Promotionsarbeit
zur Erlangung des

akademischen Grades eines Doktors der Pflegewissenschaft (Dr. rer. cur.)

an der
Vinzenz Pallotti University
Vallendar

mit dem Thema

Die Übergänge von Sorge und Pflege.

Versuch einer leibphänomenologischen Erweiterung der pflegewissenschaftlichen Grundlagen

Erstgutachterin:
JProf. Dr. Sabine Ursula Nover

Zweitgutachterin:
PD Dr. Birgit Panke-Kochinke

vorgelegt von

Skaidra Margewitsch MScN
Thomas-Mann-Str. 6
66424 Homburg/Saar

Homburg, 2022

INHALTSVERZEICHNIS

Dank ***1***

Vorwort ***3***

Formalia ***5***

Hinweise zur Analyse **7**

1 Einleitung **9**

1.1 Zugänge zu den Begriffen Sorge und Pflege 14

1.2 Die Kontexte von Sorge und Pflege im Wandel der Zeit 21

1.3 Kerngedanken zur Präzisierung der Forschungsfrage 27

1.4 Die Diversität in Kontexten von Care und Caring 37

1.5 Die normative Perspektive der Verbundenheit in der amerikanischen Forschung 39

1.6 Kultur und Spiritualität in den Pflegetheorien 41

1.7 Das Zwischenmenschliche in der modernen Pflege 44

1.8 Hinweise auf den Riss zwischen Theorie und Praxis in der Pflege 48

2 Philosophische Annäherung an die Sorge als Struktur des Menschseins **51**

2.1 Historisch auf der Spur der leiblichen Existenz in der Philosophie 51

2.2 Das Ontische des Homo curare 55

2.3 Die Zeitlichkeit der Sorge 58

2.4 Die Angst, das Nichts und das Selbst im Alltäglichen 61

2.5 Tätig sein in Selbstvergessenheit 64

2.6 Fürsorge in Unauffälligkeit und Gleichgültigkeit 66
2.7 Arten des Miteinander-seins 67
2.8 Fürsorge als prospektive Entdeckung des Selbst 70
2.9. Der Sorgende auf dem Gipfel seiner Kreativität 72
2.10 Begegnung mit der Andersheit 74
2.11 Sinnlichkeit als Träger der Sorge 77
2.12 Das Bedürfnis nach Genuss und Glück 81
2.13 Die Leiblichkeit des Anderen als Orientierungsinstrument 84
2.14 Abhängigkeits- und Unabhängigkeitserlebnisse 87
2.15 Subjektivitätsmanifestationen in Erfahrungen der Sorge 90

3 Das betroffene Selbst als gespürter Leib in Sorge und Pflege 93
3.1 Die Leiblichkeit des Menschen – Erweiterung der Paradigmen des Welt- und Selbstverständnisses 93
3.2 Attribute der leiblichen Existenz im affektiven Betroffensein 97
3.3 Ökonomie und Dynamik der leiblichen Regungen in Sorge und Pflege 99
3.4 Atmosphären und Stimmungen sowie die Macht der Gefühle 106
3.5 Die Ich-Ergriffenheit bei der Pflege 111
3.6. Übergänge in Situationen 113
3.7 Die permanenten Herausforderungen der Persönlichkeit 117
3.8 Die Ausbalancierung der Lebensführung 122
3.9 Der Leib fragt sich, was hier vorgeht 126
3.10 Pflege spüren durch leibliche Kommunikation 130
3.11 Der lange Weg der Sorge zur Pflege 133

Teil II

Hinweise zur Reflexion 140

4 Leibphilosophische Perspektive zur Sorge und Pflege 141

4.1 Die Brücke von der Leibphilosophie zur Pflegewissenschaft 141

4.2 Die Elemente der Pre-Genesis der leiblichen Pflege 143

4.3 Die Leiblichkeit der Sorge 148

5 Die Übergänge von Sorge und Pflege 151

5.1 Die Unmittelbarkeit und das Verlangen 151

5.2 In Unbestimmtheit auf der Suche nach dem Selbst 155

5.3 Der Leib in Begegnungen 156

5.4 Übergänge in symmetrischen und asymmetrischen Begegnungen 159

5.5 Leibliche Intelligenz als Gestalter der Selbstverhältnisse 162

5.6 Leibliche Erkenntnisformen über die Pflege 164

5.7 Der Leib denkt mit und erinnert sich 168

5.8 Zur Analyse der Übergänge von Sorge und Pflege 171

5.9 Prospektive Reflexion 178

6 Literaturverzeichnis 182

Anhang

Eidesstattliche Erklärung

Dank

Diese Arbeit wurde von der pflegewissenschaftlichen Fakultät der philosophisch-theologischen Vinzenz Pallotti University als Dissertation angenommen.
Ein jahrelanger Denk- und Arbeitsprozess führte endlich zur Fertigstellung meines Forschungsprojektes. Der zugrunde liegende Gedanke über die Bedeutung der Diversität von Sorge und Pflege ist aus meinem beruflichen Werdegang erwachsen und hat mich veranlasst, tiefer in den Alltag der menschlichen Existenz aus philosophischer Perspektive einzudringen. Das Studium der Pflegewissenschaft und die anschließende Zeit der Promotion ermöglichten die intensive thematische Auseinandersetzung mit den Forschungsinhalten. Ebenso war mir ein Anliegen in dieser Dissertation, den Verknüpfungen der wissenschaftlich-theoretischen Sichtweisen aus Philosophie und Pflege nachzugehen.

Frau Prof. Sabine Nover hat mich mit Weitsicht und hohen wissenschaftlichen Anspruch durch die Promotion begleitet. Dabei hat sie mir wohlgesinnt und entgegenkommend reichlich akademische Freiheit in fachlich kritischen Diskussionen gewährt. Dafür danke ich Ihr sehr herzlich.

Frau Dr. Birgit Panke-Kochinke hat in der letzten Phase meiner Promotion Impulse zur Fertigstellung dieser wissenschaftlichen Arbeit gegeben. Ich danke ihr dafür, dass sie mich in der letzten Phase aufgefangen und richtungsweisend motiviert hat.

Eine besondere Hilfe bei der Erstellung sowie beim Aufbau der Arbeit war Frau Barbara Huttenbach, die mir mit ihrem freundschaftlich-kritischen Blick und ihrer gründlichen und intensiven Auseinandersetzung mit dem Manuskript und der Übersetzung von englischen Texten immer zur Seite stand.

Mein ganz persönlicher Dank gilt meinen Eltern, die nie den Glauben an mich verloren haben. Auch meinen Kindern und meinem Ehemann, die mich während der gesamten Studien- und Forschungszeit motiviert mit viel Verständnis und Lebensgeist begleitet haben, bin ich zu großem Dank für Ihre Geduld verpflichtet.

Allen sei herzlich gedankt.

Vallendar, 2022 Skaidra Margewitsch

Vorwort

> *„In zwanzig Jahren wirst du mehr von den Dingen enttäuscht sein, die Du nicht getan hast, als von den Dingen, die du getan hast. Also mach die Bugleinen los. Segle heraus aus dem sicheren Hafen.“* [1]

In diesem Zitat finden sich Parallelen zu meiner Lebenssituation, die mir den Anstoß gegeben haben, mich an diese anspruchsvolle Dissertation zu wagen. Der Grundstein dazu wurde während meiner aktiven Zeit in der Pflegepraxis gelegt, die mir die allgegenwärtige Sorge und Pflege vor Augen führte.

Mein akademischer Werdegang hat mich dazu bewegt, die Aspekte des Menschseins in Sorge und Pflege zu reflektieren unter Einbeziehung der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse und Forschungsmethoden. Dabei traten immer wieder Verunsicherungen bezüglich der Inhalte von Sorge und Pflege auf, deren Mannigfaltigkeit mit klassischen wissenschaftlichen Methoden und Instrumenten nur unvollständig dargelegt werden konnte.

Diese Vorbereitungsphase hat mir den Weg gewiesen, in der Pflegewissenschaft sowohl in die Weite, d.h. praxisorientiert, als auch in die Tiefe, also grundlagenorientiert, zu gehen. Während der Diskussionen in den Colloquien kam ich zu dem Entschluss, die Alltagserfahrungen des Menschen zu nutzen, um damit das philosophische Terrain von Sorge und Pflege zu betreten. In meiner theoretisch-wissenschaftlichen Arbeit versuche ich, in den Übergängen von Sorge und Pflege neue Aspekte der Subjektivität zu suchen und aufzuzeigen.

Im Laufe der Zeit erkannte ich, dass eine reflektive wissenschaftlichen Vorgehensweise hilfreich sein könnte, unter Einbeziehung von Gegenwartserlebnissen des Mensch-seins und Mensch-bleibens in Sorge und Pflege

---

[1] Mark Twain in Gerald Traufetter 2007, 245.

sowie anhand philosophischer Grundlagen die pflegewissenschaftlichen Erkenntnisse zu erweitern.

A priori sehe ich die Anerkennung der Leiblichkeit in den Übergängen von Sorge und Pflege als einen unbestreitbaren Gewinn für die Pflegewissenschaft, um den Denkraum für neue Forschungsperspektiven auszubauen.

Formalia

Sprachliche Ausdrucksweisen

- In der vorliegenden Arbeit wurde die neue, gendersensible Ausdrucksweise nicht angewendet, um die komplexen philosophischen Inhalte besser lesbar zu machen.
- Wenn hier von Pflegenden und zu Pflegenden gesprochen wird, so ist damit der Wirkungskreis der Person gemeint bzw. die Position, in der sich der Mensch gerade befindet.
- Das Wort Pflegepraxis wird im Sinne der professionellen Pflege gebraucht.
- Mit dem Wort Praxis der Pflege bzw. der Sorge ist eine Form der menschlichen Existenz gemeint.
- Die Worte Kontext und Kontextualität werden immer dann benutzt, wenn etwas in einem bestimmten Zusammenhang auftritt und wahrgenommen wird.
- Im Text bezeichnet sich die Autorin dieser Arbeit als Wissenschaftlerin.

Hervorhebungen

Hervorhebungen in Form von *kursiver* Schreibweise markieren und betonen Aussagen, Zitate bzw. einzelne Wörter gegenüber dem restlichen Text. Sie geben Orientierung in der Hierarchie der Inhalte, leiten durch den Text und verbessern die Lesbarkeit.

***Kursiv* und in „*Anführungszeichen*“:**

Zitate, die mit Fußnoten belegt sind.

In „Anführungszeichen“:

Buchtitel,

Umgangssprachliche Ausdrücke.

Kursiv:

Namen der Autoren.

Aussagen von genannten Autoren, die in den weiteren Texten benutzt werden, wie Heidegger, Lévinas, Schmitz.

Allgemeine Hervorhebungen.

Fremdsprachliche Ausdrücke und Begriffe, z.B. *to care.*

Teil I

Hinweise zur Analyse

> *Je vertrauter und alltäglicher uns eine Verhaltensweise ist, desto problematischer wird ihre Analyse.*[2]

Im ersten Teil der Arbeit geht es um die Kontextualisierung der vertrauten und alltäglichen Inhalte von Sorge und Pflege, um der pathischen Seite des Menschseins in Pflege und Philosophie analytisch nachzugehen.

In der Geschichte der Menschheit gehen Sorge und Pflege über von einem konventionell gelebten Muster in eine gemeinsame Weltanschauung, die von gegensätzlichen Erlebniszuständen des Menschen geprägt ist. Die Kerngedanken in diesem Teil der Arbeit nehmen eine offene Haltung gegenüber der Mehrdeutigkeit dieser Zustände ein, um im weiteren Verlauf das Verständnis von Grundstrukturen der Forschungsinhalte zu erweitern. Diese beziehen sich fortlaufend auf die Positionierung der Subjektivität des Menschseins und zeigen den Weg zum Selbst in Sorge und Pflege.

Um einen methodologischen Weg festzulegen, die Forschungsfrage zu formulieren sowie die Etappen zum Verlauf der Arbeit abzugrenzen, wird jeweils Bezug auf das Leiblichkeitsverständnis von Sorge und Pflege genommen.

Bei dem Verdacht, vor Unbekanntem zu stehen, das sich im weiteren Verlauf als neues *Etwas* herausstellen könnte, wurden jeweils Hypothesen aufgestellt. Da die Denkprozesse dynamisch gehalten werden, wird auf der Suche nach diesem *Etwas* zunächst das bereits Entdeckte betrachtet. Dafür wird als Medium der Leib in den

---

[2] Desmond, Morris (geb. 1982): Zoologe, Verhaltensforscher und Künstler. Berühmt geworden durch sein Buch „Der nackte Affe“.

Vordergrund gestellt, ohne körperliche, psychische oder dem Bewusstsein entspringende Sichtweisen zu vernachlässigen. Zunächst wird auf die Herkunft der Worte Sorge und Pflege eingegangen, um deren Bedeutungsinhalte und kontextbezogene Hinweise über das Menschsein zu erhalten.

Anschließend werden ausgewählte Theorien genutzt, deren Einfluss auf das Verständnis von Sorge und Pflege in den Pflegetheorien signifikant ist. Letztendlich werden die aufgeschlüsselten Bezüge zur Leiblichkeit anhand der Prämissen hergestellt.

Um die theoretischen Rahmenbedingungen für die Darstellung von Sorge und Pflege zu schaffen, wird eine philosophische Ebene genutzt mit dem Ziel, die Unterschiede zwischen ontologischen, humanistischen sowie leibphänomenologischen Perspektiven des Menschseins herauszustellen.

Mittels der Analyse wird der Übergang zum zweiten Teil der Arbeit geebnet mit dem Ziel, den Menschen mit seinen unwillkürlichen Lebenserfahrungen in den Mittelpunkt zu stellen und damit theoretische Grundlagen für die Pflegewissenschaft aufzuzeigen.

1 Einleitung

„Jede Wissenschaft ist, u.a., ein Ordnen, ein Vereinfachen, ein Verdaulichmachen des Unverdaulichen für den Geist.“ [3]

Dieses Zitat unterstützt die Leitidee der vorliegenden Arbeit und formuliert das Entwurfsziel der wissenschaftlich-theoretischer Absichten, um den Zugang zur pathischen Seite des Menschen in *Sorge und Pflege* für die Pflegewissenschaft zu finden. Die vorhandenen generische Züge dieser Inhalte haben ursprünglich keinen direkten Bezug zur Pflege bzw. Pflegewissenschaft, denn sie beziehen auf die Fragen über die menschliche Existenz und rücken damit in die Nähe der Philosophie.

Sorge und Pflege begleiten den Menschen mit gestalterischer Dynamik durch das Leben in Bezug auf sich selbst und auf die Mitmenschen von Geburt an bis zum Tode. Hier geht es primär nicht um etwas Messbares oder Zählbares, sondern um die Qualität von Umständen und Tatsachen des Lebens, in welchen Glück, Liebe, Alter, Krankheit, Leid und Elend allgegenwärtig sind als subjektive Wirklichkeit, in der das Erleben die Existenz des Menschen prägt. Diese Prägungen sind einerseits eine Art Existenz in Sorge, andererseits eine Weise der Existenz im praktischen Handeln als Pflege.

Da der Mensch meist nicht allein durchs Leben geht, wird er durch andere Menschen zur Sorge und Pflege bewegt. Vor diesem Hintergrund drängen sich die Fragen auf, worum es bei der Sorge um das Selbst und bei der Pflege um sich selbst geht, aber ebenso, worum es bei der Sorge um den Anderen und der Pflege des Anderen geht. Auf diese Fragen stützt sich das wesentliche Verständnis von Sorge und Pflege für die Pflegepraxis, die als Teil des heutigen modernen, wirtschaftsorientierten sowie juristisch gestützten Gesundheitswesen beruht.[4]

---

[3] Hermann Hesse, 2002, 154.

[4] Vgl. Remmer, 2006, 186: Das Gesundheitssystem strukturiert durch die naturwissenschaftlichen Grundlagen die Verbindungen der Pflege mit der Medizin, um den Anforderungen an die gesellschaftliche Gesundheitsversorgung gerecht zu werden.

Hier treffen mehrere Wissenschaften aufeinander, die das Ziel haben, den im Heilungsprozess stehenden Menschen aus eigener wissenschaftlicher Perspektive zu beleuchten. Zum Beispiel wird in der Medizin der Mensch als Biomaschine gesehen, in der Soziologie als Gesellschaftsmitglied und in der Wirtschaft als Kosteneinheit. Auf allen diesen Gebieten sind die Bedeutungen von Sorge und Pflege vorhanden, jedoch bezogen auf unterschiedliche Kontexte wie medizinische Diagnostik und Therapie von Krankheiten, Wirtschaftlichkeit und auf die Wiedereingliederung des Menschen in die Gesellschaft, etc.

Die Pflege als jüngste Wissenschaft im Gesundheitswesen des 20sten Jh. neigt dazu, sich auf medizinische, soziologische und wirtschaftliche etc. Erkenntnisse zu stützen, ohne im Voraus die pflegespezifischen Kontexte kritisch zu reflektieren. Das Pflegespezifische könnte sich zeigen, wenn die Pflegewissenschaft die Inhalte von Sorge und Pflege in pflegerischen bzw. praxisorientierten Kontexten ergründet und diese auf philosophischem Niveau reflektiert über der Perspektive des Abstands zur Praxis bzw. nach dem Prinzip von der Weite in die Nähe.[5]/[6]/[7]

Die große Herausforderung besteht in der wissenschaftlichen Reflexion der Begriffe Sorge und Pflege: Es könnten die Gefühle, die Handlungen oder auch die Gedanken an die zu Pflegenden sein, welche die Pflegenden innerlich bewegen. So bilden sich die subjektiven Tatsachen des Pflegealltags aus der Sorge für und um sich selbst und Andere sowie aus der Pflege des Selbst und Anderer. Dabei könnte es den Pflegenden helfen, sich auf professionelle und wissenschaftlich begründete Erfahrungen zu stützen, um zu erkennen, welchen Einfluss die Gefühle, Gedanken, Handlungen sowie die unterschiedlichen Lebensvollzüge der zu Pflegenden auf sie haben.

---

[5] Vgl. Axmacher, 1991, 120-138: Jede Wissenschaft sollte sich in erster Linie an ihre wissenschaftlichen Normen binden, damit es gelingt, eine distanzierte Analyse des Forschungsobjektes durchzuführen, ohne ein schlechtes Gewissen zu haben, dass die Ergebnisse keine direkten praxisbezogenen Problemlösungen anbieten.

[6] Vgl. Kirkevold, 2002, 23: Die Autorin plädiert für eine „*Perspektive des Abstands als Weg zu wissenschaftlichen Erkenntnissen*“.

[7] Vgl. Oevermann, 1996, 99: Der Autor sieht den Weg zu neuen Erkenntnissen durch die verbindende Perspektive der „*Paradoxale unpraktischer Praxis*“ der Wissenschaft mit der Distanz von der Praxis.

Natürlich könnten dabei Irritationen im Verständnis über die Unterschiede zwischen Sorge und Pflege sowohl in der Pflegepraxis als auch in der Pflegewissenschaft entstehen.

Was ist Pflege? Was ist Sorge? Diese direkten Fragestellungen sollen die Differenzierungen der spezifischen Inhalte von Pflege und Sorge aufdecken, deren Relevanz für die Pflegepraxis noch tiefer bestimmt werden kann durch die Fragestellungen: *Ist das Pflege? Ist das Sorge?* Die Inhalte von Sorge und Pflege sind durch Vorbedingungen geprägt: Pflege als menschenorientierte Tätigkeit und Sorge als ein besonderes Gefühl der *caritativen Humanitas*. Die Verschmelzung beider Inhalte verbirgt eine weitgehend destruktive, unkritische und naive Vorstellung vom Menschen, welche die Gefahr eines einseitigen Verständnisses in der Pflegewissenschaft auslösen könnte. Trotz vorhandener fundierter philosophisch-anthropologischer Grundlagen sollte die Pflegewissenschaft eine erweiterte Perspektive suchen, um neue pflegebezogene Erkenntnisse über den Menschen so einzubinden und auszuschöpfen, dass bei universellen Themen wie Sorge und Pflege Paradoxien vermieden werden können.[8]

In neuerer Zeit wird durch die Akademisierung der Pflege der Status einer Profession angestrebt, mit der sich die Pflegewissenschaft verpflichtet, eine kritische Reflexion von objektiven und subjektiven Tatsachen der pflegerischen Grundlagen zu ermöglichen. Die Pflegewissenschaft befindet sich in einem permanenten interdisziplinären Dialog mit der ihr sehr nahestehenden Medizin.

[8] Vgl. Friesacher, 2008, 16: Friesacher hinterfragt kritisch Pflegewissenschaft und -forschung, ob die Konzeptualisierung von Begriffen wie Sorge(n), Pflege(n), pflegerisches Handeln etc. die Orientierungs-funktionen für die Pflegepraxis erfüllen und zur Professionalisierung der heutigen Pflege beitragen.

Leider findet durch die medizinisch ausgeprägte Thematisierung von Krankheit in diesem Dialog eine unbewusste Reduktion des Humanen statt. Der Mensch wird auf einen eindimensionalen kranken Körper reduziert, der sich dem hochtechnisierten Diagnose- und Heilungsprozess der Krankheit unterzuordnen hat. Es wäre jedoch wichtig, in diesem interdisziplären Dialog die Komplexität des Menschen nicht aus den Augen zu verlieren und ihn Macht- und Wissenskämpfen zwischen den Fachdisziplinen auszusetzen. Weiterhin sollten auch medizinische Gesichtspunkte in der Pflege berücksichtigt werden unter der Voraussetzung, die Besonderheiten der Pflege, wie z.B. die sorgende Zuwendung zum Menschen und die pflegerische Kompetenz in den Vordergrund zu stellen.[9]

Die Entscheidung für eine theoretische Arbeit wurde getroffen, da die Inhalte von Sorge und Pflege im pflegewissenschaftlichen Diskurs allgegenwärtig sind: Sie finden sich in jeder Pflegetheorie als fester Bestandteil der Metaparadigma und in jeder Gesellschaft, in der die Pflege als Beruf bzw. Profession in der Gesundheitsversorgung fest verankert ist. Dabei wird von der These ausgegangen, dass die Theorieentwürfe und das in der Gesellschaft etablierte Pflegeverständnis überwiegend normative und handlungsorientierte Bezüge zu den Inhalten von Sorge und Pflege bieten. Die Gründe dafür liegen vor allem in den Pflegetheorien, die nur einen segmentierten metatheoretischen Bezug zu Philosophie und Anthropologie aufweisen. Damit werden wesentliche Aspekte der pflegerischen Wirklichkeit verzerrt, die ohnehin unter schwerem Druck von Ökonomisierung und Professionalisierung steht.[10]

---

[9] Vgl. Schrems, 1994; Manzei, 2003, 199-220; Turnrock, 1989, 5, 159-166: In Konfrontation bzw. Auseinandersetzung mit den medizinischen Theorien und ihren zentralen Denkmustern der Ersetzbarkeit, Mechanisierung, Operationalisierung entwickelte sich ein medizinisches Modell der Pflege. Ebenso etablierte sich ein ökonomisches Modell der Pflege, was sich in Sozialtechnologien wie Verwaltung, Überwachung und Optimierung der Bedürfnisse widerspiegelt.

[10] Vgl. Friesacher, 2008, 82: Die metatheoretischen Hintergründe von Benner & Wrubels Fürsorgetheorie erweist sich bei genauer Analyse als eine Theorie, die trotz menschlichem Kern der Sorge zu einem menschenfernen, pflegepolitischen Konzept entwickelt hat.

Daraus resultiert eine Versachlichung bzw. Objektivierung des Menschen in der Fachdisziplin Pflege, was durch standardisierte Handlungen dazu führen kann, ihn als eine Art Konstrukt aus dem Baukasten zu betrachten.[11] Diese Art der akademischen Auseinandersetzung mit Inhalten der Pflege hat dazu geführt, dass die pflegespezifischen subjektiven Qualitätsmerkmale, wie z.B. Mit-leiden und Zuwendung unter medizinischen Gesichtspunkten diskutiert wurden mit dem Ergebnis einer Enthumanisierung und Technisierung des Menschen.

In der vorliegenden Arbeit liegt die Absicht, sich überwiegend auf die Subjektivität der Inhalte von Sorge und Pflege zu konzentrieren, um deren Zusammenhänge darzulegen und anschließend die Bezüge zu den pflegerischen Kontexten herzustellen. Damit wird das Ziel verfolgt, eine erweiterte wissenschaftliche Reflexionsmöglichkeit der pflegerischen Grundlagen anzubieten.

Mit den oben gestellten Fragen: *Was ist Sorge?* und *Was ist Pflege?* beginnt eine wissenschaftliche Annäherung mit Hilfe philosophischer Grundlagen, die eine mögliche Auflösung der Verschmelzung von Inhalten der Sorge und Pflege in Kontexten konturiert. Die philosophische Sichtweise bietet drei Ansatzpunkte für die wissenschaftliche Reflexion über das Thema Sorge und Pflege: Die Sorge um sich selbst, Sorge um andere, die Sorge um die Pflege. Aus letztgenannter Perspektive könnte sich die Herangehensweise an die Pflegewissenschaft ableiten, um die Diversität der Bezüge zu sich selbst und zu anderen zu ergründen. Ebenso wäre es denkbar, durch die Aufdeckung diverser Übergänge von der Sorge um sich selbst zur Pflege der anderen erweiterte Einblicke in die Komplexität des Menschen erhalten.

Das Erkennen dieser Komplexität begünstigt die Aufdeckung von subjektiven Inhalten von Sorge und Pflege in der Pflegepraxis.

---

[11] Vgl. Friesacher, 2008, 192-198: In der Pflegepraxis etablierte Begriffe wie Behandlungspflege, Kinder- und Altenpflege etc. vermitteln das Baukastenverständnis vom Menschen, der mit bestimmten Instrumenten in bestimmten Prozessen wieder zusammengesetzt werden kann. Verstärkt wird dies zusätzlich durch das Hand-in-Hand arbeiten mit der Medizin.

Zur Beantwortung der Fragen: *Ist das Sorge? Ist das Pflege?* dient der gespürte Leib als Provider, um die Pflegepraxis für die wissenschaftliche Reflexion sprechen zu lassen. Fundierte philosophische Grundlagen von Leib und Leiblichkeit lassen zu, die aufgehellten, neuen Inhalte von Sorge und Pflege als nächsten Schritt in der Pflegewissenschaft zu gehen in Bezug auf das Verständnis der Pflegephänomene. [12] Der Sache dienlich und folgerichtig wäre ein Versuch der Erweiterung von philosophischen Grundlagen für die Pflegewissenschaft.

1.1 Zugänge zu den Begriffen Sorge und Pflege

„Zuerst verwirren sich die Worte, dann verwirren sich die Begriffe und schließlich verwirren sich die Sachen“[13]

Wort und Begriff sind – wie das „Grimmsche Wörterbuch“ beschreibt - keine Synonyme, denn Wort stellt nur eine sprachliche Einheit dar, während Begriff einen Bedeutungsinhalt aufweist, der etwas Komplexes hat, was mit umfänglichem Begreifen zu tun hat und auch eine räumliche Dimension aufweist.[14]
Aus philosophischer Sicht haben sich bereits *Aristoteles* und *Platon* mit der Mehrdimensionalität von Begriffen auseinandergesetzt und unterschiedliche Modelle entwickelt, um diese darzustellen.[15]/[16]

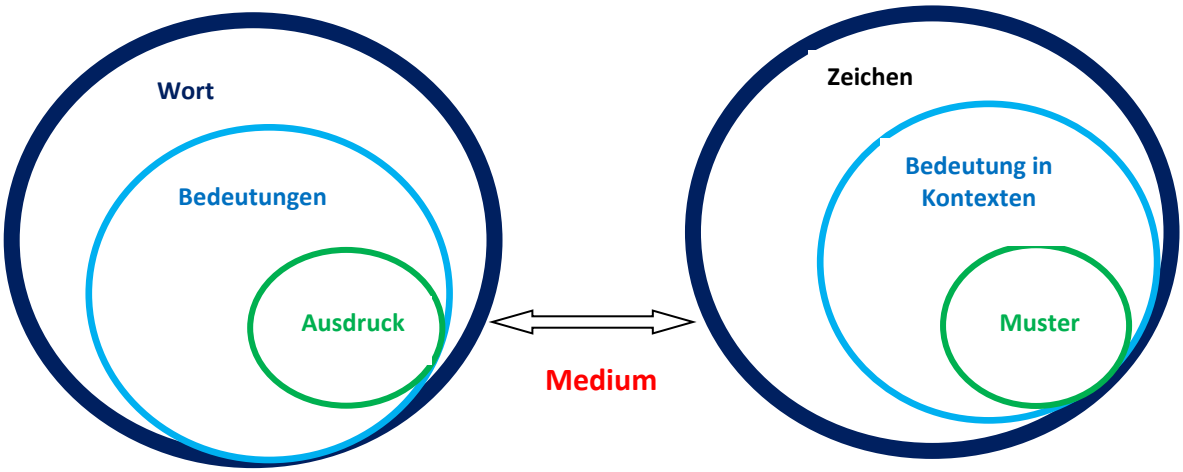
---

[12] Vgl. Schnell, 2008, 17-18: Lt. Schnell bleibt die Definition der Pflegephänomene und damit auch die Beantwortung der Frage unklar, was denn Pflege eigentlich ist. Hier wird die erfolgte Selbstpflege mit dem Konzept der Pflegephänomene vorausgesetzt, woraus wiederum die Frage abgeleitet werden kann, ob die Pflege die Pflege kompensiert und was dann die Pflege als solche ist und wo die Aspekte der Lebensführung bleiben. Bis heute ist die Pflegewissenschaft in Bezug auf Pflegephänomene in einer unklaren bzw. einseitigen Position.
[13] Chinesische Weisheit: https://natune.net/Zitate/Zitat/4685.
[14] Vgl. Grimm: Deutsches online Wörterbuch.
[15] Vgl. Aristoteles in Trabant, 1996, 24-25: Das semiotische Dreieck von Aristoteles besteht aus Wort, Ding und Seelenregung, um die Verbildlichung eines Begriffes darzustellen.
[16] Vgl. Homberger, 2017: Bei Platon findet sich ein Wortgegenstandsmodell, das aus Namen (Zeichen), Idee (Begriff) und Ding besteht, um den Zugang zu einem bestimmten Begriff zu finden.

Der entscheidende Hinweis beider Philosophen ist, dass ein Begriff mehrere Dimensionen beinhaltet: Zunächst die Dimension des Wortes selbst, dann eine weitere Dimension, welche die Bedeutungen beinhaltet, die miteinander in unterschiedlichen Beziehungen stehen, und eine dritte Dimension, in welcher der Sinn der Sache zum Ausdruck kommt.

Entscheidend ist, dass zwischen diesen Dimensionen keine direkte Verbindung besteht, d.h., zwischen Wort und Bedeutungen, aber auch zwischen Ausdruck und Bedeutungen. Um Berührungspunkte bzw. Übergänge zu finden, wird ein Medium als Vermittlungsinstanz gesucht und verwendet.[17]

Schema: Begriff (in Anlehnung an *Aristoteles* und *Platon)*



[17] Für die vorliegende wissenschaftliche Arbeit wurde als Medium Leib und Leiblichkeit nach Hermann Schmitz festgelegt.

Als Medium kann Körper, Leib, Geist, Seele oder auch Bewusstsein dienen, also alles, was denkenden, erkennenden, handelnden, erlebenden Wesen dazu verhilft, das Wahrgenommene näher zu beschreiben und zu bestimmen. Das Medium wiederum hilft, das Wort in Form eines Zeichens und die Bedeutungen in Kontexten zu verankern, um hinter den Gemeinsamkeiten ein Muster von Inhalten zu finden, welche zu einem Begriff gebündelt werden können. Der Begriff sollte im Nachhinein einen Bedeutungsinhalt aufweisen, der wiederum in Verbindung steht mit allen Dimensionen des Begriffes.

Nicht nur die alten Philosophen haben sich den Kopf über eine Orientierung an genauer Sprache zerbrochen, sondern auch der englische Philosoph *Peter Strawson (1919-2006)* war damit befasst, Begriffssysteme zu entwickeln, die eine Orientierung an der Lebenswelt genau beschreiben.[18] Er war Befürworter einer Philosophie der normalen Sprache, welche die Lebenswelt in bestimmten Entitäten darstellt. Die neue Phänomenologie erweitert *Strawson's* Gedanken, indem sie die Welteinsichten als Tatsachen gelten lässt, ohne im Voraus die Rahmenbedingungen, z.B. Kosmos, Welt, Umwelt etc. dafür zu bestimmen.

Im Alltag wird der Mensch überflutet von Formen, Farben und Gerüchen, die eine Verallgemeinerung bzw. Verdinglichung benötigen, z.B. Schriftbild, Lautbild etc. Um dieser Anforderung nachzukommen, beginnt der Mensch, den gesammelten Erfahrungen einen Namen zu geben, welche Hüter der Essenz des täglichen Lebens sind. Diese Namen versinken in inhaltlichen Kontexten und können nur mit Hilfe eines Mediums als Begriffe zusammengefasst werden.

Die Begriffe Sorge und Pflege, einzeln in Augenschein genommen, könnten sowohl in unterschiedlichen Dimensionen des jeweiligen Begriffes von separaten als auch gemeinsamen Tendenzen gesucht werden.

---

[18] Vgl. Luz-Bachmann/ Schmidt: 2007, 114-131.

Insbesondere interessant sind die gemeinsamen bzw. universellen Tendenzen, die zwar in unterschiedlichen Worten ausgedrückt werden können, wobei das Vermittlungsmedium deren Bezüge zu Sorge oder Pflege aufzeigt, indem es die Kontexte sprechen lässt. Genau dieser Vorgang wird für diese wissenschaftliche Arbeit von höchster Relevanz, denn er ermöglicht dem Medium, den Kontexten *zuzuhören* und die passende Zuordnung zu Sorge oder Pflege zu finden, die im Voraus nicht bestimmt werden konnten.

Die Begriffe Sorge und Pflege haben zwei Universaltendenzen, welche die menschliche Existenz beschreiben könnten: Einmal die Tendenz des *Sein-können*s als Sorge und Pflege oder ein andermal die konträre Tendenz des *Sein-lassens* als Sorglosigkeit, bzw. in Bezug auf die Pflege, etwa als Pflegelosigkeit. Der Mensch erlebt und erkennt die Sorglosigkeit oder Pflegelosigkeit nicht unbedingt als ein negatives, gegen ihn selbst gerichtetes Erleben, da er nicht darauf eingeht. Hier zeigt sich eine Tendenz der menschlichen Existenz, nämlich ein Ausweichen, Herunterspielen, ein *Das-geht-mich-nichts-an*. Der Mensch kann existieren, ohne die Sorge und auch die Pflege wahrzunehmen, d.h., er kann beide loslassen, ohne seiner Existenz zu schaden.[19]

Die zweite universelle Tendenz *erwischt* den Menschen und zeigt ihm den Weg zu seinem Selbst, dem er sich in Sorge und Pflege zuwendet. Es wäre sinnvoll, hier zunächst auf die Herkunft der Worte Sorge und Pflege einzugehen, da diese auf die kontextbezogenen Details verweisen.

Unsicher ist, ob Pflege ein Lehnwort aus dem Romanischen oder aus dem Altfranzösischen *pleige* oder aus dem Englischen *plegde* ist. Wortgeschichtlich lässt sich Pflege ins Lateinische zurückverfolgen auf das Verb *colere* mit der Bedeutung von sorgen, betreuen, hegen, für etwas einstehen, sich für etwas einsetzen.[20]

---

[19] Vgl. Henkel et al, 2019: Die Buchautoren sehen die Sorge als Schlüsselbegriff der modernen Gesellschaft, wobei der Begriff Sorge als Komplex von Phänomenen aufgefasst wird. Interessant ist auch die Auseinandersetzung mit der Doppelseitigkeit von Sorge, d.h. sorgefrei ohne Belastungen, und aktive Sorge, die eine Ambivalenz aufweist als handlungshemmend oder handlungsmotivierend, ebenso einschränkend oder ermächtigend.

[20] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 38.

Auch das Verb *plicare* wird in Zusammenhang gebracht mit den Wörtern: falten, zusammenlegen, wickeln, biegen, nähren, sich beschäftigen. Der Begriff Pflege beinhaltet die Details des prozesshaften Bezugs zu den Kontexten.

Der Begriff Sorge hat die Prägung, dass es um etwas geht, dass etwas Wichtiges nicht vernachlässigt werden darf, da es das Leben in Gefahr bringen könnte. So sind auch im Begriff Sorge unterschiedliche zukunftsorientierte Tendenzen vorhanden, z.B. als Forderung bzw. Inanspruchnahme. So lässt der Begriff Sorge auf eine vorausschauende Anteilnahme des Menschen primär zu sich selbst, aber auch zu seinem Umfeld schließen. Die Sorge beinhaltet Hinweise darauf, wie es dem Selbst ergehen könnte: Beispielsweise, dass sich der Mensch seinen Aufgaben nicht gewachsen fühlt, oder die Sorge, dass andere ihn nicht verstehen könnten, oder die Sorge, dass er durch Naturereignisse bedroht werden könnte.

