der Psychoanalyse wiederum übereinstimme, ist bezüglich der in philosophischen Gesprächen besonders ernst zu nehmenden Problematik von Hyperreflexion und Rationalisierungen, und dass nicht zuletzt deshalb das ultimative Ziel einer erfolgreichen Konsultation die Dereflexion und Integration sein sollte, um den Wiedereintritt in den Lebensvollzug zu ermöglichen (mehr davon in Kapitel V.C und VI).

¹⁹⁹ Siehe Art. 16 Abs. 1 des Schweizerischen Zivilgesetzbuchs (ZGB): „*Urteilsfähig im Sinne dieses Gesetzes ist jede Person, die nicht wegen ihres Kindesalters, infolge geistiger Behinderung, psychischer Störung, Rausch oder ähnlicher Zustände die Fähigkeit mangelt, vernunftgemäss zu handeln.*“

²⁰⁰ Siehe die an die Tugendlehre Kants vom „guten Willen“ anknüpfende natürliche Rechtsvermutung in Art. 3 Abs. 1 des Schweizerischen Zivilgesetzbuches (ZGB): „*Wo das Gesetz eine Rechtswirkung an den guten Glauben einer Person geknüpft hat, ist dessen Dasein zu vermuten.*“

²⁰¹ Siehe hierzu bereits Kapitel III.B.2.

²⁰² ROTH, GERHARD: *Aus Sicht des Gehirns*. 2015, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1915, Frankfurt a.M.

²⁰³ Anspielung auf den Slogan „*Mieux vaut avoir tort avec Sartre que raison avec Aron*“ der Intellektuellen im Paris der Sechziger Jahre (siehe Zeitungsartikel von HALIMI, SERGE: *Avoir tort avec Raymond Aron*. In: *Le monde diplomatique*, März 2019, S. 26).

²⁰⁴ BRANDT, a.a.O. (FN 12), S. 168.

2. Zentrale Merkmale der lebensgeschichtlichen Erzählung als konkrete Reflexion

Nun sitzt der Gast also in meiner Philosophischen Praxis. Worum geht es? Was geschieht? Ganz einfach: Er oder sie beginnt zu erzählen. Eine andere Erfahrung habe ich noch nie gemacht – und sollte wider Erwarten jemals ein Gast vor mir sitzen, der nichts zu erzählen weiss und einfach nur schweigt, dann mag zwar auch das philosophisch höchst interessant sein,²⁰⁵ aber trotzdem werde ich meinen Gast früher oder später und wohl oder übel nach Hause schicken müssen, weil sich schweigend nun einmal nicht Philosophieren lässt (siehe hierzu bereits FN 18).

Über die Erzählung im Rahmen eines offen gehaltenen „narrativen Interviews“ habe ich bereits im Kapitel V.A geschrieben, was im Wesentlichen bedeutet, dass meinem Gast ein Resonanzraum zu Verfügung gestellt wird, in dem dieser sozusagen „frisch von der Leber“ einem unvoreingenommenen (*Epoché*), aufmerksamen und wohlwollenden Du ein ihn umtreibendes Lebens-thema als Narration vortragen kann und er oder sie sich dabei selbstaktualisierend erlebt, d.h. beim Rekapitulieren und Interpretieren von Vergangenen gleichzeitig auch eine neue Erfahrung macht. „*Allein schon die Tatsache, dass wir in Gedanken in unserer Praxis innehalten, dass wir uns zu ihr zurückwenden, um sie zu betrachten, zu beschreiben, zu analysieren, macht, dass wir in gewisser Weise aus ihr ausscheiden und den agierenden Akteur tendenziell durch das reflektierende ‚Subjekt‘ ersetzen, das praktische Wissen durch das geistige, das (wie im autobiographischen Bericht) die signifikanten Charakteristika, die relevanten Hinweise auswählt und, tiefgreifender noch, die Erfahrung selbst einer wesentlichen Veränderung unterzieht (derjenigen die nach Husserl die Retention der Erinnerung von der Protention der Vorerinnerung unterscheidet).*“²⁰⁶ Deshalb ist es wichtig, dass ich als Philosophischer Praktiker eine Grundatmosphäre schaffe, die diese Erfahrung unterstützt, die dem Gast Entspannung ermöglicht, was Schamgefühle und inneren Rechtsfertigungsdruck (und die damit einhergehende Engführung der Gedanken) vermindert, was wiederum die Erzählbereitschaft und den Mut zu einem den narrativen Rahmen reiner Tatsachenschilderungen sprengenden „Wahrsprechen“ (*parrhesia*)²⁰⁷ fördert. Da-

²⁰⁵ Vor einiger Zeit stiess ich beim Sichten von Unterlagen meines hospitalisierten Vaters auf ein kleines schwarzes Notizbuch. Es beginnt mit dem Eintrag „*Was schreibt man in ein Tagebuch? Was man beobachtet, erlebt, denkt? Fühlt?*“ gefolgt von einigen logbuchartigen Einträgen über eine Reise nach Budapest („*31.8. Abflug, 1.9. Stadtbesichtigung, 2.9. Ausflug nach Eger, 3.9. Besuch der grossen Synagoge, 4.9. Rückflug*“), ein paar kommentarlosen Datumseinträgen („*5.9., 6.9., 7.9., 8.9.*“) und endet mit dem Eintrag „*9.9. Haselstrauch schneiden ist eine mühsame Arbeit*“. Die restlichen Seiten des Tagebuchs sind weiss; sie scheinen den *homo narrans* auf seiner Flucht vor der eigenen Unaussprechlichkeit verschluckt zu haben. „*Mein Vater wurde blind geboren. Da steht er.*“ (ESTERHÁZY, PÉTER: *Harmonia Caelestis*. 3.A. 2004, BtV, Berlin, S. 63). Mein Vater wurde stumm geboren. Da schreibt er. Immerhin: Zur nicht zu vernachlässigenden Bedeutung des sprachlosen Augenblicks in philosophischen Gesprächen siehe bereits FN 18.

²⁰⁶ BOURDIEU, PIERRE: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. 4.A. 2017, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1695, Frankfurt a.M., S. 67.

²⁰⁷ Siehe FOUCAULT, a.a.O. (FN 147).

bei gibt es eine Spielregel, die der Gast zu befolgen hat: Er oder sie darf mir keine Fragen stellen, um sich ganz auf das Erzählen zu konzentrieren und um zu vermeiden, dass ich zum Bestandteil dieser Erzählung werde, diese mit meiner Narration quasi „kontaminiere“.²⁰⁸ Folglich interveniere ich in dieser ersten Phase der Konsultation kaum, stelle höchstens kurze Verständnisfragen, wenn mir im Ablauf der Erzählung etwas unklar oder lückenhaft erscheint.²⁰⁹ Gleichzeitig mache ich mir stichwortartige Notizen, wobei ich wiederkehrende Ausdrücke (die auf mich einen Eindruck machen und ich dadurch mit der Erzählung des Gastes mitgehe)²¹⁰ unterstreiche.

Sobald der Gast seine Erzählung einstweilen beendet hat, nehme ich mir kurz Zeit, um meine Notizen durchzugehen, mit besonderem Augenmerk auf die wiederkehrenden Ausdrücke. Diese Ausdrücke lese ich meinem Gast vor, amplifiziere²¹¹ sie dadurch, und lade ihn oder sie dazu ein, in einer zweiten Gesprächsphase, nämlich in einer dialogisch angelegten abstrakten Reflexion, mit mir darüber nachzudenken, wodurch „*sich ein Dreieck bildet: dass sich unser beider Perspektiven auf ein uns gleichermassen äusserliches wie gemeinsames Drittes zu schneiden beginnen. Deren Schnittpunkt fixiert sozusagen ein von uns beiden intersubjektiv ausgehandeltes Objektives.*“²¹² Anhand dieses Objektiven bzw. der gemeinsam aus der Narration herausgelösten

²⁰⁸ „Der Philosoph entsagt sich der narrativen Verwicklung in die Situation und konzentriert seine Aufmerksamkeit und auf die Erzählung selbst. Dadurch verabschiedet er die Tendenz, sich wissend zu verhalten.“ LINDSETH, a.a.O. (FN 52), S. 75 f. Dies gilt m.E. jedoch nur für den ersten Teil der Konsultation, d.h. für die konkrete Reflexion. Im zweiten Teil (in der abstrakten Reflexion bzw. im philosophischen Dialog) bin ich als Philosophischer Praktiker intersubjektiv eingebunden und kann und soll mein philosophisches Wissen nicht suspendieren, sondern zurückhaltend und verantwortungsvoll zum Einsatz bringen. Dies wird nicht zuletzt auch von den meisten Gästen – und m.E. zu Recht – erwartet. Zur unvermeidbaren, jedoch nicht nachteiligen Asymmetrie des philosophisch-praktischen Einzelgesprächs als Konsultation siehe bereits FN 173.

²⁰⁹ „Privatheit, Serialität und Kohärenz sind [...] Elemente der Erzählung; sie gewinnen ihre Plausibilität nicht durch gute Begründungen, sondern durch die Authentizität des Erlebens und den Eindruck der ‚Lückenlosigkeit‘ der Narration.“ GUGGENHEIM, HAMPE, SCHNEIDER, STRASSBERG, a.a.O. (FN 13), S. 54. „Ob die Erzählung eine nachträgliche Rekonstruktion ist, wie es Jürgen Habermas nahelegt, oder ob sie reale Gegebenheiten repräsentiert, wie es Alisdair McIntyre sieht [...], oder ob sie, gemäss Richard Rotry, gar (Selbst-)Erfindung ist [...], müssen wir hier nicht entscheiden. Darin, dass sie zumindest ein konstruktives Moment enthält, sind sich alle einig. Und dieses konstruktive Moment ergibt sich aus der Notwendigkeit einer kohärenten Erzählung für die Wissensgewinnung“ (ebd., S. 57), was wiederum unterstreicht, dass es bei der Autonarration im Rahmen einer Psychoanalyse (und, *mutatis mutandis*, auch in der philosophischen Konsultation) hermeneutisch-epistemologisch nicht um Wahrheit, sondern um Wahrhaftigkeit, nicht um solipsistische Reflexion, sondern um Rechenschaftsablegung im Beisein des Philosophischen Praktikers geht. Seine Lebensgeschichte mit anderen teilen und dadurch verstehen zu wollen, charakterisiert den *homo narans* ganz besonders. Dies ist auch ein Akt der Freiheit und der Selbstermächtigung, nämlich die Geschichte seines Lebens selbst schreiben zu wollen. Unsere Sehnsucht, Geschehnisse in Sinnzusammenhänge einzuordnen wollen, ist menschlich. Uns fällt es ungeheuer schwer, Ereignisse als disparat und ungeordnet zu akzeptieren, sprachlich nicht zu integrieren und beherrschen versuchen. Unser Urbedürfnis, Erlebnisse erzählerisch einzuordnen, dient somit letztlich der Verringerung der Daseinslast.

²¹⁰ Ebd., S. 76.