Sorge kann auch erlebt werden als das Gefühl von ängstlicher Bekümmerung, die nicht unbedingt eine tatsächlichen Bedrohung darstellt. Kommt eine Bedrohung zum Ausdruck, so steht im Zentrum etwas, das auf sich selbst bezogen wird, aber auch andere Menschen betreffen kann, mit einem Gefühlskern der Ängstlichkeit als *ängstliche Sorge* griech. *mérimna*, lat. *sollicitudo*.[21] Die *ängstliche Sorge* verweist auf eine Gefühlstendenz, in welcher der Mensch in seiner Ängstlichkeit bleibt, in einem schwer belastenden, langanhaltenden Gefühl der Starre, das als Kummer bezeichnet wird.

Es gibt jedoch auch die andere Tendenz der Sorge, die der Philosoph *Wilhelm Schmid* die *kluge Sorge*, griech. *epiméleia, lat. cura* nennt, in welcher der Mensch diesen Verlauf nicht hinnehmen will, sich nicht fallen lässt und sich stattdessen wehrt, interessiert und involviert ist.[22]

---

[21] Vgl. Schmitz, 1998, 245.
[22] Vgl. Schmid, Wilhelm in: Dietiker/Marty 2012, 288-289.

Hier geht es um das Erkennen der Notwendigkeit eines Tuns mit dem Ziel, den ganzen Menschen in Richtung Problembewältigung zu bewegen, um das, was nicht in Ordnung ist, wieder in Ordnung zu bringen. Hier könnten sich erste Hinweise auf die Übergänge von Sorge und Pflege verbergen.

Eine weitere Ausprägung von Sorge ist der Begriff des Besorgens, mit der Bedeutung von etwas beschaffen, erledigen als Prozess oder Tätigkeit. Hinzu kommt eine gefühlsmäßige Besorgnis mit der Nähe zur Angst oder eine Besorgtheit, in der die Seelenruhe gestört wird.

Nicht nur im deutschen Sprachgebrauch gibt es etymologisch bedingte Nuancierungen für den Begriff Sorge, die das kummervolle Besorgtsein oder das schlichte Besorgen von Dingen oder Angelegenheiten etc. ausdrücken, sondern auch im Englischen mit dem Verb *to worry, to provide for und to procure* oder im Französischen mit *avoir des soucis, ce faire du souci pour qn.*[23] Im Englischen wird das Wort Fürsorge mit *to care*, im Deutschen pflegen, handeln wiedergegeben, wobei auch dies mit enormen wortinhaltlichen Differenzierungen verbunden sein kann, die größere Tendenzen in Richtung Pflegen aufweisen. [24] Wenn der Begriff Sorge kontextbezogen angewendet wird, kann deutlich erkannt werden, dass einmal die Tendenzen mit Gefühlsanteilen und ein andermal mit Handlungsanteilen besetzt sind und damit vom Besorgt sein bzw. in Sorge sein bis hin zum sorgenden Tun reichen.

Die Sorge ist bei jedem Menschen allgegenwärtig, denn er sorgt sich immer *um etwas* in Form von Nötigung oder *um jemanden* in Form von Gefühl. Beim *Sorgen um etwas* handelt es sich um einen Zustand von Forderung und Inanspruchnahme oder der Befürchtung als eine zukunftsorientierte Erwartung von Not. Je deutlicher die Befürchtung wird, desto mehr steigert sich auch das Gefühl von Sorge bis hin zu Furcht, Ängstlichkeit, Angst und Grauen vor einer Grausamkeit. Dies kann begleitet werden von Pflege, die der Mensch als Unruhe am eigenen Leib spürt.

---

[23] Vgl. PONS online-Wörterbuch deutsch-franz. /deutsch-englisch.
[24] Vgl. Grimm: Deutsches online Wörterbuch.

Beim *Sorgen für jemanden oder für etwas* handelt es sich um die Bildung von Beziehungen zwischen Menschen untereinander oder zwischen Menschen und Dingern, ausgedrückt mit dem Wort Fürsorge als Zuwendung oder Mithilfe etc.[25]/[26]/[27]
Eine Dehnung und Beugung der Begriffe Sorge und Pflege ist zwiespältig, da noch keine Methode existiert, die exakt und eindeutig die Bedeutungsinhalte beider Wörter getrennt voneinander definiert. Etymologische Ergebnisse lassen die Folgerung zu, dass Begriffe wie Sorge und Pflege nur unter Berücksichtigung der Kontexte aufgedeckt werden können, um die daraus resultierenden Inhalte zu gewichten.
Wie die Sorge, so ist auch die Pflege ein Begriff mit unterschiedlichen Tendenzen, der im Sprachgebrauch mehrdeutig ist. Die ineinanderfließenden Kontexte können durch das Medium aufgedeckt werden, da nur das Medium auf die Nähe zu sich selbst verweist. Sorge und Pflege begleiten den mühsamen Weg eines Menschen auf der Suche nach seinem Selbst als sicherer Hafen. Das Selbst leistet einen unsichtbaren, jedoch verbindenden Beitrag und verweist auf das Eigene und trennt dies gleichzeitig von dem Fremden als dem Anderen.
Daraus resultieren unterschiedliche Bedeutungen aus den Kontexten, z.B. die Sorge um sich selbst als Selbstsorge bzw. die Sorge um den Anderen als Fürsorge, so auch die Pflege des Selbst als Selbstpflege sowie die Pflege des Anderen. Die Begriffe assimilieren sich und sind mit einer kaum reflektierbaren Selbstverständlichkeit in unterschiedliche Lebenskontexte eingebunden, so dass jegliche Frage nach deren Bedeutungsunterschieden entfällt.[28]

---

[25] Vgl. Schnabl, 2005, 16: Fürsorge als Begriff kann keine feste wissenschaftliche Begriffstradition aufweisen.
[26] Vgl. Heidegger, 2006: Hier nimmt Heidegger erstmals philosophischen Bezug zu beiden Begriffen Sorge und Fürsorge in seinem Werk „Sein und Zeit“, wobei der Begriff Sorge als Existenzial eine zentrale Stellung für seine Fundamentalontologie einnimmt.
[27] Vgl. Gilligan,1988: Die Autorin hat in den 80er Jahren den Begriff Fürsorge eine ethische Bedeutung zugeordnet im Zusammenhang mit dem moralischen Urteil von Frauen.
[28] Vgl. Wessel, 2007, 12.

Dass sich die Begriffe Selbstpflege und Selbstsorge assimilieren, bestätigt auch das „Wörterbuch der Pflege“, welches diese Begriffe als Synonyme beschreibt.[29] Die Frage ist jedoch, ob es sich bei diesen Wörtern tatsächlich um Synonyme handelt, da der Begriff Selbst in vielen philosophischen Konzepten als eine selbstständige Kategorie betrachtet und nicht in Verbindung mit Sorge gebracht wird, denn diese ist immer primär die Sorge um das Selbst.[30]/[31]

Es könnte die These aufgestellt werden, dass der Begriff Sorge den Begriff Selbst impliziert, also das Eigene als *cura sui* vom Fremden als *cura ed altera* trennt, was im Nachhinein Konsequenzen für die wissenschaftliche Analyse von Sorge und Pflege hat. *Selbst* ist jedoch nicht nur bezogen auf Sorge als vorausschauende Anteilnahme eines Menschen an sich selbst, sondern auch auf die Pflege, die darauf gerichtet ist, eine Entfaltung des Selbst im Tun zu organisieren. Die Pflege des Selbst und des Anderen hilft der Sorge Ausdruck zu gewinnen als *cura sui.* Sorge und Pflege verdeutlichen die unterschiedlichen Verankerungen des Menschen in die Welt als Bestimmung des Selbst in *cura sui* oder als Bestimmung des Selbst im Tun für den Anderen in *cura ed altera.*

1.2 Die Kontexte von Sorge und Pflege im Wandel der Zeit

„Das Wesen der Dinge hat die Gewohnheit, sich zu verbergen“[32]

In der Geschichte der Menschheit gehen Sorge und Pflege über von einem magisch-religiös gelebten Muster in eine gemeinsame Weltanschauung, die von sorgenden Gefühlen und pflegenden Tätigkeiten geprägt ist. In archaischen Gesellschaften war die Pflege in Kontexten von Hilfe und Betreuung von Schwächeren zu suchen, z.B.

---

[29] Vgl. Wied/ Warmbrunn, 2003.
[30] Vgl. Heidegger, 2006, § 64.
[31] Vgl. Foucault, 1976, 206-207.
[32] Vgl. https://www.bk-luebeck.eu/zitate-heraklit.html.

Kindern und älteren Menschen einerseits, und andererseits in der Gestaltung von Familienleben und Umwelt, wie z.B. Nahrungszubereitung, Beschaffung von Wohnraum.[33] In der griechischen Antike sind die Bedeutungen von Sorge und Pflege in Kontexten zur Natur zu finden, wie beispielsweise bei *Hippokrates*, der den Menschen als Teil der Natur beschreibt, der Schutz und Hilfe für Schwächere leistet.[34] Vor diesem historischen Hintergrund entwickelten sich die Inhalte der Sorge für Menschen und die Pflege von Menschen in Anlehnung an das lateinische Wort *colere als sorgen, betreuen, pflegen* und das westgermanische Wort *plegan als sich einsetzen für*.[35]

Im Wandel der Zeit verlagerten sich die Bedeutungen von magisch-religiöser Sorge hin zu gemeinsam gelebter gesellschaftlicher Weltanschauung, obwohl die Tätigkeit der Pflege selbst nicht als Stand angesehen wurde.[36] Sie wurde damals als fürsorgende Tätigkeit im zwischenmenschlichen Bereich und als etwas Selbstverständliches gesehen, was zum Lebensalltag gehörte, während die Sorge in erster Linie die Bedeutung einer lindernden und bewahrenden Gesinnung hatte.

Mit Ausbreitung des Christentums näherten sich die Bedeutungen von Sorge und Pflege den Kontexten von *caritativer Humanitas* im Sinne von *brüderlicher Nächstenliebe* an. Sorge wurde gesehen als bewahrende christliche Gesinnung und Pflege als Dienst am Kranken und an Gott. Die Sorge um den Anderen wurde also weitergelebt als mit Gefühlen verbundene Nächstenliebe und Barmherzigkeit, jedoch hat sich die Ausübung der Tätigkeit des Pflegens den christlich-gesellschaftlichen Veränderungen angepasst.

---

[33] Vgl. Seidler, 1993, 18.
[34] Vgl. Seidler, 1993, 40.
[35] Vgl. Trübners Deutsches Wörterbuch, 1936.
[36] Vgl. Krippner et al. In: Uzarewicz/Piechotta, 1997, 34.

Daraus hat sich keine neue Grundeinstellung zur Tätigkeit gegenüber Pflegebedürftigen und Kranken gebildet, sondern die Motivation, Pflege zu leisten, hat sich verändert.[37] Zu diesen Veränderungen hat die Errichtung von Hospitälern beigetragen, in welchen das Pflegen von Kranken und deren Versorgung mit einem Verdienstgedanken verbunden war, indem die pflegerisch tätigen Menschen einen himmlischen Lohn erhofften.[38] Der Dienst am Kranken ging über in eine Tätigkeit, in der die mit Gefühlen verbundene Sorge im Alltag weiterhin Nächstenliebe und Barmherzigkeit ausdrückte. Eine Entlohnung wurde von Pflegenden erst nach ihrem Ableben als Gotteslohn erwartet.

Durch die Gründung von Universitäten trennten sich die Wege von Medizinern und Pflegenden, da nur männliche Studenten zum Studium zugelassen wurden. Im Konzil von *Tours, Frankreich* in 1163 wurde ein Verbot erlassen, das den Buchgelehrten, zu welchen ausschließlich Mediziner gehörten, untersagt, blutige Eingriffe beim Menschen vorzunehmen.

Diese Eingriffe waren nur männlichen wie auch weiblichen Mitgliedern von Glaubensgemeinschaften vorbehalten, da diese auch mit der direkten Pflege der Kranken betraut waren. Sie wurden damals jedoch nicht als Pflegende bezeichnet, sondern als Hospitäler, welche die geschlechtliche Trennung in den Gemeinschaften einzuhalten hatten. Die ausnahmslos männlichen Ärzte hatten die Aufgabe, Verordnungen anzuweisen, welche die sowohl männlichen als auch die weiblichen Hospitäler auszuführen hatten, was auch den Anfang der tätigkeitsorientierten Pflege markierte.[39] Dies war verbunden mit spezifischen fachlichen Anforderungen in der Pflege, die den bildungsfernen, jedoch christlich geprägten Menschen vorbehalten blieb, die sich aufopfernd der Sorge für den Nächsten und der Pflege des Nächsten hingeben mussten.

---

[37] Vgl. Rüller, 1994, 39.
[38] Vgl. Seidler, 1993, 102-103.
[39] Vgl. Juchli, 1983, 245-249.

Einen weiterführenden Beitrag zu diesem fachspezifisch orientierten Wandel haben protestantische und katholische Ordens- und Schwesterngemeinschaften geleistet, wobei die Sorge als höchstes Ziel der Nächstenliebe betrachtet wurde, welches nur durch die Pflege als christliche Tätigkeit zu erreichen war.

Für mehrere Jahrhunderte blieben die Mediziner in Obhut von Universitäten mit der Bestimmung für gesellschaftlich höhere Ziele und der Option von Entscheidungen zwischen Leben und Tod. Die Pflegenden hingegen, die eine körpernahe Tätigkeit an Kranken ausübten in der Hoffnung auf himmlische Entlohnung lebten in Glaubensgemeinschaften von männlichen und weiblichen Mitgliedern und blieben in Obhut der Kirche.

Erst das 19. Jh. brachte in Nachfolge von *Florence Nightingale* eine neue Generation von Krankenpflegerinnen hervor, welche die Kontexte der *caritativen Humanitas* durch eine staatlich-medizinische *Humanitas* ersetzte. In Folge davon wurde sowohl die dem kranken Körper dienende Pflege als auch die mitfühlende Sorge weiter ausgelegt als *Humanismus*. Die Veränderung der vorgenannten Kontexte führte zu einer Orientierung hin zu spezifischen, zeitgemäßen, gesellschaftlichen Anforderungen aus Politik und Wirtschaft führen, die eine Verzahnung und Anpassung von Mensch und Handlung in der Pflege als Folge von Kriegen, Hunger, Immigration und Emigration, sogar ganzen Völkerwanderungen, erforderte. Die Bedeutung von Sorge verlagerte sich dabei mit der Zeit von einer von Menschen gelebten und gefühlten *caritativen Humanitas* hin zu einer staatlich-medizinisch organisierten Tätigkeit in der Pflege.

Durch die beiden Weltkriege hat sich die Pflege aus einem medizinischem Notstand heraus weiter entwickelt mit Ausrichtung auf die körperlichen Prozesse, da die Genesung abhängig war von einer krankheitsorientierten Pflege. Die primäre Sorge galt dem Überleben der Menschen und nicht unbedingt der Erlangung von guter Gesundheit.

In der Nachkriegszeit konnten die angloamerikanischen Länder eine rasante Weiterentwicklung der Pflege verzeichnen, die emanzipatorisch vor allem hin zur Akademisierung führte. Diese brachte auch eine akademische Reflexion der Pflegegeschichte mit sich und veränderte damit auch das Verständnis von Sorge und Pflege.[40]

Die gesellschaftlichen Prozesse des Wandels führten zu Verlagerung der Schwerpunkte der Pflege von einer *caritativen humanitas* als Gefühl eines von Mitmenschlichkeit und Menschenliebe geprägten Bezugs zum Menschen hin zu einer handlungsorientierten Tätigkeit am Körper, der in neuerer Zeit durch die Akademisierung den Status einer Profession erlangte.[41]

Die Akademisierung der Pflege sollte nicht gleichzeitig auch den Verlust des caritativen Bezugs zum Menschen bedeuten, sondern vielmehr ein Erreichen der vorsorgenden Involvierung von neuesten Erkenntnissen, insbesondere auch eine Anpassung an die gesellschaftlichen Erfordernisse, die eine erweiterte Handlungsbezogenheit der Pflege für den Menschen verlangt. Jedoch bergen diese Verschiebungen nicht nur den erhofften Fortschritt in sich, sondern auch die Gefahr, dass das sorgende Gefühl für den Menschen und die pflegende Zuwendung durch den messbaren und quantifizierbaren Handlungsdruck verloren gehen. So findet eine Pflegetätigkeit, welche die körperlichen Prozesse reguliert, ihren Ausdruck in quantitativer Form.[42]

---

[40] Vgl. Steppe, 2013.
[41] Vgl. Steppe, 1997.
[42] Die berufsmäßig etablierte Pflege organisierte sich Ende des 19. Jh./Anfang des 20. Jh. in Pflegeverbänden und startete die Gründung von Organisationen wie u.a. das „International Council of Nurses“ und den „Agnes-Karll-Verband“. Dies veränderte das Pflegeverständnis und führte zur Entwicklung eines gemeinsamen Profils als handlungsorientierte Tätigkeit (Tayloristisches Prinzip).

An dieser Stelle könnte die Frage gestellt werden, wie die moderne Gesellschaft die Bedeutungen von Sorge und Pflege in professionellen pflegerischen Kontexten beeinflusst.[43]

Durch die verstärkte Thematisierung von Krankheit auch in der Pflegewissenschaft, findet eine schleichende Reduktion des Menschenseins bis hin zum Körper haben statt, d.h., der Mensch wird eindimensional auf die Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse reduziert. Vor allem hier ist der Ansatzpunkt für die Evidenz basierte Pflege zu suchen, da die sorgenden und pflegenden Kontexte, die das Mensch-bleiben, welches weit mehr bedeutet, als nur gesund zu sein zum Ziel haben, unberücksichtigt bleiben.

Das heutige moderne Gesundheitssystem strukturiert die neuen Verbindungen der Pflege mit der Medizin, um den Anforderungen an die Gesundheitsversorgung gerecht zu werden.

Das gemeinsame Ziel soll die Steigerung der Versorgungseffizienz sein. Idealerweise sollten in diesem Bündnis die Aufgaben beider Professionen nicht hierarchisch organisiert oder an Machtverhältnisse gebunden sein, vielmehr wäre es sinnvoll, medizinische Gesichtspunkte in das Pflegeverständnis so zu inkludieren, dass diese nicht die pflegeeigenen Inhalte ersetzen.[44]

---

[43] Vgl. Lt. SBG XI, §14 sollte die Pflege von der Pflegebedürftigkeit geprägt sein. Jedoch bezieht sich der Sinngehalt der Pflegebedürftigkeit auf die Pathologie bzw. Verhaltensauffälligkeit des Körpers, z.B. kognitive, psychische Beeinträchtigungen (pathologisch) bzw. psychisch-aggressives Verhalten gegenüber anderen Personen. Auch schöpft die Pflegebedürftigkeit Inhalte aus der Soziologie, wie z.B. Kommunikation mit Ärzten, therapeutischen Einrichtungen etc.

[44] In Konfrontation bzw. Auseinandersetzung mit den medizinischen Theorien und ihren zentralen Denkmustern der Ersetzbarkeit, Mechanisierung, Operationalisierung entwickelte sich ein medizinisches Modell der Pflege. Ebenso etablierte sich ein ökonomisches Modell der Pflege, was sich in Sozialtechnologien wie Verwaltung, Überwachung und Optimierung der Bedürfnisse widerspiegelt (weitere Ausführungen siehe: Schrems, 1994; Badura, 1996; Manzei, 2003; Turnrock, 2002.

Zusammenfassend lässt sich aus der groben Skizzierung der Kontexte der Pflegepraxis ableiten, dass sorgende Anteilnahme und pflegende Zuwendung im Wandel der Zeit in den Hintergrund gerückt sind. Eine Fokussierung auf die körperlichen Funktionen des Menschen bildet eine fundierte Wissensbasis für Pflegehandlungen und damit für eine Evidenz basierte Pflege, in der die Sorge nicht mehr einen menschenbezogenen Platz einnimmt, sondern sie nurmehr Ausdruck der Versorgungseffizienz ist.

Daraus entspringt das Interesse, in dieser Arbeit die Besonderheiten von Sorge und Pflege aus der Perspektive der Leiblichkeit zu betrachten und in Kontexten der Pflegepraxis wissenschaftlich-methodisch zu analysieren.

Der philosophische Bezug zu Kontexten der Pflegepraxis kann den akademischen Diskurs über den Leib in Sorge und Pflege erweitern, da das Leibliche das Körperliche nicht ausgrenzt, denn es stellt die Besonderheit und Einzigartigkeit des Menschseins dar.[45]

Leiblichkeit lässt sich weder ökonomisieren noch verwalten, kann jedoch als sorgendes, pflegendes Sein in pflegerischen Kontexten erlebt und gespürt werden. Aus diesen Gründen sollte die Pflegepraxis durch die wissenschaftlich begründeten Aspekte der Leiblichkeit das Evidenz basierte Wissen reflektieren, damit ein Reduktionismus der Inhalte von Sorge und Pflege vermieden werden kann.

1.3 Kerngedanken zur Präzisierung der Forschungsfrage

Die Kerngedanken in diesem Kapitel nehmen Bezug zum Forschungsgegenstand, um im weiteren Verlauf das Verständnis von Grundstrukturen der Forschungsarbeit zu erleichtern. Die Grundstrukturen beziehen sich auf die Positionierung der Subjektivität anhand von drei Eckpunkten, anschließend folgt die Bestimmung eines

[45] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005; Schnell, 2002; Wessel, 2007.

methodologischen Weges, und letztlich die Formulierung der Forschungsfrage sowie die Festlegung der Etappen in der Vorgehensweise.

In dieser wissenschaftlichen Arbeit geht es vordergründig um Erkenntniserweiterung über Sorge und Pflege als unwillkürliche Erfahrungen des Selbst sowie um die unwillkürlichen Erfahrungen des Selbst mit dem Fremden. Das Apriori der unwillkürlichen Lebenserfahrungen ermöglicht, sich an die verborgene Seite des Menschseins heranzutasten und die daraus gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Verhältnisse von Sorge und Pflege für die Pflegewissenschaft zu nutzen.

Der Einblick in die Themenfelder Sorge und Pflege unterstützt eine nachvollziehbare Vorgehensweise, um die Besonderheit von unwillkürlichen Lebenserfahrungen in den Verhältnissen von Sorge und Pflege aufzudecken. [46]

Angenommen, die Thematik von Sorge und Pflege würde nur auf die Pflegewissenschaft beschränkt, wäre das pflegespezifische Wissen zu diesem Thema zu tendenziös und eine Erweiterung von Erkenntnissen wäre reduktionistisch. Zunächst berühren die Inhalte von Sorge und Pflege in der Lebenspraxis ein fundamentales Existenzverständnis des Menschseins, Menschwerdens, Menschbleibens, das in die Domäne der Philosophie einfließt. Daraus resultiert eine wissenschaftliche Verpflichtung gegenüber der Philosophie, deren Hilfe in Anspruch zu nehmen, um einen methodologischen Weg aufzuzeigen.

Schon der deutsche Philologe und Philosoph *Friedrich Nietzsche (1844-1900)* warnte die Wissenschaft vor einem unvorsichtigen Umgang mit der Auswahl der Methoden, denn dann würde der Wissenschaft im 19. Jh. „*…der Sieg der wissenschaftlichen Methode über die Wissenschaft“ drohen*.[47]

Die Geburt des Methodenmonismus ist zurückzuführen auf *René Descartes*, wurde später von der Wissenschaft angezweifelt und eine neue Sichtweise fand Zuspruch:

---

[46] Siehe Kap. 1.1 und 1.2.
[47] Nietzsche 1980, Band 13, 442.

„*Nur im Umkreis jener Gegenstände ist es erlaubt, sich aufzuhalten, zu deren sicherer und unbezweifelbarer Erkenntnis unsere Verstandeskräfte auszureichen scheinen*“.[48]/[49]/[50] Die klassische Erkenntnistheorie des Seienden setzt also das Wissen über das, *Was das Seiende ist* voraus, um im nächsten Schritt sagen zu können, wie mit dem Forschungsgegenstand umgegangen werden sollte.

Der Forschungsgegenstand legt nahe, eine andere Herangehensweise zu nutzen, da die noch nicht aufgedeckten Verhältnisse von Sorge und Pflege in den unwillkürlichen Erfahrungen des Menschseins liegen und durch die Lebenspraxis als subjektive Tatsachen bestimmt werden könnten. Daraus erwächst der pflegewissenschaftlicher Anspruch, Sorge und Pflege inhaltlich zu präzisieren sowie in unterschiedlichen Kontexten die vielfältigen Wandlungsfähigkeiten des Menschseins herauszustellen. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, wird eine wissenschaftliche Reflexion als methodologischer Weg eingeschlagen mit der Absicht, die philosophische und pflegewissenschaftliche Perspektive in Dialog zu bringen.

Dieser Weg kann als missionarisch und gleichzeitig verteidigend bezeichnet werden, da er *unwillkürliche Lebenserfahrungen* von Sorge und Pflege vor reduktionistischen Verallgemeinerungen und unüberschaubaren Erklärungsansprüchen von Einzelwissenschaften schützen will. Die Vorgehensweise eignet sich insbesondere für universale Themen wie Sorge und Pflege, die eine Vielfalt von Kontexten der Lebenspraxis aufweisen und damit nur hypothetische Voraussagen über deren Verhältnisdiversität zulassen. Diese Verhältnisse stellen keine objektiven Fakten dar,

---

[48] Descartes, CEuvres X, 365.

[49] Heidegger, Zollikoner Seminare, 1975,36: Heidegger spricht hier über die Formel von Descartes: „*Es ist ratsam, nur im Umkreis jener Objekte, das heißt Gegenstände, zu verweilen, zu deren sicherer, unbezweifelbarer Erkenntnis unserer natürlichen Begabung ausreicht*“.

[50] Ideal der Methodenmonismus ebenso wie das Vereinheitlichungsprinzip mit den Descartischen Formeln etabliert den unbezweifelbaren Erkenntnisweg der Wissenschaften der Neuzeit. Dieser Weg ist vorbildhaft geworden in Arithmetik und Geometrie. In diesen Bereichen öffnen die mathematischen Kriterien den Weg zur Sicherheit, da es außerhalb dieser Kriteriengrenzen keine zweifelsfreien Aussagen gibt. *Gadamer* hingegen äußert seine Zweifel an der Eindeutigkeit dieser wissenschaftlichen Methodik und setzt stillschweigend voraus, dass sich die Methode nach den Phänomenen richtet und nicht die Gegenstände nach der Methode, wie es Descartes und dessen Nachfolger behaupten.

sondern zeigen den subjektiven Anteil der erlebnisbezogenen Perspektiven. Somit interessiert hier hinsichtlich des Forschungsgegenstandes gerade die subjektive Perspektive der unwillkürlichen Lebenserfahrungen. Zur Positionierung des Subjektiven in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist die Bestimmung von Eckpunkten für diese Arbeit elementar.

Um den ersten Eckpunkt zu bestimmen, sollten die Unterschiede des Subjektiven in Sorge und Pflege aus ontologischer sowie aus leibphänomenologischer Perspektive herausgestellt werden. Entscheidend ist, auch danach zu suchen, wie sich die Subjektivität von Sorge und Pflege in Selbsterlebnissen manifestiert und inwieweit andere Menschen oder Dinger die Selbsterlebnisse beeinflussen können.[51]/[52]

Weitere Überlegungen in Bezug auf den zweiten Eckpunkt führen zur Festlegung der gestaltenden Strukturen der Subjektivität des Menschseins, wie z.B. Bewusstsein, Seele, Geist, Körper. Die subjektive Seite des Menschseins lässt sich weiterhin gemäß *Paul Ricoeur* durch den Leib selbst erfahren als das Selbsteigene.[53]

Der dritte Eckpunkt beschäftigt sich mit Sorge und Pflege als Erfahrungen des Leibes in Erlebnissen des Fremden als gemeinsames Erleben und gemeinsame leibliche Erfahrungen. Es gibt gemeinsame Erlebnisse, wie z.B. die Erlebnisse der Sorge oder Pflege als Erfahrungen, wobei die Einwirkung des anderen bzw. des fremden Leibes unausweichlich miterlebt wird. Zum gemeinsamen Erleben wird es, wenn das Eigene durch den Anderen die Übergänge zur gemeinsamen Sorge oder Pflege gestalten. Das Mit-erleben weist darauf hin, dass sich die Verhältnisse und Verbindungen von Sorge und Pflege in den Übergängen dynamisch strukturieren.

---

[51] Vgl. Schmitz, 2003, 133: Wie die Menschen in Verbindung treten und sich von diesen Verhältnissen berühren lassen, begründet Schmitz durch Intersubjektivität in der leiblichen Kommunikation.
[52] Vgl. Böhme, 2003, 12.
[53] Vgl. Ricoeur, 2005.

Die Bestimmung der drei Eckpunkte führt zu der Entscheidung, den Leib als Medium für das Erleben sowie als Vermittlungs- und Gestaltungselement der Subjektivität zu bestimmen. Diese Überlegungen haben zur Wahl der Phänomenologie geführt, um das Erleben und Mit-erleben anhand der Leiblichkeit zu erklären.

Die Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit führt zur Neuen Phänomenologie nach *Schmitz*, die sich speziell mit den unwillkürlichen Erfahrungen des Leibes auseinandersetzt. Das Verständnis von Subjektivität im Rahmen der neuen Phänomenologie erlaubt, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Sorge und Pflege als subjektive Tatsachen des Menschen so zu positionieren, dass lt. *Schmitz* ein Umdenkversuch nicht mehr möglich ist; es wird jedoch durch Überzeugungen, Annahmen und Hypothesen die Freiheit gewährt, die gewonnenen Einblicke als Tatsachen gelten zu lassen.[54]/[55]

Die Evidenz liegt darin, eine Beteiligung anderer Reflexionspartner zu suchen, um eine einseitige Selbstreflexion auszuschließen; so würden lt. *Schmitz* auch die Einigungschancen vergrößert und Umdenkversuche vermieden.[56] Die Reflexionspartner sollten im angesprochenen Dialog die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede von Sorge und Pflege verdeutlichen.

Die Reflexionspartner suchen Wege um herauszufinden, *wie* sich das *Etwas*, also das Unbekannte bzw. Unbestimmte, zeigt. Der Prozess des Sich-Zeigens in Sorge und Pflege bezieht sich auf die Subjektivität des Selbst oder auf die Subjektivität des Anderen. Der Dialog der Pflegewissenschaft mit der Philosophie bringt die Chance mit sich, den zu untersuchenden Forschungsgegenstand, in diesem Fall Sorge und Pflege, nicht lebensfern bzw. Theorie orientiert, sondern durch die leiblichen Erfahrungen des Menschen zu reflektieren.

---

[54] Vgl. Schmitz, 2003, 21.

[55] Vgl. Schmitz, 2003, 62, 17; 21: Zu S. 62, 17: Die Neue Phänomenologie nach Schmitz bestimmt die Subjektivität selbst als leiblich, da sie nur als solche benannt werden kann und so als subjektive Tatsache gilt.
Zu S. 21: Forschung im Rahmen der Neuen Phänomenologie ist eigentlich ein Entmischungsvorgang, indem der Forschende unterwegs ist herauszufinden, was er als Tatsache gelten lassen muss, indem er jede Meinung und jede Variation soweit überprüft, dass der Umdenkversuch nicht mehr möglich wird.

[56] Vgl. Schmitz, 2003, 21.

Die Priorität der Lebenspraxis vor der Theorie bildet in dieser Arbeit die Grundlage, um den Forschungsgegenstand wissenschaftlich zu betrachten und analysieren zu können. Im Alltag werden Begriffe wie Sorge und Pflege gern als Synonyme gebraucht. Beide Begriffe halten unter Berücksichtigung von Selbsterlebnissen aus Kontexten der Lebenspraxis differenzierte Erfahrungen des Menschseins bereit, welche wissenschaftlich aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden können.

Die Lebensnähe dieser Erfahrungen, die unter dem Begriff Phänomenalität zusammengefasst werden können, bilden gemäß *van der Leeuw* ein Korrelat des Lebens, dessen Thematisierung drei Zugänge aufweist, nämlich Erleben, Verstehen und Zeugen. [57]

Die Phänomenalität des Phänomens zeigt sich *lt. van der Leeuw* in drei Schichten, nämlich durch relative Verborgenheit, allmähliches Offenbarwerden und eine relative Durchsichtigkeit. Damit geht die Konsequenz einher, dass das Leben in alle seinen Dimensionen und Facetten unfassbar bleibt.[58] Allein durch das Erkennen des Erlebten oder des Verstandenen oder auch des Gezeugten kann noch kein direkter Zugang zur Phänomenalität gefunden werden. Die Auslegungen nach *van der Leeuw* deuten darauf hin, dass die Phänomenalitäten von Sorge und Pflege von beiden Disziplinen, also von Philosophie und Pflegewissenschaft, in der Reflexion erkannt werden.

In der wissenschaftlichen Reflexion steht als erweiternder Schritt die Philosophie der Leiblichkeit nach *Hermann Schmitz* zu Verfügung. Es wird hier zur analytischen Aufgabe, die Besonderheiten von Sorge und Pflege selbst sprechen zu lassen, nämlich durch den Einblick in die unwillkürlichen Lebenserfahrungen.

Die vorgenannten Eckpunkte bieten phänomenologische Zusammenhänge zwischen Leiblichkeit, Sorge und Pflege, die in folgenden Grundannahmen zusammengefasst werden können:

---

[57] Vgl. Van der Leeuw, 1933, 635.
[58] Vgl. ebd.

- Die menschliche Existenz in der Alltäglichkeit gewinnt Ausdruck durch die Leiblichkeit.
- Durch den Leib erfährt der Mensch sich selbst und den Anderen.
- Die Leibphänomenologie nach *Schmitz* gewährt einen analytischen Einblick in die Subjektivität von Sorge und Pflege.

Ausgehend von den Grundannahmen aus der Philosophie, ergeben sich folgende Prämissen für die Pflegewissenschaft:

- Die Pflegewissenschaft sucht in der Alltäglichkeit die leiblichen Aspekte von Sorge und Pflege.
- Die Pflegewissenschaft impliziert anhand einer eingehenden Analyse der unwillkürlichen Lebenserfahrungen ein erweitertes Verständnis der Subjektivität von Sorge und Pflege.

Die philosophischen Erkenntnisse über den Menschen in seiner leiblichen Existenz werden als Grundlage für diese Arbeit herangezogen, um auf der Basis der unwillkürlichen Lebenserfahrungen die Inhalte von Sorge und Pflege herauszuarbeiten.

Aus dem Begründungsrahmen lassen sich nachfolgend Thema und Forschungsfrage formulieren und ableiten:

Die Übergänge von Sorge und Pflege.
Versuch einer leibphänomenologischen Erweiterung
der pflegewissenschaftlichen Grundlagen.

- Welchen Beitrag kann die leibphänomenologische Perspektive zur Analyse und zum Verständnis der Übergänge von Sorge und Pflege leisten?

Um die Forschungsfrage zu beantworten, sind mehrere Etappen vorgesehen: Am Anfang steht ein Exkurs in Herkunft und Geschichte der Begriffe Sorge und Pflege mit der Absicht, die ersten Anzeichen von Unterschieden und Gemeinsamkeiten in den Inhalten zu erkunden und darüber hinaus die gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte beider Begriffe einzubeziehen.

Im nächsten Schritt wird ein Diskurs über die Kontexte von Sorge und Pflege aufgezeigt, welche sich im Laufe der Zeit in der Pflege etabliert haben.

Im Weiteren erfolgt die philosophische Reflexion in Rahmen der Fundamentalontologie nach *Heidegger* mit dem Schwerpunkt Subjektivität des alltäglichen Lebens. Das Grundanliegen von *Heidegger* zeigt sich anhand der ontologischen Differenzen in der Struktur der Sorge als *conditio humana* in ihrer Mannigfaltigkeit und ist damit als Subjektivität des Menschseins ontologisch zu begründen.[59] *Heideggers* philosophischer Ansatz über die Sorge führt ins Alltagsleben und betont somit ebenfalls das Subjektive, indem es den Menschen in der Lebenspraxis zeigt, in der er seine Lebenserfahrungen sammelt.[60]

Der Mensch ist lt. *Heidegger* immer eingebunden in die Weltbezüge, die auf drei zeitliche Dimensionen verteilt sind, was in Bindestrich-Begriffen festgehalten ist als „*Sich-vorweg-sein – im Schon-sein – in-der Welt – als Sein bei innenweltlich begegnendem Seienden“*, und in der Bestimmung von Sorge als Tätigkeit betont wird.[61]

Die Sorge nach *Heidegger* und die sich daraus ergebende Reflexion über die Bestimmung der Sorge als Tätigkeit initiiert die Suche nach Pflege. Dabei bezieht sich die Reflexion ausschließlich auf die eigene Existenz, während die Existenz des Anderen in den Welt-Bezügen versinkt.

---

[59] Vgl. Ruffing, 2013, 23: Die ontologische Differenz ist ein zentraler Begriff bei Heidegger, welcher die Unterschiede zwischen dem bloßen Sosein des Seienden (ontisch) und der Seins-Erfahrung im Ganzen des Daseins (ontologisch) zeigt.

[60] Heidegger hat die Vorwürfe der bisherigen Philosophen ausgesprochen, die das alltägliche Leben lange Zeit ignoriert haben und lehnt sich an Husserls Begriff *Lebenswelt* an.

[61] Vgl. Heidegger, 2006.

Auf der Suche nach Übergängen von Sorge und Pflege in Erfahrungen des Selbst mit dem Anderen und für den Anderen ist die humanistische Philosophie von *Emmanuel Lévinas* von Bedeutung, da hier Einblick in die Quellen des sinnlich-leiblichen Daseins gewährt wird.

Der Hauptgrundsatz der Philosophie von *Lévinas* ist die Andersheit und Fremdheit des Anderen, die sich im *Antlitz* zeigen. Das *Antlitz* nach *Lévinas* ist viel mehr als nur das Gesicht, es ist auch analytische Einheit und verleiht der Subjektivität des Subjekts eine Bestimmung, die jenseits des Seins liegt. Dafür benutzt *Lévinas* den Begriff „*Unendliches*“, um zu verdeutlichen, dass der Andere, der meinem Selbst gegenübertritt, nicht zu begreifen ist. Dem Anderen zu begegnen, bedeutet Nähe, welche die Qualität des Subjekts „*passiver als passive Passivität*“ erspüren lässt.[62] Damit meint *Lévinas* nicht Macht oder Unterwerfung, aber Offenheit, in der die Existenz des Seienden durch Bedürftigkeit, Begehre etc. Übergänge vom Selbst zum Anderen schafft. An den Übergängen werden in dieser Arbeit die Strukturen von Sorge und Pflege gesucht und reflektiert. Die Philosophie von *Lévinas* bringt das veränderte Verständnis von Nähe in diese Reflexion, die eine neue Dimension von Erfahrungen zeigt, und zwar die „*Verwundbarkeit des Menschen in der Asymmetrie*.“[63]

Die Asymmetrie ist ein Aspekt der Intersubjektivität, die einen Einblick in Erlebnisse von Unendlichkeit und Verwundbarkeit im Mit-sein geben kann. Somit sollte die fundamentalontologische Einsamkeit des Menschen überwunden werden und in die Mannigfaltigkeit des Mitseins, wozu auch Sorge und Pflege gehören, übergehen.[64]

Die Leiblichkeit und Sinnlichkeit begründen die Erlebnisorientierung im Mitsein zwischen dem Eigenen und dem Anderen und könnten die unterschiedlichen Übergänge von Sorge und Pflege in Selbst- und Fremderfahrungen belegen. *Schmitz*

---

[62] Vgl. Lévinas, 1992.
[63] Vgl. Lévinas, 1992.
[64] Siehe Teil I Lévinas: Kapitel 2 ff.

setzt sich mit beiden leiblichen Erfahrungsarten auseinander, die aus dem affektiven Betroffensein resultieren.[65]

Der Leib zeigt seine Phänomenalität, indem der Mensch sich auf seinen Leib einlässt als etwas, was ihm widerfährt und worauf er sich besinnt. Als Erfahrungsmedium hat der Leib durch das Gespürte direkten Zugang zu Erlebnissen, die keine bloßen Tatsachen darstellen, denn der Leib ist die Voraussetzung, um die Phänomenalität sichtbar werden zu lassen. Wie sich in Erfahrungsarten die Phänomenalität von Sorge und Pflege manifestiert, kann anhand einer leibphänomenologischen Analyse nach *Schmitz* erkundet werden. [66]

Dies führt zu erkenntnistheoretischen Konsequenzen, da sich der Leib nicht von selbst verstehen kann, denn er ist auf das Erleben angewiesen. Damit ist der methodische Vorgang dieser Forschungsarbeit benannt. Hier soll nicht etwas beschrieben oder systematisch zugeordnet werden, sondern es sollen die Erfahrungen des eigenen Leibes selbst sprechen. So werden die Voraussetzungen geschaffen, die als Zugangsart dienen, um die Phänomenalität der Phänomene aufzudecken.[67]

Der Weg zu den erweiterten Erkenntnissen über Sorge und Pflege führt über die Denkschulen der Phänomenologie, also über die *Alte* hinüber zur *Neuen* Phänomenologie. In der *Alten* Phänomenologie steht die aktive, handelnde Seite des *homo activans* im Vordergrund, während mit der Neuen Phänomenologie von *Hermann Schmitz* die Aufmerksamkeit auf die pathische Seite des Menschseins als Hüter der unwillkürlichen Lebenserfahrungen gelenkt wird. Die verborgene Seite des Menschseins in seiner Leiblichkeit sollte die erweiterten Erkenntnisse der Übergänge von Sorge und Pflege aufdecken, um einseitigen Tendenzen oder einem Reduktionismus in der Pflegewissenschaft entgegenzuwirken.

---

[65] Vgl. Schmitz, 2003, 62ff.: Die unwillkürlichen Lebenserfahrungen bilden für Schmitz die Grundlage zur Analyse des affektiven Betroffenseins, ohne die Struktur des Daseins in den Vordergrund zu stellen.

[66] Vgl. Teil I, 3.3. Schmitz: Das Alphabet der Leiblichkeit.

[67] Vgl. Böhme, 2003, 50-51.

1.4 Diversität in Kontexten von *Care und Caring*

In den USA der 80er/90er Jahre gab es innerhalb der Wissenschaft eine Reihe von *Care* und *Caring* Diskussionen, woraus sich neue Sichtweisen ergaben. Zunächst wurden psychologisch-pädagogische Ansätze nach *Carol Gilligan (geb. 1936)* und *Nel Noddings (geb. 1929)* debattiert, nachfolgend eine Reihe pflegewissenschaftlicher Ansätze von *Madeleine Leininger (1925-2012), Jean Watson (geb. 1940), Patricia Benner (geb. 1942) und Judith Wrubel (1941-2005)* sowie *Silvia Käppeli (geb. 1973),* welche Elemente von Sorge bzw. *Care* umfassen, die eine gesellschaftliche Praxis als ideale Pflege bzw. *Caring* präferieren. [68]/[69]/[70]/[71]

Im Nachhinein stellt sich aus den Diskussionen die wissenschaftliche Interessensfrage, welche Komponenten der Begriffe *Care* oder *Caring* tatsächlich deren Inhalte abbilden, da sie ein breites Spektrum an Attributen aufweisen, wie z.B. *Value, Attitude, Ideal, Behavoir, Virtue, Skills und Process.*[72]

In der Pflegewissenschaft gibt es keine verbindliche Denkrichtung für wissenschaftlich-theoretisch begründete Erklärungen, die Kontext orientiert die Begriffe von *Care* und *Caring* aufzeigen. Die o.g. Ansätze führen in einen unüberschaubaren Konflikt voller Anachronismen und Projektionsflächen, um die dahinter verborgenen Inhalte der Sorge und Pflege zu besetzen. Diese Problematik hat sich auch auf die deutsche Pflegefachliteratur übertragen, wie z.B. *Care* für pflegerische Sorge steht und ebenso für pflegekundige Sorge. [73]/[74]

---

[68] Vgl. Gilligan, 1982.
[69] Vgl. Noddings, 1984.
[70] Vgl. Benner/Wrubel, 1989.
[71] Vgl. Watson, 1985.
[72] Vgl. Morse, 1990, 13 (1), 1-14: *„There is no consensus regarding the definitions of caring, the components of care, or the process of caring. Articles frequently appear repetitive without contributing further information, and different perspectives appear contradictory. Furthermore, in Nursing, authors have not debated, commented of, or analyzed the different meanings and perspectives associated with term caring. From literature it is difficult to discern the difference between the term caring, care and nursing care."*
Weiterführende Literatur über die Wortfeldanalyse von Sorgen und Pflegen zum englischen Begriff *caring* bei: Käppeli, Silvia, 2004.
[73] Vgl. Stemmer, 2003.
[74] Vgl. Schnepp, 1996.

Einige wissenschaftliche Studien verweisen zum Sprachgebrauch von *Care* auf eine idealisierende, geschlechtsbezogene Konnotierung, wobei die letzte Variante eine Gegenüberstellung von *Caring* und *Curing*, d.h. von Pflege und Medizin, aufweist.
Die Gegenüberstellung wird mit hierarchischen Unterschieden zwischen männlich dominierter Medizin und weiblich geprägter Pflege begründet, ohne Berücksichtigung von historisch unterschiedlich bedingten Erlebniskomponenten beider Geschlechter. Dies wird noch zudem inhaltlich dahingehend erklärt, dass *lat. Cure* direkte Beziehungen zur männlich besetzten Medizin als Macht-, Kontroll-, und Gesellschaftsstatus hat, wohingegen *Care* inhaltliche Bezüge zum weiblichen Geschlecht in Abhängigkeit und Weisungsgebundenheit aufweist und gleichzeitig auch die Pflege in Form von Fürsorge, Betreuung, Achtsamkeit, Zuwendung beinhaltet.[75]/[76] Bei diesen Erklärungen gibt es keinerlei Hinweise darauf, wie die Ausübung von Macht auf männlicher Seite, und wie die Abhängigkeit auf weiblicher Seite erlebt wurden. Außerdem ist nicht geklärt, ob diese Erlebnisse tatsächlich zur Erfahrungsbildung beigetragen haben, die im weiteren Sinne die Inhalte von Sorge und Pflege prägen.
Care bzw. Caring sind vom Wortursprung her keine Begriffe, die rein pflegerische Inhalte nachweisen. So konnten in der amerikanischen Pflegewissenschaft auch keine umfassenden Erklärungen oder Hinweise über die einzelnen Wortbedeutungen und –inhalte gefunden werden, abgesehen davon, dass sie im Zusammenhang mit pflegerischen Kontexten stehen und durch diese versuchen, Sorge und Pflege näher zu bestimmen.

---

[75] Vgl. z.B. Kohlen/Kumbruck 2008, 3.
[76] Anmerkung der Autorin: Eine klare Abgrenzung der Begriffe *Cure and Care* könnte sich durch den Bezug der Medizin zur lat. Sprache ergeben, da lat. *Cure* vom Wort her älter ist als engl. *Care.*

1.5 Die Normativitätsperspektive der Verbundenheit in der amerikanischen Forschung

Die Konzepte von *Care* und *Caring* in der amerikanischen Pflegewissenschaft haben den Hinweis gegeben, dass Sorge und Pflege für die Inhalte von *Care* und *Caring* in pflegerischen Kontexten relevant sind, und zwar mit einer besonderen normativen Perspektive, welche die Geschlechterfrage in femininen Kontexten der Verbundenheit als *Care relationship* im Voraus bestimmen lässt. Es ist notwendig darauf hinzuweisen, dass diese normative Perspektive von Sorge und Pflege in pflegerischen Kontexten unterschiedlich eingebunden wird.

Die amerikanische Entwicklungspsychologin *Gilligan* hat sich in ihrer Studie „In a different Voice“ von 1982 mit dem Terminus *Care* als Verbundenheitsverständnis im Rahmen von Entscheidungsfindungsprozessen befasst.[77] Demnach wird *Care* als richtungsweisend gesehen bei Entscheidungen, die unter Berücksichtigung der Besonderheiten eines Individuums getroffen werden. *Gilligan* weist in Ihrer empirischen Forschung eine Korrelation von fürsorglicher Neigung als typisch weibliche Eigenschaft nach.[78] Ihr geht es bei der Perspektive von *Care* nicht um Verständnis von Gerechtigkeit, sondern um eine besondere Haltung der weiblichen Pflegenden in Form von Fürsorge. *Gilligans* Studie beabsichtigt auch nicht, eine geschlechtsspezifische Aufopferung während der fürsorglichen Praxis oder auch gesellschaftlich gewollte Unterordnung der weiblichen Pflegenden unter die männliche Ärzteschaft herauszustellen, vielmehr betont das *Care* nach *Gilligan* das Verständnis von Menschen in Verbundenheit als Situationen in Fürsorge. Weiterhin geht es nicht um Anpassung an gesellschaftliche Regeln, sondern um die Qualität der Gefühle, die in Betroffenheit das In-Beziehung-stehen gestalten.[79]

---

[77] Vgl. Kohlen und Kumbruck, 2008, 3-5.
[78] Vgl. Kohlen und Kumbruck, 2008, 4.
[79] Ebd.

Die Kontexte der Verbundenheit werden von der Wissenschaftlerin als Kennzeichen der menschlichen Existenz gesehen, welche von in Beziehung stehenden Individuen durch eine gemeinsame Übereinstimmung zusammengehalten werden. So sieht *Gilligan Care* Inhalte einerseits abhängig von Gefühlen in Situationen und andererseits normativ bestimmt durch Entscheidungsdruck bei Leistungen als Fürsorge. Aufgrund dieser Gegebenheiten kann das *Care* Verständnis von *Gilligan* tendenziell mehr als Pflege zu sehen sein, die den aktiven Teil der Beziehungserhaltung in Form von Fürsorge bestimmt.

Caring als Praxis des Sorgens war auch für *Noddings* ein Anlass zur Auseinandersetzung mit den Inhalten des Sorgens. Ebenso wie *Gilligan* lehnt sie die abstrakten Prinzipien der moralischen Urteilsfindung ab und gibt den Hinweis, dass die Inhalte von *Care und Caring* aus der Praxis des Sorgens begründet werden können.

Der Ursprung von *Care* als *nature of care* liegt in einer *natürlichen Neigung,* die von drei Merkmalen gekennzeichnet sind: *receptivity* als Empfänglichkeit *relatedness* als Verbundenheit *and responsiveness* als Reaktionsfähigkeit.[80] *Noddings* legt besonderen Wert auf *essential, non-rational Caring relationship,* also auf nicht rational gesteuerte, fürsorgliche Beziehungsaspekte der *Care*-Interaktion, in der die Pflegenden auf die Bedürfnisse der Patienten mit fürsorglicher Teilnahme eingehen. Die in fürsorglichen Beziehungen Verbündeten entfalten nur dann die Einzigartigkeit als Individuum, wenn durch die *Care*-Interaktion ein Netzwerk von unterschiedlichen Verbindungen gelungener Zusammenarbeit gebildet werden kann.

Diese Ausführungen belegen, dass das Verständnis von *Care* als Sorge nach *Noddings* sowohl einen Achtsamkeitsmodus darstellt als auch ein individuelles Attribut einer natürlichen Neigung. Beide definieren die Praxis des Sorgens, die sich wiederum durch Hilfsangebote als *Caring* und das Erlebnis von Hilfe als *Care* zeigt.

---

[80] Vgl. Kohlen und Kumbruck, 2008, 6.

Dies lässt darauf schließen, dass das *Caring* Konzept nach *Noddings* als Praxis des Sorgens auf dem normativen Verständnis einer fürsorglichen Mutter-Kind-Beziehung als *Mutter-Kind-Dyade* basiert und als Relation von natürlichen Neigungen sowie einer Bedürfnis-orientierten Teilnahme verstanden wird. Sowohl *Gilligan* als auch *Noddings* sehen *Care* als Perspektive der Sorge, indem die Beziehungen normativ bestimmt sind, obwohl sie menschliche Gefühle zeigen, jedoch leider keine Hinweise auf wissenschaftstheoretische Begründungen aufweisen. Dies führt beim *Caring* Verständnis zu Konsequenzen, die von beiden Wissenschaftlerinnen mit dem Vorhandensein von Hilfsangeboten, Hilfeleistungen, aber auch den Erlebnissen von Hilfe verstanden werden.

Da die Pflegewissenschaft das Verständnis von *Care* und *Caring* nach *Gilligan* und *Noddings* rezipiert haben, entsteht auch in der Pflegewissenschaft die Diversität von Kontexten zu Pflege und Sorge über die Nachvollziehbarkeit dahingehend, welche Inhalte für die Pflege, und welche für die Sorge relevant sind.

Care- und *Caring*-Konzepte aus der nicht-pflegewissenschaftlichen Literatur verweisen indirekt auf Merkmale von Sorge, wie z.B. auf die menschliche Existenz, die zwar nicht rational begründet werden können, jedoch die Einzigartigkeit des Menschseins betonen, die sich durch Gefühle und natürliche Neigungen zeigen. Die Inhalte der Pflege sind in diesen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen überwiegend verbunden mit Hilfsangeboten von in Beziehung stehenden Menschen.

1.6 Kultur und Spiritualität in den Pflegetheorien

Die Pflegewissenschaftlichen Debatten über Sorge und Pflege, die überwiegend am Ende des 20sten Jahrhunderts stattgefunden haben, weisen ein Format auf, bei dem es sich um spezifische Kontexte handelt, die als Konsequenz in den Pflegetheorien auf Metaparadigma-Ebene Inhalte der Pflege abbilden.

Die für diese Arbeit ausgewählten Pflegetheorien stellen *Care* und *Caring* in verschiedenen Zusammenhängen dar mit der Absicht, die unterschiedlichen Inhalte von Sorge und Pflege aufzeigen.

Leininger stellt in 1995 *Care* in kulturelle Kontexte, während *Watson* in 1988 *Care* in transzendentalen Zuwendungen sieht, dem ein spiritueller Kern des Menschseins innewohnt.

Alle Pflegtheorien zielen darauf ab, die Grundlagen der Pflege durch das paradigmatische Prisma von *Care* und *Caring* zu beschreiben. So positionieren sich auch diese zwei ausgewählten Pflegetheorien verstärkt in spezifischen Kontexten, welche *Care* und *Caring* als existenziellen Teil des Menschen im Voraus bestimmen. Dies ist auch der Grund, weshalb sowohl Sorge als auch Pflege überwiegend positiv konnotiert bleiben während Verbindungen bzw. Übergänge willkürlich bestimmt werden.

Die Pflegewissenschaftlerin und Kulturanthropologin Madeleine *Leininger* hat sich mit *Care* im Rahmen der ethnologischen Forschung auseinandergesetzt.[81] In ihren wissenschaftlichen Arbeiten ist auf diese Weise eine Theorie über die transkulturelle Pflege entstanden mit der Aussage, dass die Pflege in allen Kulturen für den Menschen eine überlebenswichtige Voraussetzung ist. Das Paradigma *Mensch* besteht bei *Leininger* aus zwei Elementen, die nur im Kontext der Kultur zum Ausdruck kommen. Das erste Element ist ein universelles Element von *Care* als Sorge, das zweite Element ist geprägt von *Caring* bzw. Pflegetätigkeiten des Menschen in kulturellen Kontexten als Voraussetzung für die Heilung von Krankheiten. [82] In ihrer transkulturellen Pflegekonzeption sieht *Leininger* auch in der professionellen Pflege die Universalität der Sorge als Leitfaden für die Heilung von Krankheiten.

---

[81] Vgl. Leininger, 1995.
[82] Vgl. Leininger, 1998, 237.

Der Ursprung des Verständnisses von der Pflegepraxis beginnt mit der Fürsorge des Pflegenden für sich selbst. Aus den professionellen Beziehungen des Pflegenden leitet sich das Vermögen ab, für den Anderen in Sorge die Pflege zu gestalten.
Leiningers Kulturtheorie beschreibt das Wesen des Menschen als von allumfassender Sorge als *Care* gelenkt und von tätigem Sorgen als *Caring* geprägt, welches die Inhalte des Pflegens als Instrument inkarniert, um das Überleben in allen Kulturen zu ermöglichen. Daraus leitet sich der professionelle Kern der Fürsorge in Verbindung von menschlicher Sorge als *Care* und pflegerischer Tätigkeit als *Caring* ab.
Leininger war die erste Pflegetheoretikerin, die vor einem pflegefernen theoretischen Hintergrund, in diesem Fall Kultur, eine Verbindung zur Pflege herstellen konnte, indem sie die Universalität der Sorge als Hauptmotiv für das transkulturelle Pflegen gewählt hat. Zwar wurde sie kritisiert, dass sie *Care* als ein idealisierendes und verallgemeinerndes Element eingebracht hat, dennoch ist es ihr auf einer sehr abstrakten theoretischen Ebene gelungen, das Menschsein in kulturellen Kontexten als Voraussetzung für ein weiteres, alle Kulturen umfassendes Sorgeverständnis sowie ein Pflegeverständnis mit *Caring* als Überlebensinstrument für die Pflegewissenschaft zur Verfügung zu stellen.
Die Pflegewissenschaftlerin *Watson* hat in ihrer Pflegetheorie metaphysisch-spirituelle Kontexte zu *Care* herausgestellt. Zwar orientiert sich die Konzipierung des Metaparadigma an der humanistischen Psychologie von *Abraham Maslow (1908-1970)* und *Carl Rogers (1902-1987)*, bindet diese jedoch in Kontexte der Spiritualität ein als transzendentes Bedürfnis des Menschen nach Sorge und Pflege, in welchem die zwischenmenschlichen Bindungen von der kosmischen Kraft der Liebe zusammengehalten werden.[83]/[84] Diese Bindungen finden in einer spirituellen Dimension statt, in welcher alle Beteiligten das fürsorgliche Pflegen als Zuwendung erleben. Es handelt sich hier lt. *Watson* um eine *Caring-Occasion* bzw. ein *Caring-*

[83] Vgl. Käppeli, 2004, 331: Lt. Käppeli hat das von Jean Watson benutzte Wort *caritativ* nichts mit einer religiösen Motivation zur Krankenpflege im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition zu tun, sondern symbolisiert Pflege als eine weibliche, heilende, lebenspendende Energie.
[84] Vgl. Watson, 1996, 10, 57, 68.

Moment im Kontext einer transzendentalen Zuwendungsbindung, in welcher das *Caring* von jedem Beteiligten authentisch als heilender Prozess gestaltet werden und der spirituelle Kern eines Jeden verwirklicht werden kann.
Watson wirft in ihrer Theorie die Frage nach einer fürsorglichen Pflege auf, in der die Sorge ein transzendentales Bedürfnis des Menschseins ist und die Pflege durch Zuwendung diesem Bedürfnis nachkommt. In der professionellen Pflege sollte lt. *Watson* eine kontinuierliche Annäherung an das Ideal einer spirituellen Praxis der Pflege angestrebt werden, welche der fürsorglichen Pflege innewohnt: *"If we deal with human relational processes, the human wholeness of mind body spirit and evolving human consciousness that is continuous with nature and the universe. We have to become part of the process."*[85]
Die fürsorgliche Pflege nach *Watson* hat eine starke Orientierung am metaphysischen Sorgeverständnis, wobei die pflegerischen Beziehungen in den Mittelpunkt stellt werden, um deren heilende Wirkung anzunehmen und sich umsorgt zu fühlen, was *Watson* auf transzendentaler Ebene als *Zuwendung* definiert.

1.7 Das Zwischenmenschliche in der modernen Pflege

Die Schweizer Pflegewissenschaftlerin *Käppeli* hat sich mit den Inhalten von *Caring* in der christlich-jüdisch geprägter Krankenpflege auseinandergesetzt. Ihre empirischen Untersuchungen weisen darauf hin, dass das Phänomen des *Leidens* bzw. *Mit-leidens*, engl. *Compassion*, den *Care* Konzepten zugeordnet werden kann. Die Inhalte des Phänomens Leiden reichen weit in spätantike Texte zurück mit dem Topos vom *mit-leidenden Gott;* sie bilden das Fundament für die moderne Pflege unter Berücksichtigung von Kontexten der Mitmenschlichkeit.[86]

---

[85] Vgl. Watson, 1990 20-21.
[86] Vgl. Käppeli, 2004, 325-327: Ihre Habilitationsarbeit beinhaltet empirische Untersuchungen, welche die philosophischen Grundlagen einer Geisteshaltung bilden, die zum Ethos der modernen Krankenpflege beitragen.

Mit-leiden als Begriff hat eine breite Auffassung, dabei geht es einerseits um die Selbstbezogenheit des Menschen als Gefühlserfahrungen in Leidensprozessen sowie andererseits um in Beziehung stehende Menschen und deren Interaktionen, Handlungen und Ausdrucksweisen. Methodisch wurde von *Käppeli* entschieden, dass Mit-leiden nicht getrennt von Leiderfahrungen zu betrachten ist, und auch nicht nur terminologisch, sondern ebenso inhaltlich, um die eng zusammenhängenden Phänomene hermeneutisch zu analysieren.[87]

Käppeli stand die große Aufgabe bevor, mit Primärliteratur zu arbeiten, um die sekundär-literarischen philologischen Werke mit einzubeziehen. Um ihr Arbeitsziel nicht aus den Augen zu verlieren, hat sie einen Mittelweg eingeschlagen, der primär die Anschaulichkeit und nicht die Begriffserklärungen verfolgt, in denen es vor allem um Sinnzusammenhänge von Leiden und Mit-leiden geht. *Käppeli* ist es gelungen, das ursprüngliche *Caring* Konzept mit Hilfe des Phänomens Mit-leiden als *Compassion* in der modernen Krankenpflege aufzudecken und zu beschreiben als erlebte Humanitas. Dabei orientierte sie sich am traditionellen Verständnis von Pflege als *tätige Anteilnahme*, die in Kontexten der Mitmenschlichkeit das Phänomen *Mit-leiden* in der professionellen Pflege lebendig werden lassen. Komplexe Leidensinterpretationen von *Käppeli* haben zwei Richtungen genommen: Das Leiden selbst, das sich an dem Leidenden orientiert und weiterhin an der damit verbundenen Daseinsweise des Sich-berühren-lassens.

Diese Perspektive gibt für die vorliegend wissenschaftliche Arbeit einen Hinweis auf die inhaltliche Nähe der Sorge. Was die Perspektive des Mit-leidens anbelangt, so wird diese als Nähe zur Pflege gesehen, was *Käppeli* auch als *Caring* identifiziert. Daraus erwächst auch eine Erklärung der Übergänge von Sorge zur Pflege, die *Käppeli* als Wahrnehmung von Pflege definiert, indem der Leib als Impuls gebend für das Mit-leiden agiert.

---

[87] Vgl. Käppeli, 2001, 295.

Die Wahrnehmung von Pflege ebnet den Weg für eine mitmenschliche Anteilnahme, um eine Nähe in den pflegerischen Beziehungen fühlen zu lassen. Mit-leiden in der professionellen Pflege sieht *Käppeli* als eine Konstante, die sowohl die Stärken als auch die Schwächen in der Pflege zum Ausdruck bringt: Schwäche, da *Compassion* sehr unspezifisch ist und die Hauptmerkmale der Profession nicht abbilden kann; Stärke, da sie eine positive therapeutische Wirkung für Leidende und auch Mit-leidende erzielt. Hier könnte man auch den Vergleich zu Kontexten der Sorge als unspezifisch, und zu Kontexten der Pflege als therapeutisch andenken.

In der Fürsorgetheorie von *Benner und Wrubel* ist Sorge ein zentraler Begriff, wobei sich beide auf den deutschen Philosophen *Martin Heidegger (1889-1976)* berufen, der Sorge als eine besondere Art des *In-der-Welt-Seins* herausstellt.[88]/[89]/[90]

Die Absicht beider Wissenschaftlerinnen ist es, die spezifischen Inhalte der Pflege herauszustellen und damit die überwiegend etablierte biomedizinische und psychologische Sichtweise zu überwinden. Daraus sollte das *Primat der Sorge* in Kontexten der pflegespezifischen Förderung von Gesundheit und Heilung herausgestellt werden, um deren Leistungen anzunehmen.[91] Außerdem wird durch die Sorge in Kontexten die Bedeutung der fürsorglichen Beziehungen erklärt. Diese ermöglichen nicht nur, die angebotenen Leistungen anzunehmen, sondern auch, sich umsorgt zu fühlen.

---

[88] Vgl. Benner und Wrubel, 1998.

[89] Vgl. Friesacher, 2008, 73ff.: Die theoretischen Ausführungen von Benner und Wrubel beruhen nicht nur auf den Arbeiten von Martin Heidegger, sondern auch auf der Phänomenologie von Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty. Weiterhin basieren die theoretischen Begründungen auf Ausführungen des amerikanischen Existenzphilosophen Hubert L. Dreyfus und des amerikanischen Psychologen Richard F. Lazarus.

[90] Vgl. Benner/Wrubel, 1998: Weitere Ausführungen über diese Theorie sind in Kapitel 4.7 zu finden.

[91] Nicht nur Gesundheit und Heilung werden unter dem *Primat der Sorge* erklärt, sondern auch die Unterscheidung zwischen krank sein als menschliche Erfahrung im Umgang mit Verlust und Disfunktion und Krankheit als Lokalisation und Manifestation von Laesionen und Anomalien auf der körperlichen Ebene. Beide Verständnisse stehen damit in wechselseitigen Beziehungen und somit wird eine Trennung von Körper und Geist ausgeschlossen.

In der Pflegepraxis befindet sich der zu pflegende Mensch in einer existenziellen Krise und die Sorge ist lt. *Benner* und *Wrubel* eine wesentliche Voraussetzung, um diese in professioneller Art und Weise durch die Beziehungsbildung erfolgreich zu bewältigen. Die Sorge als *Care* zeigt nicht nur die Verfügbarkeit von unterschiedlichen Bewältigungsstrategien, sondern weist auch den zu Pflegenden einen Weg zum Pflegenden. In der Pflegepraxis ist Sorge eine Kraft, die aus zwischenmenschlichen Beziehungen und persönlichen Anliegen hervorgeht, in der sowohl der Pflegende als auch der zu Pflegende in die Lage versetzt werden, Probleme und Lösungen wahrzunehmen und als Strategie in die Praxis umzusetzen. Die Pflege zeigt sich in den Kontexten von fürsorglichen Beziehungen im Zusammenhang mit professionellen Handlungen, die in Institutionen stattfinden.

Die größte Hinterfragung nach den Zusammenhängen zwischen Sorge und Pflege löste die Fürsorgetheorie von *Benner und Wrubel* dahingehend aus, dass sie *Heidegger* in ihrem Ansatz „*… eines tieferen Verständnisses von Sorge beraubt haben*“, da die Beiden *Heideggers* philosophisches Sorgekonzept soziologisiert haben.[92]/[93]/[94]/[95]

Sowohl für *Käppeli* als auch für *Benner und Wrubel* ist die Sorge als *Care* eine unausweichliche menschliche Form der Existenz, die gleichzeitig durch die Kontexte des sich-umsorgt-Fühlens, Verbindungen zur Pflege schafft im Mitleiden und in fürsorglichen Beziehungen, und damit auch die Pflegepraxis als Fürsorge erklären kann.

---

[92] Vgl. Stemmer, 2003, 51: Obwohl sie weiterhin die Anwendung des Sorgekonzepts für die Pflegepraxis problematisiert und dies als Gefahr einer Überforderung der Pflegenden sieht, erkennt sie dennoch die Bedeutung der Grundhaltung einer Zugewandtheit für die Pflege.

[93] Vgl. Friesacher, 2008, 82: Lt. Friesacher wurde die philosophische Grundlage des Fürsorgebegriffs von Heidegger verzerrt und fragwürdig in ein politisch-soziologisches Handlungskonzept eingebettet.

[94] Vgl. Friesacher, 2008, 79: Lt. Friesacher ist Heideggers Philosophie vorsozial und prinzipiell kontext-unabhängig und damit Handlungsprinzipien nicht unterworfen. Dies wurde von Benner und Wrubel nicht berücksichtigt, sondern es wurden die von Dreyfus etablierten Heidegger-Interpretationen kritiklos übernommen.

[95] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz 2005: 39 ff.

1.8 Hinweise auf den Riss zwischen Theorie und Praxis in der Pflege

Die Pflegewissenschaft hat zur Professionalisierung und Akademisierung der Pflege beigetragen und mit der Offenlegung der Inhalte von *Care* und *Caring* die theoretischen Grundlagen geschaffen mit der Absicht, Erklärungen für die Pflegepraxis zu finden. Die Konzepte von *Care* und *Caring* in den Pflegetheorien wurden nicht nur zur Beschreibung der Pflegehandlungen benutzt, sondern auch, um die Interaktionen durch Hinwendung oder Zuwendung darzustellen.

Die Absicht dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Kontexten verschiedener Pflegetheorien soll zu Schlussfolgerungen über Inhalte von *Care* als Sorge und *Caring* als Pflege führen. Die gewonnenen Einblicke in deren Inhalte sollen als mögliche Erklärung und Verständniserweiterung der Unterschiede bzw. Übergänge von Sorge und Pflege in der Pflegepraxis dienen.

Die Begriffe von *Care* und *Caring* sind in allen Pflegetheorien unscharf abgegrenzt und es bleibt unklar, wie sich die Übergänge von Sorge zur Pflege gestalten. Dennoch ist es offensichtlich, dass die Kontexte dazu beitragen, die Übergänge von Sorge und Pflege aufzudecken. Beispielsweise dient der kulturelle Kontext in der Pflegetheorie von *Leininger* mit *Care* als universelles Element des Menschseins im Übergang zu *Caring* als Voraussetzung für die Heilung von Krankheiten.

Die Pflegetheorie von *Watson* benennt die Schwerpunkte der Pflegepraxis sowohl als transzendentales Bedürfnis des Menschen nach Sorge als *Care*, als auch in Kontexten der Spiritualität als transzendentales Bedürfnis nach Pflege als *Caring*, was schließlich zum heilenden Prozess in Zuwendung führt.

Die verschiedenen Kontexte in den Pflegetheorien weisen auf die Unterschiede und die Verbindungen von Sorge und Pflege hin, es jedoch durch das normative Verständnis von professioneller Pflege unmöglich, dass die Praxis hier zur Sprache kommt.

Die Inhalte der Pflege in heilenden Prozessen wie Zuwendung und Fürsorge als Überlebensinstrument sowie die Inhalte der Sorge als universelles, transzendentales Element des menschlichen Daseins in Leid und Bedürfnissen wurden anhand der christlich-feministisch geprägten Tradition von menschlicher Nähe und Vertrautheit zwischen zu Pflegenden und Pflegenden festgelegt und unter Berücksichtigung der Mitmenschlichkeit idealisierend thematisiert. Im Hinblick darauf könnte auch die Kritik an der idealisierenden Sorge in den Pflegetheorien berechtigt sein, und die Pflegekonzepte könnten deshalb auch nur schwer als Erkenntnistheorien gesehen werden.

Die Pflegetheorien implementieren das Sorgeverständnis als Mitmenschlichkeit, das durch Mit-leiden, Achtsamkeit und Zuwendung in Übergängen zur Pflege als Weg zu Heilungsprozessen die Pflegepraxis historisch-traditionell begründet.

Care und *Caring* werden in den Pflegetheorien offenbar als eine reduktionistisch-theoretische Verbindung dargestellt, hinter welcher der lebendige Mensch zu verschwinden droht, obwohl Sorge und Pflege als höchst individuelle lebensgeschichtliche Erfahrungen des Menschen einzuordnen sind. Diese theoretischen, normativ begründeten Inhalte von Sorge und Pflege haben wenig Affinität zur Pflegepraxis, da es schwerfällt, den Menschen in diesen Inhalten zu finden.

Die Wissenschaftlerinnen haben mit ihren Pflegetheorien eine Dichotomie des erlebenden Menschen im Sein und Tun geschaffen und damit einen Riss zwischen Theorie und Praxis verursacht. In pflegewissenschaftlichen Konzepten sind deshalb augenscheinlich die Perspektive des Erlebens bzw. der Bezug zur Lebendigkeit von Sorge und Pflege schwer identifizierbar.[96]/[97]

Die Begründungen sind auch darin zu suchen, dass die pflegewissenschaftlichen Debatten über die Übergänge von Sorge und Pflege sowie über die Lebendigkeit des Menschseins in der Praxis nie stattgefunden haben. Deshalb hat die Pflegewissenschaft positiv konnotierte Inhalte von *Care* und *Caring* in bestimmte Kontexte gesetzt, z.B. in die Kompetenzentwicklung, Pflegeethik, etc. Hierbei geht es primär darum, die Sorge und Pflege aus zweckrationalen Perspektiven zu beleuchten, ohne im Voraus die theoretischen Rahmenbedingungen zu schaffen, um die gelebten Erfahrungen als primäre Bezugsquelle zu nutzen. Eine kleinschrittige Ausarbeitung von sensiblen Erfahrungen in Kontexten mit Erlebtem und Durchlebtem in Sorge und Pflege sind genau jene Inhalte, die für die Pflegewissenschaft genutzt werden könnten.

Um die theoretischen Rahmenbedingungen für die Darstellung von Sorge und Pflege zu schaffen, wird eine philosophische Ebene genutzt mit den ontologischen, humanistischen sowie leibphänomenologischen Perspektiven des Menschseins. Damit sollte es gelingen, den Menschen mit seinen alltäglichen Lebenserfahrungen in den Mittelpunkt zu stellen und so der Pflegewissenschaft einen nicht-reduktionistischen Zugang zu Sorge und Pflege zu ermöglichen.

---

[96] Die Ausdruckweise *Lebendigkeit* und auch *Lebendigkeit des Daseins* wird in dieser Arbeit im Sinne der Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz als pathische Erfahrungen angewendet, die eine Dynamik im Verhalten des Menschen zu seinem Selbst sowie eine Selbstbewegtheit in der Wahrnehmung als Widerfahrnisse beinhalten. (Siehe auch Teil I Kapitel 3 ff.)

[97] Vgl. Uzarewicz/ Uzarewicz, 2005, 2.

2 Philosophische Annäherung an die Sorge als Struktur des Menschseins

2.1 Historisch auf der Spur der leiblichen Existenz in der Philosophie

Die Philosophen orientieren sich vorwiegend am Geheimnisvollen, Überwältigenden, schwer Greifbaren, wie z.B. am Dasein, am Geist, an Unendlichkeit und Urknall, an Gott und Unmensch. Die Philosophen gehen von *ich denke* aus, um die bewussten und unbewussten Erfahrungen zu erforschen und deren Einfluss zu erkennen.

Aber egal, wo der Ausgangspunkt liegt, der Anfang bleibt immer im Dunkeln. Vielleicht ist es das Schicksal der Philosophen, sich vom Sichtbaren abzuwenden, um das Unsichtbare am Menschen zu finden. Um diesem Ansatz nachzugehen, beruft sich die Philosophie auf sprachliche, bildhafte sowie mentale Vorstellungen und Erfahrungen, in denen der Mensch sich selbst als Existierender erkennt und versucht, sich seine Existenz zu erklären.