²¹¹ Der Begriff der „Amplifikation“ bezeichnet eine auf Carl Gustav Jung zurückgehende Methode der Psychoanalyse bzw. Traumdeutung, bei der der Analytiker in die Traumschilderungen des Analysanden interveniert und die Aufmerksamkeit auf bestimmte Traumelemente, insbesondere auf in der Traumschilderung verwendete Ausdrücke lenkt. Siehe im Allgemeinen C.G. JUNG, a.a.O. (FN 11).

²¹² WEILAND, a.a.O. (FN 69), S. 108 f.

Ausdrücke (wie natürlich auch der Körpersprache meines Gasts während des Erzählens)²¹³ lassen sich nebst den Eckdaten des Gastes (Alter, Geschlecht, Herkunft/Nationalität, Beruf, Familien- und Beziehungsstatus usw.) die folgenden narrativen Merkmale²¹⁴ eruieren: 1) Erzählmuster²¹⁵, 2) narrative Identitätskonstruktion²¹⁶, 3) Beziehungsaussagen²¹⁷ und 4) thematischer Schwerpunkt und Diskursfragmente der Erzählung. Beim Erzählmuster spielen insbesondere die in Kapitel II behandelten sprachlich-kulturellen Aspekte des Erzählens eine wichtige Rolle, für die narrative Identitätskonstruktion die in Kapitel III angestellten Überlegungen, und hinsichtlich der Beziehungsaussagen das Thema der Alterität (Kapitel IV). Das vierte narrative Merkmal, der thematische Schwerpunkt und die Diskursfragmente in der Erzählung umfasst m.E. im Wesentlichen das, was philosophisch unter den drei Sammelbegriffen der Existenzialien, Kategorien und Tugenden zusammengefasst werden kann, welche – bildlich gesprochen – die drei Schubladen im für die abstrakte Reflexion benötigten philosophischen Werkzeugschrank bilden.

²¹³ In diesem Zusammenhang besteht die hermeneutische Arbeit etwa im Registrieren (und in der späteren, v.a. ethischen Reflexion dann im Aufdecken) von performativen Widersprüchen, in die sich der Gast beim Erzählen verwickelt.

²¹⁴ KOFLER, a.a.O. (FN 86), S. 180. Man beachte die Ähnlichkeit dieser Merkmale mit den Sprechakt-Aspekten bei SCHULZ VON THUN, a.a.O. (FN 78).

²¹⁵ Beispiele (wobei es sich hierbei um für die abendländische Kultur typische Erzählgattungen handelt): Apologie, Aneignungsgeschichte, Reifungsprozess, Konversionserzählung, Passionsgeschichte, Dekonstruktion usw. So habe ich mich beim Verfassen dieser Abschlussarbeit immer wieder veranlasst gesehen, auch meine eigenen autobiographischen Erzählungen (siehe etwa das in FN 21 erwähnte Zeitschrifteninterview) entsprechend zu deuten. Dabei ist mir aufgefallen, dass die meisten dieser Erzählungen im Wesentlichen Konversionserzählungen sind, also Erzählungen, die von Widerfahrnissen und von einem dadurch in Gang gesetzten Prozess des (zumindest erhofften...) Persönlichkeitswandels handeln, der jedoch weniger eine grundlegende Transformation meiner Identität beschreibt (denn sonst würde ich die Geschichte – wie übrigens auch die vorliegende Abschlussarbeit... – ja gerade nicht wie gewohnt als Konversionserzählung konzipieren!), sondern eher den Versuch der Selbstvergewisserung im Wandel des Lebens, also eine Lebensorientierung beschreibt, in der ich aller Melancholie zum Trotz mit mir selbst um eine optimistische Haltung ringe. Die Frage weshalb ich genau so und nicht völlig anders erzähle, verweist auf den Anfang dieser Abschlussarbeit zurück, wo ich meine existenzielle bzw. vorontologische Grundverfasstheit thematisiere, die kulturell stark von transzendenten Sinnsystemen und derer narrativer Ausdrucksformen beeinflusst wird. Dass ich aller Bemühungen um *Epoché* und um kritische philosophischer Distanznahme zum Trotz als Philosophischer Praktiker von dieser meiner Person und ihrem autonarrativen Selbst- und Weltverständnis nicht vollständig absehen kann, mag man für unprofessionell erachten, ist aber m.E. menschlich und somit unvermeidlich, und macht meine Philosophische Praxis ja gerade aus – was den Gast entweder anspricht, oder dann halt eben nicht. Genau darüber – nämlich die auch für die Philosophische Praxis wichtige Prämisse, dass jeder Fragende die Antwort letztlich in sich selbst trägt und sich deshalb intuitiv seinen „passenden“ philosophischen Geburtshelfer aussucht – spricht auch Sartre in seinem Aufsatz *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* (siehe FN 4). So weiss auch ich bzw. spüre auch ich intuitiv, weshalb ich zum Beispiel lieber zu Gerd Achenbach oder zu Anders Lindseth, als zu Ran Lahav oder Oscar Brenifier in die philosophische Praxis gehen möchte, u.a. deshalb, weil Letztere im Gegensatz zu Ersteren dem Thema narrative Selbstkonstituierung keine zentrale Bedeutung beimessen. Andererseits wäre vielleicht gerade dies ein Grund, alles einmal ganz anders anzugehen, was existenzialistisch betrachtet ein besonders souveräner Akt der Selbstwahl sein dürfte.

²¹⁶ Beispiele von Identitätsprädikaten: stabil, kämpferisch, strategisch, oder etwa: adaptiert, empathisch und sozial, oder etwa: wandelbar, flexibel, risikofreudig, autonom, oder etwa: unsicher, brüchig, bedroht, usw.

²¹⁷ Beispiele von Beziehungsaussagen: Beziehung als... Sinnstiftung und Transzendenz, oder etwa: soziobiologische Dynamik, oder etwa: romantisches und körperliches Begehren, oder etwa: pragmatisch sachliches Vertragsverhältnis, oder etwa: existenzielle Einsamkeit in lebensweltlicher Bezogenheit usw.

3. Von der konkreten zur abstrakten Reflexion

In der abstrakten Reflexion wird der vom Gast erzählerisch vorgetragene konkrete Lebenssachverhalt zum philosophischen Sachverhalt, auf dessen Grundlage die personale Identität des Gastes in immer wieder neuen Synthesen repräsentiert und reflektiert und dabei zugleich problematisiert und stabilisiert werden soll. Die Hinwendung von der Narration zur Philosophie als Konsultation findet als Reflexionspraxis statt, die der kritischen Überprüfung und Transformation des eigenen Selbstverständnisses und des Weltbezugs dienen soll. Dabei fungiert das Erzählen bzw. die Sprache als das für die Interaktion von Ich und Du unverzichtbare Medium (oder wenn wir wiederum an ein Dreieck denken wollen: als ein selbständiges *tertium datur*), über das beidseitig neue Erkenntnis gewonnen und erfahrbar gemacht werden kann. Im Idealfall steht am (selbstverständlich immer nur vorläufigen) Ende dieses hermeneutisch-analytischen Prozesses ein einsichtigeres und weitsichtigeres Ich, welches sich durch die narrativ-dialektische Aneignung neuer Sinnzuschreibungen aus dem Labyrinth überholter Erzählmuster und aus einer engen Weltsicht zumindest teilweise befreit und emanzipiert hat. Die Erzählung hat sich dann grundlegend gewandelt, der Gast sich vielleicht sogar ein wenig verwandelt.

Erinnern wir uns an die folgende, geradezu therapeutische Aussage Hegels: *„Philosophie ist also einerseits – ‚ihre Zeit in Gedanken gefasst‘ – die geschichtlich gewordene Struktur der begrifflichen Arretierungen denkender Subjekte; mit der Feststellung und Diagnose gedanklichen Gebundenseins legt Philosophie aber, als fortschreitender Vollzug des Philosophierens [und damit auch als Philosophische Praxis; Anm. d. Verf.], die Möglichkeiten der Auflösung von Fixierungen des Denkens frei.“*²¹⁸ Häufig besteht diese Fixierung etwa darin, dass aus Angst oder Scham die Erfahrung von Differenz, Alterität, Ambivalenz und Kontingenz, die das moderne Leben mit sich bringt, narrativ um sich selbst kreist²¹⁹ und damit verzerrt, geleugnet oder gar verdrängt wird, um auf diese Weise das Selbst vor grösserem seelischem Leiden zu schützen.²²⁰ In Extremfällen gelangen in diesem fixierten Erzählen (Psychoanalytiker nennen es „Agieren“) auf paradoxe Weise das Trauma eines Selbstverlusts und der Traum vom Selbstgewinn gleichzeitig zum Ausdruck. Sofern dieses Problem keine pathologische Dimension hat (was eine Überweisung an

²¹⁸ Hegel zit. in FN 59. Oder in den Worten von Habermas ausgedrückt: *„Wie der prototypische Bereich lebensgeschichtlicher Erfahrung zeigt, sind Erfahrungen, aus denen man lernt, negativ. Umkehrung des Bewusstseins heisst: die Auflösung von Identifikationen, das Zerbrechen von Fixierungen, die Zerstörung von Projektionen. Das Scheitern des überwundenen Bewusstseinszustandes setzt sich zugleich in eine neue reflektierte Einstellung um, in der die Situation unverzerrt zu Bewusstsein kommt, wie sie ist.“* HABERMAS, a.a.O. (FN 114), S. 27 f.

²¹⁹ *„Ein Leben kann absurd sein oder als absurd empfunden werden, weil es durch und durch von Bagatellen, von irgendwelchen neurotischen Obsessionen oder von der ständigen Notwendigkeit sich dominiert sieht, auf äussere Bedrohungen, Zwänge oder Mächte zu reagieren.“* NAGEL, a.a.O. (FN 85), S. 371. Siehe etwa auch die „disphorische Kindheitserinnerung“ bei Proust in Kapitel I.A.2.

²²⁰ *„Alle Bedürfnisse des sprechenden Seins sind kontaminiert durch die Tatsache, eingeschlossen zu sein in einer anderen Befriedigung“* (LACAN, a.a.O. FN 70, S. 57), selbst wenn diese Befriedigung zuweilen einzig der Schmerzvermeidung dienen soll, erlaube ich mir hinzuzufügen.

einen Psychologen oder Psychiater gebietet), kann der Philosophische Praktiker hier, d.h. bei den entsprechenden narrativen „Akten der Selbstthematization“ (*pro memoriam*: Selbstthematization als sich ständig wandelndes Produkt von Sinnzuschreibungen, welche das Selbst dialektisch-dynamisch synthetisieren und konstituieren; siehe hierzu ausführlich Kapitel III.A.2) seines Gastes vorsichtig ansetzen.

Kehren wir somit wieder zum Anfang dieses Unterkapitels zurück: Nachdem mein Gast und ich am Ende seiner Erzählung bestimmte Ausdrücke identifiziert haben, die mit Bezug auf die Erzählung als inhaltsrelevant und selbstthematizing erachtet werden, kann jetzt von der konkreten zur abstrakten Reflexion geschritten werden. Dabei gelangt in meiner philosophischen Konsultation die folgende, sich an der Daseinsanalyse²²¹ orientierenden Methode zum Einsatz, die namentlich auf der folgenden transzendentalphilosophischen Prämisse beruht: „*Nach Hegel besteht ein Unterschied zwischen dem Bekannten und dem Erkannten – zwar leben wir in einem Seinsverständnis, aber gerade dieser Umstand verlangt eine Klärung.*“²²² Indem ich somit meinen Gast über gezielte Begriffsarbeit²²³ an seinen narrativ geformten Ausdrücken dafür sensibilisiere, dass ein existenzialontologischer Unterschied²²⁴ zwischen den Kategorien „Existenz“ und „Essenz“, d.h. zwischen Seinserfahrung (phänomenologisch, konkret, individuell) und Seinsverständnis (ontologisch, abstrakt, allgemein) besteht, eröffne ich ihm einerseits ein Reflexionsfeld, auf dem er sein narrativ zum Ausdruck gebrachtes Thema vor dem Hintergrund seiner Existenzstruktur kritisch und differenziert angehen kann. Andererseits lässt sich anhand dieses Unterschieds auch aufzeigen, dass der (zu Recht!) als einmalig und individuell empfundenen biographischen Seinserfahrung gleichzeitig auch eine allgemeine existenzielle Problematik zugrunde liegt, die zur *conditio humana* gehört und weit über seine individuelle Biographie hinausweist, was nicht nur geeignet ist, die Last einer falsch verstandenen, quasi Über-Ich²²⁵ induzierten rigiden Eigenverantwortung für persönliches Scheitern zu verringern, sondern darüber hinaus auch schlicht trostpendend sein kann.

²²¹ Siehe Einleitung, Kapitel A.2 und FN 37.

²²² Ebd., S. 46.

²²³ Wichtig ist in diesem Zusammenhang und insbesondere vor dem Hintergrund meiner Überzeugung, dass in jeder Erzählung (gerade auch in autobiographischen Erzählungen) die Ästhetik eine wichtige welt- und selbsterschließende Funktion erfüllt (siehe Kapitel III.C), der Hinweis, dass ich den Ausdruck der „Begriffsarbeit“ nicht in einem engen, sondern in einem weitestmöglichen und v.a. kreativen Sinn verstanden haben möchte, was insbesondere auch die Arbeit an und mit Metaphern und Neologismen mit einschließt. Doch dieses besondere Thema soll hier nicht weiterverfolgt werden und es sei anstelle vieler auf das folgende Werk verwiesen: BLUMENBERG, HANS: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. 6.A. 2015, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1301, Frankfurt a.M.

²²⁴ Zur besonderen ontologischen und responsiven Differenz zwischen Erinnern und Erzählen siehe bereits Kapitel I.B.

²²⁵ „*Wie das Kind unter dem Zwange stand, seinen Eltern zu gehorchen, so unterwirft sich das Ich dem kategorischen Imperativ seines Über-Ichs.*“ FREUD, SIGMUND: *Das Ich und das Es*. 2013, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18954, Stuttgart, S.51. „*Unter den Abhängigkeiten des Ichs ist wohl die vom Über-Ich die interessanteste*“ (Ebd., S. 63).

Anknüpfend an eine weitere transzendentalphilosophische und phänomenologische Prämisse, nämlich derjenigen, dass Wahrnehmen und Wahrnehmungsgegenstand einander bedingen und deshalb die Welt untrennbar vom Subjekt und das Subjekt untrennbar von der Welt ist, lässt sich die Narration des Gastes aus einer neuen Perspektive betrachten und damit wiederum existenzialontologisch variieren – ähnlich einer Beethoven-Klaviervariation oder wie ein Jazzthema mit seinen unerschöpflichen Interpretations- und Improvisationsmöglichkeiten.²²⁶ Wir neigen nämlich dazu, in unseren biographischen Erzählungen „*unser Selbstverständnis von unserem Gegenstandsverhältnis geprägt und gestaltet sein zu lassen. Dieselben Kategorien, die wir zur Beschreibung und Erklärung von innerweltlichen Gegenständen und Ereignissen gebrauchen, verwenden wir auch zum Verständnis unserer selbst. Gerade das ist jedoch das Problem, da wir somit unsere Subjektivität [wie auch die Subjektivität unserer Mitmenschen; Anm. d. Verfass.] objektivieren und verdinglichen.*“²²⁷

In diesen daseinsanalytischen Gesprächen gelangt man unweigerlich zu den Grundstrukturen des Daseins, die Heidegger „Existenzialien“²²⁸ nennt und die bereits auf Kierkegaard zurückgehen²²⁹. Über solche und weitere Existenzialien²³⁰ nachzudenken, bedeutet aber nicht, sich an Begriffsdefinitionen zu klammern und darin nach Antworten auf existenzielle Fragen zu suchen,

²²⁶ Als Hobbyjazzpianist und freischaffender Musikjournalist während meiner Studienzeit war ich immer wieder verblüfft und fasziniert – und bin es auch heute noch –, wie in den schlichtesten Melodien und Grundharmonien ganze Königreiche der Vorstellungskraft und Expressivität schlummern, die nur darauf warten, von einem begnadeten Musiker wachgeküsst zu werden. („Psssst, Hör mal! Spielen die da nicht gerade *Autumn Leaves*? Ist ja irre, diese eigenwillige Phrasierung und vertrackte Rhythmik... Und jetzt auch noch dieses Klaviersolo, so zerbrechlich und doch lebensbejahend, irgendwie etwas zwischen Schubert und Bill Evans und dennoch ganz eigen – findest Du nicht auch? ...“).

²²⁷ ZAHAVI, DAN: *Phänomenologie für Einsteiger*. 2007, Wilhelm Fink Verlag 2007, UTB-Band-Nr. 2935, Paderborn, S. 25.

²²⁸ Beispiele: Weltlichkeit, Geschichtlichkeit, Mit-Sein (Gesellschaftlichkeit), das Man, das Sein-zum-Tode, die Sexualität, die Scham, die Angst, das Haben usw. Siehe ANZENBACHER, a.a.O. (FN 3), S. 152 f.

²²⁹ Beispiele: Sprung, Augenblick, Wiederholung, Gleichzeitigkeit, Paradox, Angst. Siehe KIERKEGAARD, a.a.O. (FN 175), S. 212 (Nachwort von Uta Eichler). Die (neben der Angst) wohl wichtigste existenzielle Kategorie bildet bei Kierkegaard jedoch die Verzweiflung, weil der Mensch keine in sich ruhende harmonisierende Essenz, sondern lediglich ein zu sich selbst verhaltendes Verhältnis ist, sozusagen eine uneinheitliche Einheit sich widersprechender Prinzipien, Anlagen und Fähigkeiten, „*eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit*“, welche jedoch die Pole, zwischen denen sie zu vermitteln versucht, niemals zur Vereinigung zu bringen vermag. Siehe hierzu etwa LIESSMANN, KONRAD PAUL: *Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geist der Kunst*. 2005, Sonderzahl Verlag, Wien, S. 139 ff. Über das Erzählen, so die Hauptthese dieser Abschlussarbeit, versucht der Mensch in seiner Eigenschaft als *homo narrans* diese Synthese herzustellen.

²³⁰ Wobei ich mich im Gespräch mit meinem Gast selbstverständlich nicht auf die teils etwas sperrige und schwer zugängliche Existenzialienterminologie Heideggers oder Kierkegaards beschränke, sondern auch Begriffe und Metaphern anderer Philosophen oder etwa auch aus der Psychoanalyse, Kunst und Literatur und v.a. auch Begriffe verwende, die im Alltagsleben mit einer existenziellen Bedeutung konnotiert sind, wie etwa (Beispiele aus meinen philosophischen-praktischen Einzelgesprächen): Vertrauen und Zweifel (siehe hierzu auch die nachfolgende Fussnote), Verletzung, Angst, Alter, Tod, Liebe, Arbeit, Sinn, Sicherheit, Gesundheit, Würde, Glaube, Mutterschaft, Vaterschaft, Verantwortung, Freiheit, Geld, Freunde und Freude, Trauer usw., wobei der Übergang von Existenzialien zu Tugenden (siehe sogleich) oftmals fließend ist.

sondern vielmehr, diese als Denkwerkzeuge²³¹ zu benutzen. Dadurch entsteht zwar eine Ordnung, aber es ist eine atmende, dynamische und stets relative Ordnung, zumal das Denken, durch das sie entsteht, ein Denken ist, welches „*nicht mehr vereinen oder die Erscheinungen unter einem grossen Prinzip vertraut machen [will]. Denken heisst wieder lernen, zu sehen und aufmerksam zu sein, heisst sein Bewusstsein zu lenken und jeden Gedanken und jedes Bild (wie bei Proust) zu einem privilegierten Ort machen*“²³² – was wiederum vergleichbar ist mit einem sich in einem Arrangement, einer Interpretation oder Improvisation ständig häutenden Musikthemas, welches als tragender bzw. „*existenzieller*“ Grundgedanke dennoch stets unverändert bleibt. Selbigkeit und Selbstheit sind sozusagen im Einklang. Und dadurch, dass der Gast über seine eigenen narrativ-reflexiven Anstrengungen seine Existenz als ein „*privilegiertes Ort*“ erleben und verstehen kann, wird sein Leben für ihn einmalig, kostbar und vor allem: wieder sinnvoll.²³³ Seine Erzählung hat sich neu erzählt.