Die Existenz des Existierenden begründet sich auf der Philosophie unter dominierendem Einfluss von *Platon (427-345 v.Chr.)* und *René Descartes (1596-1650)*, die den Menschen aus einer Perspektive des Vollkommenen und Unendlichen sehen.

In den philosophischen Entwürfen bis Ende des 19ten Jh. lag der Schwerpunkt der kartesianisch-dualistischen Sicht auf der Verfasstheit des Menschen, in welcher der Leib im Vergleich zu Körper und Geist kaum Relevanz hatte.

Ende des 19ten Jh. keimte eine Ahnung dessen auf, was im 20sten Jh. Realität werden sollte: Der Leib als Phänomen sollte den Zugang zur Lebendigkeit des menschlichen Wesens öffnen. Nur auf Umwegen kam die Philosophie diesen Denkstrukturen näher. Der Leib gewann in der Zeit des Dualismus durch kritisches Hinterfragen an Bedeutung.

Im Zentrum der Philosophie steht die Suche nach Bedingungen und Möglichkeiten vom Wissen, Erkennen und Bewusstsein, während die Phänomene nicht bloße Beschreibungen von Erscheinungen sind, sondern vielmehr, *wie* etwas erscheint. Dieses *Wie* zielt jedoch nicht auf eine metaphysische Bestimmung des Wesens eines Phänomens ab, sondern darauf, dass sporadisch vorkommende Aspekte des Phänomens abzuschälen sind, damit letztlich der Sinn konstitutiver Aspekte des Phänomens zum Vorschein kommen. Die Philosophie steht vor der Herausforderung, nicht nur den Leibbegriff wieder zu entdecken, sondern auch durch „*phänomenologische Reduktion*“ die Zusammenhänge der einzelnen Eigenschaften des Leibes als leibliche Existenz aufzudecken.[98]

Immanuel Kant (1724-1804) als Denker im Geist von *democrit-platonischem* Paradigma geht mit dem Leib zwiespältig um: Zunächst hinterfragt er die menschliche Existenz kritisch und weist dem Leib keinen Ort im Körper zu, kann jedoch dessen Vorhandensein nicht negieren; er sieht ihn als „*Ding außer mir*“, also einem denkenden Wesen bzw. seinem Dasein nicht zugehörig. [99] Damit gibt *Kant* den Hinweis darauf, dass der Leib nicht zum Körper, aber auch nicht zum Geist gehören kann.[100] In seinem späteren Werk „Opus Postumum“ nähert sich Kant dem Leib erneut und geht sogar soweit, dass er die Leiblichkeit des „*erkennenden*“ Subjekts voraussetzt als eine Option für Erfahrungen.[101]

Aus diesen philosophischen Erkenntnissen, die sich kontrovers mit der Leiblichkeit auseinandersetzen, entwickelte sich die philosophische Richtung der Leibphänomenologie.

---

[98] Vgl. Böhme, 2003, 56: Im Sinne von Kierkegaard wird der Leibbegriff nicht durch die Prädikate bestimmt, sondern durch die besonderen Selbstverhältnisse, die einen Existenzbegriff des Leibes bilden.

[99] Vgl. Böhme, 2003, 15: Das Thema Leib wurde in der Philosophie von Kant zum transzendentalen Subjekt stilisiert. Dadurch wurde in der Moralphilosophie die Betroffenheit des Menschen als das radikal Böse gesehen und der Mensch wurde dafür als reines Vernunftwesen mit einem freien Willen im Sinne von übernatürlicher Freiheit ausgestattet.

[100] Kant, 1981.

[101] Kant: Opus Postumum, 1963.

Das Phänomen Leib ist in der Philosophie der Ausgangspunkt für dynamische Wissenszusammenhänge aus der alltäglichen Lebenswelt. *Kant* thematisiert einen lebensweltlichen Wissensvorrat, der einerseits universelle Grunderfahrungen wie Schmerz, Tod etc. beinhaltet, sich andererseits aber auch an kulturrelevante Kontexte durch Handlungen anschließt.

Mit der Entdeckung der Leiblichkeit in kulturrelevanten Kontexten, die mit den philosophischen Denkweisen von *Friedrich Nietzsche (1844-1900), Jean-Paul Sartre (1905-1980) und Albert Camus (1913-1960)* verbunden sind, gewinnt der Leib an kulturellem Stellenwert und wird in der europäischen Philosophie nicht zum polarisierenden, sondern zum mobilisierenden Thema.[102]/[103]

Die Auseinandersetzungen mit dem Leib in den philosophischen Werken von *Arthur Schopenhauer (1788-1860), Edmund Husserl (1859-1938), Helmut Plessner (1892-1985), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)* und *Bernhard Waldenfels (geb. 1934)* haben die leiblichen Erfahrungen eine außerordentliche Bedeutung. Der berühmte Gedanke von *Schopenhauer*: „*Mein Leib und mein Wille sind eins"* gibt den Hinweis, dass der Leib ein sichtbarer Ausdruck des Willens ist und somit objektiviert wird.[104]

Edmund Husserl sieht den Leib in seiner Transzendentalphilosophie nicht als dualistischen Gegensatz von Geist, Bewusstsein oder Seele, sondern als Eigenleib, als ein System von Wahrnehmungsorganen, von dem aus sich die Welt aufbaut. Der Leib ist die „*Umschlagstelle*" zwischen Natur und Geist, er ist bei allen Erfahrungen dabei.[105]

Lt. *Waldenfels* setzt alles, was ein Mensch auch immer tut, oder auch nicht tut, die Leiblichkeit voraus, d.h., der Leib ist immer dabei: Im Handeln, Denken, Sprechen und so ist er gewissermaßen alles, ... *"er ist an allem beteiligt*".[106]

---

[102] Vgl.:Nietzsche, 2016.
[103] Vgl. Pegatzky, 2002.
[104] Schopenhauer, 1986.
[105] Vgl. Husserl 1952, 286.
[106] Vgl. Waldenfels, 2000, 246.

Damit wird der Leib zum Grundphänomen und dient als Orientierungszentrum des räumlichen Seins.[107] Die Phänomenologie versteht Leiblichkeit von der Erfahrung her. Der Leib ist *selbst* eine Erfahrung.

Der Gedanke von *Plessner* bezeichnet die Leiblichkeit als menschliche Existenz in seiner Doppeldeutigkeit: Der Mensch ist Leib, den er jedoch nur als Körper hat.[108]

Ausgehend von *Husserl* leitet der französische Existenzphilosoph *Merleau-Ponty* den Begriff Leib als Fundament des Menschen in der Welt ab, als vermittelnde Instanz zwischen Körper und Geist, da der Leib kein reines Ding ist wie der Körper, aber auch keinen Geist und somit auch kein reines Bewusstsein hat, er fungiert also in einem Zwischenbereich von Subjekt und Objekt in Ambiguität als dritte Seinsweise, als „*Leib der Welt*".[109]

Merleau-Ponty sieht den Eigenleib als „*Nullpunkt der Orientierung*", von dem aus sich die Welt aufbaut.[110] In seinem Hauptwerk „Phänomenologie der Wahrnehmung" konstituiert der Leib die Wahrnehmung selbst und damit auch die menschliche Existenz. Er ist Verankerung „*in der Welt*" und die Art und Weise „*zur Welt zu sein*".[111]

Der Leib als lebendiger Erfahrungsleib hat die Fähigkeit, sich ohne Führungsmuster in der Welt zu orientieren und erfährt dabei seine Verletzbarkeit. *Emmanuel Lévinas (1905-1995)* erkennt die Bedeutung der Leiblichkeit in der Diskussion über die schmerzhafte Verletzbarkeit aus der Perspektive der Andersheit des Anderen. In dieser Verletzbarkeit sieht *Lévinas* das Fundament der menschlichen Existenz, indem der Mensch wieder zu seinem Selbst zurückfindet.[112]

---

[107] Vgl. Leonhard, 2006, 46.
[108] Vgl. Plessner, 1982, 11 ff.
[109] Vgl. Merleau-Ponty in Fuchs: 2000, 71: Merleau-Ponty prägt den Ausdruck vom „Leib der Welt" als Zwischenbereich von Subjekt und Objekt und begreift den Leib in Ambiguität. Als Beispiel für diese Ambiguität nennt er die sich selbst berührenden Hände. Zwar umfassen wir unsere eigene Hand, erfassen sie aber nicht zur Gänze. Der Leib ist deshalb nach Merleau-Ponty ambiguiös, weil er weder ein reines Ding noch reines Bewusstsein ist.
[110] Vgl. Merleau-Ponty, 2000, 114.
[111] Vgl. Merleau-Ponty, 1965; vgl. Fuchs, 2000, 64.
[112] Vgl. Lévinas, 1999.

Dieser Schmerz ist lt. *Lévinas* nicht als messbarer, körperlicher Schmerz zu verstehen. In seiner Verwundbarkeit erlebt der Mensch eine besondere Art seiner Betroffenheit, die nur durch die Leiblichkeit zum Ausdruck kommen kann. Die reine Selbstbesinnung findet hier jedoch nicht statt, denn diese ist abhängig von der gespürten Nähe des Anderen.

Durch den Leib hat jeder Mensch einen Zugang zu sich selbst, zu Anderen und zur Welt. Er erhält den Sinn des eigenen Daseins in der Sorge. Diesen Weg geht der fundamentalontologische Philosoph *Martin Heidegger (1889-1976)* in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“. Dabei steht der Leib bei *Heidegger* nicht im Vordergrund, aber auch nicht im Hintergrund, da er eine hohe Komplexität aufweist.[113]

Das Menschsein besteht aus fortlaufenden Momenten der Existenz, welche *Heidegger* als *Sorge* bestimmt. Die philosophische Annäherung an die Struktur des Menschseins führt durch den ersten Teil dieser Arbeit.

2.2 Das Ontische des *Homo curare*

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

[113] Vgl. Vetter, 2014, 223- 224: Die Daseinsanalyse von Heidegger wird erweitert in den Zollikoner Seminaren. Hier wird das Phänomen Leib erstmals von Heidegger problematisiert.

> *da sie ja doch ihm ein Stück ihres Leibes dargeboten habe. Die Streitenden nahmen Saturn zum Richter.*
> *Und ihnen erteilte Saturnfolgende anscheinend gerechte Entscheidung: „Du, Jupiter, weil Du den Geist gegeben hast, sollst bei seinem Tode den Geist, du Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollst den Körper empfangen. Weil aber die „Sorge" dieses Wesen zuerst gebildet, so möge, solange es lebt, die „Sorge" es besitzen. Weil aber über den Namen Streit besteht, so möge es „homo" heißen, da es aus humus (Erde) gemacht ist."*[114]

Die Sorge in der Fabel des *Hyginus* als Gestalterin und Hüterin des menschlichen Wesens erklärt sich aus der Interpretation der griechischen Mythologie. Die Sorge wird nachdenklich und ängstlich, fühlt sich der Welt ausgeliefert, da sie sich mit Jupiter und Erde in einer Auseinandersetzung befindet. Saturn als Gott der Zeit hat in dieser Fabel die Entscheidung zu treffen, dass das Wesen des Menschen nach dem Tod geteilt wird, und weist Jupiter den Geist und der Erde den Körper zu.
In dieser aus der Spätantike stammenden Fabel „*Cura*" von *Hyginus* weist der Name *Homo*, lat. Mensch, Mann, auf dessen Materie hin, lat. *humus* als Erde, die gemäß der Entscheidung des Saturn, solange er lebt im Besitz der Sorge bleibt. Dennoch gelingt der Sorge die Erschaffung der *perfectio* des Menschen und damit eine Leistung, die nur „*sorgenvoll*", mit „*Sorgfalt*" und „*Hingabe*" vollbracht werden konnte.[115]
Damit stellt die Fabel eine vorontologische Selbstauslegung des Menschen dar, der im zeitlichen Wandel sorgend die Welt entdeckt.
Für *Heidegger* gewinnt die *Cura* Fabel eine besondere Bedeutung dahingehend, dass die Sorge nicht nur zeitlebens zum Dasein gehört, sondern dass der Sorge der Vorrang vor Leib und Geist einzuräumen ist. So dient die Fabel als Inspirationsquelle

---

[114] Heidegger, 2006, 198: Zitat aus der spätantiken Fabel „Cura" des Hyginus.
[115] Vgl. Heidegger, 2006, 199: Heidegger belegt die Doppelsinnigkeit der Cura aus dem letzten Brief des Seneca: "Unius bonum natura perficit, de scilicet, alterius cura, hominis."

für *Heideggers* Fundamentalontologie, indem er die Mythologie als ontische Grundlage für seine existentialontologischen Ausführungen verwendet.

Die Sorge wird im „*lebendigen Beteiligtsein*“ vom uferlosen Zeitfluss getragen bzw. mitgerissen und begegnet der Welt, indem das „*Vorhandene“* und „*Zuhandene*“ entdeckt wird.[116]/[117]

Während dieser Entdeckungsreise entfaltet sich das nicht Greifbare des Daseins in verschiedener Gestalt und begegnet sorgend sich selbst und der Welt. So prägt die ontische Sorge den Begriff des *In-der-Welt-seins*, woraus sich auch die *Seinsart* ergibt, die den *zeitlichen Wandel in der Welt* bestimmt. Die Sorge verleiht dem ganzheitlichen Sein des Daseins Ausdruck: *Im Entwurf* zeigt sie dem Menschen seine Möglichkeiten auf, zu dem zu werden, was er ist, wobei dieser aber gleichzeitig ausgeliefert ist an die *besorgte* Welt *als Geworfenheit*.[118]/[119]/[120]

Daraus ergibt sich die Doppelsinnigkeit der Sorge erstens als *ängstliche Bemühung* bzw. *Lebenssorge* und *Not*, zweitens als *Hingabe*, und spiegelt so die Grundverfassung des Daseins als „*geworfener Entwurf“*.[121]

Die besondere Bedeutung, die in diesem Gleichnis thematisiert wird, weist darauf hin, dass der Mensch sich selbst mit Leib und Geist im Blick hat, indem er erschrickt, erstaunt und dann neugierig wird.

Der sorgende Mensch als *Homo curare* ist unterwegs, um aus dem, woraus er geschaffen wurde, etwas Neues zu machen als *Homo creator*.

---

[116] Heidegger, 1975, GA 59, 173 und GA 61, 198.

[117] Vgl. Volpi 2001, 37 f.: Die Begriffe wie „Vorhandenheit“, „Zuhandenheit“, aber auch Dasein entstehen unter dem Einfluss von Aristoteles Terminologie: theoria, poeisis und praxis sowie Heidegger, 2006, 72-73.

[118] Vgl. Vetter, 2014, 89.

[119] Vgl. Safranski, 1994, 181.

[120] Vgl. Vetter, 2014, 95.

[121] Vgl. Heidegger, 2006, 199-200.

2.3 Die Zeitlichkeit der Sorge

In seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ stellt *Heidegger* die Daseinsverfassung als Ganzes dar und baut die Brücke über das ontische Sorgeverständnis zur ontologisch-existenzialen Sorgestruktur, die in ihrer Komplexität schwer zu veranschaulichen ist. Die ontologische Bestimmung des Daseins als Sorge kann mit Hilfe der Phänomenologie Aufschluss darüber geben, *wie* das Dasein ist und somit auch die ontologische Frage beantworten, *worum* es beim Sein geht.

Die Horizonte der Ontologie der Sorge öffnen sich erst dann, wenn die ontische Perspektive der *Cura*, welche das Dasein als Lebenszeit des Menschen hütet, angesprochen wird. Die ontologische Interpretation der Sorge ist für *Heidegger* nicht nur eine theoretische Verallgemeinerung, sondern gibt auch einen Einblick in das einheitliche Phänomen des *In-der-Welt Seins*.[122]

Das Phänomen führt zum Sinn des Seins, der in der Prägung der Sorge liegt. Das Ursprüngliche der Sorge stellt Einheit sowie Ganzheit dar, trotz ihrer Strukturmannigfaltigkeit.

Heideggers Fundamentalanalyse charakterisiert die Sorge durch die Zeitlichkeit mit Hilfe fundamentalontologischer Gefüge wie *Existenzialität, Faktizität, Verfallen*. Er nennt diese drei Charaktere des Seienden *existenziale Seinsbestimmungen*, die eng miteinander und ineinander verflochten sind lässt in deren zeitlichen Aspekten die Sorge hervortreten.[123] Die Sorge verweilt nicht in der Zeit, sondern sie ist zeitlich, d.h. Sorge als Dasein ist Hüterin und Bewahrerin der Zeit, der Zukunft, der Vergangenheit und der Gegenwart *(siehe nachfolgendes Schema).*

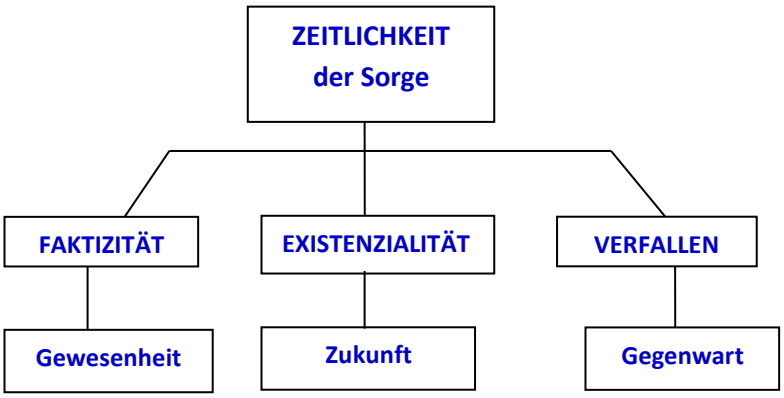
---

[122] Vetter, 2014, 294: Der Begriff *Seinsverfassung* bezieht sich auf ein einheitliches Phänomen vom *In der Welt Sein*s, was wiederum drei Momente umfasst: Begriff Welt; das Dasein als *Wer* des *In der Welt Seins*; das *In-sein* als solches.

[123] Vgl. Heidegger, 2006, 191.

Schema: Zeitlichkeit der Sorge
(in Anlehnung an *Heidegger*, 2006, 6. Kap. §§39-44*)*

:



Das im Alltäglichen verlorene Selbst des Menschen erlebt im Fluss der Zeit Augenblicke des *Vorbei*, die in die Vergangenheit abfließen, ebenso bevorstehende Erfahrungen, welche in Ungewissheit die Zukunftsszenarien sowie das mächtige und erfahrungsreiche *Jetzt* des *In-der-Welt-Seins* als Gegenwart gestalten.

Aus fundamentalontologischer Sicht ist die Zeitlichkeit nicht *etwas* in der Welt, sondern sie *zeitigt* sich in allen drei Ekstasen, die den drei Momenten der Sorge zugeordnet werden können: *Faktizität* der Gewesenheit bzw. Vergangenheit als *Schon-sein-in-der-Welt*, *Existenzialität* der Zukunft als *Sich-vorweg-sein* und *Verfallen* der Gegenwart als *Sein-bei*.

In die Welt hineingeboren zu werden, ist die erste Erfahrung der eigenen Existenz. Erfahrungen des Nie-fertig-werdens verunsichern den Menschen, indem er konfrontiert wird mit seinem Selbst, welches nie so bleibt, wie es ist.

Im unerschöpflichen Kampf in der Gegenwart erlebt das Selbst einen Zeitdruck als Macht, die gegen das Selbst gerichtet ist. Daraus lässt sich auch die berühmte Aussage in der Pflege ableiten: *Wenig Zeit für das Wichtige*.

Das Wichtige bleibt in einer Ungewissheit, da so vieles vorbei rauscht, so dass der Mensch Abstriche machen muss und viele kleine Tode stirbt, indem das Selbst unwiderruflich in kleine Stücke bricht im Sinne des *Seins zum Tode*.[124]

Sich um sein Selbst zu sorgen, bedeutet nicht, ständig an den eigenen Tod oder an den Tod des Anderen zu denken. Die Sorge um das Selbst wächst innerhalb des Zeitflusses, indem das Vergangene den Hinweis und die Akzeptanz der Endlichkeit des Daseins voraussetzt, um den eigenen Tod annehmen zu können.

Die Sorgestruktur, die das Ganze der Daseinsverfassung umfasst, bündelt *Heidegger* in ontologischen Formeln als „*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden*)“.[125]

Die Strukturen dieser Formeln können nie als isolierte Tendenzen betrachtet werden, sondern sie umfassen das *In-der-Welt-Sein* und verleihen dem Sein die Bedeutung als Sorge im rein ontologisch-existenzialen Sinn, denn durch die Sorge kümmert sich der Mensch um sein Dasein.[126] Hinter der Härte der Ontologie verbirgt sich die dynamische Mannigfaltigkeit des Daseins, wozu auch das leibliche Dasein gehört.[127]

Die Fülle der Sorge *zeitigt sich* in Ekstasen der Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart und könnte in existenzial zeitlichen Möglichkeiten durch die Leiblichkeit zum Ausdruck kommen, z.B. als bewältigte Sorge, Lebenssorge, Not etc.

---

[124] Vgl. Heidegger, 2006, 374.
[125] Vgl. Heidegger, 2006.
[126] Vgl. Heidegger, 2006, 192.
[127] Vgl. Vetter, 2014, 224: Heidegger bestreitet die leibliche Existenz nicht, berücksichtigt sie jedoch nicht in seinem Sorgekonzept.

2.4 Die Angst, das Nichts und das Selbst im Alltäglichen

„In der Angst ist einem unheimlich.“[128] Ein von Angst *erwischter*, zum Tode erschreckter Mensch kann sich wiederfinden, indem er sich auf das Erlebte zurückwerfen lässt und seine Befindlichkeit macht offenbar, wie ihm ist. *Heidegger* spricht von einer Grundbefindlichkeit des Menschen, die im Phänomen Angst verankert ist und einen fundamentalen Hintergrund bildet für sein *Seinsverständnis*. Durch die Angst wird der Unterschied zwischen dem bloßen *Sosein* und der Seinserfahrung im Ganzen des Daseins erlebt. So markiert *Heidegger* die Linie zwischen Ontischem, wie Gegenständen, Gedanken, Engeln und Gott selbst und Ontologischem. Alles Ontische kennt keine Todeserfahrungen, nur der Mensch ängstigt sich, dass ihm alles entgleitet und sinnlos wird. Es ist das Gefühl der Angst, da der Mensch den Tod vor Augen hat. Es ist jedoch keine Todesangst, sondern Angst vor dem Leben, das in einem einzigen Augenblick die gesamte Mannigfaltigkeit der Gegenwart offenbaren kann.

Was kommt nach der Angst? Die Alltagserfahrungen geben den Hinweis, dass da *Nichts* ist. Doch genau mit dieser Aussage begründet *Heidegger* in seiner Ontologie die Offenheit der menschlichen Existenz. Mit dem existenziellen Angstgefühl wird die Frage beantwortet, wovor der Mensch überhaupt Angst hat: *„Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt.“*[129]

Heidegger bezieht sich auf das Phänomen Angst, um das Dasein als Sorge in all seinen Facetten umfassend zugänglich zu machen. Angst lässt sich leichter beschreiben und analysieren als alltägliches Dasein in der Welt. Erworbene Erfahrungen des Menschen in Angst bieten eine Auslegung des alltäglichen Daseins an.[130] Die Erfahrung des *Nichts* kann dazu führen, die Verhältnisse zum eigenen

---

[128] Heidegger, 2006, 188.
[129] Heidegger, 2006, 308.
[130] Vgl. Heidegger, 2006, 188.

Dasein zu entwickeln durch Widerfahrnisse in Bezug auf die eigene Bedürftigkeit, die für einen selbst angenehm oder auch unangenehm und lästig, aber auch förderlich sein können. Diese Widerfahrnisse sind lt. *Wilhelm Kamlah (1905-1976)* Ereignisse, denen der Mensch ausgesetzt ist, „*ohne dafür etwas zu können*“.[131] Es ist also nicht die Folge des eigenen Tuns, sondern trifft den Menschen völlig unvorbereitet wie ein Blitz aus heiterem Himmel.

Die Erfahrung des *Nichts* kann den Menschen zum Sorgenden machen und zum *Hüter des Seins*, d.h. er erfährt das Selbstsein, sein Schicksal, seine Kultur und Freiheit, aber auch seine Verletzlichkeit. Insbesondere letzteres ist für diese Arbeit relevant, da sich hieraus die Aspekte der Pflege entwickeln, sei es im Schmerz, in Trauer, Hunger etc. Hier stößt *Heideggers* Fundamentalontologie an ihre Grenzen und ist nicht imstande zu erläutern, wie das alles den Menschen erreicht, was es mit ihm macht und was danach geschieht.[132]

Heidegger sieht die methodische Notwendigkeit der Abgrenzung dieses Phänomens Angst zu assimilierenden Phänomenen wie *Verfall* und *Furcht*. Das Phänomen des Verfallens ist allgegenwärtig und immer da. Die Abgrenzung der Furcht von der Angst betrachtet *Heidegger* unter drei Aspekten: Die Furcht *wovor*, das Fürchten *selbst* als das Bedrohliche und die Furcht *um* das Dasein. Furcht richtet sich auf etwas Bestimmtes, sie deckt auf, macht sichtbar und lässt die Dimensionen der Furcht erkennen. Angst dagegen ist unbestimmt, grenzenlos, souverän, hat kein Hier und hat kein Dort, trennt die Verbindungen zum Anderen und zur vertrauten Umwelt. Das Dasein erscheint nackt in einer nackten Welt.[133]

Für *Heidegger* ist Angst ein Motor des Daseins selbst, denn durch die Angst öffnet sich der Horizont zur Mannigfaltigkeit des Daseins, welche nur durch das Phänomen Sorge begriffen werden kann. Die ontologische Zusammenführung der zwei

---

[131] Kamlah, 1972, § 3, 34 ff.: Als Philosoph und Mitstreiter von Heidegger hat Kamlah den Menschen als bedürftig beschrieben, der bestimmten Lebensereignissen ausgesetzt ist, auf die er sich nicht vorbereiten kann. Diese können erlebt werden als Widerfahrnisse im Sinne einer Unverfügbarkeit.

[132] Im weiteren Verlauf der Arbeit kommen hier die Inhalte von *Lévinas* und *Schmitz* zum Tragen.

[133] Vgl. Safranski 1994, 183-184.

Phänomene Sorge und Angst verlangt eine analytische Abgrenzung: Das Phänomen Angst muss vom verwandten Phänomen Furcht abgegrenzt werden, das Phänomen Sorge wiederum von den Phänomenen Wille, Wunsch, Hang und Drang, denn diese Phänomene sind bereits in der Sorge immanent, werden durch die Sorge jedoch erst offenkundig.[134]

Der Mensch in Angst fühlt sich fremd, nackt und ungeschützt in der Welt und die Sorge lässt ihn die Risiken und Chancen vor Augen haben. Dies kann ihm helfen, Kreativität anhand von zwei gegensätzlichen Möglichkeiten zu entwickeln, nämlich Offenheit und Verschlossenheit.

Die Verschlossenheit führt den Menschen in eine Scheinwelt mit trügerischer Sicherheit, was *Heidegger* als Leben in der *Uneigentlichkeit* beschreibt. Der Mensch in *Uneigentlichkeit* wird lt. *Heidegger* zu einem *„Man“*, *„…mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein im Untereinander sich je schon ausgeliefert hat.“*[135]

„*Man*“ als Anonymus wendet kreativ die Strategie der Täuschung an, er sorgt dafür, dass sein Selbstbild ihn unverletzlich macht und versucht damit, seinem Selbst zu entfliehen. „*Man*“ flüchtet sich in die Kreativität des Niemand vor der Mannigfaltigkeit des alltäglichen Lebens.

Im Gegensatz dazu ist der Mensch in Offenheit imstande, aus seinem Leben etwas zu machen, z.B. sich selbst oder anderen zu helfen, den Weg zu Trauer, Hunger oder auch Schmerz zu finden, denn hier erfährt er seine Verletzlichkeit und sein Schicksal. Als sorgender Mensch öffnet sich ihm die Möglichkeit, sich kreativ *festzuleben*, indem er sich mit sich selbst konfrontiert und sich allem aussetzt, was man so erleben und (er-)spüren kann, vom Windstoß bis zur Ohnmacht.

---

[134] Vgl. Heidegger, 2006, 182.
[135] Heidegger, 2006, 128.

2.5 Tätig sein in Selbstvergessenheit

Wie und wodurch die Sorge dem Menschen das eigene Dasein zeigt, ist die Kernfrage der Analyse des Daseins in Heideggers Fundamentalontologie. Die Sorge als *Grundbestimmung* des Menschen zu verstehen, beinhaltet sowohl den Umgang mit der dinglichen Welt, aber auch mit der Selbstwelt und Mitwelt.[136]/[137]

Heidegger analysiert das Phänomen der Sorge sowohl im umsichtigen Umgang mit sich selbst, d.h. mit dem *innenweltlich Zuhandenen* im Besorgen, als auch im *Mitsein* des *In-der-Welt-seins*, d.h. im *Allein-sein*. Er ist der Auffassung, dass von diesem besorgenden Modus „*…das Sein des Daseins überhaupt bestimmt wird.*“[138]

Die Stimmung des besorgten Menschen gibt den Hinweis auf eine Befindlichkeit, auf die er selbst wenig Einfluss hat, sie kann ihn beschleichen, durchdringen, überfallen und plötzlich und unerwartet an die Grenzen der Selbstbestimmung führen. In diesem Zustand entfernt sich der Mensch von sich selbst verbleibt jedoch in seiner Welt gefangen. Beispielsweise erscheint der Mensch von außen gelassen und unbesorgt, umsichtslos beheimatet in seiner Routine. Alles Zuhandene bildet einen existenzialen Raum, in dem das *Sein-bei* der Welt als tätig sein begegnet.

Der Charakter des besorgenden Seins ist nicht dem *Mitdasein* gleichzusetzen. *Heidegger* ist der Auffassung, dass dem Menschen im Besorgen das Selbst verloren geht, es bleibt jedoch der Welt des Besorgenden verschmolzen.[139] Die Beschreibung des besorgenden Modus stellt hier das zur Tätigkeit zuhandene Zeug in den Mittelpunkt, z.B. das Backzeug in der Backwelt des Bäckers oder den zu Pflegenden in der Pflegewelt des Pflegenden. Nicht außer Acht gelassen darf jedoch die Resonanz der Tätigkeit auf den Tätigen werden, denn diese sollte dem Tätigen auf den Leib zugeschnitten sein. *„Dasein findet „sich selbst“ zunächst in dem, was es*

---

[136] Vgl. Safranski, 1994, 191.
[137] Vgl. Safranski, 1994, 187-188.
[138] Heidegger 2006, 120.
[139] Vgl. Safranski, 1994, 142.

betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst Besorgten umweltlich Zuhandenden.“[140]

So ontologisch charakterisiert *Heidegger* die Sorge im *Modus des Besorgens*. Auf der ontischen Ebene drückt sich die Findung des Selbst in Aktivitäten aus. Es sind komplexe routinierte Fähigkeiten und Fertigkeiten, die genutzt werden, um den Alltag zu gestalten. Die Routine trägt dazu bei, dass sich der Mensch im Alltag sicher fühlt. Er fragt sich auch nicht mehr, wo sein Platz ist in dieser Welt oder auch, welche Bedeutung die Anderen darin haben. Routine bedeutet Selbstvergessenheit, geprägt von Wissen und Können, das durch Regeln der Anwendung gerechtfertigt ist und deshalb unreflektiert in Sorglosigkeit bzw. *Securitas* bleibt. Der Übergang der Sorge in die Pflege sollte hier in Selbstvergessenheit ablaufen, indem die Tätigkeit den Tätigen formt und nur die Leiblichkeit zur Findung des Selbst in der Routine beitragen kann. Die Tätigkeit wird allerdings nicht zum Tätigen in Beziehung gesetzt, sondern beides bildet eine Einheit, die mit dem Alltag zur Routine verschmilzt.

Der Modus des Besorgens nach *Heidegger* könnte die Frage beantworten, woraus die Inhalte der Pflege in Routine bestehen und welche Auswirkungen diese auf den Pflegenden haben. Aus der erkenntnistheoretischen Perspektive wäre es möglich, die Inhalte der Routine in der Pflegepraxis zu spezifizieren unter Berücksichtigung von unwillkürlichen Lebenserfahrungen aus der Neuen Phänomenologie. Damit könnten die besonderen Züge der Pflegenden und zu Pflegenden erkannt und beachtet werden. Der Pflegende *versteckt* sich hinter seiner Routine, die im Alltag unter Einbeziehung des medizinischen Wissens durch pflegerisches Können angewendet wird, ohne den zu Pflegenden direkt anzusprechen, ihn aber auch nicht zu ignorieren.[141]

So könnten Sorge und Pflege als Menschsein in der Routine der Pflegepraxis gesehen und mittels der Neuen Phänomenologie analysiert werden.

---

[140] Heidegger, 2006, 119.

[141] Vgl. Olbrich, 2010, 60-61: Die routinemäßigen Vorgänge wurden von der Wissenschaftlerin erkannt und als regelgeleitetes pflegerisches Handeln bezeichnet. Die Pflege sollte dabei nach Regeln und Grundsätzen ausgeführt werden, die medizinische und pflegerische Kenntnisse umfassen, jedoch keinen persönlichen Charakter von Pflegenden und zu Pflegenden in sich tragen.

2.6 Fürsorge in Unauffälligkeit und Gleichgültigkeit

Der Fürsorgemodus entsteht, wenn *etwas* geschieht bzw. *etwas* sich verändert in Bezug auf das Selbst. Obwohl hier ein primär innenweltlich begegnendes Sein gemeint ist, kommt der Bezug zum Anderen hinzu, wodurch eine Rückkehr zum eigenen Selbst erreicht werden kann, um dadurch zum Fürsorgenden zu werden.

Die Möglichkeiten des miteinander Seins - solange der Andere nicht wahrgenommen wird - gestaltet den *defizienten Modus* der Fürsorge, nämlich als für-, gegen-, ohne einander sein, aneinander vorbeigehen, einander nichts angehen.[142] Im Mitsein allein bleiben entspricht dem Format dieses Modus, da der Andere faktisch nicht vorhanden ist oder nicht wahrgenommen wird. Im *defizienten Modus* bestimmt die Indifferenz das *In-der-Welt-sein,* und geht damit über in das alltägliche Miteinander-sein eine Stimmung der Unauffälligkeit, Fremdheit Gleichgültigkeit, aber auch Selbstverständlichkeit. Der Mensch bekommt in diesem Modus die Chance, in seinem Selbst zu versinken und dadurch unauffällig für seinen Platz in der Welt zu sorgen. Das Vorkommen des Anderen ist Voraussetzung dafür, dass jeder die Möglichkeit hat, für sich selbst Sorge zu tragen und gleichzeitig unter den anderen Sorgenden unauffällig zu agieren. In dieser Unauffälligkeit bleibt der Sorgende für sich allein, aber nicht einsam. Manchmal kann die Fürsorge den Charakter der Gleichgültigkeit mit dem Ziel des Sich-Offenbarens aufweisen, indem die anderen in den Hintergrund gedrängt werden. Damit wird vorausgesetzt, dass die anderen im Stande wären, für sich selbst Sorge zu tragen.

Zum Beispiel kann der professionell Pflegende Teil eines Pflegeteams sein, in welchem jeder bei seinen Kompetenzen bleibt. Um die Pflege teamorientiert zu gestalten, sollte das Augenmerk darauf gerichtet sein, dass der Pflegende für das Selbst Sorge tragen kann und in der Lage ist, gleichzeitig mit den anderen Pflegenden

---

[142] Vgl. Heidegger, 2006, 121.

unauffällig zu agieren. So hat die Sorge aus der Perspektive des Pflegeteams den Charakter der Gleichgültigkeit, wobei diese das Verständnis von Distanz beinhaltet, die das professionelle Wissen und Können ausweist.[143] Durch Distanz im Verhältnis zu anderen und die Nähe zum Selbst kann die fürsorgende Pflege im Umgang mit der Umwelt, aber auch mit der Selbstwelt und der Mitwelt gelingen. „*Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt*.“[144] Dies befähigt den Menschen in Sorge, die Pflege des Selbst zu erleben, ohne sich an andere anpassen zu müssen oder an anderen messen zu müssen.

2.7 Arten des Miteinander-seins

Fürsorgend miteinander sein wird vornehmlich von zwei extremen Ausprägungen bestimmt: die *einspringende* und die *vorausspringende Fürsorge*.

Die *einspringende Fürsorge* wird dadurch bestimmt, dass die zu besorgenden Dinger bzw. das Zeug in sorgenden Händen die Lage des Anderen bestimmen, d.h., die Lage des Anderen ist abhängig von dessen Bezug zum Zuhandenen. Das *besorgte Verfügbare* tritt also stillschweigend und unbemerkt anstelle des Anderen, der sich dadurch entlastet fühlt, jedoch nicht von seiner Sorge befreit wird.