Weil nun aber in der philosophischen Konsultation über die daseinsanalytischen Fragen bzw. über die Existenzialen hinaus der Gast fast immer auch die Frage stellt, was denn nun konkret zu tun sei, ist das Gespräch in einem weiteren Schritt von der existenziellen auf eine ethische Ebene zu bringen, auf der die abstrakte philosophische Reflexion an die konkrete Lebenswelt andocken kann, in der schlussendlich die Re-Integration stattzufinden hat. Anstelle über Existenzialen wird nun gemeinsam vor allem über Tugenden²³⁴ nachgedacht, wobei das Vorgehen im Wesentlichen dasselbe bleibt, nämlich:

Ausdruck → Eindruck → Amplifizierung → Begriffsarbeit → adaptierter Ausdruck.²³⁵

²³¹ Ein Beispiel aus meiner Philosophischen Praxis: Eine von Selbstzweifeln und Ängsten geplagte, aber sehr intelligente, kunsthandwerklich begabte und eloquente achtundvierzigjährige Fachhochschuldozentin erzählte mir ihre Lebensgeschichte, in der die Ausdrücke „Zweifel“, „Vertrauen“ und „Selbstvertrauen“ regelmässig auftauchten. Meine Frage, wie sie „Vertrauen“ in einer Lehrveranstaltung (also generell-abstrakt) definieren würde, beantwortete sie mit dem „Wissen, das etwas gut ist oder wird, ohne zu wissen, was tatsächlich der Fall ist oder was die Zukunft bringt“. Später im Gespräch fragte ich sie, was für sie persönlich (also individuell-konkret) Selbstvertrauen bedeute. „Die Kenntnis vom erfolgreichen Einsatz meiner Fähigkeiten“, antwortete sie. Auf die Diskrepanz zwischen Vertrauen als Zuversicht im Wissen um unser Nichtwissen und um die Kontingenz unseres Daseins einerseits und (Selbst-)Vertrauen als dem Ziehen einer positiven Bilanz über gesicherte persönliche Erfolge andererseits angesprochen, war die Frau sehr überrascht und wurde nachdenklich. Mittels dieser Begriffsarbeit als eine Art sprachphilosophische „Expositionstherapie“ zwecks Aufdeckung von existenziellen Widersprüchen, Ambivalenzen oder Dilemmata, wurde meiner Klientin bewusst, wie ängstlich und defensiv sie in ihrer Selbstwahrnehmung war („Ich hatte einen strengen Vater“), obwohl sie von ihrem Wesen her eigentlich („so wie auch meine Mutter“) eine Frohnatur, unternehmungslustig und weltzugewandt war. Welcher Elternteil bzw. welche Charaktereigenschaften am Ende von insgesamt fünf Einzelgesprächen die Oberhand gewannen, erfährt man am Ende von Kapitel V.C hiernach. Ob es dabei auch geblieben ist und die lebensweltliche Re-Integration erfolgreich war, weiss ich allerdings nicht...

²³² CAMUS, ALBERT: *Der Mythos des Sisyphos*. 16.A. 2013, Rohwolt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, S. 39.

²³³ Siehe hierzu wiederum FRANKL, a.a.O. (FN 119).

²³⁴ Zur Rehabilitierung und Dynamisierung der Tugendethik im modernen Leben und ihrer Nutzbarmachung für die Philosophische Praxis siehe ACHENBACH, *Die Philosophische Praxis und die Tugenden*, in: a.a.O. (FN 15), S. 457 ff. oder LINDSETH, ANDERS: *Die Bedeutung der Tugenden für eine praktische Ethik*. A.a.O. (FN 52), S. 105 ff.

²³⁵ Bei der Begriffsarbeit steht wiederum das Sichtbarmachen und die Fruchtbarmachung (für eine selbstbestimmtere, im Sinne Sloterdijks sozusagen „thymotisierte“ Lebensführung) des Spannungsverhältnisses zwischen vorgestellten und konkret erfahrenen Begrifflichkeiten, zwischen Sollen einerseits und (Da-)Sein andererseits im Zentrum

Am Ende der daseinsanalytisch-tugendethischen Reflexion steht unweigerlich eine modifizierte Narration, im Verlauf deren Neuerzählung das sich adaptiv neu konstituierende Selbst Einsichts- und Anpassungsleistungen erbracht hat und dabei „*neue, tragfähige innere Strukturen herausgebildet*“²³⁶ hat.

C. Dereflexion als Ziel der philosophischen Konsultation

1. Dereflexion statt Hyperreflexion

So paradox es zunächst klingen mag: Das Bedürfnis, uns selbst und das Leben narrativ-reflexiv zu erschliessen, sollte in letzter Konsequenz bedeuten, dass unser Selbst- und Weltverständnis, welches wir dadurch erlangen, in jedem Moment zugunsten der Erfahrung des gänzlich Neuen und Unerwarteten wieder verworfen werden muss. Denn das Leben kann zwar einerseits nur in der Rückschau verstanden, aber andererseits nur in der Schau nach vorwärts gelebt werden.²³⁷ Zwar erbringt die reflektierte Narration durch ihre selbsterkenntnisfördernde und selbstschöpferische Kraft bereits eine wichtige Integrationsleistung, aber ohne eine (metaphorisch oft als „Sprung“ bezeichnete) Loslösung von meinen eigenen Geschichten entsteht kein Platz für neues Erleben, woraus dann wiederum neue Erzählungen hervorgehen können. Folglich hat die Philosophische Praxis als Konsultationsform ihren Zweck mehr als erfüllt, wenn sie mitgeholfen hat, unklare und unverarbeitete Erlebnisse irgendwie aufzuscheuchen und den Blick für grössere Zusammenhänge zu öffnen, kurzum, wenn sie dem Dreisatz von „*erzählen, erörtern, erweitern*“ entsprechend vorgegangen ist (siehe den entsprechenden „Slogan“ meiner Philosophischen Praxis auf S. 46). Alles weitere aber muss das Leben machen. Das meistens am Anfang einer philosophischen Konsultation stehende „*Erwachen aus der Gebundenheit an die Lebensnotdurft*“²³⁸, weil unsere Lebenswelt ihre Selbstverständlichkeit und Vertrautheit verloren hat, muss am Ende der philosophischen Konsultation wenn auch nicht in einen völlig „seinsvergessenen“ (Heideggers Neologismus) stumpfsinnigen Alltag, so doch in eine „sinnsuchentschleunigende“ (mein Neologismus) Dereflexion führen. So werden ans Nachdenken gebundene Kräfte freigesetzt, um diese als unentbehrliche Ressource für die praktische (sprich: selbstverständliche und unhinterfragte) Lebensbewältigung nutzen zu können. Auch Kierkegaard hatte zutreffend bemerkt, dass das reflexive Selbstverhältnis des Menschen nicht nur eine Quelle der (Selbst-)Erkenntnis ist,

(also etwa: „Was ist Freundschaft?“/„Was ist Freiheit?“ versus „Wie fühlt sich Deine Freundschaft zu X?“/„Wann fühlst Du Dich frei?“ oder auch „Wie würde wohl X Freundschaft definieren?“/„Was stellt sich X unter Freiheit vor?“ usw.). Dabei können ergänzend auch kurze philosophisch-didaktische Exkurse eingeflochten werden (z.B.: „Was halten Sie von den folgenden Überlegungen ...Aristoteles‘ zur Freundschaft als wichtigste Tugend überhaupt / ...Sartres über Freiheit und Authentizität?“ usw.).

²³⁶ WEILAND, a.a.O. (FN 69), S. 112.

²³⁷ KIERKEGAARD, SØREN: *Die Tagebücher*. 1923, Brenner Verlag, Innsbruck, S. 203.

²³⁸ Jaspers, zit. in ANZENBACHER, a.a.O. (FN 3), S. 19.

sondern auch „die Wurzel der ‚Krankheit zum Tode‘, womit er die verschiedenen Spielarten existenzieller Verzweiflung“, woraus Nietzsche später folgerte, dass „[a]us der Bewusstheit [...] unzählige Fehlgriffe [stammen], und wäre nicht der erhaltene Verband der Instinkte so überaus viel mächtiger, [...] so müsste die Menschheit an ihrer Bewusstheit zu Grunde gehen“.²³⁹ Dass praktisches Philosophieren als der Versuch, über das rationale reflexive Bewusstsein eine lebensgeschichtliches Widerfahrnis oder gar Trauma zu verarbeiten, sich leicht verselbständigen und in unvernünftiges Rationalisieren ausarten kann, ist ein in Philosophen- und Psychologenkreisen allgemein bekanntes Problem. Dann „[enthält] die überbesetzte intellektuelle Aktivität [...] notwendigerweise einen beträchtlichen Teil an Projektionen. Entgegen der gemeinhin verbreiteten Ansicht, ist die Projektion nicht immer nur falsches Überlegen“, trotzdem offenbart sie jedoch irgendwann „ihre Unfähigkeit, eine ausgleichende Rolle in der psychischen Ökonomie zu spielen.“²⁴⁰ Im Klartext gesprochen: Nicht nur das Staunen und der vernünftige Zweifel²⁴¹, sondern auch psychische Krankheiten als „Störungen des auf die Welt und die Zukunft gerichteten Lebensvollzugs“, die meistens „mit vermehrter Selbstbeobachtung und -bewertung“ einhergehen, woraus ein „Teufelskreis von Selbstbeobachtung und Selbstentfremdung“ entsteht, können eine Motivation zum Philosophieren sein.²⁴² Dann aber verkehrt sich die Philosophie als „Liebe zur Weisheit“ in ihr Gegenteil und wird zum Fluch der Hyperreflexion.²⁴³ Nach all den in der philosophischen Konsultation erörterten existenziellen Fragen die Fraglosigkeit der Welt wiederherzustellen, damit wir (d.h. nicht nur der Gast, sondern ebenso der Philosophische Praktiker!) uns selbst nicht fraglich werden bzw. damit das Denken sich nicht in eine Endlosschleife von Grübeleien verselbständigt, stellt für alle, die philosophieren, die wohl grösste Herausforderung überhaupt dar. Denn beim Grübeln sucht sich ein Gefühl die Gedanken, die es braucht und die es füttern. Das kann in eine ungesunde und verhängnisvolle Abhängigkeit und zur Logorrhoe, also zu einem zwanghaften Erzähl- und „Philosophierdrang“ führen. Dann findet zwar immer noch ein Denkprozess statt, aber einer, in dem die Affekte die Herrschaft über einen Gedanken haben. Da-

²³⁹ FUCHS, THOMAS: *Denken und Zweifeln. Zur Psychopathologie der Hyperreflexivität*. In: Bulletin 2019.1 der Gesellschaft für hermeneutische Daseinsanalyse und Anthropologie (GAD), Zürich 2019, S. 8 f.

²⁴⁰ GREEN, ANDRÉ: *Die tote Mutter. Psychoanalytische Studien zu Lebensnarzissmus und Todesnarzissmus*. 3.A. 2018, Psychosozial-Verlag, Giessen, S. 244.

²⁴¹ ANZENBACHER, a.a.O. (FN 3), S. 19.

²⁴² FUCHS, a.a.O. (FN 239), S. 18.

²⁴³ Mit dem Thema der (neurotischen) Hyperreflexion hat sich namentlich Viktor E. Frankl in zahlreichen Schriften und Vorträgen auseinandergesetzt, so etwa mittels der folgenden illustrativen Anekdote: „Es ist uns ein Fall bekannt, in dem ein Geiger immer versuchte, völlig bewusst zu spielen: vom Zurechtrücken der Geige angefangen bis zum geringsten Detail in der Spieltechnik wollte er alles bewusst ‚machen‘, alles in Selbstreflexion vornehmen. Dies konnte nur zu einem völligen künstlerischen Versagen führen. Die Therapie aber musste fürs erste einmal diesen Hang zur übertriebenen Reflexion und Selbstbespiegelung ausschalten: Sie musste auf das hin angelegt sein, was wir in einem anderen Zusammenhang nachgerade als Dereflexion bezeichnet haben.“ FRANKL, a.a.O. (FN 119), S. 69.

her muss der Philosophie Praktiker (stets auch kritisch selbstbeobachtend) seinen Gast dafür sensibilisieren, dass die Gedanken, die man hat, teilweise „frei“ bzw. selbstgewählt sind, teilweise jedoch nicht. Erst wenn man das weiss und dazu bereit ist, in der philosophischen Konsultation seine Autonarration auch unter diesem Aspekt auf den Prüfstand zu stellen, beginnt allem Determinismus zum Trotz die Freiheit des Denkens als *conditio sine qua non* für die Konstituierung des Selbst als jemeiniges, schöpferisches und mündiges Individuum, welches sich selbst und seiner Lebenswelt „grössere Aufmerksamkeit zuteil werden lässt, als der Faktizität“²⁴⁴.

2. Desillusionierung und... Tschüss!

Alles hat ein Ende nur die Wurst hat zwei, sagt der Volksmund. Was also bedeuten die vorstehenden Überlegungen nun konkret mit Blick auf die irgendwann unvermeidliche und v.a. notwendige Beendigung der narrativ-reflexiven Konstituierung des Selbst im Rahmen der Philosophischen Praxis, für den Wechsel vom Nachdenken zum Handeln, was nach meiner bisherigen Erfahrung den im Gesamtverlauf der philosophischen Konsultation anspruchsvollsten Teil der Arbeit des Philosophischen Praktikers ausmacht (durchaus vergleichbar mit der Herausforderung eines Schriftstellers, sein Werk zu vollenden)? Nachdem der Gast seine Narration vorgetragen und in der dialogischen Reflexion mit dem Philosophischen Praktiker transformiert hat, hat er sein kognitives und auch das leibliche Verständnis seiner selbst aktualisiert und modifiziert – nicht vergangen, aber allemal irgendwie verwandelt ist nun, was oder wer er zuvor war.²⁴⁵ Diese Einsicht kann für den Gast etwas Desillusionierendes und Motivierendes zugleich haben. Desillusionierend, weil nun höchstwahrscheinlich die Einsicht da ist, dass es keine Rückkehr ins Paradies gibt und die Diskrepanz zwischen Innen (Erwartung) und Aussen (Erfahrung), ja die Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz schlechthin ausgehalten werden muss, damit wir an unserer Verzweiflung (im Kierkegaard'schen Sinn; siehe FN 229) nicht vollends verzweifeln. Motivierend, weil diese Desillusionierung im grundsätzlich positiv konnotierten²⁴⁶ Medium des Erzählens erfolgt und zugleich als „katharsische“ Resignation erfahren werden kann, was die zuvor die für die vergebliche Überwindung der Diskrepanz eingesetzten Kräfte freisetzt. Damit sich der Gast nun durch sein befreites und insofern neu konstituiertes Selbst verwirklichen bzw. selbstverwirklichen kann, muss sich das nachgereifte Selbst im alltäglichen Lebensvollzug be-

²⁴⁴ LINDSETH, a.a.O. (FN 52), S. 77.

²⁴⁵ „Vergangen nicht, verwandelt ist, was war.“ RILKE, RAINER MARIA: *Lektüre für Minuten. Gedanken aus seinen Büchern und Briefen. Ausgewählt von Ursula und Volker Michels.* 1996, Insel Taschenbuch 1879, Frankfurt a.M., S.76.

²⁴⁶ Siehe gerade etwa jüngst wieder den Leitartikel in der Monatszeitschrift *Psychologie Heute* (Ausgabe Juni 2020, 47. Jahrgang, Heft 6) von PAULUS, JOCHEN: *An Krisen wachsen. Wie wir schmerzhaft Erfahrungen bewältigen und wie uns die Kraft des Erzählens dabei hilft.*

währen, was eine Übersetzungsarbeit erfordert („*indem [es] seine neuen Einsichten in die Sprache seines sozialen Kontextes übersetzt*“)²⁴⁷, die jedoch nur der Gast allein leisten kann. Unterlässt er dies, dann erstarrt sein in der philosophischen Konsultation verändertes Selbstverständnis zu einem Klumpen von philosophischer Theorie und narrativer Fiktion, den er wie ein unerlöster monadischer und rastlos nomadischer Sisyphos unaufhörlich vor sich her rollt. Somit ist diese Übersetzungsarbeit ein existenziell unverzichtbarer Akt der Selbstwahl und erfordert ein hohes Mass an Selbstdisziplin – und wohl auch so etwas wie Demut und Glaube.²⁴⁸

Schliesslich muss die Ablösung von der eigenen Narration auch einhergehen mit einer Abnabelung des Gastes vom Philosophischen Praktiker als Person. Als (in Anspielung auf Theaterrollen) „Entrollen“ wird das etwa in der Psychotherapie bezeichnet, oder auch als „Fathering“ und „Adulthood“.²⁴⁹ Die Botschaft des Philosophischen Praktikers an seinen Gast kann dann etwa lauten: „Schau: Die Welt, deine narrative Identität und deine Beziehungen – auch unsere Beziehung – ist reicher als Du denkst“, und: „Du weisst jetzt selber, wie Du deine Wirklichkeit anzugehen hast. Mache und verantworte es – und möge Dir dabei die Freude am Dich selbst Erzählen nie vergehen.“²⁵⁰

²⁴⁷ BRÜHLMANN, a.a.O. (FN 82), S. 31.

²⁴⁸ Dass ein Glaube als Glaube an Gott für die Lösung der Sinnproblematik und damit für die Bewältigung des Lebens sogar unverzichtbar ist, hat nicht nur Augustinus in seinen *Confessiones*, sondern haben auch eine Reihe von Existenzialisten von Blaise Pascal über Kierkegaard bis zu Martin Buber, Gabriel Marcel und in einem gewissen Sinn auch Karl Jaspers (der in Grenzerfahrungen und im Tod als letztes Scheitern „Chiffren Gottes“ sah) immer wieder betont, während andere (z.B. Nietzsche, Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Heidegger usw.) dies verneinten und Agnostiker oder sogar Atheisten waren (und trotzdem nicht umhin kamen, in ihren gedanklichen Gebäuden begriffliche Platzhalter Gottes zu setzen). Ich für mich denke, dass zwar nicht unbedingt ein religiöser Glaube, aber vielleicht doch eine Art von Urvertrauen und Lebensfrömmigkeit vorhanden sein sollte (damit der *élan vital* nicht von einem lähmenden Nihilismus infiziert zu werden droht), wie es etwa im Substanzmonismus Spinozas, im Ich Fichtes, bei Goethe, Rilke oder auch im Begriff der *disponibilité* bei André Gide anklingt.

²⁴⁹ Siehe anstelle Vieler BRÜHLMANN, a.a.O. (FN 82), S. 123 ff.

²⁵⁰ So verabschiedete auch ich meine „anfänglich von Selbstzweifeln und Ängsten geplagte [...] achtundvierzigjährige Fachhochschuldozentin“ (siehe FN 231) nach fünf Konsultationen von insgesamt fünfzehn Stunden, indem ich an das Whiteboard in meiner Philosophischen Praxis in Grossbuchstaben „LEBENSENTDECKERFREUDE !!!“ hinschrieb, einem von ihr selbst im Verlauf unserer Gespräche geprägten Ausdruck (wobei die drei Ausrufezeichen ich hinzugefügt hatte...).

Und weil hiermit nun auch das fünfte Kapitel dieser Abschlussarbeit abgeschlossen ist, will auch ich diesen Ausdruck beherzigen und dem Gebot der Dereflexion performativ Nachachtung verschaffen, indem ich mit meinem Hund zu einer Joggingtour entlang des nahegelegenen Zürichsees aufbreche, hinaus an die Frühlingssonne. „*Du musst Dein Leben ändern.*“ Ich muss mein Leben ändern. Siehe sogleich.

VI. Von der narrationsbasierten Reflexion zur lebensweltlichen Integration

A. „Willst du dich des Lebens freuen, so musst der Welt du Wert verleihen“²⁵¹

Wenn aus den vorstehenden Untersuchungen rund um die Selbstkonstituierung des *homo narrans* als Subjekt der Philosophischen Praxis philosophisch-hermeneutisch – und aufgrund meiner bisherigen Erfahrungen als Philosophischer Praktiker und meiner eigenen Lebensgeschichte ebenso empirisch-biographisch – ein wichtiges Fazit gezogen werden kann, dann dies, dass menschliche Identität kein stabiles Faktum ist, sondern im Gegenteil eine immer aufs Neue zu definierende und zu erfüllende narrativ-reflexive Aufgabe des Individuums. Diese „Individuation“ lässt sich zwar in einer philosophischen Praxis mittels Erzählungen und Reflexionen wie in einen Flugsimulator ausprobieren und einüben, wirklich stattfinden und sich bewähren kann sie sich aber erst in der quasi „philosophiefreien“ Zone der alltäglichen Lebenspraxis.

„Die Fragen, ‚Wer bin ich?‘ Oder ‚Wer will ich sein?‘, die in Erzählungen immer eine billige Antwort bekommen, sind der Frage ‚Wie geht es mir?‘ nachzuordnen. Was man aus jenen Erzählungen erfährt, bleibt bezogen auf den Lebensvollzug, auf jene Gegenwart, die die Erzählung, mag sie auch als Meister der Erinnerung gerühmt werden, doch vergessen muss. ‚Am Ende ist die lebendige Geschichte gar keine Geschichte.‘“²⁵² Ähnlich lautet auch die Conclusio im Gedicht *Archaischer Torso Apollos* von Rilke, welches mit der unerwarteten abrupten Aufforderung endet: „Du musst Dein Leben ändern.“²⁵³ Was etwa heissen soll: „Hör auf, mich zu betrachten, und hör auf, Dich selbst zu betrachten! Genug der Kontemplation! Es ist Zeit für den Sprung zurück ins tätige Leben!“ Denn der in seinen Gedanken gefangene Mensch kommt im Leben nicht weiter.

Doch hier muss aller Zustimmung im Grundsatz zum Trotz relativiert und differenziert werden. Erstens hängt nach der allgemeinen Lebenserfahrung die Beantwortung der Frage „Wie geht es mir?“ immer auch davon ab, als wen (im Sinne von meiner Identität) ich mich im unabschliessbaren autopoietischen narrativen Prozess meiner Figurationen und Refigurationen konstruieren und konstituieren möchte und ob die Realität eine entsprechende Selbstverwirklichung zulässt, was somit nicht als „nachgeordnet“ bezeichnet werden kann. Zweitens kann die Freiheit der Selbstwahl sehr wohl auch darin bestehen, nicht vergessen zu wollen, um den Erzählfaden weiterzuspinnen und weiter zu philosophieren. Sich konsequent, vielleicht sogar etwas trotzig für

²⁵¹ Johann Wolfgang von Goethe, Eintrag in Arthur Schopenhauers Stammbuch, Mai 1814, zit. in: SAFRANSKI, a.a.O. (FN 129), S. 157.

²⁵² THOMÄ, a.a.O. (FN 80), S. 273.