Beispielsweise ist die Pflegefachkompetenz des Pflegenden gefragt, wenn die Inkontinenzeinlage des zu Pflegenden gewechselt werden muss. Im Augenblick und vorübergehend macht dies den zu Pflegenden froh, jedoch wird er damit nicht von seiner Sorge über die Inkontinenz befreit. Das pflegerische Geschehen wird vom Pflegenden selbst reflektiert bezüglich des Helfen-könnens und es sollte vom Pflegenden hinterfragt werden, wodurch und womit Pflege geschieht.[145]

---

[143] Vgl. Olbrich, 2010, 61-62.
[144] Heidegger, 2006, 120.
[145] Vgl. Olbrich, 2010, 62-63: Olbrich sieht das pflegerische Handeln aus der praxisbezogenen Perspektive der Pflegeperson. Die Person der Pflegenden wird in das Geschehen mit einbezogen und das Helfen-können oder auch das Nicht-handeln-können werden aus dem eigenen Erleben heraus artikuliert.

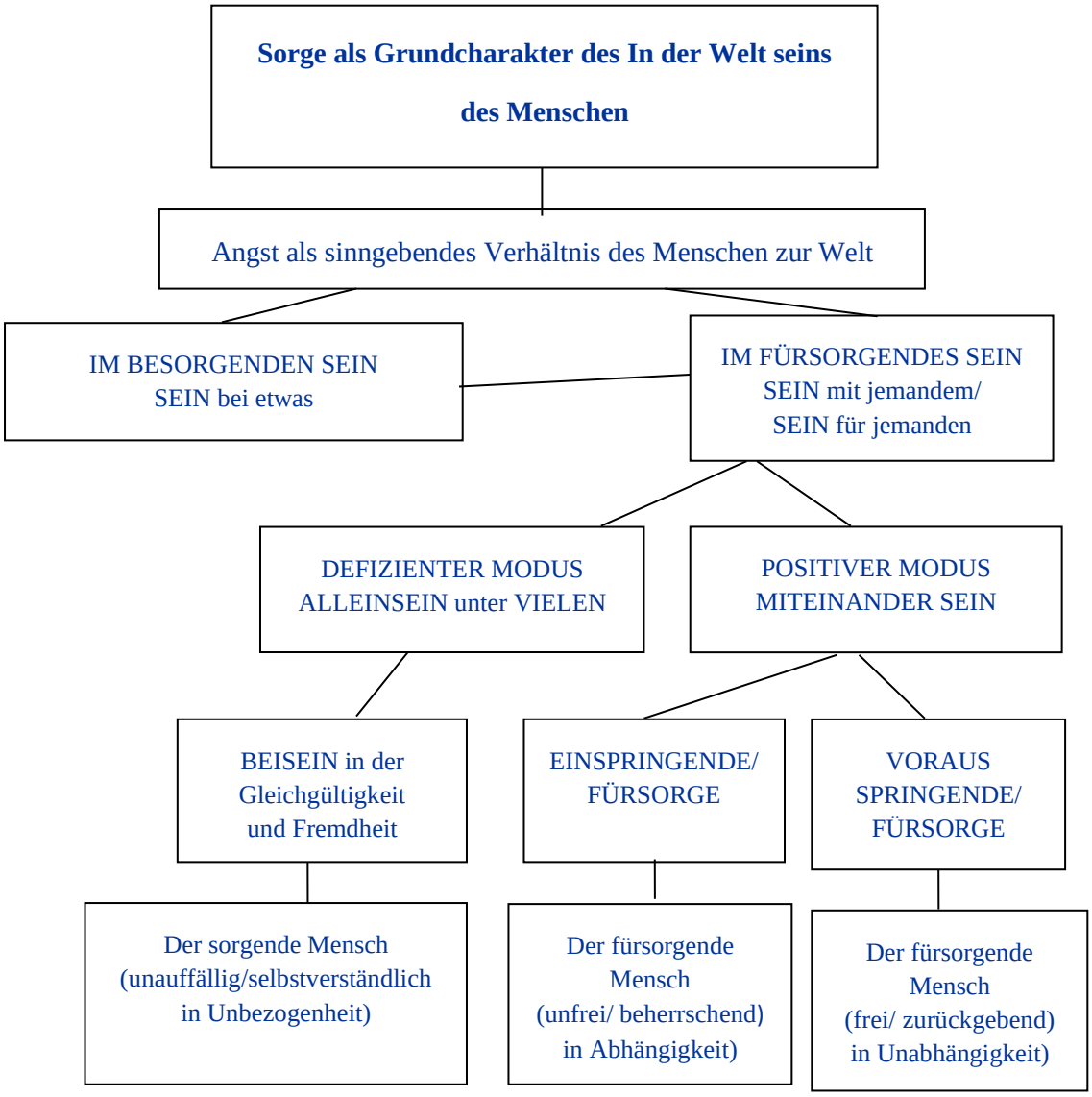
Leider spiegelt die Pflege die Individualität der Pflegenden nicht ab und insofern wird die Pflege normativ reflektiert. Sorge und Pflege zeigen hier Abhängigkeitscharakter mit Tendenz zu verborgener, stillschweigender Herrschaft.

Das Pflegen wird abhängig gemacht von den normativen Kompetenzen der Pflegenden, und der zu Pflegende ist abhängig von der Normativität der Sorge des Pflegenden. Ein tradiertes Verständnis von Fürsorge lässt also kaum Raum für die Sorge des zu Pflegenden, da sie nicht die individuellen menschlichen Erlebnisse und Erfahrungen berücksichtigt, was gleichermaßen auf den Pflegenden zutrifft.

Im Falle der *vorausspringenden Fürsorge* ist der Andere nicht frei von Sorge, bleibt jedoch durch die Pflege des Sorgenden offen genug, so dass der Weg zur Sorge der Beiden erkennbar wird. Zum Beispiel ist der Pflegende nicht nur dabei, die Inkontinenzeinlagen zu wechseln, sondern gibt dem zu Pflegenden zu erkennen, dass er immer da sein wird, wenn der zu Pflegende in Sorge ist. Das *„Mit-sein-können“* mit anderen steht im Mittelpunkt der Fürsorge und nicht das Besorgte selbst. Die *vorspringende Fürsorge* verleiht der Sorge den Charakter der Unabhängigkeit in eigentlicher Verbundenheit mit dem Selbst (siehe nachfolgendes Schema).[146]

[146] Vgl. Heidegger, 2006, 122-123.

Schema: Das Sorgekonzept als „*Das Sein des Daseins ist die Sorge*“ [147]/[148]/[149]



147 Vgl. Heidegger, 1993, 120-125.
148 Heidegger 1993, 284.
149 Erweiterte grafische Darstellung in Anlehnung an Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, S. 42.

2.8 Fürsorge als prospektive Entdeckung des Selbst

Zur *Fürsorge* gehören *Rücksicht* und *Nachsicht* ebenso wie zum Besorgen die *Umsicht* gehört. Mit *Umsicht* kann das zuhandene Zeug den Menschen helfen, zu Diensten zu bleiben, während *Rücksicht* und *Nachsicht* notwendig sind, um den Weg zum Selbst zu finden. Die Bandbreite von Rücksicht und Nachsicht ist weit dehnbar und kann im negativen Modus Formen annehmen wie Rücksichtslosigkeit und Gleichgültigkeit.[150] In der Fürsorge zeigt sich eine *Entschlossenheit* zum Selbst, welche die Möglichkeit bietet, das eigentliche Selbst zu entdecken.[151] Aus dem „*eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander.*“[152] *Heidegger* sieht das Miteinandersein als Augenblick, in dem der Einzelne seine Einsamkeit verliert.[153] Die Entschlossenheit befreit den Menschen aus der Lethargie der Verlorenheit und verleiht ihm in seiner Lebenslage Durchsichtigkeit bzw. zeigt die faktischen Möglichkeiten, d.h. *„In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen….“.*[154] Zur ontologische Struktur des Daseins, die als Phänomen Sorge in Erscheinung tritt, gehört auch das *Seinsverständnis als Chance*, im Alltäglichen sich selbst zu entdecken mit Hilfe von anderen Menschen, aber auch Dingern.

An dieser Stelle entsteht das größte Missverständnis über die Fürsorge. Der soziale Kern der Fürsorge, nämlich das Sorgen für den Anderen, ist nicht der ontologische Weg gemäß *Heidegger*. Da es in der Sorge immer um das eigene Dasein geht, ist auch in der Fürsorge die Selbstbezogenheit konstitutiv. So geht es bei der Fürsorge primär darum, für das Selbst Sorge zu tragen, um für andere da zu sein zu können. Der Mensch ist unterwegs in Sorge bis zum Tode.[155]

---

150 Vgl. Heidegger, 2006, 123.

151 Lt. Heidegger gehört *Entschlossenheit* zur besorgenden Fürsorge und basiert auf *Befindlichkeit*, *Verstehen* und *Rede* (vgl. Heidegger, 2006, 123-124).

152 Heidegger, 2006, 298.

153 Vgl. Safranski, 1994, 201: Das Miteinander sein ist hier nicht gemeint im Sinne einer Gemeinschaft, sondern primär als Entdeckung und Erkennung es Selbst seins.

154 Heidegger, 2006, 299.

155 Vgl. Heidegger, 2006, 250-252.

Heidegger weist auf drei Entdeckungswege zum Selbst hin: in Sorge sein in der *Umwelt*, in der *Mitwelt* sowie in der *Selbstwelt*.

Die Wege des sorgsamen Umgangs mit sich bestimmt *Heidegger* mit Begriffen wie *Gelassenheit, Lichtung des Seins, Schonung, der Mensch als Hüter des Seins*. „*Entsprechend ist das Sorgen die Sorge des Auskommens, des Berufes, des Genusses, des Ungestörtseins, des Nichtumkommens, des Vertrautseins mit, des Wissens um, Kenntnishaben von, des Festmachen des Lebens in seinen Endabsichten.*“[156] In der *Gelassenheit* entdeckt der Mensch Möglichkeiten, sich in ganz anderer Weise in der Welt aufzuhalten und auch in sehr schwierigen Situationen für sich da zu sein. Jedoch darf Gelassenheit nicht mit Sorglosigkeit aus ethischer Sicht verwechselt werden, denn die Gelassenheit entspringt einem sorgsamen Besinnen als *Securitas*, einem nicht sturen Festhalten an einer Denkrichtung.

Die Analytik des Daseins nach *Heidegger* zielt nicht auf eine ontologische Grundlegung der Anthropologie des Menschen ab, sondern sie dient einem fundamentalontologischen Zweck, um den Grundcharakter des *In-der-Welt-seins* des Menschen als Sorge zu entschlüsseln, indem er die Frage stellt nach dem *Sinn vom Sein*. Die Vielfältigkeit des Daseins hat auch *Heidegger* dazu bewegt, auf etwas Besonderes hinaus zu wollen und einem neuen Verständnis über den *Sinn des Seins* nachzugehen. Die klassische Ontologie erfasst den Menschen als ein Ding wie alle anderen Dinger auf der Welt. Diese Nivellierung des menschlichen Daseins zu einem Ding verwirft *Heidegger*, indem er herausstellt, dass allein die Existenz des Menschen in einem Lebensvollzug verankert ist.[157]

Der ontische Begriff *Homo* wird in der Ontologie ersetzt durch den Begriff Dasein, der die Achse in der Fundamentalontologie von *Heidegger* bildet als das *In-der-Welt-sein* als *Mit-* und *Selbst-sein.* So wird der Mensch aus der Verallgemeinerung herausgelöst und fundamentalontologisch an die eigene Lebenserfahrung gebunden.

---

[156] Heidegger: Band 61, 1985-2003, 15.
[157] Vgl. Heidegger, 2006, 4. Kap. §§24-27.

Hieran orientiert sich *Heidegger* in seiner Auseinandersetzung mit dem *Sinn des Daseins* als Perspektive des *Menschseins*.

Heideggers Absicht ist es, die Bestimmung des Daseins als Sorge nicht als theoretisches Konstrukt abzubilden, sondern er verweist darauf, dass die Perspektive in der Selbsterfahrung des Menschen liegt. So geht es bei der Sorge um den Weg zu sich selbst durch die Entdeckung der Existenzmöglichkeiten.

Der Mensch sucht in der Vielfalt des Daseins seine Fähigkeiten zur Pflege, um diese zu kultivieren. Hierbei stehen ihm drei Wege offen: einmal, sich im *besorgten Modus* von seinem Selbst durch Pflege zu distanzieren, zweitens *im defizienten Modus* wieder durch Pflege die Nähe zu seinem Selbst zu suchen, und drittens in *positiven Modi* sein Selbst in Verhältnissen zu ertragen. Das entdeckte Selbst hält ihn durch die Pflege lebendig, solange er *in der Welt* ist.[158]

Die Pflege gehört zur Lebenskultur des Menschen als Fundament seines Umgangs mit der Welt und lässt ihn durch Prozesse wie Besorgnis, Bekümmernis, Zuwendung, Achtsamkeit, Betreuung und Pflicht, wie auch der Pflege des kranken Leibes die eigene Existenz festigen.[159]

2.9 Der Sorgende auf dem Gipfel seiner Kreativität

Für *Heidegger* ist dem Menschen immer schon eine Welt mitgegeben und er zeigt sich als Gestalter seines Lebens mit dem und aus dem, was die Welt ihm zur Verfügung stellt. Die mitgegebene und die verfügbare Welt lässt den Menschen seine Lebendigkeit erleben, er versucht, die Welt für sich zu gewinnen, tastet sich an seine Möglichkeiten und Grenzen heran und lernt, sein Selbst zu erkennen. Dabei wird er mit der Mannigfaltigkeit des Seins konfrontiert, mit elementaren

[158] Vgl. Heidegger, 2006, 198.
[159] Vgl. Heidegger, 2006, 121.

Überlebenstendenzen „*zum Leicht nehmen und zum Leicht machen*“, die den Menschen lt. *Heidegger* zum „*eigentlichen Sein können*“ führen.[160]

Mal versinkt der Mensch unter den anderen Dingern in seine Alltäglichkeit und wird zum *Man*. Aus dieser Position heraus kann er alles leichter erkennen und erfährt eine Entlastung, indem er anonym bleibt. Manchmal zeigt sich die Welt auch von ihrer grausamen Seite und lässt den Menschen seine Endlichkeit erfahren. Ohne diese Erfahrungen kann er schwer seine Sterblichkeit begreifen und seiner Existenz sorgend nachgehen.

Der sterbliche Mensch sehnt sich in dieser Welt nach Nähe, insbesondere benötigt er Zuwendung, um seine filigrane Existenz zu sichern. Die Sorge darum, drückt sich in Zuwendung durch Pflege aus. Die Suche nach Nähe beinhaltet auch die Überwindung der Hürde aus Angst, die sich als zugewandte Distanz äußert, was Heidegger als „*Sorge um einen Unterschied gegen die anderen*“ ausmacht.[161]

Der Mensch in Sorge ist bestrebt, Abstand zum Anderen zu wahren, um das Selbst zu schützen, denn „*je näher die Menschen einander kommen, desto ungeselliger, schmerzhafter, destruktiver werden ihre Beziehungen zueinander*.“[162] Somit steht Nähe für das Miteinander, schließt aber auch nicht das Gegeneinander aus, welches eine hundertprozentige Übernahme dessen bedeutet, was es zu besorgen gilt. Für den Anderen heißt dies, keine Chance zu haben, das Selbst zu behaupten, und so kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten von den besorgten Dingern werden, so dass er dahinter verschwindet und seine Fürsorge in Abhängigkeit erlebt.[163]

Das Miteinander in Fürsorge beschreibt *Heidegger* als Sorge sowohl um sich, aber auch um den Anderen, indem der umsichtig Sorgende zwischen Risiken und Nutzen abwägt, um damit dem Anderen fürsorglich die Möglichkeit einzuräumen, sich selbst nicht aus den Augen zu verlieren. Der Andere wird für die eigene Sorge frei und kann

---

160 Heidegger, 2006, 127-128.
161 Heidegger, 2006, 126.
162 Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 44.
163 Siehe Schema 2.7.

diese Sorge auch offen zeigen. In der Fürsorge kann sich der Mensch um sich selbst sorgen, indem er die eigene Existenz nicht aus den Augen verliert.
Die Fülle der Welt nimmt auch Einfluss auf die menschliche Existenz, die einerseits als Besorgen und andererseits als Fürsorge in Erscheinung tritt. Der Akt des Besorgens weist hin auf *Sein-bei* und nimmt den Bezug auf *Zeug*, z.B. Nahrung, Kleidung, Pflege des Leibes etc. [164] Im Besorgen formt das Zeug den Menschen und macht ihn zum Besorgenden von zuhandenem Zeug bzw. Gegenständen, z.B. Werkzeug, Schreibzeug, Pflegezeug oder zum Erbringer von Leistungen.
In der Fürsorge nimmt der Mensch Bezug zu jemandem als „*Sein zu jemand*", der auch in der Welt ist, um das eigentliche Sein zu sich selbst zu offenbaren und die eigene Sorge als Gipfel des Daseins zu erfahren.[165] Dieser Gipfel ist schwer erreichbar, denn lt. *Heidegger* gibt es nur wenige Augenblicke im Leben, in denen der Mensch auf dem Gipfel seiner eigenen Möglichkeiten existiert und das eigentliche Sein zum Vorschein kommt.[166] In diesen wenigen Augenblicken der Sorge befindet sich der Mensch in seiner höchsten Kreativität als *homo creator*.

2.10 Begegnung mit der Andersheit

Die Philosophie von *Lévinas* schöpft ihr Wissen aus dem Miteinander, das in der „*Begegnung mit dem anderen Menschen von Angesicht zu Angesicht*" entspringt.[167] Jedes Mal müssen dabei unbekannte Wege eingeschlagen werden, denn wie *Luhmann* es ausdrückt, sind Begegnungen mit anderen Menschen nicht in einem Regelkatalog oder einem Handlungsgesetz, oder auch einer „Reflexionstheorie der Moral" verankert.[168] Hier geht es um zwei Menschen in einer gemeinsamen Situation, die von

[164] Heidegger, 2006, 193.
[165] Heidegger, 2006, 120-121.
[166] Vgl. Safranski, 1994, 199.
[167] Vgl. Lévinas, 1987, 63.
[168] Vgl. Luhmann 1990, 20.

gemeinsamen Erlebnissen geprägt ist, welche wiederum unterschiedliche Spuren bei jedem Einzelnen hinterlassen.

Lévinas schlägt einen radikal-philosophischen Weg ein, indem er das Verständnis von Asymmetrie und Andersheit in Begegnungen als Rahmenbedingungen für seine Philosophie setzt. Dabei überschreitet er mit dem Gedanken der Asymmetrie die Grenzen der traditionellen Philosophie, insbesondere in seinen Werken „Totalität und Unendlichkeit", „Die Spur des Anderen" und „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht". Festzuhalten ist dabei, dass die Entschlusskraft einzig und allein beim Anderen liegt, damit dieser in seiner *Alterität* allgegenwärtig wird.[169]

Die absolute Andersheit äußert sich in der Kernthese, – wie *Lévinas* in seinem Hauptwerk „Totalität und Unendlichkeit" verfasst -, nämlich dass die Geburt des Ich in Begegnungen mit dem Anderen nur dann erfolgt, wenn das *Ich* für den Anderen gänzlich da ist. Dabei geht er nicht konform mit dem Mainstream in der Philosophie, den Menschen durch sein Alter Ego zu bestimmen. Der Andere stellt für *Lévinas* – konträr zu seinem Lehrer *Husserl* – kein Alter Ego dar, sondern eine absolute Andersheit in der der Andere die Grenzen vom *Ich* in seiner Andersheit überschreitet. So erscheint die radikale Andersheit des Anderen in einer besonderen Bindung, deren Verhältnis keinen reziproken Charakter zeigt, d.h. keine Wechselseitigkeit, keine Gegenseitigkeit, keinen Dialog von *Ich* und *Du.* In der Bindung bewegt sich die Radikalität der Andersheit des Anderen nur in eine Richtung, ohne auch nur einen Ansatz von Gleichheit zu offenbaren, also in völliger Asymmetrie. [170]

Auf diese Weise charakterisiert *Lévinas* ontologisch drei Übergänge im Mensch-sein *„(das) Selber/ der Andere/ das Selber-auf-den Anderen-hin*".[171] Diese Übergänge stellen höchste Anforderungen an sein Denken, indem er einen *Dreischrittigen Denkweg* wählt, um die Chronologie der Inhalte und deren Übergänge darzustellen. Mensch-sein ist ontologisch bestimmt, doch nur durch den Anderen ist er imstande,

---

[169] Vgl. Schnabl, 2005, 308.

[170] Vgl. Konneth/Joas (Hrsg.) 2002: Hier stellt sich ein entscheidender Unterschied von Lévinas Beziehungsverständnis zu den idealistischen Beziehungen nach Habermas dar.

[171] Lévinas in: Sirovátka, 2006, 24.

die Mannigfaltigkeit des Lebens im Selbst zu erfahren. *Lévinas* betont, dass das Besondere am Mensch-sein in sinnlich-leiblichen Phänomenen liegt, die es zulassen, auf das unbekannte, fremde Andere einzugehen. Nur als sinnlich-leiblich konstituiertes Wesen kann der Mensch, z.B. durch Berührung der Andersheit des Anderen eine Doppelbindung erleben, nämlich die Bindung zum Anderen und zu sich selbst.[172] Davon könnten auch die Verbindungen zur sinnlich-leiblichen Sorge abgeleitet werden, die am eigenen Leib gespürt wird.

Bindungen in Begegnungen können Abhängigkeits- oder auch Unabhängigkeitscharakter aufweisen. Bei der Analyse von Bindungen in Bezug auf Abhängigkeit oder Unabhängigkeit sollte zunächst von der Perspektive des Genusses, des Glücks, der Bedürfnisse etc. ausgegangen werden.[173]

Für die Analyse in dieser Arbeit wird die leibliche Anwesenheit des Anderen vorausgesetzt, um die qualitativen Tendenzen von Sorge bezüglich Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit in Bindungen zu erkennen. Das *Antlitz* des Anderen in Begegnungen ist die höchste Manifestation der Transzendenz. Diese Ansicht bleibt für *Lévinas* keine Theorie, sondern gibt einen Hinweis auf fundamental-menschliche Erfahrungen. Die Gegenwart des Anderen lässt sich nicht steuern.

Mit dem *Antlitz* des Anderen tritt eine neue Dimension auf, die sich als Ausdruck in der sinnlichen Welt ereignet. Dies ist kein Phänomen, sondern der Ort, an dem das Andere als der Andere erfahren werden kann.[174]

Im *Antlitz* des Anderen verliert das egoistische *Ich* die Macht, „*sein Können zu Können*“, „*son pouvoir de pouvoir*“: „*Die Tiefe, die sich in dieser Sinnlichkeit öffnet, verändert das eigentliche Wesen des Könnens.* “.[175]

---

[172] Vgl. Schöppner, 2006, 38.

[173] Vgl. Lévinas, 1987, 196: Die Sinnlichkeit hilft, die Naivität des Genusses als naives Bewusstsein jenseits des Instinkts und diesseits der Vernunft zu entdecken. Die Bedeutung von Sinnlichkeit, verbunden mit Genuss und Begehren ist damit absolut untrennbar vom Seienden. Das sinnlich Seiende ist imstande, sich Genuss zu verschaffen als *Zugänglichkeit der Welt*.

[174] Vgl. Lévinas, 1987, 25.

[175] Lévinas, 1987, 264.

Der Sorgende hat keine Wahl, er kann sich nicht zurücknehmen und erkennt die Sorge als Ziel in einer Grenzenlosigkeit der Andersheit des Anderen. Indem sich das *Ich* dem Anderen voll und ganz zur Verfügung stellt, erfährt dieser eine Überwindung der Fremdheit, da er die Sorge für diesen als einem Nächsten erlebt. Durch die Überwindung der Fremdheit des Anderen formt sich eine Beziehung, in der das *Ich* dem Anderen sein Können pflegend zur Verfügung stellt und sein *Ich* in Sorge zurückstellt. Genau hier zeigt sich gemäß *Lévinas* die Tatsache, dass sich das schutzlose *Antlitz* des Anderen dem egoistischen Tun des *Ichs* entzieht, da es eine Kraft in sich birgt, die nicht von dieser Welt ist. [176] Vielmehr kommt sie von außerhalb aus der Unendlichkeit der Transzendenz des Anderen als Einmaligkeit seiner Existenz, wo die Andersheit in ihrer Radikalität die Asymmetrie in den Übergängen von Sorge und Pflege bestimmt.

2.11 Sinnlichkeit als Träger der Sorge

Seit *Platon* haben die Philosophen der Sinnlichkeit die Merkmale der Zeitlichkeit und Intentionalität zugeschrieben und damit ihre Evidenz als Quelle aller Bedeutungen der Existenz bestimmt.[177]

Die kartesianische Denkweise erkennt im Verständnis von Sinnlichkeit einen irrationalen Charakter und siedelt sie im Bereich der Empfindungen an.[178]

Auch *Kant* hält das Sinnliche vom Verstand getrennt und sieht darin eine Erscheinung, bei der nichts erscheint, denn das Sinnliche sieht nur sich selbst.[179]

---

[176] Vgl. Sirovátka, 2006, 167.
[177] Vgl. Lévinas, 1999, 94-95.
[178] Vgl. Lévinas, 1987, 192; 265.
[179] Vgl. ebd.

Die philosophische Skepsis gegenüber ungreifbaren, unmittelbaren, gegenstandslosen Qualitäten des Sinnlichen bewegt *Lévinas* dazu, sich für die Rehabilitierung der Sinnlichkeit einzusetzen. Nach Revision der Sinnlichkeit in der Philosophie zieht er die Schlussfolgerung: Sie entspringt einer Modifikation der *Urimpression*, ist *Urzeugung* und *Urschöpfung* der *Nullpunkt der Situation*.[180] Durch Besonderheiten wie Dichte, Weite und Selbstmitteilungsfähigkeit, die außerhalb der Sprache liegen, positioniert *Lévinas* die Sinnlichkeit im Bereich der Phänomenalität. Sie ist nicht gegenständlich und nicht konkret, sie ist weder Bewusstsein von Etwas, noch steht sie in Bezug zu Etwas.[181] In ihrer Ungreifbarkeit und Unmittelbarkeit ist die Sinnlichkeit jedoch imstande, dass der Mensch etwas erfühlt, was sich der Bewusstseinskontrolle entzieht, und hier entsteht tatsächlich etwas Neues, nämlich …"*die eigentliche Zufriedenheit der Existenz*".[182]

Sinnlichkeit allein ist also nicht zu erklären. Sollte Sinnlichkeit die Quelle aller Möglichkeitsbedingungen sein, könnte sie also auch Ursprung alles anderen sein, z.B. auch der Sorge. Die Sinnlichkeit lässt den Menschen in der Welt sein in Sorge, da die Unsicherheit über das Morgen bzw. um das Danach und die Zukunft ihn bewegen.

Wieder greift *Lévinas* das Andere auf, indem er die Sinnlichkeit als Orientierung im Anderen sieht. Die absolute Einzigartigkeit des Anderen ist der entscheidende Punkt in seiner Philosophie, an dem der Schüler das Denken seines Lehrers *Husserl*, welcher die Intentionalität als letztgültige Instanz der Subjektivität festlegt, erweitert und sogar überschreitet. *Lévinas* beruft sich zunächst auf die phänomenologischen Auslegungen von *Husserl*, die eine Verbindung schaffen zwischen Sinnlichkeit und Subjektivität. Sinnlichkeit unterliegt einer Dynamik, welche das passive Subjekt dazu befähigt, durch die Orientierung im Anderen seine ursprüngliche Subjektivität, nämlich sein Selbst zu entdecken.[183]

---

[180] Vgl. Lévinas, 1999, 94-95.
[181] Vgl. Lévinas, 1987, 197-198.
[182] Vgl. Krewani, 2006, 192.
[183] Vgl. Lévinas, 1999, 96; Krewani, 2006, 308.

Das egoistische und egozentrische, in sich ruhende, aber einsame Subjekt konstituiert mit Hilfe der Sinnlichkeit in Passivität seine eigentliche Existenz. Ohne den Anderen bleibt die Sinnlichkeit wirkungslos, denn sie zeigt sich erst in dem Moment, in dem der Andere erscheint. Hier entstehen Beziehungen, die eine Bedeutung von Menschen zueinander beinhalten. Die Absicht von *Lévinas* ist es herauszustellen, dass es sich in diesen Beziehungen nicht um Sinnestäuschungen handelt, denn er sucht und findet die Sinnlichkeit in den konkreten Beziehungen zu anderen, die er als Nähe bezeichnet.[184]/[185] Dabei entdeckt er die Mehrdeutigkeit der Sinnlichkeit: Es kann sich sowohl um die eigene Sinnlichkeit oder um die Sinnlichkeit eines Fremden handeln.[186] In beiden Formen der Sinnlichkeit kommt eine Andersheit zum Ausdruck. Das Andere ist nicht immer identisch mit dem anderen Menschen, das Andere ist nicht immer eine Person, sondern es sind auch Eindrücke von Dingern, die Menschen berühren und ergreifen als eine besondere Atmosphäre.[187] Dieses Geschehen gehört nicht in den Bereich des aktiven Bewusstseins, für die ein *ich kann* konstitutiv ist, sondern ins *Jenseits*. Das sind Erfahrungen, die einen Bereich öffnen, der allen Menschen so selbstverständlich ist und zu unbestreitbaren Tatsachen führt, die etwas Fremdes, Anderes herantreten lassen. Damit entscheidet *Lévinas* über den Charakter des Subjekts und bestimmt diesen als Passivität des Leibes, d.h., dass das sinnliche Subjekt leiblich ist. *Lévinas* sieht es als etwas Leibliches, was den Anderen mit der Welt verbindet, was sich als *Enge des Lebens* zeigt. Der sinnliche Mensch kann die Welt als *eigentliche Zufriedenheit der Existenz* mit unüberschaubaren Gestaltungsmöglichkeiten erleben.[188]

---

[184] Vgl. Wenzler, 2005, XVIII bis IX in: Lévinas.
[185] Vgl. Krewani, 2006, 313: Lévinas sagt, dass Nähe nichts Räumliches ist, auch kein innenweltliches Verhältnis aufweist und auch nicht zum intentionalen Bewusstsein gehört. Nähe ist die Berührung des Anderen.
[186] Vgl. Schöppner, 2006, 38.
[187] Vgl. Krewani, 2006, 322.
[188] Vgl. Lévinas, 1987, 192.

In sinnlich-leiblichen Verbindungen bildet sich lt. *Lévinas* die Zeitlichkeit unter Einbeziehung der Sterblichkeit. Der Mensch als sinnlich-leibliches Wesen kann dadurch seine eigene Endlichkeit und Sterblichkeit begreifen und angesichts der Sterblichkeit des Anderen seine Existenz nachvollziehen. Der zeitlich existierende Mensch ist imstande, aus der eigenen Zeit, in der er im Selbst-sein ist, in die Zeit des Anderen hinüberzugehen. Das gemeinsame *In-der-gleichen-Zeit-sein* macht das *In-Beziehung-sein* möglich.[189]

Der sinnliche Leib ist verwundbar, z.B. berührt das Leiden des Anderen und lässt Mitleid entstehen. Die Gegenwart des Anderen und dessen Nähe lässt neue Dimensionen des Mensch-seins erkennen als Passivität bis hin zur Obsession.[190] Hier kommt ein durch die Beziehung entstandenes Mit-leiden als Besessenheit für und durch den Anderen zum Ausdruck. Die Passivität ermöglicht die Exponierung des Subjektseins und deshalb ist die Passivität das *Pro-Nomen der Subjektivität*.[191] Als Folge der eigenen Passivität bildet sich eine Beziehung der Berührung, in der jedoch das Subjekt und der Andere getrennt bleiben, d.h., in der Berührung verbleiben der Berührende und der Berührte getrennt.

Der Mensch in Beziehung ist nicht nur passiver Beobachter der eigenen Existenz, sondern ihm ist auch die Möglichkeit des Miteinander in völlig neuer Qualität als *In-Beziehung-sein* gegeben.[192]

Es drängt sich die Frage auf, was es mit dem Menschen im Miteinander auf sich hat. Auf der Suche nach Erklärungen fällt folgendes auf: Die Nähe impliziert Zuwendung, indem sich jemand sorgt, was als Berührung erlebt wird. Die Berührung des Anderen lässt den sinnlichen Menschen seine Ruhe verlieren, d.h., er wird in der Zufriedenheit seiner Existenz aufgerüttelt, seine Leiblichkeit wird von Unruhe ergriffen, er wird unsicher und beginnt, sich zu sorgen. Die Sorge in Beziehungen ergreift die Leiber

---

189 Vgl. Wenzler, 2005, XVIII in: Lévinas.

190 Vgl. Lévinas, 1998, 282: Obsession ist für Lévinas keine pathologische Überreizung des Bewusstseins, sondern die eigentliche Nähe des Seienden.

191 Vgl. Lévinas, 2005, 72-73.

192 Vgl. Wenzler, 2005, XVIII in: Lévinas.

nicht deshalb, weil der Andere der Aufmerksamkeit oder Zuwendung bedarf, sondern weil der Andere auch leiblich ist und seine Unruhe als Sorge erlebt. Die Berührung lässt aus Distanz Nähe entstehen wie eine sinnliche Art des *In-der-Welt-seins* als sinnlich-leibliche Sorge.

Mensch sein ist leiblich sein und der Mensch kann nur durch die Sinnlichkeit das In-Beziehung-sein als Berührung erleben und durch den Anderen für sich selbst und den Anderen in Sorge sein.

2.12 Das Bedürfnis nach Genuss und Glück

Das Außergewöhnliche am Genuss ist dessen Prägung von Unbefangenheit, Arglosigkeit, Kritiklosigkeit unter Mitschwingen eines hedonistischen, dekadenten Untertons mit abwertendem Beigeschmack.

Lévinas sieht den Genuss als *Egoismus des Lebens,* der jedoch keine hedonistische Färbung hat, sondern die Verbindung des Einzelnen zum Leben als Rückzug in sich selbst betont. [193] *„Der Genuss ist das äußerste Bewusstsein aller Inhalte, die mein Leben erfüllen – er umfasst sie alle.“*[194]

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit dem Wort Genuss und dessen ursprünglicher Bedeutung entdeckt *Lévinas* im Genuss den primären Lebensinhalt indem er sagt, die ganze Fülle des Genusses liegt in der Ordnung der Dinger und hat den Status von Möglichkeitsbedingungen.

Die Dinger sind lt. *Lévinas* keine Werkzeuge und nicht Zeug im Sinne von *Heidegger*, sondern es sind die Gegenstände des Genusses, die uns ansprechen. Gemeint sind die Gegenstände, aus welchen die Menschen ihr Leben schöpfen, wie z.B. Luft, Essen, Schönheit, Liebe, Ideen, Arbeit etc.[195]

---

[193] Vgl. Lévinas, 1987, 155.
[194] Lévinas, 1987, 196.
[195] Vgl. Lévinas, 1984, 152-154.

Im Genuss liegt das Glück, in welchem der Genießende mit seinen ureigensten Möglichkeiten, sein Leben zu ausleben, beschäftigt ist und damit Unabhängigkeit erlangen kann. Erde, Luft, Stadt, oder auch Krankheit etc. werden für ihn zu Beschäftigungen, die nicht immer nur freudvoll sind, denn sie können durchaus mit Mühe und Last verbunden sein. Beispielsweise können beim Genießen des Schlafes in Ruhe Albträume auftreten oder im Genuss von Schmerzen kann die Last der Erkrankung erfahren werden.[196]

Genuss ist lt. *Lévinas* menschlich und nicht immer mit einem Ziel oder Zweck verbunden. Genießen ohne Nutzen bzw. grundlos, bedeutet nicht Interessenlosigkeit, sondern Leben in Sorglosigkeit. Im zwecklosen Genuss ist der Mensch absolut für sich selbst da, unschuldig-egoistisch und allein, hier gibt es kein gegen die anderen und kein für die anderen. Die Sorglosigkeit im positiven Sinne ist ein Gefühl, mit dem gern gelebt wird. Der Genuss in Sorglosigkeit ist die *eigentliche Zufriedenheit der Existenz*.[197] Als lebendiges Wesen hat der Mensch das Bedürfnis nach Genuss und auch Glück. Beide sind ohne einander nicht denkbar, denn erst diese Fähigkeiten lassen den Menschen überhaupt entstehen, was *Lévinas* beschreibt als *„.... erste Bewegung desselben“*.[198]

Das Bedürfnis glücklich zu sein, überschreitet jedes physiologische Verständnis und ist auch keine reine Theorie. Das Glück ist die Fähigkeit des Menschen, seine Bedürfnisse zu genießen. Der Mensch ist glücklich, wenn er einer Sache bedarf und diese anstreben kann. Dies ist nicht nur Erfüllung oder bloße Befriedigung, sondern hat einen Nachklang, indem daraus Genuss entstehen kann. Indem das Glück der Befriedigung und des Genusses erfahren wird, kann der Mensch seine Innerlichkeit in der Einmaligkeit des Ichs als *créature humaine* entdecken.[199]

In Bedürfnissen zeigt sich die Struktur des Glücks in seiner Widersprüchlichkeit als Unabhängigkeit in Abhängigkeit.[200]

---

[196] Vgl. Lévinas, 1987, 153-155.
[197] Vgl. Lévinas, 1987, 190-192.
[198] Lévinas,1984, 88.
[199] Lévinas, 1987, 182.
[200] Lévinas, 1993, 182.