²⁵³ Peter Sloterdijk hat anhand dieses Rilke’schen Imperativs dem Menschen, der sich als Übender immer wieder selbst erzeugt, und damit zum über sich hinausgehenden Wesen wird, eigens ein Buch gewidmet: SLOTERDIJK, PETER: *Du musst Dein Leben ändern*. 2011, Suhrkamp Taschenbuch 4210, Frankfurt a.M.

das Weitererzählen zu entscheiden, wie etwa Don Quixote, der seinen Kampf gegen die Windmühlen fortsetzt, mag zwar irgendwie eskapistisch anmuten, „*aber als Erinnerung daran, dass unser Dasein nicht realistisch ist, beschämt sie die Müller der Welt*“, schlussfolgert Adolf Muschg scharfsinnig und selbstkritisch in seinem *Exkurs über das Heilsame und das Unheilbare* (vor dem Hintergrund der Frage, ob Literatur bzw. Erzählen als Therapie taugt).²⁵⁴ Und überhaupt: Muss man sich denn zwischen „Dichtung und Wahrheit“, zwischen entweder Idealismus oder Realismus entscheiden, um ein authentisches Leben führen zu können, oder wird der vielschichtigen komplexen menschlichen Natur, zu der eine begrenzte Erkenntnisfähigkeit und der Erzählinstinkt gleichermaßen gehören, ein Sowohl-als-auch nicht viel gerechter?²⁵⁵ Schliesslich war ja auch der Schöpfer des Don Quixote, Miguel de Cervantes zugleich kontemplativer Schriftsteller und aktiver Abenteurer!²⁵⁶ Nichts hindert uns also daran, neugierig und beherzt uns selbst als etwas zugleich Gegebenes und Aufgegebenes, nämlich als Möglichkeit zu ergreifen, indem wir in die Welt ausgreifen, und diese erzählerisch so zu begreifen versuchen, dass – wer weiss schon?! – sie vielleicht sogar anfängt zu singen.²⁵⁷ Damit verleihen wir uns und der Welt erst ihren Wert, wird aus gefundenem Leben erfundene Erzählung und umgekehrt, werden Seele und Welt kommensurabel, indem sie einer dialektischen Bewegung von der Narration zur Reflexion zur Integration und zu einer neuen Narration voranschreiten – wodurch wir vielleicht und aller unüberbrückbaren intersubjektiven Differenzen zum Trotz auch für andere irgendwie nahbar und verstehbar werden.

Woher nehme ich diese Gewissheit? Weil ich immer wieder Situationen erlebt habe, in denen ich mich im Innenverhältnis zu mir selbst als „Geschichtenbewohner“ und im Aussenverhältnis zugleich als allseits verbundener Erdbewohner wahrgenommen habe, als ungeteiltes Selbst in einer

²⁵⁴ MUSCHG, a.a.O. (FN 10), S. 126. Und vielleicht ist ja gerade auch die Annahme, dass Don Quixote sich getäuscht hat, eine Selbsttäuschung, die der Aufrechterhaltung eines Selbstbetrugs dient, denn: „*Wer dem Unmöglichen nachlebt, neurotischer- und konsequenterweise, ist auch eine Quelle des Neides für andere, die heimlich spüren, dass ihre Anpassung sie betrogen hat, dass ihre Seele daran verkümmert ist*“ (ebd., S. 127).

²⁵⁵ Dies soll auch als kritische Anspielung auf (das ja seinerseits selbstkritische und teils sogar selbstironische) Frühwerk Kierkegaards *Entweder Oder* (a.a.O., FN 123, S. 8) verstanden werden, wo etwa in der Einführung von Hermann Diem festgehalten wird: „*Als Dialektiker ist A [d.h. der Ästhet] dem B [d.h. dem Ethiker] weit überlegen, aber er hält die Existenz durch die allerfeinste Täuschung: durch das Denken; fern er hat alles Mögliche gedacht und doch hat er gar nicht existiert.*“ Dass nun aber der Mensch als *homo narrans* gerade erst wegen seines Erzählinstinkts existiert, und er nur durch den Gebrauch dieses Instinkts – dialektisch-dynamisch und primär ästhetisch im Medium der Sprache – überhaupt zu seiner Identität und damit auch zu einer Ethik gelangen kann, dies ist eine der Kernthesen dieser Abschlussarbeit (siehe hierzu insbesondere Kapitel III).

²⁵⁶ ESLAVA GALÁN, JUAN: *Cervantes, el gran aventurero*. Essay publiziert in der Internetzeitschrift *XLsemanal* (<https://www.xlsemanal.com/temas/cervantes>, Abrufdatum: 19.08.2020).

²⁵⁷ Siehe den populären Vierzeiler *Wünschelrute* von JOSEPH VON EICHENDORFF (in: *Gedichte*. 2001, Reclams Universal-Bibliothek 7925, Stuttgart, S. 102): „*Schläft ein Lied in allen Dingen, / Die da träumt fort und fort, / und die Welt hebt an zu singen, / Triffst du nur das Zauberwort.*“

ungeteilten Welt, als „Grosse Kommunion“²⁵⁸ – und sei es freilich auch nur für kurze anekdotische Momente, vielleicht gerade weil „*die Absicht, dass der Mensch ‚glücklich‘ sei, [...] im Plan der Schöpfung nicht enthalten [ist]*“²⁵⁹ und mir dieses Wissen immer wieder den Weg vom Rausch der Narration zurück in die Nüchternheit der Resignation weist.

Was nun also, „*wenn die Geschichte nicht gut, sondern hässlich auszugehen droht, wie so viele menschliche Dramen und Katastrophen? [...] Ganz einfach: Dann war es noch nicht das Ende!*“²⁶⁰ – Auch wenn bzw. gerade weil dieser aus einer vitalistischen Perspektive betrachtet gewissermassen alternativlose Optimismus das Wissen um „*die Fürchterlichkeit des Lebens*“²⁶¹ und die Ahnung vom verlorenen Ganzen mit einschliesst. Denn vergessen zu können, was mühsam, traurig oder verlorengegangen ist, ist genauso eine uneinlösbare Sehnsucht des Menschen wie der Versuch, auf metaphysischen Umwegen nach Hause zu kommen.²⁶² Bleibt somit nur, uns immer wieder aufs Neue erinnernd, erzählend und reflektierend in der Welt zu verorten und uns unserer selbst zu vergewissern, dabei Hoffnung zu schöpfen und als ewige Anfänger zur Tat zu schreiten. Das bedeutet nach der hier vertretenen „paideutischen“ Auffassung von Philosophischer Praxis – und von Leben! – insbesondere auch, dass „*um des jeweils zu Lernenden willen [...]wir uns aus unserer selbstzentrierten Perspektive herausbewegen [müssen], uns gleichsam freiwillig destabilisieren*“²⁶³. Selbst wenn, worauf etwa der eingangs dieses Kapitel zitierte Dieter Thomä in seinem Werk *Erzähle dich selbst* beharrt, es einen Unterschied zwischen Erzählform und Lebensform geben mag, so ist dieser Unterschied mit Bezug auf die praktische Beantwortung der Frage nach dem guten und vor allem sinnvollen Leben m.E. unerheblich.

Kehren wir somit zum Schluss noch einmal an den Anfang dieser Abschlussarbeit und zu den Anfängen meines Lebens als „Geschichtenbewohner“ zurück: Bereits als Kind liebte ich alte

²⁵⁸ „*Die Grosse Kommunion ist der Augenblick, wenn das Aussen von der Sonne eines Innern wegschmilzt oder wenn das ganze Aussen sich verwandelt in ein strahlendes innen. Beides läuft im Ergebnis auf dasselbe hinaus: es gibt keine Trennung mehr zwischen Aussen und Innen. Das ist ein Augenblick, den jeder, der ihn nicht erlebt, als blosser Imagination abtun wird, gerade weil er ihn nicht erlebt.*“ RÜDIGER SAFRANSKI, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? – Über das Denkbare und das Lebbarere*, Fischer Taschenbuch Verlag, 13.A., Frankfurt a.M. 2014, S. 20 f. (Kapitel über Jean-Jacques Rousseau).

²⁵⁹ FREUD, SIGMUND: *Das Unbehagen in der Kultur*. 2010, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18697, Stuttgart, S. 21. Siehe auch BÜCHNER, a.a.O. (FN 145), S. 32: „*Es wurde ein Fehler gemacht, wie wir geschaffen wurden; es fehlt uns etwas, ich habe keinen Namen dafür – aber wir werden es einander nicht aus den Eingeweiden herauswühlen, was sollen wir uns drum die Leiber aufbrechen? Geht, wir sind elende Alchimisten!*“

²⁶⁰ SIEFER, a.a.O. (FN 38), S. 18.

²⁶¹ „*Wer nicht der Fürchterlichkeit des Lebens irgendwann, mit einem endgültigen Entschlusse, zustimmt, ja ihr jubelt, der nimmt die unsäglichen Vollmächte unseres Daseins nie in Besitz, der geht am Rande hin, der wird, wenn einmal die Entscheidung fällt, weder ein Lebendiger noch ein Toter gewesen sein.*“ RILKE, a.a.O. (FN 245), S. 75.

²⁶² Deshalb glaube ich auch, dass der *homo narrans* als Dialektiker

²⁶³ WEILAND, a.a.O. (FN 69), S. 112. „*Warum reisen wir?*“, fragte Max Frisch in seinem Tagebuch 1946-1949, und gab die Antwort gleich selbst: „*Auch dies, damit wir Menschen begegnen, die nicht meinen, dass sie uns kennen ein für allemal; damit wir noch einmal erfahren, was uns in diesem Leben möglich sei – Es ist ohnehin schon wenig genug.*“ FRISCH, a.a.O. (FN 179), S. 32. Nicht umsonst wird auch das Leben metaphorisch oft als Reise bezeichnet.

ein einiger Philanthrop bleiben muss.

Hollywood Filme. Ein Film, der mir besonders gefiel und mir auch später in meinem Leben immer wieder (jetzt) in den Sinn kam (kommt), war (ist) *Der Regenmacher* mit Burt Lancaster und Katherine Hepburn aus dem Jahr 1956. Ein herzenguter und lebenskluger Gaukler und Glücksritter kommt auf eine entlegene Farm in Kansas, wo seit Monaten Dürre herrscht, und verspricht den Farmern Regen. Dieses Versprechen kann er freilich nicht einlösen, aber mit seiner ansteckenden Vitalität und Erzählfreude wie auch mit freimütigen schalkhaften Fragen bringt er nach anfänglichen Irritationen Bewegung in die niedergeschlagenen Gemüter der Farmer und ermöglicht es einer alternden Farmerstochter, ihre Erzählfähigkeit und damit ihr Selbstvertrauen wiederzufinden. Nicht die Probleme des Lebens zu lösen, sondern vielmehr die Gedanken aus ihren Problemverstrickungen, dies ist das wahre Angebot des „Regenmachers“ und zugleich das auf der Website <http://www.philoconsulting.ch/> erklärte Ziel meiner Philosophischen Praxis (siehe S. 46). Und dieses Ziel kann, wenn überhaupt, nur dadurch erreicht werden, indem die schöpferische Energie des Erzählens, der *homo narrans* in uns freigesetzt wird. Im Tode verstummt der Mensch. Erzählen dagegen ist Gewissheit von Leben.