Für *Lévinas* ist das Bedürfnis nach dem Glück der Unabhängigkeit nicht purer Instinkt oder auch kein Defizit, sondern eine Möglichkeit des Ichs, so sein zu können bezüglich der eigenen Bedürfnisse, dass Hilflosigkeit und Abhängigkeit keine Chance haben, das Glück zu zerstören.[201]

Lévinas weist darauf hin, dass sich für den Menschen in seiner Bedürftigkeit unendliche Möglichkeiten eröffnen, welche die Unabhängigkeit seiner Existenz bilden, die als gewonnene Zeit genossen wird; umgekehrt jedoch kann die Befriedigung der Bedürfnisse auch zu Abhängigkeit und Bedrohung führen. Bedürfnisse können eine Gewalt ausüben, die nicht vom Anderen kommt, aber vom Menschen Besitz ergreift und sich auch gegen ihn selbst richten kann als drohender Verlust. Die Bedrohung hat keinen Wissens- oder Erfahrungscharakter, sondern wird als Erschütterung des Genusses des Anderen betrachtet. Es kommt zum Moment der Unsicherheit, die zwar den Genuss des Genießenden nicht stoppt, aber eine Frage aufwirft, die mit Sorgen behaftet ist: *Was kommt danach?* Lt. *Lévinas* ist es die Unsicherheit um das *Danach*, die das ursprüngliche Phänomen der unsicheren Zukunft der Sinnlichkeit aufdeckt.[202]

In der Unsicherheit entsteht Unruhe, die dem egoistischen, genießenden Ich eine Abhängigkeitsperspektive vom Selbst im *Unglück des Glücklichen* eröffnet als Folge der Bindung an den Anderen. [203]

Der Mensch mit seinen Bedürfnissen, die primär auf dem Begehren beruhen, ist ständig auf der Suche nach etwas oder jemandem und kann damit dem Anderen begegnen und zum Anderen finden. Das Glück des Anderen ist begehrenswert, aber unerreichbar und somit bleibt es im Besitz des Anderen.[204] Dennoch kann der Mensch sich dem Begehren nicht entziehen und geht in seine Richtung. Das Begehren, das Glück, der Genuss und die Bedürfnisse sind der rote Faden zum Ziel *hinter dem*

---

[201] Vgl. Lévinas, 1993, 161 ff.
[202] Vgl. Lévinas, 1987, 215.
[203] Vgl. Lévinas, 1987, 82: „*Das Begehren ist Begehren in einem Seienden, das schon glücklich ist: Das Begehren ist das Unglück des Glücklichen, ein verschwenderisches Bedürfnis*“.
[204] Vgl. Lévinas, 1999, 220.

Danach in die Zukunft, die zur eigenen Zukunft wird, in der das egoistische Ich zum tätigen Selbst für den Anderen werden kann. Beispielsweise kann der Pflegende seine Tätigkeit als Glück und Genuss empfinden, wenn das Pflegen seinen Bedürfnissen entspricht. Sogar die Dinger, die während der Tätigkeit benutzt werden, verwandeln sich in Gegenstände des Genusses.[205]

Pflege ist kein psychologischer Zustand und keine Reflexion, sondern das Finden des Glücks unter Befriedigung der eigenen Bedürfnisse in der Tätigkeit des Pflegens. Die Tätigkeit des Pflegens mit Genuss kann zu einem Gefühl wachsen, in welchem sich der Egoismus des Ich „*bebend erhebt*“, wobei der Tätige die Wahl hat, „*…sich mit dieser Tätigkeit zu plagen oder daran Freude zu haben.*“[206]

Der nicht-egoistische Mensch ist in Sorge um den Anderen und erlebt die Pflege seines Selbst in Plage oder Freude.

2.13 Die Leiblichkeit des Anderen als Orientierungsinstrument

Die Mehrdimensionalität der Leiblichkeit und der Faszinationsort Leib konnte von *Lévinas* nicht unberücksichtigt bleiben. Leiblichkeit verkörpert in seinem Denken die Beziehung des Menschen zur Welt und bildet somit ein hervorragendes Fundament für die Analyse des Phänomens des Lebendigen.

Lévinas stellt, wie auch andere große Denker seiner Zeit, z.B. *Husserl*, *Merleau-Ponty* und *Jean-Paul Sartre* die Leiblichkeit in verschiedenen philosophischen Kontexten dar. Doch im Unterschied z.B. zu *Merleau-Ponty*, der eine Philosophie der Leiblichkeit entwickelt hat und den Leib als Verankerungsstelle des Menschen in der Welt sieht, verweist *Lévinas* auf die Mission von Leib und Leiblichkeit als Hüter der

---

[205] Vgl. Lévinas, 1987, 188: Für Lévinas ist Genuss nicht nur ein Gefühl, sondern auch eine Beziehung zur Materialität. Er umgreift alle Beziehungen mit den Dingern. Die Dinger können Werkzeuge sein, wie z.B. ein Hammer, oder auch kein Werkzeug, wie das Stück Brot. Primär ist hier wichtig, dass der Genuss jeden Gebrauch der Dinger begleitet.

[206] Vgl. Lévinas, 1987, 188 und 191.

Phänomene, die per se eigenständig sind und durch den unmittelbaren bzw. direkten Bezug zum Anderen aufgedeckt werden.[207]

Bereits beim Lesen seiner Hauptwerke „Totalität und Unendlichkeit“ und „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ wird deutlich, dass die leibliche Perspektive ein mehrschichtiges Erkenntnisfeld bildet. Der Leib ist im Denken von *Lévinas* der Ort, in dem die fundamentalphilosophischen Strukturen wie Subjektivität, Identität, die Geburt des Selbst und die Entstehung des Ichs in die Lebendigkeit eingebunden sind, um die *créature humaine* zu offenbaren. *Lévinas* beschreibt die leibliche Existenz in ständigem Vergleich mit und in Bezug zum Bewusstsein, indem der Leib durch die Sinnlichkeit Ausdruck findet und durch das Bewusstsein in ein theoretisches Konzept einbettet ist. Somit nimmt *Lévinas* deutlich Abstand von *Husserl*, der die Leiblichkeit im Modus der Gegenständlichkeit versteht. So wird der Leib bei *Husserl* zum einsamen *Ich*, zu Subjekt und Objekt zugleich.[208]

Die besonderen Verhältnisse des Leibes zum Bewusstsein nutzt *Lévinas* um die fundamentalphilosophische Struktur der menschlichen Existenz, die durch die Lebendigkeit des Leibes erfüllt wird, zu begründen. *Lévinas* hinterfragt den direkten Zusammenhang von Leib und Bewusstsein und welche Rolle dabei die Lebendigkeit des Leibes spielt.[209] Die Lebendigkeit des Leibes gestaltet im Denken von *Lévinas* die Identität und Subjektivität des Menschen, welcher durch leibliche Berührungen mit der Welt seine Unmittelbarkeit erwirbt. Zudem erkennt *Lévinas* in der Leiblichkeit die Bestimmung der ontologischen Strukturen von Identität und Subjektivität: Er setzt Identität gleich mit der Einsamkeit des *Ichs*, nur um sich selbst und das eigene Wohlergehen besorgt, und nur für sich lebend. Um diese Einsamkeit des *Ichs a*uszuhebeln, dient ihm das Kraftpotential des Leibes, welches eine Metamorphose des Ichs bewirkt. Der Leib ist hier kein Instrument, sondern die Substanz, aus der die Identität und das *Ich* geboren werden.[210]

---

[207] Vgl. Sirovátka, 2006, 21.
[208] Vgl. Schöppner, 2006, 35-36.
[209] Vgl. Sirovátka, 2006, 44.
[210] Kühn, 2005, 86.

So können sich in der Leiblichkeit Individualität, Personalität und Subjektivität des *Ichs* entfalten. Die übergeordnete Stellung des Leibes entsteht durch das hohe Maß an Subjektivität, in dem das Bewusstsein konstitutiv verankert ist. Das Subjektsein des Menschen ist gleich Leibsein, indem der Leib das *Ich* und das *Selbst* zum *Selbstbewusstsein* verbindet. *Lévinas* begründet sich die leibliche Subjektivität als Instanz mit wechselseitigen Bezügen. Deren Thematisierung gibt zu erkennen, dass er die Einzigartigkeit der Leiblichkeit sowohl des *Ichs* als auch der Leiblichkeit des Anderen herausstellt, indem die Leiblichkeit des Anderen als Differenzierungsinstrument dient.[211]/[212]

Die leibliche Ich steht dem leiblichen Anderen gegenüber, wird unruhig und verliert dabei den Status des selbstgenügsamen, nur um sich selbst besorgten Ichs. Es steht mit dem Leib des Anderen durch die Sinnlichkeit in Beziehung und ist damit außerstande, sich dem anderen Leib zu entziehen. Diesen Moment, in welchem eine tiefste Subjektivität des Subjekts entsteht, dessen Identität nicht verloren geht, nennt *Lévinas Transivität.* Ihr Ursprung ist in der Leiblichkeit zu suchen und zeigt sich als wahres *Humanum*.[213]

Der Kern des menschlichen Wesens und die Nähe zu anderen drückt die Doppeldeutigkeit des Leibes aus, einmal als Herrschaftsleib und ein andermal als Knechtleib.[214] Leib sein heißt einerseits, Herr zu sein seines Selbst und für sich selbst Sorge zu tragen, andererseits Mitsein mit dem Anderen und dessen Leib. Am eigenen Leib können Anspannung und Aufmerksamkeit des Anderen erfahren werden im besorgten Entgegenkommen als (Vor-) Sorge, da sich der Leib hier als Herrschaftsleib zeigt und in der Lage ist, die Sorge für den anderen zu übernehmen, ohne den Anderen damit zu belasten. Wenn sich der Leib im Gegensatz dazu als

---

[211] Das Thema Beziehungen ist bei Lévinas nicht im klassischen Sinne zu verstehen, sondern er beschreibt die Bewegungen und Übergänge aus der einen Ordnung in die andere Ordnung.

[212] Der Differenzierungsthematik des egoistischen und ethischen leiblichen Ichs widmet Lévinas den zweiten Teil seines ersten Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit“.

[213] Vgl. Sirovátka, 2006, 27-28; 36.

[214] Vgl. Lévinas, 1993, 236.

Knechtleib zeigt, wird die gespürte Anspannung zwar angenommen, bleibt jedoch als Druck im Leib in eigener Sorge. Der Leib drückt in der Passivität die Existenz des Daseins als Sorge aus durch Überlastung, Qual und Plage.
Durch Sorge und (Vor-) Sorge erklärt sich das große Privileg der Leiblichkeit sowie die Qualität des Menschseins in unterschiedlichen Vollzügen des leiblichen Erlebens. Dies sind *affektive* Zustände der Erfahrung, in denen der Mensch sich leiblich-affektiv konstituiert und deshalb im Stande ist, als Subjekt sowohl in einem theoretischen *Sein* zu existieren, als auch in einem Sein des *Sich-selbst-Erfahrens.*[215]
Leiblich sein und sich selbst erfahren in Anwesenheit des Anderen ist der Moment des Menschseins, in dem der *Herrschaftsleib* oder der *Knechtleib* die Qualität der Sorge erfährt.

2.14 Abhängigkeits- und Unabhängigkeitserlebnisse

Mitte des 20sten Jh., als die Welt in Krieg und Gewalt versank, erfolgte eine Enthumanisierung des Menschen, die sein Wesen mit der ungeheuerlichen Kraft des Unmenschlichen zersplitterte. Im Überlebenskampf fand dann eine Entfremdung des Menschen von sich selbst statt.
Gerade angesichts dieser Entmenschlichung begab sich der französische Philosoph *Lévinas* auf die Suche nach der Hoffnung auf eine humanistische Existenz des Existierenden.[216]

---

[215] Lévinas, 1984, 123 und 1993, 165: „Was man den affektiven Zustand nennt, hat nicht die zermürbende Monotonie eines Zustandes, sondern ist eine bebende Exaltation, in der sich das SICH erhebt.“
[216] Vgl. Krewani, 2006, § 3:
Verweis auf die zeitlichen Rahmenbedingungen in der Biographie der Familie Lévinas, in denen sich dessen auf drei Säulen ruhende Philosophie entwickelt: Judentum, Phänomenologie und Shoah. In den drei Säulen wird ein Vermögen des individuellen Erlebens erkannt als höchste Form des Lebens, in dem eine neue Orientierung aus dem Leben selbst oder aus der Existenz erwächst, die sich zum höchsten vielfältigen Wert der menschlichen Existenz erhebt.

Lévinas macht es zu seinem philosophischen Anliegen, sich mit dem in der Krise befindlichen Humanismus auseinanderzusetzen, denn für ihn bedeutet die Krise nicht das Ende des Humanismus, sondern den Anfang eines Humanismus unter der Prämisse der Offenheit für den Anderen. Er geht den Weg der Philosophie des Seins und gibt dem Sein einen neuen Sinn als „*Sein-für-den-Anderen*".[217]

In diesem Zusammenhang spricht *Lévinas* erstmals von der Sinnlichkeit des Daseins. Der Sinn vom Sein für den Anderen könnte als Bestimmung der Sorge für den Anderen ausgelegt werden.[218]

Die Bestimmung der Sorge verweist auf die Heterogenität des Menschseins mit der Tendenz zu Grenzüberschreitungen des Seins. Diese Überschreitungen bestimmt *Lévinas* als Transzendenz, die nur dann stattfinden, wenn der Mensch sich an anderen orientiert.

Es ist ein dynamischer Prozess der Schöpfung, *franz. création*, die der Mensch, *franz. créature humaine* in zwei Formen erlebt, nämlich *Bedürfnis* und *Begehren*.[219]

Die Hinwendung zu anderen könnte eine Möglichkeit der Seienden untereinander beschreiben „*…die in der Aneignung ihre Erfüllung findet …*" und von *Lévinas* als *Bedürfnis* sowie erste Form der Transzendenz bezeichnet wird, welche ihre natürliche Abgeschlossenheit in der Befriedigung erlangt.[220]

Im *Bedürfnis* lebt der Mensch seiner Natur gemäß als eine unabhängige Existenz in Abhängigkeit von der Welt. In Bedürfnissen existiert der sorglose Mensch, der nur durch andere die eigene Abhängigkeit und Bedrohung durch die Welt im Besorgtsein erlebt. Durch den Anderen transzendiert der Sorglose in Bedürfnisbefriedigung zum Besorgten und schließt damit den Kreis des Erlebnisses (siehe nachfolgendes Schema).

---

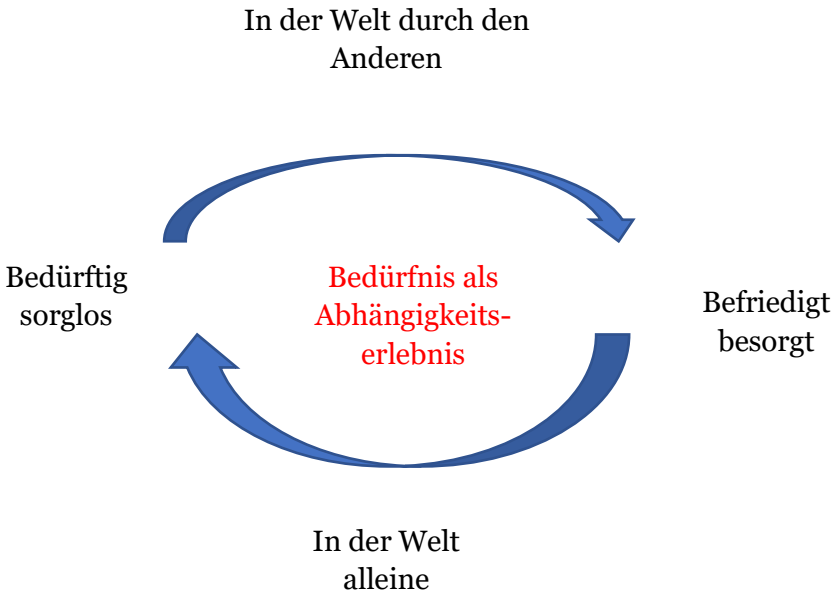
[217] Vgl. Lévinas, 2005, 123.

[218] Ich werde für die Kennzeichnung *Sein-für den Anderen* den Begriff Sorge und (Vor-)sorge verwenden, wenngleich Lévinas diesen Begriff selbst nicht explizit einführt.

[219] Vgl. Lévinas, 1987, 23.

[220] Lévinas, 1987, 23-24; 219.

Schema: Bedürfnis als Erlebnis der Abhängigkeit im Besorgen
(in Anlehnung an *Lévinas*, 1987, 9-23)

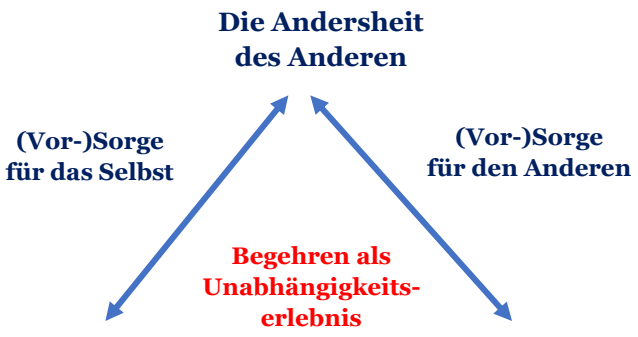


Die zweite Form der *Transzendenz* nennt *Lévinas* das *Begehren*, das über die Natur des Menschen hinausgeht und das Wesen des Menschen metaphysisch macht.[221] Hier stellt sich wiederum die Frage, welche Bestimmung der Andere im Hinblick auf *Begehren* hat. *Lévinas* bezeichnet das Andere als eine Bedingung des Unendlichen. Das ist auch der Grund, weshalb das *Begehren* keine Erfüllung findet, gleichermaßen jedoch nach und nach ins Unendliche wächst. Der Sorgende befindet sich auf dem Weg zum Anderen, um sich an dessen Andersheit heranzutasten, wird diese Andersheit jedoch nie erreichen, da der Weg eine Unabhängigkeitsidee in sich trägt: Das Begehren des Sorgenden steht außerhalb von *Bedürfnissen* und deren Befriedigung, insofern bleibt die Andersheit des Anderen unberührt auf dem Weg in eine unendliche (Vor-)Sorge für den Anderen (siehe nachfolgendes Schema).

[221] Vgl. Lévinas, 1987, 24; 219.

Begehren und *Bedürfnis* sind zwei unterschiedliche Formen von Transzendenz, die durch die Erfahrungen der Abhängigkeit und Unabhängigkeit im Besorgen und Vorsorgen ihre Immanenz zeigen.

Schema: Begehren als Erlebnis der Unabhängigkeit in (Vor-)Sorge
(in Anlehnung an *Lévinas*, 1987, 9-23)



2.15 Subjektivitätsmanifestationen in Erfahrungen der Sorge

Der einsame Sorglose nimmt seine Richtung zum Anderen, um das Bedürfnis, Mensch zu sein, zu erkennen und somit das Selbst im Besorgtsein zu erleben. „*Von Angesicht zu Angesicht*“ mit der Andersheit des Anderen erlebt der Mensch die Unabhängigkeit des Anderen in Unendlichkeit der (Vor-)sorge für sich und für andere. Damit bleibt *Lévinas* dem Existenzialismus treu, wehrt sich jedoch gegen den Reduktionismus des Menschenseins, indem die Ganzheit des Daseins ohne die Andersheit des Anderen nicht denkbar ist.

Dieser philosophische Leibgedanke führt dazu, dass sich die Sorge für den Anderen nicht als statisch-theoretisches Konstrukt darstellen lässt, da der Andere seine Andersheit in sinnlich-leiblichen Erlebnissen und Erfahrungen der Sorge manifestiert. Hier entsteht der größte philosophische Bruch zwischen der Fundamentalontologie der Zeit vor und nach *Lévinas.*

Im Gegensatz zu *Heidegger* sind Mensch und Welt bei *Lévinas* nicht miteinander verschmolzen, die Existenz der Welt aber ist sinnlich durch die Leiblichkeit des Menschen wahrnehmbar. Dem Menschen jedoch bleibt die Unüberschaubarkeit der großen Welt verborgen. Leiblich in der Welt sein bildet für *Lévinas* eine Subjektivität, welche zwei Komponenten aufweist, nämlich das subjektive Selbst und der subjektive Andere.[222]

Die erste Komponente zeigt die Subjektivität des Leibes in der Genügsamkeit der Welt und bedeutet, „… *sich halten, Herr seiner selbst sein*…“.[223]

Für *Lévinas* ist der Leib in Genügsamkeit nicht negativ konnotiert, er zeigt seine Herrschaftsmöglichkeiten im Leben von Gesundheit bis zur Krankheit zum Glück desjenigen, der sie genießen kann. Die leibliche Existenz findet in der Welt alles, was zu ihrer Erhaltung notwendig ist und auch ihrer subjektiven Existenz entspricht. Es könnte davon abgeleitet werden, dass durch die Genügsamkeit der Welt das Selbstsein im Besorgen sowohl die Sorge als auch die Sorglosigkeit der Subjektivität der leiblichen Existenz betont.

Die zweite Komponente der Subjektivität beschreibt eine Bewegung auf den Anderen zu, d.h. leiblich Mitsein und „… *im Anderen sein und dadurch mit seinem Leib belastet sein*.“[224] Dies geht vom Selbstsein im Besorgen bis hin zum (Vor-) sorgen. Der besorgte Leib lässt zu, dass die Andersheit des Anderen nicht verloren geht, sondern als dessen Bedürfnis wahrnehmbar bleibt.

---

222 Vgl. Lévinas, 2005, 237.
223 Lévinas, 2005, 237.
224 Ebd.

Der (vor-)sorgende Leib begehrt die Unendlichkeit des Anderen, die von dessen *Antlitz* ausgeht, dessen Andersheit bleibt jedoch unerreichbar. Ausgehend von der Perspektive der Subjektivität wird die Welt zu einer Wirklichkeit, in welcher der Mensch sich durch den Anderen leiblich erlebt im Besorgen und (Vor-)sorgen, da der Andere auch in dieser Welt lebt.[225]

Lévinas wird in der Philosophie als Humanist gesehen, jedoch sucht er nicht vordergründig moralische Erklärungen für das, was dem Menschen geschieht, z.B. Freude, Schmerz, Krankheit etc., sondern ist interessiert an den Zwischenbereichen der menschlichen Erfahrungen, wie Sinnlichkeit und Leiblichkeit, die im Schatten des Mentalen liegen. Trotz deren kaum merklicher Wahrnehmbarkeit tragen diese ein Potential der radikalen Veränderung in sich, die sich im menschlichen Sein und Bleiben vollziehen. Dieses Mensch-bleiben trägt den Ausdruck des Anderen und hilft, sinnlich-leiblich für den Anderen in der Welt zu sein.

Die Einsamkeit des Seienden in der Sorge um sein Selbst geht durch die Sinnlichkeit und Leiblichkeit verloren und geht besorgend und (vor-)sorgend über in eine Gemeinsamkeit mit dem Anderen. Damit könnte von *Lévinas* abgeleitet werden, dass die Erlebnisse der Sorge um die Andersheit des Anderen die Erfahrungen von Menschlichkeit bilden.

---

[225] Vgl. Fuchs, 2000, 274: Lt. Fuchs ermöglicht die Perspektive des Anderen die Aufhebung der Zentralität des Leibes, d.h., durch den Tausch der Perspektive stellt sich die Welt nicht nur mir dar, sondern es ergibt sich die Möglichkeit, dass das, was dazwischen passiert im interpersonalen Raum, auch für andere Bedeutung hat.

3 Das betroffene Selbst als gespürter Leib in Sorge und Pflege

3.1 Die Leiblichkeit des Menschen – Erweiterung der Paradigmen des Welt- und Selbstverständnisses

Das Bild vom Menschen wird in der abendländischen Kultur als Zusammenspiel von verschiedenen Strukturen gesehen und je nach Zeitgeist von dualistischen oder holistischen Traditionen bestimmt, scheitert jedoch an den Erklärungsversuchen. In beiden Traditionen wird in bestimmten Erklärungskonzepten vom Leib gesprochen, der aus einem materiellen Teil - genannt Körper – und aus einem mentalen Teil – genannt Seele – erwächst. Der Leib ist nicht gleichzusetzen mit dem formgebenden Körper oder der formfreien Seele und dem Geist. Hier öffnen sich räumliche Strukturen, die eine gemeinsam vorhandene, aber nicht immer in Erscheinung tretende Existenzform bilden, und zwar als Leib. Das Wort *Leib* hat etwas Urhaftes, Archaisches, es ist unmodern und wird heutzutage hauptsächlich verknüpft bzw. assimiliert mit dem Verständnis vom Körper. In der Etymologie hat dieses Wort, insbesondere im germanischen Sprachraum, eine deutlich breitere Bedeutsamkeit und weist auf zwei Kernbedeutungen hin: Leben und Bleiben. Damit wird die Gesamtheit des Lebensvollzugs angesprochen, nämlich die Empfänglichkeit für das Schicksal.[226] Der Lebensvollzug bewegt sich zwischen leiblich verborgen sein und leiblich verborgen bleiben. Wie lassen sich Zusammenhänge im Lebensvollzug entdecken?
Im Alten Testament erscheint der Mensch als Paradigma einer leiblichen Einheit.[227]
Je häufiger der Mensch sein Dasein hinterfragt hat, desto divergierender wurde das Verständnis vom Menschsein in Lebensvollzügen. Der Dualismus sieht den Menschen aus zwei getrennten Perspektiven, nämlich als objektiven Körper und

[226] Schmitz, 2003, 2.2.
[227] Vgl. Die Bibel, AT

subjektive Seele, später jedoch wurde in der transzendentalen Philosophie und Fundamentalontologie eine gleichberechtigte Existenz beider Perspektiven postuliert.
Mit der Verbannung des menschlichen Leibes aus der Philosophie Anfang des 19. Jh. wurde der Mensch in den Erkenntnistheorien zum transzendentalen Subjekt stilisiert.[228] Das negativ konnotierte Thema Leib wurde von *Schopenhauer* und *Nietzsche* wieder zum Anliegen gemacht im erkenntnistheoretischen Diskurs.
Das Weltverständnis von *Schopenhauer* ist dargestellt als Polarität von *Wille* und *Vorstellun*g und stark beeinflusst von Gedankengängen aus der Philosophie von *Kant*, indem der Leib einerseits in den *Vorstellungen* des Menschen vorhanden ist und andererseits im *Willen* dessen fest verankert.[229]
Ganz anders positioniert *Nietzsche* den Leib, indem sein Verständnis vom Leib benutzt wird als Kampfbegriff gegen das platonisch-christliche Weltverständnis sowie die Dekadenz seines Zeitalters. Er platziert den Leib als Existenzweise in der Zukunft und es gelingt ihm, den Übergang zu schaffen, den Leib aus der verachteten Position herauszuholen und zum Leitfaden des Menschen auf dem Weg zum Übermenschen zu bestimmen.[230] *Plessner* entwickelt als philosophisch-anthropologischer Denker eine Formel von der Exzentrizität und unterscheidet terminologisch den Leib vom Körper: Leib-sein und Körper-haben.[231]
Eine erkenntnistheoretische Erweiterung bietet die Phänomenologie der Leiblichkeit, mit welcher die Philosophen *Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty* die Leiblichkeit a priori des Bewusstseins stellen, denn Bewusstsein war nie ohne den Leib. Das *Sein* nach *Husserl* und das *In-der-Welt-Sein* nach *Heidegger* steht damit im erweiterten Zusammenhang des *Zur Welt Sein* des Leibes nach *Merleau-Ponty*. In seiner Leibphänomenologie postuliert dieser, dass ein leibloses Bewusstsein weder zu belegen noch denkbar sei, da es immer von leiblich-sinnlichen Strukturen durchdrungen wird.[232]

---

[228] Vgl. Böhme, 2003, 14-15.
[229] Vgl. Schopenhauer, 1986 Band 1, Buch II, § 18.
[230] Vgl. Nietzsche, 2011.
[231] Vgl. Plessner in Böhme: 2003, 26.
[232] Vgl. Fuchs, 2003, 72.

Damit entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 20sten Jh. eine neue bzw. erweiterte phänomenologische Sichtweise in der Philosophie, die den Leib nicht in einem metaphysischen Rahmen verortet, sondern ihn näher zum Körper rückt und zu einem *Leibkörper* wird. *Husserl* entdeckt auch den Zugang zum Leib durch das leibliche Spüren und definiert dies als *Empfindnisse.* So wird der Leib zum Medium des menschlichen Handelns; *Husserl* spricht deshalb vom *fungierenden Leib*.[233]

Im weiteren Verlauf beschreibt *Merleau-Ponty* die Gerichtetheit des Leibes im Lebensvollzug, der „*... dabei unsichtbar...*“ bleibt.[234] Der Leib als Medium des Lebensvollzugs hat einen besonderen Charakter des *Ich*. Der *Ich-Charakter* und die damit verbundene *Selbstintentionalität* erweitert das Verständnis von der Komplexität des Menschen und dessen, was unteilbar ist, verleiht aber dem Leib keine empirische Transparenz, d.h., das empirisch Leibliche bleibt verborgen. [235]

Dieses *Verborgene* wurde in den 60er Jahren in der phänomenologischen Analyse von *Schmitz* aufgegriffen und zum *unerschöpflichen Gegenstand* seines Leibverständnisses gemacht.

Die pathische Seite der leiblichen Existenz ist die Grundlage der Neuen Phänomenologie, wie sie *Schmitz* in seinem Werk „System der Philosophie“ darstellt. Die Gegenwart ist Fundament und gleichzeitig ein Prinzip seiner Philosophie, indem sich die Leiblichkeit als Phänomenbereich der leiblichen Betroffenheit, des leiblichen Spürens, des leiblichen Raumes und der Gefühle „*in reichlichen Analysen entfaltet*“.[236]

Schmitz setzt sich auseinander Phänomenen, die er unwillkürlichen Lebenserfahrungen nennt, wie Angst, Schmerz, Beklommenheit, Wollust, Entzücken, Erleichterung, Hunger, Durst, Ekel, Müdigkeit etc., die sich in der Gegenwart plötzlich entfalten und das Menschsein lebendig, dynamisch bzw. affektiv betroffen macht.[237]

---

[233] Vgl. Husserl, 1952, 145.
[234] Vgl. Böhme, 2004, 24.
[235] Vgl. ebd.
[236] Schmitz, 1964-1978.
[237] Vgl. Schmitz, 1998 b. und 2003, 25.

Diese Phänomene nennt *Schmitz leibliche Regungen* und trennt sie radikal von den Empfindungen wie *Husserl* sie beschreibt, welche eine Vieldeutigkeit in sich tragen und deren Ausgangspunkt im Körperschema liegt.[238] Wenn zum Beispiel etwas *unter die Haut geht*, dann spielt sich nicht wirklich etwas unter der Haut ab, sondern es wird gespürt als eine starke, tiefe Berührung mit den Tatsachen des Lebens. *Schmitz* hat das *Spüren* als methodische Annäherung seiner Leibphänomenologie zugrunde gelegt: „*Unser Spüren ist die Art und Weise, in der wir sie (die Lebensvollzüge) selbst sind*.“[239] Das Spüren lässt den Leib differenziert erklären und die Unterschiede zum Körper aufdecken.

Der Leitgedanke der Phänomenologie von *Schmitz* ist, dass die gespürten leiblichen Regungen keine bloßen Organempfindungen sind, welche die körperlichen Funktionen darstellen oder eine Affinität zur sog. Seele oder zum sog. Bewusstsein aufweisen, sondern als ein eigenständiger und gleichzeitig zentraler Komplex des Menschenseins.[240]

Die erweiterte Denkweise in der Philosophie basiert auf der Existenz des unteilbaren Menschen, auf dem gespürten Leib, der *„… im Zentrum des Menschseins steht und mit genuinen, nur ihm selbst entnehmbaren Begriffen klar und gründlich dargestellt werden kann“*.[241]

---

238 Vgl. Schmitz, 2003, 25.
239 Böhme, 1997, 138.
240 Vgl. Schmitz, 1989, 209 und Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 117.
241 Vgl. Schmitz, 1989, 209.

3.2 Attribute der leiblichen Existenz im affektiven Betroffensein

Die leibliche Existenz als *Empfänglichkeit für das Schicksal* steht für den Lauf des Lebens mit all seinen Höhen und Tiefen, geprägt von einer immerwährenden Dynamik.[242] Im Sich-spüren entfaltet sich die leibliche Wachheit zur Selbstbehauptung, indem der Mensch versucht, sich aus der Enge seines Leibes zu befreien, indem er gegen dieses ankämpft. Leiblich sein verläuft nicht nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung, sondern der Leib steht im Verhältnis zum Umfeld, indem er durch leibliches Spüren auch das Sich-spüren und das Bewusstsein und Bewusstwerden erfährt durch *affektives Betroffensein*.[243]/[244]

Das schöpferische Element in der Leibphänomenologie von *Schmitz* ist das eigenleibliche Spüren, welches subjektiv ist und einen ausschließlich privaten Charakter aufweist, da es personengebunden ist im Zusammenhang mit einer einzigartigen Lebensgeschichte und nur der Spürende kann darüber Auskunft geben.[245] *Schmitz* nennt dies subjektive Tatsachen, da das Betroffensein durch die leibliche Ergriffenheit verdeutlicht wird als Tatsache. Leiblichkeit ist hier gekennzeichnet durch Betroffenheit und Tatsächlichkeit.[246]

Der Mensch befindet sich in einem nicht gleichgültigen Existenzmodus, indem er betroffen wird, es geht in die Tiefe und hinterlässt Spuren in seiner leiblichen Existenz. Niemand steht neben sich, betrachtet sich und bleibt neutral, kein Bewussthaber kann neben sich leben und alles, was ihn betrifft, objektivieren.

---

[242] Vgl. Schmitz, 2003, 24.
[243] Vgl. Schmitz, 2010, 12.
[244] Vgl. Schmitz, 2010, 54 ff.: Lt. Schmitz ist vieles bewusst, ohne dass es ein Verhältnis zum Einzelnen herstellt; dieses Bewussthaben vor der Vereinzelung ist affektives Betroffensein und steht im Ganzen in unspaltbaren Verhältnissen. Nach Schmitz kann das Denken auch ohne Bewussthaben funktionieren, jedoch entstehen die unspaltbaren Verhältnisse zur Umwelt erst und nur durch leiblich affektives Betroffensein.
[245] Vgl. Schmitz, 2010, 86
[246] Vgl. Böhme, 2003; vgl. Dörpinghaus, 2013, S. 97.

Das *affektive Betroffensein* ist immer verbunden mit einem *Ich*, z.B. Ich bin betroffen von Schmerz, Trauer, Freude oder Sorge. Somit erklärt sich auch die Subjektivität der Tatsachen des *affektiven Betroffenseins*: mich schmerzt, ich trauere, ich leide, ich sorge. Die Gleichgültigkeit schmilzt, indem das, was leiblich gewahr wird, nicht indifferent bleiben kann.

Das *affektive Betroffensein* kann sich zweiseitig zeigen: passiv und aktiv. Das bloße *passive* Betroffensein versteht sich nicht als Widerfahrnis, denn etwas wird von der Leiblichkeit erkannt und gespürt. Die Passivität besteht darin, dass etwas einem nahe geht, jedoch muss *nicht* darauf eingegangen werden, es ist aber auch nicht möglich, sich dem zu entziehen. Die *aktive* Seite des Betroffenseins zeigt sich damit, dass etwas, was einem nahe geht, dynamisch wird und es muss darauf eingegangen werden. Ohne passives, unwillkürliches Betroffensein ist ein aktives Betroffensein nicht möglich und ein gewisser Status quo aller Aktivitäten zeigt sich, woraus sich dann wiederum eine Dynamik entwickeln kann. Alles aktive Betroffensein ist nicht nur leiblich, sondern auch subjektiv. *Schmitz* umschreibt diese Subjektivität der Leiblichkeit mit sprachlichen Wendungen wie: „*… dass etwas mich angeht oder mir angeht, ich darin befangen bin… “*.[247] Somit besteht kein Zweifel daran, wer oder was gemeint und wer oder was präsent ist, da das affektive Betroffensein vom Betroffenen am eigenen Leib gespürt werden kann. *Etwas* geht mich (etwas) an – ich kann in Sorge sein – und ich kann in Pflege sein. Das sind zwei gedankliche Prämissen, auf die im Verlauf dieser Arbeit immer wieder eingegangen wird.

---

[247] Schmitz, 1998e, 91.