B. Schlussbetrachtung

„*Erkenne Dich selbst!*“, ermahnt uns Apoll.

„*Erzähle Dich selbst!*“, ermuntert uns Dionysos.

Beides zu ermöglichen, soll die Aufgabe der Philosophischen Praxis sein.

Abstract²⁶⁴

Schon im Titel seiner beeindruckenden und gelungenen Abschlussarbeit [...] bettet Christoph Vaucher die Philosophische Praxis geschickt in den lebenslangen Prozess der narrativen Selbstkonstitution ein. Die Arbeit macht diese Funktion der Philosophischen Praxis explizit und leitet daraus einige ihrer Ansprüche und Möglichkeiten, ihrer Grenzen wie auch Methoden ab. Im Zentrum dieser Konzeption der Philosophischen Praxis steht die „narrative Identität“ Ricoeurs, die hier als Prozess der narrativen Konstituierung des menschlichen Selbst, der narrativen Selbstbildung und Selbstkultivierung verstanden wird. Der Mensch wird verstanden als in die Welt geworfener „homo narrans“, der vor der Aufgabe steht, seine Identität zu schaffen, zu stabilisieren, gegebenenfalls zu transformieren mit Hilfe von kohärenz- und kontinuierkeitsstiftenden Leistungen: Er organisiert seine Erlebnisse und Erinnerungen mit Hilfe von Geschichten, mit denen er das, was er tut und was ihm widerfährt, in die Form „intelligibler Kontingenz“ (Achenbach) bringt. Dieses Modell menschlicher Identität bietet nun Christoph Vauchers Grundlage, um die Funktion Philosophischer Praxis zu bestimmen: Die Philosophische Praxis als „dialogische Konsultation“ beginnt damit, die Gäste erzählen zu lassen; sie hört zunächst zu. Daran knüpft die Klärung und Reflexion an, die methodologisch pluralistisch konzipiert ist, insgesamt aber der sokratischen Maieutik gleicht, insofern der Praktiker als „Geburtshelfer der narrativen Selbstkonstituierung seines Gastes“ (S. 47) verstanden wird. Der Prozess der Diagnose und Therapie baut auf dem existentialistischen Begriff einer „Selbstwahl“ an und hat emanzipatorisches Potential.

Die Sorgfalt, mit der sich Christoph Vaucher den Grundbegriffen und Autoren der existentialistischen Tradition nähert, um sie für die Philosophische Praxis fruchtbar zu machen, ist ebenso beeindruckend wie das Ausmass, die Qualität und Aufrichtigkeit seiner Selbstreflexion; durchgängig wird die Position des Autors und Philosophischen Praktikers gründlich reflektiert und explizit gemacht. Sowohl die Biographie des Autors als auch sein kultureller und intellektueller Hintergrund sind ausgesprochen präsent – die Lektüre der Arbeit macht klar, dass hier ein Autor und Praktiker spricht, der weder in der theoretischen noch in der praktischen Arbeit je in Gefahr sein wird, seine eigene subjektive Verfassung zu vernachlässigen. Zudem zeugt die Arbeit von der beeindruckenden Belesenheit des Autors; sie ist gelehrt, philosophiegeschichtlich versiert, voll von Verankerungen, Anspielungen, Reflexionen.

²⁶⁴ Von PD. DR. DOMINIQUE KUENZLE, Philosophisches Seminar, Universität Zürich, Bericht (Auszug) zur vorliegenden Abschlussarbeit vom 13.07.2020 an die Leitung des ULG Philosophische Praxis der Universität Wien.

Literaturverzeichnis

Monographien und Sammelbände:²⁶⁵

- ACHENBACH, GERD B.: *Zur Einführung der Philosophischen Praxis. Vorträge, Aufsätze und Essays, mit denen sich die Philosophische Praxis in den Jahren 1981 bis 2009 vorstellte.* Eine Dokumentation. 2010, Verlag Jürgen Dinter, Köln
- ADLER, ALFRED: *Wozu leben wir?* 2006, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.
- ADORNO, THEODOR W.: *Minima Moralia.* Reflexionen aus den beschädigten Leben. 2003, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1704, Frankfurt a.M.
- ANDERMANN, KERSTIN. In: DREHER, JOCHEN (Hrsg.): *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution.* 2012, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden
- ANZENBACHER, ARNO: *Einführung in die Philosophie.* 7.A. 2010, Herder Verlag, Freiburg i.Br.
- ARENDT, HANNAH: *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* 12.A. 2013, Piper Verlag, München
- ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik.* Herausgegeben von Günther Bien. 4.A. 1985, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 5, Hamburg
- ARISTOTELES: *Politik.* 1998, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8522
- BARTHES, ROLAND: *Fragmente einer Sprache der Liebe.* 1988, Suhrkamp Taschenbuch 1586, Frankfurt a.M.
- BERGSON, HENRI: *L'évolution créatrice.* 1907, Librairie Alcan Félix, Paris
- BLACKWELL, SARAH: *Das Café der Existenzialisten.* 4.A. 2017, Verlag C.H. Beck, München
- BLÄSER, STEFANIE: *Erzählte Zeit – erzähltes Selbst. Zu Paul Ricœurs Begriff der narrativen Identität.* 2015, Pro Universitate Verlag, Berlin
- BLUMENBERG, HANS: *Paradigmen zu einer Metaphorologie.* 6.A. 2015, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1301, Frankfurt a.M.
- BOETHIUS: *Trost der Philosophie.* Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, 1990, Artemis Verlag, München und Zürich
- BORGES, JORGE LUIS: *Der Süden.* In: MANGUEL, ALBERTO (Hrsg.): *Im Labyrinth. Erzählungen, Gedichte, Essays.* 2003, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.
- BOURDIEU, PIERRE: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft.* 4.A. 2017, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1695, Frankfurt a.M.
- BRANDT, DANIEL: *Philosophische Praxis. Ihr Begriff und ihre Stellung zu den Psychotherapien.* 2.A. 2017, Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br.
- BRECHT, BERTOLD: *Der gute Mensch von Sezuan. Epilog (Der Spieler).* In: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Zweiter Band: Stücke 2.* 1997, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- BRENDEL, ALFRED: *Über Musik. Schriftliche Essays und Reden.* 4.A. 2014, Piper Verlag, München

²⁶⁵ Es wird jeweils nur das Erscheinungsjahr der für diese Abschlussarbeit verwendeten Ausgabe zitiert.

- BRÜHLMANN, TONI: *Begegnung mit dem Fremden. Zur Psychotherapie, Philosophie und Spiritualität menschlichen Wachstums*. 2011, Kohlhammer, Stuttgart
- BUBER, MARTIN: *Ich und Du*. 2009, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 9342, Stuttgart
- BÜCHNER, GEORG: *Dantons Tod*. 2002, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 6060, Stuttgart
- CAMUS, ALBERT: *Der Mythos des Sisyphos*. 16.A. 2013, Rohwolt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg
- DEUTSCHER, GUY: *Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*. 5.A. 2913, Verlag C.H. Beck: München
- ESTERHÁZY, PÉTER: *Esti*, 2013, Hanser Verlag, München.
- ESTERHÁZY, PÉTER: *Harmonia Caelestis*. 3.A. 2004, BtV, Berlin
- FEYERABEND, PAUL: *Naturphilosophie*. 2009, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- FOUCAULT, MICHEL: *Der Mut zur Wahrheit*. 2012, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2020, Berlin
- FOUCAULT, MICHEL: *Die Ordnung der Dinge*. 22.A. 2012, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 96, Frankfurt a.M.
- FRANKL, VIKTOR E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. 28.A. 2015, Piper Verlag, München / Berlin
- FREUD, SIGMUND: *Das grosse Lesebuch. Schriften aus vier Jahrzehnten*. 2.A. 2006, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.
- FREUD, SIGMUND: *Das Ich und das Es*. 2013, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18954, Stuttgart
- FREUD, SIGMUND: *Das Unbehagen in der Kultur*. 2010, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18697, Stuttgart
- FRISCH, MAX: *Tagebuch 1946-1949*. 1950, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- GEISENHANSLÜKE, ACHIM: *Die Sprache der Liebe*. 2016, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn
- GLOY, KAREN: *Denkformen und ihre kulturkonstitutive Rolle*. 2016, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn.
- GLOY, KAREN: *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*. 2019, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn
- GREEN, ANDRÉ: *Die tote Mutter. Psychoanalytische Studien zu Lebensnarzissmus und Todesnarzissmus*. 3.A. 2018, Psychosozial-Verlag, Giessen
- GUGGENHEIM, HAMPE, SCHNEIDER, STRASSBERG: *Im Medium des Unbewussten. Zur Theorie der Psychoanalyse*. 2016, Kohlhammer, Stuttgart
- HABERMAS, JÜRGEN: *Erkenntnis und Interesse*. 16.A. 2016, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1, Frankfurt a.M.
- HANDWERKER KÜCHENHOFF, BARBARA: *Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt*. 2006, Königshausen & Neumann, Würzburg

- HASPELMATH, MARTIN: *Grammatikalisierung: Von der Performanz zur Kompetenz ohne angeborene Grammatik*. In: KRÄMER, SYBILLE und KÖNIG, EKKELHARD (Hrsg.): *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?* 2002, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1592, Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*. 19.A. 2009, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
- HEIDEGGER, MARTIN: *Über den Humanismus*. 2006, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., S. 164 und ders.: *Unterwegs zur Sprache*. 9.A. 1990, Verlag Günther Neske, Pfullingen
- HEIDEGGER, MARTIN: *Zollikoner Seminare*. Herausgegeben von Medard Boss. 3.A. 2006, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
- HELL, DANIEL: *Lob der Scham. Nur wer sich achtet, kann sich schämen*. 2018, Psychosozial-Verlag, Giessen
- HESSE, HERMANN: *Beim Schlafengehen*. In: MICHELS, VOLKER (Hrsg.): *Die Gedichte*. 6.A. 2001, Insel Taschenbuch 2762, Leipzig
- HETTICHE, THOMAS: *Unsere leeren Herzen. Über Literatur*. 2017, Kiepenheuer & Witsch, Köln
- HOLZHEY-KUNZ, ALICE: *Daseinsanalyse. Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie*. 2014, Facultas Verlag, Wien
- HUME, DAVID: *Ein Traktat über die menschliche Natur. Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen*, 1. bis 3. Buch. 2019, xenomoi Verlag, Berlin
- JASPERS, KARL: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. 28.A. 1989, Piper Verlag, München
- JASPERS, KARL: *Psychologie der Weltanschauungen*. 1919, Julius Springer Verlag, Berlin
- JUNG, C.G.: *Traum und Traumdeutung*. Herausgegeben von Lorenz Jung auf der Grundlage der Ausgabe *Gesammelte Werke*. 15.A. 2013, dtv, München
- JUNG, MATTHIAS: *Bindungsangst. Die Strategie des Selbstboykotts*. 2.A. 2006, Emu Verlag, Lahnstein
- KIERKEGAARD, SØREN: *Furcht und Zittern*. 7.A. 2017, dtv, München
- KIERKEGAARD, SØREN: *Der Begriff der Angst*. 2017, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8792, Hamburg
- KIERKEGAARD, SØREN: *Die Tagebücher*. 1923, Brenner Verlag, Innsbruck
- KIERKEGAARD, SØREN: *Entweder Oder*. Teil I und II. 13.A. 2017, dtv, München
- KOFLER, ALEXANDRA: *Erzählen über Liebe. Die Konstruktion von Identität in autobiografischen Interviews*. 2012, Campus Verlag, Frankfurt / New York
- KRÄMER, SYBILLE: *Sprache und Sprechen oder: Wie sinnvoll ist die Unterscheidung zwischen einem Schema und seinem Gebrauch*. In: KRÄMER, SYBILLE und KÖNIG, EKKELHARD (Hrsg.): *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?* 2002, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1592, Frankfurt a.M.
- LACAN, JACQUES: *Encore. Das Seminar*. Buch XX. 2015, Verlag Turia + Kant, Wien
- LEITER-RUMMENSTORFER, MANFRED ERICH: *Sokratische Selbstsorge. Ein Beitrag zum guten Leben heute*. 2017, Verlag Karl Alber, Freiburg / München