3.3 Ökonomie und Dynamik der leiblichen Regungen in Sorge und Pflege

Leibliches regt sich. Es ist *Schmitz* gelungen, das Menschsein in seiner Eigenständigkeit und gleichzeitigen Komplexität darzustellen durch die Struktur des eigenleiblichen Spürens, die keineswegs statisch, sondern dynamisch ist und den Gesetzen der *Ökonomie der Leiblichkeit* unterliegt. [248]

Der spürbare Leib verteilt sich durch viele *leibliche Regungen* auf Leibesinseln, deren diskrete, zusammenhängende Anordnung von Menschen wahrgenommen werden kann. *Schmitz* spricht zwar von leiblichen Regungen, nicht aber von Empfindungen und will damit zum Ausdruck bringen, dass das, was man spürt, nicht die Wahrnehmung von physiologischen Vorgängen ist, sondern dass es sich um autonome Phänomene handelt. Er konnte aufgrund seiner phänomenologischen Begründungen das eigenleibliche Spüren als Erfahrung der menschlichen Existenz frei machen von den Suggestionen des optisch und taktil gesteuerten perzeptiven Körperschemas.[249]

Die *Phänomenologie der Leiblichkeit* nach *Schmitz* bietet keinen Katalog für *leibliche Regungen*, sondern eine Analyse des Gespürten als ein Verfahren, welches die Grundzüge der *leiblichen Regungen* hervorhebt.[250] Er hat mehre *leibliche Regungen* analysiert und dabei immer wieder neue Aspekte erschlossen.[251]

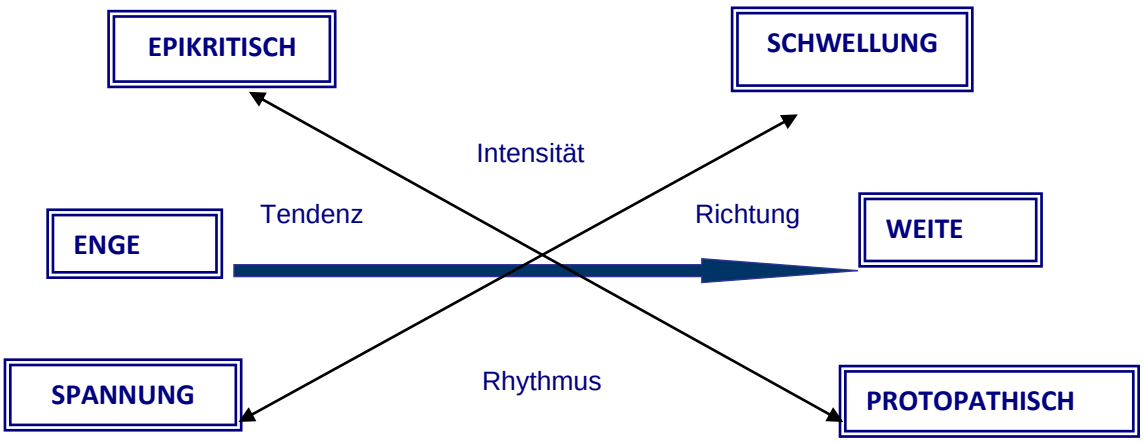
Diese Methode des Gespürten hat das Potential, ganzheitliche Erfahrungen des Sorgens und Pflegens zu erfassen, indem die Details der leiblichen Regungen in Beziehung zueinander gesetzt und beschrieben werden. Die Analyse der bloßen leiblichen Regungen könnte sich als dienlich erweisen, auch die Unterschiede herauszustellen zwischen Sorge und Pflege, unter der Hypothese, dass das Geschehen der Pflege von der Sorge beeinflusst bzw. geleitet werden kann.

---

[248] Schmitz, 1998b, 70.
[249] Vgl. Schmitz, 2003, 29.
[250] Vgl. Schmitz, 2005, 19-20.
[251] Vgl. Soentgen, 1998, 58.

Schmitz unterscheidet *leibliche Regungen* in zwei Arten: ganzheitliche *leibliche Regungen*, wie beispielsweise Frische, Mattigkeit, Behagen, und teilheitliche *leibliche Regungen* wie z.B. Jucken, Brennen, die nur Orte einzelner Leibesinseln besetzen. Durch die leiblichen Regungen kann das leibliche Befinden erfahren und zum Sprechen gebracht werden, ohne den Menschen auf Bewusstsein oder Körper oder auch Seele zu reduzieren. *Leibliche Regungen* und deren dynamische Prozesse stellt *Schmitz* in neun Polaritäten dar, die mit folgenden Begriffen beschrieben werden: *Enge, Weite, Spannung, Schwellung, Intensität, Rhythmus, Richtung sowie protopathische und epikritische Tendenzen.* Alle neun Begriffe des leiblichen Alphabets sind miteinander verbunden; sie offenbaren komplementäre Verhältnisse, sind aber keine Kontrahenten (siehe nachfolgendes Schema).

Schema: Struktur und Dynamik des eigenleiblichen Spürens (von der Autorin leicht verändert)[252]



[252] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 97.

Das wichtigste Begriffspaar, welches *Schmitz* die „*elementarsten Kategorien des leiblichen Befindens*" nennt, beschreibt die leiblichen Bewegungen im Alltag als *Enge und Weite*.[253] *Enge* als eng werden, als Engung und sich zusammenziehen wird erlebt in Angst, Furcht, Schreck, Traurigkeit, Atemnot, Kälte, Dunkelheit, etc. Enge ist nicht nur eine Befindlichkeit, sondern sie ist an einen Raum gebunden: In der Enge kann der Mensch spüren, dass er hier ist, und dieses Hier ist für *Schmitz* ein absoluter Ort.[254]

Trotz labiler Einheitsbildung hat die *Enge* Dominanz, da der Leib selbst in dieser Enge verharrt.[255]

In der Enge verengt sich auch das Dasein, z. B. bei Kummer als Erfahrungen der Sorge. Im Dasein staut sich etwas, wodurch der Impuls: *Nichts wie weg* gehemmt wird, und es entsteht eine Schwere, eine Gebundenheit, die den ganzen Leib durchzieht. Die Sorge, dieser Schwere zu entkommen, kann übergehen in die Sehnsucht nach Leichtigkeit. In Sehnsucht bildet sich auch eine Weitung in die Ferne. So hilft der Leib, sich aus der Enge des Kummers zu befreien. Die Schwere des Kummers wird leichter durch die Weitung des in die Ferne Strebens und wird gespürt als Möglichkeit des Pflegens durch Rausch, Euphorie, religiöser Versunkenheit, Mystik, Freude, Natur, in frischer Luft, in großen hellen Räumen, etc. Der Leib in Pflege löst die Sorge vom festen Punkt der Enge ab und ermöglicht der Sorge damit, sich in der Ferne aufzulösen. Die Sorge als leibliches Befinden hat daher nichts mit statischer *Enge* und statischer *Weite* zu tun, sondern sie kann sich durch die Pflege in Richtung *Engung und Weitung* bewegen. Wenn der Leib sich jedoch noch weiter engt, kann das Befinden in Gram übergehen, und es kann jederzeit eine Abspaltung erfahren werden bis hin zur Bildung einer *privativen Engung*.[256]

---

[253] Schmitz, 1992, 45.
[254] Vgl. Soentgen, 1998, 21-22.
[255] Vgl. Schmitz, 1998b,73f.
[256] Vgl. Schmitz, 2003, 26.

Durch die Pflege kann sich der Leib befreien von Angst und Schmerz, erstarrt jedoch in Schreck. Wenn beispielsweise Kummer nachlässt, ist es nicht so, dass er nicht mehr da ist, sondern er wird als Lockerung verspürt, d.h. Kummer in Sorge belastet noch immer, jedoch mehr als Entkrampfung des leiblichen Befindens, z.B. in Richtung Pflege des Selbst.[257]

Der Leib ist bestrebt, der Sorge zu entkommen und pflegt sich Richtung privative Weitung, um sich regen zu können, z.B. durch Weinen, Schreien, Stöhnen dem Kummer zu entkommen. In der privativen Weitung manifestiert sich als Begehren und der Leib befindet sich dabei in einem losen ausgedehnten Zustand.[258]/[259]

Der Leib in Sorge bewegt sich in einem dialogischen Kontinuum zwischen Enge und Weite, kann jedoch jederzeit eine Abspaltung erfahren in beide Richtungen. Zu Enge und Weite kommt als dritte Kategorie des leiblichen Befindens die *Richtung* hinzu, die das Ineinandergreifen der zwei Tendenzen der Bewegung darstellt. Das Zusammenspiel dieser drei Kategorien *Enge, Weite und Richtung* bildet die Wurzel aller leiblichen Regungen und ist bei *Schmitz* als vitaler Antrieb definiert. Dies wird relevant sowohl für die Analyse der Sorge als auch für die Analyse der Pflege: Für die leibliche Sorge sind Enge und Weite gleichermaßen relevant, für die leibliche Pflege die Richtungen von Engung und Weitung. Beispielsweise entsteht in der Enge der Sorge gleichzeitig ein Pflegeimpuls zur *Weitung in Richtung fort bzw. weg,* um den eigenen Leib zu pflegen.

---

[257] Vgl. Schmitz, 1998b, 231: Schmitz beschreibt die leibliche Ökonomie bei der privativen Weitung bzw. Engung mit Beispielen des Hungers oder heftigen Schrecks und gibt den Hinweis auf einen Zustand des Zusammenziehens oder Versinkens in den Abgrund, als Zustand der besonderen Aufmerksamkeit, indem der Leib vollständig betroffen ist und die einzelnen Leibesinseln konturenlos sind. Es sieht so aus, als wenn die Sorge selbst auf der Suche nach der eigenen Befriedigung ist und zu einem Endpunkt kommt. In diesem Zustand hat der Mensch keine Möglichkeit mehr, sich daraus zu befreien. Er ist in Härte und Unbehaglichkeit.

[258] Vgl. Schmitz, 1998, 75.

[259] Schmitz, 1998b, 18-20.

Die Neue Phänomenologie nach *Schmitz* bietet hier zwei Alternativen an, die relevant sein könnten, um die Pflege zu beschreiben: Zum einen *„Motorisch .... „Weg“! Luft zu schaffen, oder den Impuls „Weg“! selbst zurückzunehmen.“*[260] Als weitere Alternative bleibt, sich in sein Schicksal zu fügen, jede Hoffnung aufzugeben, d.h. in der Grundstimmung des *Nicht-mehr-weg-Könnens* zu verharren und noch tiefer in Sorge, Kummer und Gram zu versinken.

Die erste Alternative bietet mehr Spielraum für die Pflege, denn diese führt den Leib aus der Engung in Richtung Weitung als Beschaffen-Können, jedoch auch als Möglichkeit des Festhaltens an etwas, aber noch nicht wirklich wissen, was zu tun ist als wohlwollende Pflege. [261]/[262]

Die *Ökonomie der Leiblichkeit* begründet sich im „*Bedürfnis des leiblichen Richtens*“.[263] Das Richten als leibliches Bedürfnis, sich zu pflegen, lässt sich an weiteren Beispielen erklären: Die *Weitung* als die vor Stolz geschwellte Brust oder Euphorie, die Engung in der Beklemmung. Das Pflegegeschehen ist gerichtet, jedoch „*nicht auf einen fixierten Punkt*“ bezogen. [264] „*Jeder Mensch findet sich leiblich als Zentrum wirklicher und möglicher Richtungen, die aus der Enge seines Leibes in Weite hervorgehen, aber gewöhnlich unauffällig bleiben*“.[265]

Eine weitere Kategorie, die wiederum zwei Begriffe beinhaltet, ist *Spannung* als Anspannung und Bereitschaft zum Loslegen, *Schwellung* als zunehmen und sich ausbreiten, wobei mit Schwellung nicht angeschwollen sein bzw. dick sein gemeint ist. Spannung und Schwellung beeinflussen sich gegenseitig, lassen sich nicht nivellieren, sie können sich verstärken oder abschwächen, können aber auch beide zusammen auftreten.[266]

---

[260] Schmitz, 1998a, 182.
[261] Ebd.
[262] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 130: Hier wird beschrieben, wie der leibliche Raum erweitert werden kann mit der Perspektive, alles zu vermeiden, was wiederum eine Engung verursachen könnte, mit dem Hintergedanken, dass auch die guten Absichten wieder zur Engung (im Falle von Angst) führen können.
[263] Schmitz, 1998 b, 106.
[264] Soentgen, 1998, 22.
[265] Schmitz, 1998 b, 111.
[266] Vgl. Schmitz, 2003, 26.

Anders als im herkömmlichen Sinne spricht *Schmitz* von Spannung und Schwellung als antagonistisch konkurrierende Gegenpole. Bei Spannung und Schwellung spricht *Schmitz* von einer Komposition im Zusammenhang mit Enge und Weite. „*Bei der Spannung liegt ein Übergewicht an Engung vor, bei Schwellung ein Übergewicht der Weitung*".[267]

Somit könnte sich der Übergang zur Pflege erklären lassen: Spannung als Engung zu spüren in Beklommenheit und Schwellung als Weitung in Kummer. Die Sorge treibt den Leib in die Engung der Beklommenheit und führt dazu, dass sich der Mensch in Pflege ängstigt und bedrückt ist. Der Sorgende, der sich hier gleichzeitig pflegt, spürt ein Zusammengedrückt-sein, Versperrt-sein, wobei die Beklemmung im Hals gespürt wird, als *das schnürt mir die Kehle* zu. Spannung und Schwellung sind sowohl in Sorge als auch in der Pflege leiblich spürbar aufgrund der Bezogenheit zur Enge, sind aber auch gleichzeitig aufeinander angewiesen und können ineinander übergehen, ebenso wie die Pflege in die Sorge.[268]

Der in Beklommenheit gespürte Leib versucht sich zu pflegen, indem er sich versperrt und versucht, sich zusammenzuhalten. Dabei ist er durchdrungen von *Rhythmus* und geprägt von *Intensität.*[269] Beides gehört zur Pflege der Leiblichkeit in der Beklommenheit. *Intensität* erklärt die Pflege als simultanes Miteinander von Spannung und Schwellung, z.B. in einem *Aha-Erlebnis* als etwas Gelungenes. Hingegen lässt sich das rhythmische, sukzessive Auf und Ab von Spannung und Schwellung z.B. in der Unruhe zu verspüren. „*Da Intensität und Rhythmus auf zwei Weisen dieselben Aufgaben erfüllen, leibliche Spannung und Schwellung zu vereinigen, treten sie zueinander in vielfältige Beziehungen*".[270] Rhythmus und Intensität sind zwei Regulierungsfunktionen in der leiblichen Ökonomie, die für den Haushalt des Leibes zuständig sind und für dessen Labilität sorgen.[271]

---

[267] Soentgen, 1998, 21.
[268] Vgl. Schmitz, 2005, 24-25.
[269] Schmitz, 1998b, 21-22: Für *Schmitz* bedeutet Intensität das gemeinsame Schwingen und das Ergebnis des Miteinanders von Spannung und Schwellung, wobei der Rhythmus als Impuls für das Auf und Ab von Spannung und Schwellung gesehen wird.
[270] Schmitz, 1998, 122.
[271] Vgl. Schmitz, 1998 b, 125.

Die *Ökonomie der Leiblichkeit* bildet das leibliche Bedürfnis ab, sich zu pflegen und alles harmonisch und synchron zu halten. Der Alltag des Menschen hingegen ist geprägt sowohl von leiblicher Stabilität als auch von leiblicher Instabilität, welche die Pflege in viele Nuancen einfärben, um den leiblichen Bedürfnissen nachzugehen.

Der in Sorge gespürte Leib unterliegt weiteren gegensätzlich wirkenden Kategorien: einer *protopathischen als* diffus, dumpf amorph, dunkel und grenzenlos, wie z.B. in Gram.

Im Gegensatz dazu wirkt die *epikritische* Tendenz als sich zuspitzend, verschärfend, kristallin, wie z.B. in Unruhe. Wichtig ist hier auch zu berücksichtigen, dass diese Tendenzen der Sorge nicht separat auftreten, sondern immer in Verbindung mit anderen Kategorien der leiblichen Dynamik, z.B. ein diffuses Unbehagen verspüren oder Unruhe. Die *epikritische* Tendenz ist verbunden mit Engung und Spannung, z.B. in Unruhe die Beklommenheit oder Unbehagen verspüren, während die *protopathische* Tendenz zu Weitung und Schwellung neigt, z.B. grenzenlos und tief in Gram versinken.

Beide Tendenzen bewegen die Sorge in *Intensität* und *Rhythmus*. *Schmitz* spricht in diesem Zusammenhang aber auch von *protopathischer Engung*: z.B. durch ungewisse Sorge in Bangigkeit hineinrutschen und auch von *epikritischer Weitung*: z.B. in sorgender Unruhe sein als Vorfreude. *Leibliche Regungen* sind dynamische Prozesse, die etwas ausdrücken bzw. etwas sagen wollen, z.B. dass der Mensch in Sorge der Vorfreude die pflegende Unruhe erlebt. Des Weiteren werden die Regungen als eine Form von Erkenntnis gespürt, in die Selbsterkenntnis und Erkenntnisse über die Umgebung inkludiert werden können. Somit entsteht eine Form des Sich-findens in einer Umgebung durch handeln.[272]

Der Mensch in Sorge erlebt das Selbst im Erkennen seines Selbst und gleichzeitig die eigene Pflege durch das Sich-finden in der Welt. Eingebunden in den leiblichen

[272] Vgl. Soentgen, 1998, 61-62.

Regungen sind Erkenntnisse über die menschliche Existenz, die das gespürte Dasein und Sosein zum Ausdruck bringen, z.B. dass der Mensch einatmet und ausatmet, solange er lebt.[273]

3.4 Atmosphären und Stimmungen sowie die Macht der Gefühle

Die Alltagsschwingungen treffen den Menschen unvorbereitet, wobei deren Stärke und Intensität unbekannt sind und nicht abgeschaltet werden können, so dass der Mensch ihnen unwillkürlich ausgesetzt ist. Die kleinsten Regungen sind imstande, den Menschen in Gewahrsam halten, denn gemäß der Neuen Phänomenologie wird dieser von einer Fülle an Informationen über die eigenen Wiederfahrnisse überschüttet. Die Mächte, die den Menschen ergreifen und verändern können, werden von *Schmitz* als *Stimmungen, Atmosphären und Gefühle* bezeichnet.[274] Gefühle stellen die *randlos ergossenen Atmosphären* dar, in welchen der Leib spürbar eingebettet ist.[275] Sie befinden sich im Raum und strahlen auf alles, was sich im Raum befindet aus. Menschen können von diesen Atmosphären, Stimmungen und Gefühlen ganz plötzlich und unvermittelt umfasst, ergriffen und durchdrungen werden, ohne dass es einen Anlass gibt. Beispielsweise kann eine Spannung, die im Raum steht, von Menschen gefühlt werden, ohne dass der konkrete Anlass bekannt ist, so auch die Spannung in der Atmosphäre der Intensivstation, wo der Pflegende und der zu Pflegende in ihrer jeweils eigenen Sorge bleiben, ohne von der Sorge des Anderen zu wissen. Atmosphären sind immer mit Inhalten geladen und können lt. *Schmitz* lediglich wahrgenommen werden, müssen jedoch nicht zwangsweise zur Betroffenheit führen und eine Ergriffenheit auslösen.[276]

---

[273] Vgl. Schmitz, 1998c, 94.
[274] Vgl. Schmitz, 1998e.
[275] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005. 108.
[276] Vgl. Schmitz, 2003, S. 251.

Auch die im Spannungsfeld des Aufwachraums vorhandene Sorge kann als räumlich ausgedehnte Atmosphäre wahrgenommen werden, aber der Mensch muss von den Inhalten der Atmosphäre nicht zwangsläufig ergriffen werden, denn hier gibt es individuelle Unterschiede in der Selbstwahrnehmung der Menschen. Manche sind im Erspüren einer Atmosphäre sehr sensibel und geben ad hoc ein Feedback an Ihre Umgebung und sind imstande, sich mit den Atmosphären zu solidarisieren, indem sie sich mit dem Gefühl auseinandersetzen durch Preisgabe oder Widerstand.[277]

Der Leib des Menschen ist empfänglich für Atmosphären und muss sich mehr oder weniger mit ihnen auseinandersetzen und eine bestimmte Haltung einnehmen, das heißt, sich der Atmosphäre zu fügen, anzupassen oder sich dagegen zu wehren. Atmosphären beeinflussen das leibliche Befinden, lassen den Leib mitschwingen und setzen sich um in *leibliche Regungen*.[278]

Ein weiteres interessantes Beispiel bietet die Atmosphäre in einem Krankenzimmer bei Schwerkranken. Bei Eintritt in das Zimmer spürt der Besucher die Last der Sorge in der Atmosphäre, die ihm gebietet, zunächst innezuhalten. Der Besucher kann von den Inhalten der Sorge in der Atmosphäre, in diesem Fall von der Last, ergriffen werden und ist nicht imstande, sich ihr zu entziehen, bleibt also von der Last belastet. Die Last verteilt sich auf unterschiedliche Leibesinseln und löst *leibliche Regungen* aus.

In diesem Moment spürt der Besucher die Schwere der Sorge, die nicht die eigene ist, sondern von den Schwerkranken ausgeht. Somit bringt der Besucher das Gefühl der Sorge nicht mit ins Krankenzimmer, sondern er wird im Zimmer von der Sorge in der Atmosphäre ergriffen und kann die Sorge fühlen.

---

[277] Vgl. Schmitz, 2003.
[278] Vgl. Soentgen, 1998, S. 73-75.

Die leibphänomenologische Position von *Schmitz* zu Atmosphären und Gefühlen hat die bisher existierende Denkweise in Frage gestellt, indem *Schmitz* innovativ von einer Räumlichkeit der Atmosphären und exzentrisch von Gefühlen als nicht private Seelenzustände spricht. „*... jedes Gefühl ist eine Atmosphäre, aber nicht jede Atmosphäre ist ein Gefühl*“.[279]

Schmitz unterscheidet Gefühle als persönlich oder überpersönlich bzw. subjekt- oder objektbezogen, indem er die Bedeutung des affektiven Betroffenseins betont. Wenn der Leib affektiv von Gefühlen betroffen wird, bezieht sich das auf etwas, d.h., etwas hat sich ereignet. Zum subjektiven Betroffensein allerdings gehört eine Örtlichkeit, in den die Gefühle eindringen. Damit ist das affektive Betroffensein sowohl örtlich als auch subjektiv, und Gefühle, die ein *affektives Betroffensein* verursacht haben, bleiben atmosphärisch und somit objektiv.[280] Gefühle sind „… *auf affektives Betroffensein eines Subjekts durch sie nicht angewiesen und dagegen gleichgültig“.*[281] Somit ist das Gefühl von Sorge nicht einfach vorhanden, sondern es bildet ein eigenes, objektives Dasein, welches erst durch das affektive Betroffensein seine Subjektivität entfaltet. „*Die Subjektivität liegt nur im Spüren als solchem, nicht im Gespürten“.*[282] „*Das Fühlen von überpersönlichen Atmosphären braucht keineswegs immer direkte Ergriffenheit von ihr zu sein“.*[283] Auch hier kann die o.g. Situation aus der Intensivstation als Beispiel dienen. Dort, wo eine überpersönliche Atmosphäre der Spannung herrscht, können sowohl der Pflegende als auch der zu Pflegende indirekt von ihr ergriffen werden, jedoch ohne zwangsläufig eine affektive Betroffenheit zu spüren.

---

279 Uzarewicz/Uzarewicz, 2005. 105.
280 Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 109.
281 Schmitz, 1998d, 145.
282 Fuchs, 2000, 226.
283 Schmitz, 2003, 251.

Gefühle als räumliche Phänomene können bloß wahrgenommen werden, z.B. als Morgenfrische; sie können Menschen aber auch spürbar ergreifen, wie *dicke Luft* im Zimmer eines Kranken, in die der Leib des Pflegenden hineingerät und von der dicken Luft zusammengedrückt wird. Der Pflegende ist in Sorge über die Gefühlsinhalte der dicken Luft und wie er sich diesen Inhalten entziehen kann. Er fragt sich, *worum* es bei der Sorge geht, d.h., er ist im Übergang zur Pflege seines Leibes.

Nach *Schmitz* entstehen die Unterschiede zwischen der bloßen Wahrnehmung eines Gefühls und dem leiblichen affektiven Betroffensein als grundsätzliche Differenz von Gefühl und fühlen. „*Während die Gefühle räumlich ergossene Atmosphären sind, ist das Fühlen der Gefühle, soweit es sich um Ergriffenheit von ihnen und nicht um bloßes Wahrnehmen der Atmosphäre handelt – wie wenn ein ernsthafter Beobachter in ein albernes Fest gerät – stets ein leibliches Betroffensein von ihnen.*“[284]

Erst die neue Phänomenologie macht es möglich, das Gefühlsverständnis zwischen dem Gefühl als solches und dem Fühlen des Gefühls zu differenzieren, welches sich wiederum unterscheidet in *affektives Betroffensein* und bloße Wahrnehmung des Gefühls.[285]

Schmitz legt in seiner Gefühlstheorie eine Besonderheit dar, nämlich dass Gefühle außerhalb von Menschen existieren und als räumlich erkannt werden sollten, denn sie haben ihren eigenen Raum, der zwar mit einem Ort verbunden sein kann, nicht aber auf diesen beschränkt bleibt. „*Gefühle sind demnach nicht örtlich, weder relativ noch absolut, weil sie irgendwo in der Gegend um uns herum sind.“ (...)* „*Schmitz widerlegt damit die Projektionstheorie, „nach der alles Gefühl primär subjektgebunden ist““.*[286] Als weitere Besonderheit weist *Schmitz* in seiner Gefühlstheorie darauf hin, dass Gefühl und Leib unterschiedliche Phänomene sind, obwohl sie miteinander zu tun haben.

---

[284] Schmitz, 1998d, 26.
[285] Vgl. Schmitz, 2003, 44.
[286] Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 109.

Das Gefühl der Sorge entspringt der Atmosphäre und der Mensch kann sich diesem Gefühl nur schwer entziehen. Es besteht einerseits die Möglichkeit, vom Gefühl ergriffen zu werden und affektiv betroffen zu sein, andererseits kann es möglich sein, dass der Mensch vom atmosphärischen Zugriff der Sorge *bloß flüchtig gestreift* wird und sich somit der Atmosphäre leicht entziehen kann.[287]

Die Sorge ist demnach sowohl Atmosphäre, aber auch Gefühl, und beide sind Stimmungsträger, die vom Leib erfahren werden können.[288] Die Atmosphäre der Sorge und der Leib in Sorge sind zwei unterschiedliche Phänomene, die den Menschen ergreifen. Somit ist die Atmosphäre der Sorge kein Zustand des Menschen, der willkürlich gestaltet werden kann, denn gleichzeitig ist das Gefühl der Sorge ein Widerfahrnis, das den Leib nicht *kalt* lässt.

Auch hier bietet sich ein Beispiel aus dem Krankenhauskontext an: In der Notaufnahme herrscht im Raum eine Stimmung der Sorge, eine Mischung von Aufgeregtheit und Eile als *der Zeit hinterherrennen,* und der Pflegende in Sorge fühlt die Anspannung. Er kann erst dem Zeitdruck entkommen, seinen Leib pflegen und entspannen, wenn er in seine professionelle Handlungsroutine kommt, die er am eigenen Leib spürt.

Die Sorge als Gefühl kann nur durch das Fühlen dynamisch werden, also wenn sich der von Sorge ergriffene Mensch tatsächlich um sich selbst sorgt in seiner persönlichen Situation. Je nach Dynamik der Sorge ist der Mensch in seiner persönlichen Situation in unterschiedlichen Phasen der Ergriffenheit, d.h. die Sorge wird in ihrer Intensität auch unterschiedlich gespürt: als leichte, mittelmäßige und schwere Sorge.[289] Hinter dieser Sorge versucht der Leib, sich eine Pflegestrategie zu suchen, damit die leichte Sorge erträglich, die mittelschwere Sorge auszuhalten und die schwere Sorge nicht allzu quälend ist. Die Pflegestrategien formen sich in der persönlichen Situation auf dem Plateau der *leiblichen Disposition*.[290]

---

[287] Vgl. Schmitz, 2014, 37.
[288] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 104-105.
[289] Vgl. Henkel et al. (Hrsg.) 2019, 83-86: Der Sozialwissenschaftler Robert Gugutzer unterscheidet drei Typen von Sorgegefühlen, die nach leiblicher Intensität den betroffenen Menschen ergreift: leicht-erträgliche Sorge, mäßig-belastende Sorge und schwer-quälende Sorge.
[290] Vgl. Schmitz, siehe Teil I, Kap. 3.7.

Die phänomenologische Annäherung an Atmosphären, Gefühle und Stimmungen der Sorge weisen darauf hin, dass unterschiedliche Optionen bestehen, die Sorge wahrzunehmen, um die Übergänge zum Leib in Pflege zu erleben.

3.5 Die Ich-Ergriffenheit bei der Pflege

Das affektive Betroffensein, das den Menschen schleichend gefangen nehmen oder stürmisch „erwischen“ kann, fordert ein Mitgehen ohne Wahl. *Hermann Schmitz* sieht in diesem Mitgehen Ergriffenheit im eigentlichen Sinn: Im affektiven Betroffensein werden die Gefühle zu den eigenen, da der Mensch von *Ich-Ergriffenheit* übermannt wird.[291] Diese *Ich-Ergriffenheit* könnte für das Phänomen Pflege von Interesse sein, da die leiblichen Regungen dem Menschen in Sorge durch die leibliche Dynamik eine individuelle, subjektive Wesensart verleihen, z.B. als traurig Weinender, ärgerlich Schreiender, liebend Streichelnder, froh Lachender etc. Die leibliche Dynamik gibt dem Menschen in Sorge den Impuls, zur Pflege überzugehen, d.h. sein Dasein wird erweckt zum Sosein in Pflege des Selbst, um so den Gefühlen von Trauer, Ärger, Liebe, Glück etc. einen individuellen und subjektiven Ausdruck zu verleihen.
Gefühle sind nicht nur den eigenen Leib ergreifende, sondern auch zwischenleibliche Phänomene, die in eine universelle Sprache des Leibes transformiert werden. So ist es nicht unbedingt notwendig, dieses Gefühl zu äußern als *sich ärgern über* ..., jedoch steht der Ärger im Raum, ist spürbar und kann auf die Menschen, die sich im Raum befinden, übergreifen. Dieser Prozess des Übergreifens bildet die Basis des *Intersubjektivitätsverständnisses*, indem Ausdruck und Verhalten des Anderen in bestimmten Situationen unmittelbar als Ausdruck von dessen Subjektivität erfahren wird.[292] Dabei werden die Gefühle des Anderen direkt wahrgenommen, ohne körperliche Informationen, wie z.B. Sprache, Mimik, Gestik etc. als Zwischenschritte analysieren zu müssen.

---

[291] Vgl. Schmitz, 1998b, 95 und 4.
[292] Vgl. Schmitz, 2003, 133 ff.

Die Intersubjektivität nach *Schmitz* kann als Erweiterung des Verständnisses über die sinnlich-leibliche Verfasstheit des Menschenwesens nach *Lévina*s verstanden werden, indem durch die *Ich-Ergriffenheit* die Beziehungen zur Welt und zu anderen Menschen Lebendigkeit erlangen.[293] Damit können auch die Gefühlsphänomene, welche den Menschen dazu bringen, Pflege zu erleben, z.B. Ärger kann das Gesicht röten, Angst den Körper zum Zittern, Liebe das Gesicht zum Strahlen bringen, etc., die Lebendigkeit und lebendig-leibliche Verfasstheit des Menschen verdeutlichen. Die Lebendigkeit veranschaulicht den entlastenden Charakter der Pflege, indem z.B. pflegende Impulse wie Weinen, Seufzen, Lachen, etc. eine spürbare Erleichterung bringen und helfen, der leiblichen Enge durch Annahme der Impulse zu entkommen. So können Weinen, Seufzen und Lachen ein Gefühl der Erleichterung initiieren und damit den Leib pflegen.

Jede *Ich-Ergriffenheit* erschüttert die personale Emanzipation und führt daher zur personalen Regression in der persönlichen Situation. Im Fall der *Ich-Ergriffenheit* beim Betreten des Krankenzimmers spürt der Pflegende eine Erschütterung und gerät in Gefahr, in den ergreifenden Gefühlen zu ertrinken oder auch von deren Anspruch niedergeschmettert zu werden. Um die personale Emanzipation zu schützen, verhilft den Pflegenden ein Vorgefühl des Mit-leidens oder der Mitfreude. *Schmitz* definiert das Vorgefühl allgemein als ein Gefühl, das vor ein anderes Gefühl gestellt wird, um die Ich-Ergriffenheit zu minimieren und damit das Vorgefühl als schützendes Gefühl vor jedes andere zu stellen. Diesen Prozess nennt *Schmitz ästhetische Andacht*, die Autorität und Engagement besitzt, um dem Menschen zu helfen, sich einerseits den Gefühlen zu öffnen oder ihn andererseits davor zu schützen, dem Anspruch der Gefühle zu verfallen.[294]

---

[293] Vgl. Sirovátka, 2006, 74/75: Lt. Sirovátka ist die Sinnlichkeit nach Lévinas eine Verbindungsstelle zwischen der Welt, den Anderen und dem Leib. Die sinnlichen Qualitäten werden gelebt, aber nicht erkannt. Außerdem ist die Sinnlichkeit die Wiege des unreflektierten, naiven ICHs.

[294] Vgl. Schmitz, 1998, 99-100.

Wenn allerdings die Gefühle ignoriert oder aber die Dynamik der Ich-Ergriffenheit nicht zugelassen wird, entsteht die Gefahr, die Pflege des Selbst zu unterbinden.
Der Mensch selbst bleibt kalt und unberührt und lässt sein Umfeld diese Kälte auch spüren.[295]
Ein Hauptmerkmal der ästhetischen Andacht ist eine gespürte Stille, die eine intensive Hingabe unter Einhaltung von Distanz in der Ich-Ergriffenheit als *glückliche Mitte* wählt und zu einer befreienden Ruhe im affektiven Betroffensein verhilft.[296]

3.6 Übergänge in Situationen

Eine Situation ist umgangssprachlich die Lage, in der ein Mensch steckt. Situationen sind vielfältige Ereignisse, die *Schmitz* als *chaotische Mannigfaltigkeit* bezeichnet. Der Mensch ist eingebunden in Situationen, deren Bedeutsamkeit für ihn noch nicht klar erkennbar ist und er versucht, im Chaos des Geschehens das eigene Selbst wieder

[295] Die Theorie des Coolout wurde von Kersting 2016 in Studien der moralischen Sensibilisierung aus der normativen Perspektive analysiert. In diese Studien sind keine Vorerlebnisse und Gefühle eingeflossen, Die Pflegenden lernen, sich „*selbst kalt zu machen*“ und auf Kälte mit Kälte zu reagieren. Damit lernen Sie, den Widerstand mehr oder weniger hinzunehmen, um den Schutz vor der Kälte zu finden. In dieser Studie wurde also leider der Kern des Menschseins außer Acht gelassen wurde.

[296] Vgl. Schmitz, 1998, 100-101: Für die Pflegepraxis sollte die *ästhetische Andacht* als Erklärung des Prozesses einer professionellen Nähe und Distanz dienen. Die Nähe schützt den Pflegenden vor mittelmäßigen und schweren Sorge-Gefühlseinbrüchen, indem das Vorgefühl von Mit-leid oder Trauer geschaltet wird und die Unmittelbarkeit der *Ich-Ergriffenheit* geschützt wird. So bleibt der Pflegende in seiner Leiblichkeit lebendig und ist imstande, dem zu Pflegenden zu begegnen und dessen Schmerz und Sorge mitzutragen, ohne dabei das Selbst zu verlieren. Die Distanz, welche die *ästhetische Andacht* gewährt, vermittelt dem Pflegenden eine Tendenz der Ehrfurcht vor der eigenen Ergriffenheit hilft, bzw. inspiriert Zurückhaltung, die vom Pflegenden nicht als Kälte, sondern als Ruhe gespürt wird. Wenn die ästhetische Andacht nicht stattfindet, verfällt der Pflegende in die ergreifende Macht der Gefühle oder verliert die leibliche Lebendigkeit durch den Verlust der Betroffenheit von Gefühlen. Die Dominanz einer Vernunft ohne Gefühle führt zu Sucht und Fanatismus. Die *Ich-Ergriffenheit* meldet sich nicht mehr bei dem Pflegenden und der Mensch verliert den Bezug zum Selbst und gleichzeitig auch zum Anderen. Die ästhetische Andacht könnte den Ausdruck der professionellen Pflege erklären und Hinweise zu den Übergängen von Sorge und Pflege geben.

zu finden.[297] Das heißt jedoch nicht, dass dieses Chaotische ein wirres Durcheinander bildet, vielmehr ist in dem aus Einzelheiten bestehenden Ganzen das Selbst schwer erkennbar. Beispielsweise ist es in Notfallsituationen wichtig, die Sorge um das Selbst nicht zu verlieren, um sich im Übergang zur Pflege darüber klar zu werden, was vorrangig zu tun ist. Hier geht es primär nicht um das Handeln, sondern um den Menschen in seiner Betroffenheit.

Der leiblich betroffene Mensch in Sorge und Pflege ist in Situationen eingebunden und hat damit *„… vieles verstanden (Sachverhalte), vorgenommen (Programme) und bewältigt (Probleme), ohne dass mehr als weniges einzeln bewusst wird…"*[298]/[299]

Um Situationen besser zu differenzieren, schlägt *Schmitz* ein System unter zwei formalen Gesichtspunkten vor: nach der Art der augenblicklichen Gegebenheiten, wie *impressive* und *segmentierte* Situationen, und nach dem zeitlichen Verlauf, *aktuelle* und *zuständliche* Situationen.[300] In *impressiven* Situationen zeigt sich der Augenblick mit seiner vollen Bedeutsamkeit. Ein Beispiel wäre eine Notfallsituation, in welcher der Pflegende in Sorge um das Selbst, ohne groß zu überlegen imstande ist, zu erkennen, in welcher Art und Weise er dem zu Pflegenden begegnen kann, wie Stimme, Blick, Berührung.

Wenn im Augenblick der Begegnung nicht die volle Bedeutsamkeit zu Vorschein kommt, handelt es sich um *segmentierte* Situationen. [301] Z.B. ist in der ersten Begegnung des Pflegenden mit dem zu Pflegenden noch nicht bekannt, welches Maß an Sorge und Pflege benötigt wird. Es kann auch geschehen, dass sich mehrere

---

[297] Vgl. Großheim, 2005, 142: Das Charakteristikum der chaotischen Mannigfaltigkeit bzw. *Binnendiffusität* weist darauf hin, dass eine Situation nicht von Einzelheiten geprägt, sondern nach außen abgeschlossen, aber zugleich auch in sich *zusammengefasst* ist.