- LEVINAS, EMMANUEL: *Ausweg aus dem Sein*. 2005, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 567, Hamburg
- LEVINAS, EMMANUEL: *Die Zeit und der Andere*. 2003, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 546, Hamburg
- LIESSMANN, KONRAD PAUL: *Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geist der Kunst*. 2005, Sonderzahl Verlag, Wien
- LIESSMANN, KONRAD PAUL: *Philosophie der modernen Kunst*. 1999, Facultas Verlag, UTB-Band-Nr. 2088, Wien
- LINDSETH, ANDERS: *Die Bedeutung der Tugenden für eine praktische Ethik*. In: STAUDE, DETLEF (Hrsg.): *Methoden philosophischer Praxis*. 2010, Transcript Verlag, Bielefeld
- LINDSETH, ANDERS: *Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogische Beratung*. In: STAUDE, DETLEF (Hrsg.): *Methoden philosophischer Praxis*. 2010, Transcript Verlag, Bielefeld
- LINDSETH, ANDERS: *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*. 2.A. 2014, Verlag Karl Alber, Freiburg / München
- LOCKE, JOHN: *Versuch über den menschlichen Verstand*, II. Buch, 17. Kap., § 9. 1981, Meiner Philosophische Bibliothek Bd. 75, Hamburg
- LUKÁCS, GEORG: *Die Seele und die Formen*. 2011, Aisthesis Verlag, Bielefeld
- MENKE, CHRISTOPH: *Die Kraft der Kunst*. 3.A. 2014, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2044, Berlin
- MICALI, STEFANO: *Neue Zugänge zur Zeitproblematik durch die responsive Phänomenologie von Bernhard Waldenfels*. In: BUSCH, KATHRIN / DÄRMANN, IRIS / KAPUST, ANJE (Hrsg.): *Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels*. 2007, Wilhelm Fink Verlag, München
- MUSCHG, ADOLPH: *Literatur als Therapie? Ein Exkurs über das Heilsame und das Unheilbare*. Frankfurter Vorlesungen. 1981, Edition Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- NÁDAS, PÉTER: *Aufleuchtende Details. Memoiren eines Erzählers*. 2017, Rohwolt Verlag, Reinbek bei Hamburg
- NAGEL, THOMAS: *Der Blick von nirgendwo*. 3.A. 2018, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2035, Frankfurt a.M.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Die Geburt der Tragödie*. 1993, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7131, Stuttgart
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Menschliches, Allzumenschliches*. Kritische Studienausgabe herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari de Gruyter. 5.A. 2009, dtv, München
- PFALLER, ROBERT: *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*. 2012, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M.
- PLATON: *Alkibiades I*. In: EIGLER, GUNTHER (Hrsg.): *Platon. Werke in acht Bänden*. 1. Bd. 1990, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), Darmstadt
- PLATON: *Symposium*. 2006, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18435, Stuttgart

- PROUST, MARCEL: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. 2017, Suhrkamp Taschenbuch 4830, Berlin
- RECKWITZ, ANDREAS: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. 2010, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist
- REIFENTHALTER, HELMA: *Kommunizierte Wirtschaftsethik*. 2008, Lit Verlag, Wien / Berlin
- RENAUT, ALAIN: *Von der Subjektivität ausgehen*. In: SCHUMACHER, BERNARD N. (Hrsg.): *Jean Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*. 2.A. 2014, Akademie Verlag, Berlin
- RICŒUR, PAUL: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. 1974, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 76, Frankfurt a.M.
- RILKE, RAINER MARIA: *Das Stundenbuch*. 1918, Insel Verlag, Leipzig
- RILKE, RAINER MARIA: *Du musst Dein Leben ändern. Über das Leben*. 2.A. 2012, Insel Taschenbuch 4177, Berlin
- RILKE, RAINER MARIA: *Lektüre für Minuten. Gedanken aus seinen Büchern und Briefen*. Ausgewählt von Ursula und Volker Michels. 1996, Insel Taschenbuch 1879, Frankfurt a.M.
- ROTH, GERHARD: *Aus Sicht des Gehirns*. 2015, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1915, Frankfurt a.M.
- SAFRANSKI, RÜDIGER: *Goethe. Kunstwerk des Lebens*. 2013, Hanser Verlag, München
- SAFRANSKI, RÜDIGER: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*. 2015, Hanser Verlag, München 2015
- SARTRE, JEAN-PAUL: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. 9.A. 2018, Rohwolt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg
- SARTRE, JEAN-PAUL: *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. 2005, Rohwolt Verlag, Reinbeck bei Hamburg
- SCHIFFER, EVA: *Die Geistesgeschichtlichen Hintergründe heutiger Philosophischer Praxis*. In: STAUDE, DETLEF (Hrsg.): *Methoden philosophischer Praxis*. 2010, Transcript Verlag, Bielefeld
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. 2010, Nikol Verlag, Hamburg
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band, Zweiter Teilband. Könnemann Verlag, Köln 1997
- SCHULZ VON THUN, FRIEDMANN: *Miteinander reden*. 56.A. 2019, Rohwolt Taschenbuch Verlag, Hamburg
- SENECA, L. ANNAEUS: *Philosophische Schriften*. Herausgegeben von Manfred Rosenbach. 2.A. 2011, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), Darmstadt
- SIEFER, WERNER: *Der Erzählinstinkt. Warum das Gehirn in Geschichten denkt*. 2015, Hanser Verlag, München
- SLOTERDIJK, PETER: *Du musst Dein Leben ändern*. 2011, Suhrkamp Taschenbuch 4210, Frankfurt a.M.

- SEBASTIAN SPANKNEBEL: *Über sich reden und schweigen*. In: MARKEWITZ, SANDRA (Hrsg.): *Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*. 2013, Aisthesis Verlag, Bielefeld, S. 305 ff.
- STEINER, GEORGE: *Warum Denken traurig macht*. 2018, Suhrkamp Taschenbuch 3981, Frankfurt a.M.
- STRAUSS, BOTHO: *Allein mit allen. Gedankenbuch*. In: KLEINSCHMIDT, SEBASTIAN (Hrsg.). 2014, Hanser Verlag, München
- STRAUSS, BOTHO: *Herkunft*. 2016, dtv, München
- THOMÄ, DIETER: *Erzähle dich selbst*. 2.A. 2015, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1817, Frankfurt a.M.
- VON EICHENDORFF JOSEPH: *Gedichte*. 2001, Reclams Universal-Bibliothek 7925, Stuttgart
- VON KLEIST, HEINRICH: *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*. In: von Birkenbihl, Vera: *Zwiespältige Ausgabe mit aktuellen Überlegungen*. 5.A. 2011, Verlag Axel Dielmann, Frankfurt a.M.
- VON WEDELSTAEDT, ALMUT KRISTINE: *Von Menschen und Geschichten. Über philosophische Theorien narrativer Identität*. 2016, Mentis Verlag, Münster
- WINNICOTT, DONALD W: *Vom Spiel zur Kreativität. Die Notwendigkeit zum Träumen, Spielen und schöpferischen Handeln auf der Suche nach dem Selbst*. 15.A. 2018, Klett-Cotta, Stuttgart
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Philosophische Untersuchungen*. 7.A. 2015, Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Tractatus logico-philosophicus*. 37.A. 2018, Edition Suhrkamp, Hamburg
- ZAHAVI, DAN: *Phänomenologie für Einsteiger*. 2007, Wilhelm Fink Verlag 2007, UTB-Band-Nr. 2935, Paderborn

Beiträge aus Zeitschriften:

- FUCHS, THOMAS: *Denken und Zweifeln. Zur Psychopathologie der Hyperreflexivität*. In: Bulletin 2019.1 der Gesellschaft für hermeneutische Daseinsanalyse und Anthropologie (GAD), Zürich 2019
- HALIMI, SERGE: *Avoir tort avec Raymond Aron*. In: Le monde diplomatique, März 2019
- KLÄUI, CHRISTIAN: *Über das Reale bei Lacan*. In: Bulletin 2020.1 der Gesellschaft für hermeneutische Daseinsanalyse und Anthropologie (GAD), Zürich 2020
- PAULUS, JOCHEN: *An Krisen wachsen. Wie wir schmerzhaft Erfahrungen bewältigen und wie uns die Kraft des Erzählens dabei hilft*. In: Psychologie Heute, Ausgabe Juni 2020, 47. Jahrgang, Heft 6
- ROMIZI, DONATA: *Philosophische Praxis. Eine Standortbestimmung*. In: Information Philosophie Nr. 4/19 (Dezember 2019)

SICHEL IMTHURM, DANIELA: *Leiden am Blick des anderen: Phänomene der Scham*. In: Bulletin 2020.1 der Gesellschaft für hermeneutische Daseinsanalyse und Anthropologie (GAD), Zürich 2020

WEILAND, RENÉ: *Was lässt ein Gespräch gelingen?* In: Information Philosophie Nr. 1/20 (März 2020)

Online Dokumente:

ACHENBACH, GERD B.: *Die Konsultation*. Zitat von der Website der Philosophischen Praxis Gerd B. Achenbachs
(https://www.achenbach-pp.de/de/philosophischepraxis_wirtschaft_konsultation.asp)
(Abrufdatum: 19.08.2020)

ESLAVA GALÁN, JUAN: *Cervantes, el gran aventurero*. Essay publiziert in der Internetzeitschrift *XLsemanal*
(<https://www.xlsemanal.com/temas/cervantes>)
(Abrufdatum: 19.08.2020)

SACHSE, GUDRUN, *Wer da wohnt*. Interview mit Christoph Vaucher, publiziert in der Monatszeitschrift *NZZFolio*, Zürich, September 2013
(<https://folio.nzz.ch/2013/september/wer-da-wohnt>)
(Abrufdatum: 19.08.2020)