[298] Schmitz, 2010, 47 f.

[299] Vgl. Schmitz, 1999, 21, 27: *Schmitz* beschreibt Situationen anhand von drei Merkmalen: *Bedeutsamkeit*, d.h. das Ganze hat etwas zu sagen, es besteht aus *Sachverhalten, Programmen und Problemen*; *Binnendiffusion*, bzw. *chaotische Mannigfaltigkeit*, d.h. dass nicht alles, was an Sachverhalten *(„es ist etwas"*), Programmen (*„es soll etwas sein"*) und Problemen (*es wird etwas bewältigt)* darin vorkommt, einzeln ist, sondern zusammen gehalten wird als ganzheitliche Bedeutsamkeit; *Ganzheit*, d.h. Zusammenhalt in sich und Abgeschlossenheit nach außen.

[300] Vgl. Schmitz, 2003, 148 und 1999, 23.

[301] Vgl. Schmitz, 2003, 92.

segmentierte Situationen zu einer *impressiven* Situation zusammenziehen, wobei *Schmitz* dann von einer *Plakat-Situation* spricht, deren ganze Bedeutsamkeit in Erscheinung tritt.[302]

Die Prägnanz der ersten *vielsagenden Eindrücke*, die sehr schmiegsam bleiben, sind in *Plakat-Situationen* ausschlaggebend.[303] Als Beispiel kann man hier die Aufnahmesituation in einem Pflegeheim nennen, denn hier wird der alte Mensch sofort durch die Sorge des Pflegenden als zukünftiger Bewohner erkannt. Durch die Pflege des Pflegenden sollte hier eine Begegnungsart der Pflege erfolgen.

Unter der Perspektive des zeitlichen Verlaufs nennt *Schmitz* eine Situation *aktuell*, wenn beispielsweise der Pflegende durch Sorge *jetzt und hier* das gesamte Ausmaß z.B. einer Verschluckungsgefahr erkennt. Durch die Pflege bleibt er aufmerksam und langsam bei sich selbst und seinen Tätigkeiten. Wenn jedoch eine solche Prüfung nur nach zwei Zeiten, also *jetzt und später* zu sinnvollen Feststellungen führt, handelt es sich lt. *Schmitz* um eine *zuständliche* Situation. Hier dominiert die Sorge, indem der Pflegende besorgt ist, auch in Zukunft diese Tätigkeit aufmerksam und langsam durchzuführen, so dass der zu Pflegende während des Essens nicht erstickt. *Schmitz* fasst zusammen, dass *impressive* Situationen normalerweise *aktuell* sind und *segmentierte zuständlich*. Doch da Situationen unübersehbar in Situationen verschachtelt sind, gibt es auch viele *aktuelle segmentierte* und *zuständliche impressive* Situationen (siehe nachfolgendes Schema).[304]

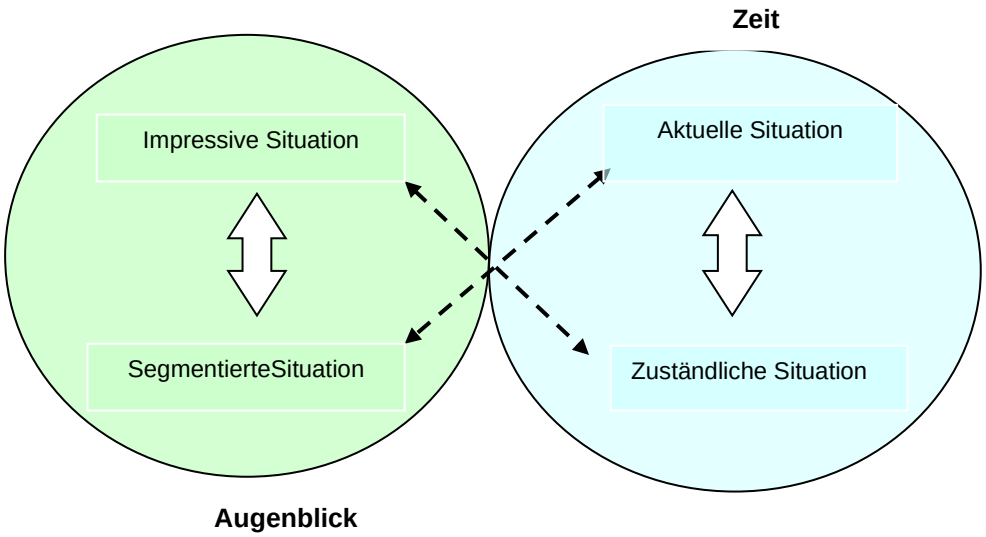
Der Mensch ist Situationen sozusagen bis zu einem gewissen Grad ausgeliefert: *„Nicht wir sind dann die Herren der Situation, sondern die Situation beherrscht uns“*.[305]

---

[302] Vgl. Schmitz, 2003, 92.
[303] Vgl. Schmitz, 1999,13: Vielsagende Eindrücke sind ganzheitlich geschlossen, aber im Inneren von diffuser Bedeutsamkeit, welche Sachverhalte, Programme oder auch Probleme einschließen.
[304] Vgl. Schmitz, 2003, 92.
[305] Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 103.

Sensible situative Eindrucksverarbeitung stellt den Pflegenden vor große Herausforderungen im Umgang mit sich selbst in Situationen, indem die Einzelheiten der Sorge und Pflege vorerst in einem Ganzen verschwommen bleiben. Umso mehr ist der Pflegende aufgefordert, schnellstmöglich sein Selbst zu erkennen und in die Situationen einzubringen. Leiblich betroffen, hat der Pflegende Sorge, die Pflege, die er sich vorgenommen hat, zu bewältigen, ohne sich der Einzelheiten der Situation bewusst geworden zu sein.

Schema: Klassifikation der Situationen (in Anlehnung an *Schmitz*, 1999, 2**)**



Pflegende sind vielerlei Situationen ausgesetzt, die eine Anpassung verlangen, um in Sorge und Pflege den Arbeitsalltag zu meistern. Hier sind nicht bloße Aktionen gemeint, die von den Pflegenden gesteuert werden können, sondern die Situationen ergreifen Besitz von allen Beteiligten. Situationen sind erfüllt von Atmosphären, Gefühlen und Stimmungen, die den Bezügen zwischen Menschen und Dingern einen überindividuellen Charakter verleihen.

Als Beispiel kann die Stimmung der Pflege oder das Gefühl von Sorge in einer Situation zwischen Pflegenden untereinander als Spannung gespürt werden, während zwischen Pflegenden und zu Pflegenden die Stimmung der Pflege oder das Gefühl von Sorge als eine Entlastung durch die Begegnung gespürt werden kann.
Die atmosphärisch relevanten Unterschiede von ein und derselben Situation kommen aus der jeweiligen Perspektive der *Bewussthaber* zum Ausdruck. In einer *gemeinsamen* Situation teilen Pflegende beispielsweise eine gemeinsame Perspektive, in der die Pflege in einer spannungsgeladenen Atmosphäre stattfindet; dennoch bleiben die Pflegenden in Sorge um das Selbst und um den Anderen und gehen über zur Pflege.

3.7 Die permanenten Herausforderungen der Persönlichkeit

Schmitz unterscheidet *gemeinsame* Situationen, die mehrere *Bewussthaber* miteinander teilen bzw. die eine gemeinsame Perspektive haben und eine *persönliche* Situation als besonderen Typ der *segmentierten* Situation.[306]/[307]
Schmitz sieht in der *persönlichen* Situation eines Menschen nicht die Seele des Menschen und/oder seine private Innenwelt, sondern eine schmiegsame, binnendiffuse Ganzheit. Über die Bedeutsamkeit von *persönlichen* Situationen kann erst nach einem gewissen Zeitverlauf eine Aussage gemacht werden.[308]
Die *affektive Betroffenheit* ist eine Notwendigkeit bzw. Voraussetzung, um bestimmte Eindrücke selbst zu erfassen. Nach *Schmitz* bringt die *affektive Betroffenheit* Dynamik in die *persönliche Situation* und trägt als logische Folge zur Bildung des

---

[306] Vgl. Schmitz 1999, 23.
[307] Vgl. Schmitz, 2010, 101: Für Schmitz gibt es eine hervorzuhebende segmentierte zuständliche Situation, und zwar die Persönlichkeit eines Menschen und seine persönliche Situation. *„Die persönliche Situation ist eine Situation aus Situationen und in Situationen; sie gleicht einer zähflüssigen Masse …“.*
[308] Vgl. Schmitz, 2003, 248.

Selbst bei. Nach dem Verständnis der *persönlichen Situation* von *Schmitz* entwickelt sich das leibliche Dasein zu einem Selbstverhältnis als Sosein.

Die *persönliche Situation* könnte zur Bildung des Selbstverhältnisses genutzt und als Prozess betrachtet werden, in dessen Verlauf dem Menschen die Kompetenz zur Gestaltung einer bestimmten Lebensführung verliehen werden kann. Während dieses Gestaltungsprozesses wird die Aufmerksamkeit auf das leibliche *Sosein* gerichtet, welches von zwei reinen Stimmungen eingefärbt wird: „*…reines erfühltes Gefühl (Zufriedenheit) und reines leeres Gefühl (Verzweiflung).*“[309] Diese Stimmungen lassen den Menschen fühlen und erleben, er bleibt jedoch konstant diesen Stimmungen unterworfen und schwankt zwischen Zufriedenheit und Verzweiflung. Es könnte die Hypothese aufgestellt werden, dass die Dynamik des *Soseins* in die Pflege übergeht, damit der Mensch in seiner *persönlichen* Situation nicht zu lange mit einer der beiden Stimmungen behaftet bleibt.

Da die *persönliche* Situation eingebettet ist in *gemeinsame* Situationen, könnte die o.g. Hypothese dahingehend erweitert werden, dass die Sorge einen direkten Zugang zum Leben in Gemeinschaft hat. Somit ist die Pflege durch ihre Kompetenz in Übergängen auch am Leben anderer Leiber beteiligt. Diese Kompetenz Pflege kann in die anderen Leiber einfließen und bewirken, dass die Leiber aus den zwei reinen Stimmungen der Zufriedenheit oder Verzweiflung herausgerissen werden.

Hier wird von der Selbstgestaltungskompetenz gesprochen, die konstitutiv in *gemeinsamen* Situationen hilft, die Möglichkeiten der Selbstgestaltung in den gespürten Übergängen offen zu legen. In der Pflege werden diese Möglichkeiten der Selbstgestaltung als individuelle Ressourcen bezeichnet, die anhand der leiblichen Kommunikation entdeckt und in den Pflegealltag eingebracht werden können.

---

[309] Schmitz, 1998, 64: Bei Schmitz geht es hier nicht um Wünsche und Hoffnungen, die erfüllt oder vereitelt werden, sondern um Atmosphären als Gefühle, die sich als erfüllte oder leere Weite präsentieren, wie z.B. haltlose und richtungslose Verzweiflung, die nicht als Kummer zu werten ist. Alles wirkt kühl und ungreifbar wie hinter einer Glasscheibe. Die Zufriedenheit wird gespürt als ruhige Ausgewogenheit, Gelassenheit, in dem ein kraftvolles Selbstvertrauen herrscht.

Persönliche Situationen sind bei *Schmitz* einem ständigen Geschehen unterworfen, da das gesamte Leben von Prozessen durchdrungen ist wie: *personale Emanzipation* als Objektivierung von Bedeutungen, *personale Regression* als Wiederannäherung an die *primitive Gegenwart* mit Verlusten an Objektivierung, *Explikation* als einzelne Bedeutungen aus den persönlichen Situationen und *Implikation* als Einschmelzung einzelner Bedeutungen in die persönliche Bedeutung (siehe nachfolgendes Schema).[310]

Diese vier Prozesse prägen den Charakter eines Menschen, den man bezeichnen könnte als *Oberstimme* einer persönlichen Situation, die wiederum auf einer *Unterstimme* ruht, auf einer relativ autonomen persönlichen leiblichen Disposition. Diese ist zwar autonom, wird jedoch bestimmt durch Stärke, Bindungsform und Lebendigkeit des vitalen Antriebs, aber auch durch zwei Tendenzen der Leiblichkeit, nämlich der *protopathischen* und der *epikritischen* Tendenz.[311]

Der persönliche Charakter eines Menschen ist *kein* festes Gebilde, sondern besteht aus mehreren *partiellen* Situationen, die gegenseitig anregend oder hemmend wirken.[312] Um die persönliche Situation bildet sich eine *persönliche Eigenwelt*, zu der alle subjektiven Bedeutungen gehören, die für den Menschen relevant sind.

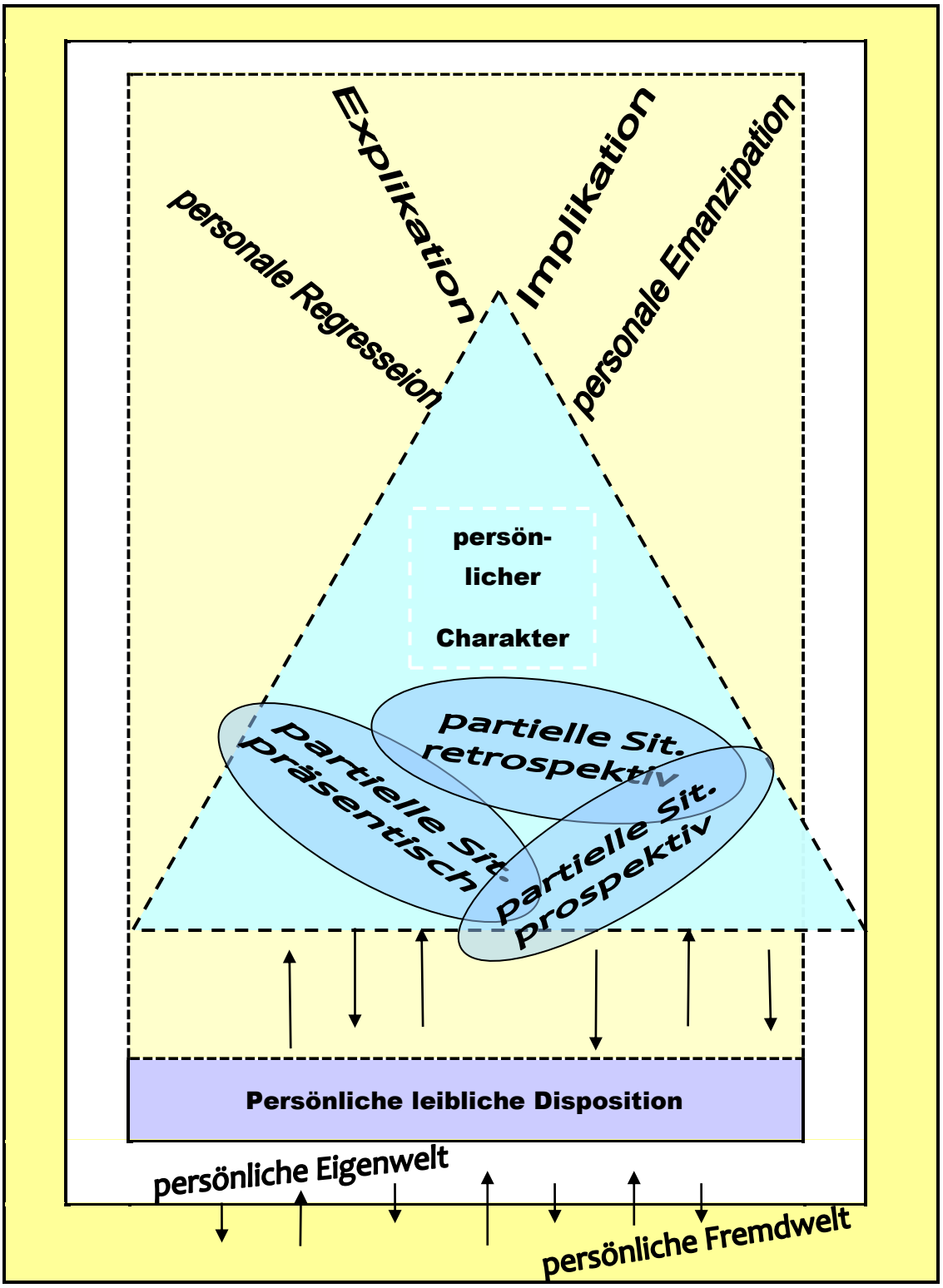
---

[310] Vgl. Schmitz, 2003, 95-96.

[311] Vgl. Schmitz, 2003, 95.

[312] Vgl. Schmitz, 2003, 95: Lt. Schmitz sind *partielle* Situationen von drei Anteilen geprägt: *retrospektive* Anteile als Kristallisationskerne der Erinnerung, *präsentische* Anteile als Standpunkt, Entwurf, Gesinnung, Lebenstechnik, *habituelle I*nteressen und *prospektive* Anteile als Wunsch-, Leib-, und Schreck"-bilder". Die persönliche Situation trägt zahlreiche partielle Situationen in sich, wird aber auch von unzähligen Situationen umschlossen, die teils Rahmen gebend (*includierend)*, teils sich einpflanzend *(implantierend*) sind, denen sie sich jedoch mehr oder weniger leicht entziehen kann.

Schema: Persönliche Situation (in Anlehnung an *Schmitz, 2003, 95-96*)



Bezüglich der Sorge und Pflege erhebt sich die Frage: Wie erlebt der Mensch die Sorge um sein Selbst? Wie erlebt der Mensch die Pflege seines Selbst? Dem gegenüber steht eine persönliche Fremdwelt, die alle verlorenen subjektiven Bedeutungen aus der persönlichen Eigenwelt beinhaltet. Die Bildung der Grenzen zwischen beiden Welten ist *lt. Schmitz* für die Lebensführung von großer Bedeutung.[313] Die Bedeutung stellt sich insbesondere dann klar heraus, wenn das Schicksal den Menschen herausfordert, z.B. im Krankheitsfall. An den „Grenzübergängen" könnte die Erklärung liegen von *in Sorge sein* bzw. *in Pflege sein*, denn hier rückt ein Bedeutungsanteil in den Hintergrund, während ein anderer Anteil an Bedeutung gewinnt.

Die Prioritäten können je nach Lebensumständen wechselseitig sein, z.B. wenn das leiblich affektive Betroffensein während der Pflege des Selbst den Leib in die Enge treibt und der Sorgeanteils zunimmt. Beispielsweise wird der Mensch sehr traurig, ist in Sorge, kann aber nicht weinen. Oder: Der Mensch hat gute Gerichte zur Wahl und keine Lust zu Essen, er ist in Sorge, warum er kein Gericht findet.

Ein Übergang besteht in der *persönlichen* Situation, die sowohl nach oben als auch nach unten durchlässig ist, zur *persönlich-leiblichen Disposition*, wo das *aktuelle leiblich-affektive* Betroffensein geschieht.

Der zweite Übergang besteht zwischen der *persönlichen Eigenwelt* in die *persönliche Fremdwelt.* Mit der Resubjektivierung der in der „Grauzone" verborgenen Anteile aus der persönlichen Fremdwelt können vielsagende Eindrücke mehr oder weniger zurückgeholt bzw. verarbeitet und der Selbstzuschreibung zugeführt werden. Bezogen auf das Beispiel mit dem Essen: Der Mensch ist in Sorge, da er nicht imstande ist, die Hintergründe zu erkennen, z.B. Krankheit oder Übermüdung. Das ist auch der Grund, weshalb er das Selbst nicht pflegen kann. So kann der Übergang in eine gemeinsame Situation mit dem Pflegenden helfen, den Weg zur Pflege des Selbst zu erkennen.

---

[313] Vgl. Schmitz, 2003, 95-96.

Der Mensch hat auch in Sorge und Pflege seines Selbst ein zwiespältiges Verhältnis zu seiner persönlichen Situation, die ihm zugleich Hülle und Partner ist, ein Partner als persönlicher Charakter, mit dem man sich wohlwollend zurechtfindet. Um eine intelligente Orientierung zwischen Sorge und Pflege in der Lebensführung zu schaffen, müssen im Leben schwere Entscheidungen getroffen werden. So dient diese intelligente Orientierung dem Abwägen von Pro und Contra aller möglichen Alternativen, um herauszufinden, was in der persönlichen Situation Prioritäten hat. So entwickelt sich die Persönlichkeit. Eine persönliche Situation ist eingebettet in mehrere Situationen und ist von ihnen durchdrungen. Sie ist *nicht* nach außen abgeschlossen und somit ständigen Veränderungen unterworfen.[314]/[315]
Die intelligente Persönlichkeit hat sich permanent mit neuen Herausforderungen auseinanderzusetzen, welche die Sorge und Pflege die gemeinsamen Situationen auf den Prüfstand hebt.

3.8 Die Ausbalancierung der Lebensführung

Die Widersprüche, in welche der Mensch ein Leben lang verwickelt ist, sind nicht nur zur Selbsterhaltung vorgesehen, sondern haben auch einen ästhetischen Sinn. So sollte das Unbekannte und Befremdliche des Lebens in Sorge und Pflege in die eigenen Hände genommen werden, um das Leben zu gestalten und zu versuchen, daraus etwas Besonderes zu machen.
Die Lebensführung bzw. das individuelle Verständnis vom eigenen Leben bezieht sich auf eine Ausbalancierung zwischen dem Unbekannten, Befremdlichem, dem der Mensch ausgesetzt ist, um herauszufinden, was das Beste für ihn sein könnte. Schließlich stellt sich für den Menschen auch die Frage, wie die Überwindung des Unbekannten gespürt wird und ästhetisch-gestalterisch auf das eigene Leben einwirkt.

---

[314] Vgl. Schmitz, 2003, 97.
[315] Vgl. Soentgen, 1998, 145.

Das Bedürfnis des Menschen, seinem Leben eine besondere Bedeutung zu geben, erwächst aus der Fähigkeit jedes Einzelnen, sensibel mit alltäglichen Eindrücken in Lebenssituationen auf seine Weise umzugehen und sie zu durchleuchten. Situationen mit ihren vielfältigen Eindrücken wirken auf den Menschen herausfordernd, denn hier vermischt sich das Objektive mit dem Subjektiven: *„Situationen brechen auf; einzelne Bedeutungen treten aus ihnen hervor und bilden Konstellationen. Das Aufbrechen der Situationen ermöglicht die Objektivierung von Bedeutungen durch Abschälen oder Abfallen der Subjektivität“*.[316]

Damit sagt *Schmitz*, dass Objektivität und Subjektivität im Leben nicht klar voneinander getrennt werden können, da eine Objektivierung der Dinge vieles in die subjektive Bedeutsamkeit von Situationen mit hinübernimmt.[317]

Bedeutsamkeit ist immer da, und zwar nicht irgendwelche, sondern *binnendiffuse, chaotische, mannigfaltige Bedeutsamkeit*, die in Gestalt von einzelnen Sachverhalten etwas Ganzes darstellt.[318]

Trotzdem kann der Mensch in dieser chaotischen Mannigfaltigkeit durch das Gespür in Situationen das Selbst finden. Situationen initiieren eine enge Beziehung zu dem, was den Menschen direkt betrifft, ihn vereinnahmt und dem er sich auch nicht entziehen kann.[319] In dieser Vereinnahmung kann ein Gefühl der Sorge um das eigene Leben entstehen und der Mensch kann sich durch die Pflege seines Soseins im Leben verankern.

Das Leben auf unwillkürliche Weise zu führen, nichts zu hinterfragen und es einfach dahinplätschern zu lassen, kostet mehr Lebenskraft als gemeinhin angenommen. Hinter dieser Lebenskraft verbirgt sich eine bestimmte Form des Wachseins als Sich-spüren, indem der Mensch erfährt, wie sich das Leben so anfühlt. Entscheidend für das Spüren ist nach *Schmitz* die Betroffenheit: „*Ohne affektives Betroffensein gibt es aber kein personales Selbstbewusstsein“*.[320]

---

316 Schmitz, 2003, 94.
317 Vgl. Schmitz, 2003, 94.
318 Vgl. Schmitz, 1999, 27.
319 Vgl. ebd.
320 Schmitz, 1993, 81.

Die Fähigkeit des Menschen, in den permanenten Veränderungen sein Selbst zu finden, wird durch zwei Zustände, nämlich die *primitive Gegenwart* und die *entfaltete Gegenwart* bewältigt. Diese finden lt. *Schmitz* in den persönlichen Situationen statt, die wiederum von zwei Prozessen reguliert werden: der *personalen Emanzipation* und der *personalen Regression*.[321]/[322]/[323]

Die affektive Betroffenheit in der *primitiven Gegenwart* ist lt. *Schmitz* generell eine notwendige Voraussetzung für die Emanzipation, da nur sie Bewegung in das menschliche Leben bringt und ihm Tiefe und Gehalt gibt.

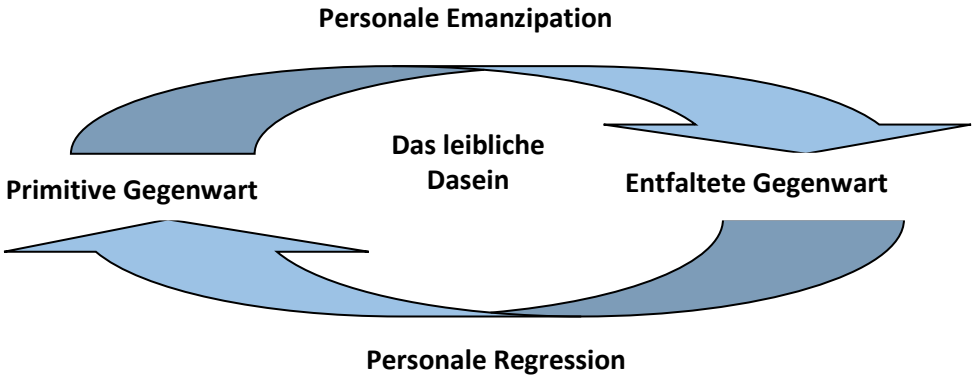
Obwohl der moderne Mensch die Vernunft als höchste Daseinspriorität sieht und versucht, seine Welt danach auszurichten, empfindet er Unbekanntes und Befremdliches wie Schreck, Scham, leere Schwärmerei etc. als destruktive Formen des menschlichen Daseins, die sich störend auf die Lebensführung und Selbsterhaltung auswirken. Für *Schmitz* dagegen ist entscheidend, dass der Mensch im Prozess der *personalen Regression* in eine veränderte Gegenwart tritt und diese Erneuerung als Befreiung aus der belastenden *primitiven Gegenwart* erfährt. Solche Strukturierungen des eigenen Lebens basieren auf der Kompetenz, sich reflektierend mit der Sorge auseinanderzusetzen, um das eigene Selbst in Bezug auf die Überwindung des Unbekannten bei der Lebensgestaltung und -führung nicht zu verlieren.

Es kommt *Schmitz* nicht auf die Dynamik der beiden Prozesse an, sondern vielmehr darauf, dass zwischen der *personalen Regression* und *personalen Emanzipation* eine sinnvolle Beziehung entsteht als Kreislauf des menschlichen Daseins (siehe nachfolgendes Schema).[324]/[325]

---

[321] Vgl. Schmitz, 2003, 95.
[322] Vgl. Soentgen, 1998, 62: Das Konzept von *Schmitz* erscheint als gleichwertiges, bipolares System.
[323] Vgl. Soentgen, 1998, 63-64.
[324] Vgl. ebd.
[325] Im Unterschied zur klassischen Phänomenologie, wie z.B. bei *Heidegger*, die das Schwergewicht des menschlichen Daseins auf den zeitlichen Moment der Gegenwart legt, ist das Dasein bei *Schmitz* gleichermaßen in Raum und Zeit verankert. Sein Schema rehabilitiert *Schmitz* die Lebendigkeit des Daseins, da sie von dominantem Emanzipationsstreben unterdrückt wurde.

Schema: Kreislauf des menschlichen Daseins (in Anlehnung an *Schmitz*)



> *„Im beständigen Kreisprozess der Erhebung aus primitiver Gegenwart (personaler Emanzipation) und des Zurücksinkens in sie (personale Regression, leibliches Betroffensein, in dem sich primitive Gegenwart als Enge des Leibes meldet) wird aus diesem Hof der persönlichen Situation geschöpft und Niederschlag in ihn wieder eingebracht.“*[326]

Eine Lebensführung in ästhetischem Sinn kann gelingen mit der Ausbalancierung zwischen der Sorge um sein Selbst in Anbetracht des Unbekannten und Befremdlichen, um herauszufinden, wie das Leben pflegend in die eigenen Hände genommen werden kann, ohne dessen Kreislauf zu zerstören.

[326] Schmitz, 1990, 20.

3.9 Der Leib fragt sich, was hier vorgeht

Mit dem Wort Kommunikation ist im Allgemeinen die Übermittlung von gesprochenen, geschriebenen und körperlich ausgedrückten Botschaften gemeint, z.B. Gestik, Mimik etc., welche nicht nur die Techniken, sondern auch die möglichen Ursachen aufzeigen, weshalb die Botschaften in dieser Art und Weise übermittelt wurden.[327]

Neben der klassischen verbalen und nonverbalen Kommunikation ist der Mensch imstande, sich auf die Wirkung und Qualitäten von Begegnungsinhalten zu fokussieren, wie z.B. die *Innere Stimme*, das *Bauchgefühl*, die *Stimme des Herzens*, der *Siebte Sinn*. Hier handelt es sich in erster Linie um einen von Impulsen betroffenen Menschen, der versucht, sich zu helfen, indem er seiner Befindlichkeit nachgeht.

In der Neuen Phänomenologie wird bei Erlebnissen einer Betroffenheit von *leiblicher Kommunikation* gesprochen, da es sich hier um Formen und Kanäle von Kontakten und nicht um die Ursachen von Erscheinungen handelt. Ausschlaggebend ist hier die Frage, was hier vorgeht.

Schmitz bietet zu dieser Fragestellung eigene Ausführungen an in seiner *Theorie der leiblichen Kommunikation*, indem er nicht die Kommunikation selbst in den Mittelpunkt stellt, sondern den Kommunizierenden, und das ist in diesem Fall der Leib. Der Leib per se versteht das Selbst im leiblichen Erleben als *affektives Betroffensein* durch das Gespürte, z.B. Müdigkeit, Hunger, Durst, Schmerz etc. als Basis der leiblichen Kommunikation.[328]

---

[327] Vgl. Paul Watzlawick (1921-2007): 5 Axiomen der Kommunikationstheorien, 1977; Friedemann Schulz v. Thun (geb. 1944) und Schulz v. Thun in Pörksen, Bernhard: „Kommunikation als Lebenskunst“ 2014: 4-Seiten-Modell; Eric Berne (1910-1970): Transaktionsanalyse, 1991.
Diese Kommunikationsklassiker haben sich mit Kommunikationsprozessen auseinandergesetzt und diese in zwei große Bereiche geteilt, nämlich in eine *verbale* und die *nonverbale* Kommunikation. Die modernen Neurowissenschaften z.B. Gerhard Roth (geb. 1942): „Das Gehirn und seine Wirklichkeit“ haben die Wahrnehmungs- und Kommunikationszentren im menschlichen Körper erforscht und sind trotzdem bisher nicht zu alles erklärenden Ergebnissen gelangt. 1998.

[328] Vgl. Schmitz, 2003, 34 ff.

„Von leiblicher Kommunikation im Allgemeinen will ich immer dann sprechen, wenn jemand von etwas in einer für ihn leiblich spürbaren Weise so betroffen und heimgesucht wird, dass er mehr oder weniger in dessen Bann gerät und mindestens in Versuchung ist, sich unwillkürlich danach zu richten und sich davon für sein Befinden und Verhalten in Erleiden und Reaktion Maß geben läßt".[329]

Die daraus resultierende Frage, wie sich Leibliches mitteilen lässt, könnte wie folgt beantwortet werden: Im Moment der Kommunikation entsteht ein erster Eindruck ohne Vorverständnis von Inhalten, da der Ausdruck des Anderen vielsagend ist, ebenso wie der Eindruck, der am eigenen Leib gespürt werden kann. So kann der Mensch auch den Anderen verstehen, da er aus eigenem leiblichem Wissen bzw. Erfahrungen kennt, was Hunger, Durst, Schmerz und Freude sind, denn dies hat er am eigenen Leib verspürt und in seinem leiblichen Gedächtnis verankert.

Natürlich dient die leibliche Kommunikation einer Verständigung im engeren und weiteren Sinn, insbesondere im Moment einer Begegnung, die den Menschen fesselt: Z.B. kann der Ausdruck von Hilflosigkeit des zu Pflegenden auch vom Pflegenden gespürt werden. Hier lässt sich auch ein Erklärungshintergrund des Gespürs für den Anderen erkennen, ohne im Voraus deren Inhalte zu wissen. Tatsächlich findet die *leibliche Kommunikation* im Wesentlichen unter den Bedingungen der überraschenden Erkenntnisse statt. So werden die Dinger oder auch andere Menschen zu einer Ganzheit zusammengefasst. Zwar wird die leibliche Dynamik während der leiblichen Kommunikation am eigenen Leib gespürt, wird jedoch mit einer Ungewissheit, Unklarheit, Unbestimmtheit und auch Unvollständigkeit reflektiert. Der Mensch hinterfragt sich nicht selbst, ob er der zu Pflegende ist, auch fragt er den Anderen nicht, ob dieser der Pflegende ist, sondern beide gehen ihrem Gespür nach, z.B. in Hilflosigkeit, Ängstlichkeit, Leiden, etc. Es könnte hier die Hypothese aufgestellt werden, dass die Sorge- und Pflegeinhalte gespürt werden, und zwar dadurch, dass dem, was vorgeht, nachgegangen wird.

---

[329] Schmitz, 1989, 31 ff.

Die *Theorie der leiblichen Kommunikation* charakterisiert also nicht nur die Begegnungen mit dem Selbst, sondern auch die Begegnungen mit dem Anderen. Damit geht *Schmitz* weiter, indem er die Einsamkeit des Individuums auflöst, während er die Leiblichkeit des Anderen mit einbezieht.[330]

Der Schlüssel zum Spüren des Anderen liegt lt. *Schmitz* in der Fähigkeit des vitalen Antriebs, der in der Lage ist, sowohl den eigenen Leib, als auch mehrere Leiber, aber ebenso Leibloses zu umfassen und zu verbinden zu einem gemeinsamen vitalen Antrieb mittels *Brückenqualitäten* wie *Bewegungssuggestion, Gestaltverlauf und Synästhetischer Charakter*.[331]

Sprachliche Ausdrucksweisen, wie dunkle Stimme, sanfter Blick, großes Herz, aber auch warmherzig, sauertöpfisch, lassen Erfahrungen lebendig werden.

Die Zugänglichkeit zu alltäglichen Erfahrungen beschreibt *Schmitz* als *Synästhetischen Charakter*, der solche Epiphänomene nicht als pathologische Zustände des menschlichen Bewusstseins abtut.[332]

In einem besonderen Vergleich können mehrere Begrifflichkeiten gegenübergestellt werden, um abschließend zu einem Merkmal zusammengefasst zu werden. Dies betont nochmals die leibliche Fähigkeit des eigenleiblichen Spürens und der wahrnehmbaren Sinnesqualitäten, die keiner weiteren Erklärung bedürfen. Alle

---

[330] Vgl. Schmitz 2003, 34.

[331] Vgl. Schmitz, 2003, 38: Schmitz setzt sich auseinander mit der Frage, wie sich Leibliches mitteilen lässt. Um hier nur einige Möglichkeiten zu nennen, sind es z.B. Blick, Stimme, Händedruck, Gesichtsausdruck, Körperhaltung, Bewegungsabläufe, Gestik, die unserem Gegenüber die eigene leibliche Befindlichkeit signalisiert.
Bei der *Bewegungssuggestion* handelt es sich um die körperliche Ausführung einer Bewegung, indem sich der spürbare Leib mit dem Wahrgenommenen verbindet.
Hier wird im *Gestaltverlauf* gespürt, wie der Körper sich ausdrückt. Die Hauptrolle wird dabei dem motorischen Körperschema zugeschrieben.
Der *synästhetische Charakter* gibt den Hinweis auf beispielsweise helle, harte, weiche, schwere, zarte, massige, dichte, glatte, raue, scharfe, grelle, spitze Leistungen z.B. der Farben, Klänge, Gerüche, des Schalls, der Stille, des Ganges, der Frische, Müdigkeit etc.
Die *Bewegungssuggestion* und der synästhetische Charakter beschreiben die Kommunikation des einzelnen Leibes oder mehrerer Leiber.

[332] Vgl. Uzarewicz/ Uzarewicz, 2005, 163: Für einige Wissenschaftler, wie, z.B. Zytowiz, wird *Synästhesie* als Krankheitsbild gesehen. Dies ist auch begründet in der modernen Wissenschaft, die sich mit rationalistisch-reduktionistischer Sprechweise begnügt und die lebendige Anschaulichkeit ablehnt.

Qualitäten, wie das Helle, Warme, Weiche sind *synästhetische Charaktere*, die mit dem Sehen von Farben oder dem Hören von Tönen nichts mehr zu tun haben, für die Pflegepraxis jedoch besonders relevant sind. Ein hingebender, konzentrierter, scharfsinniger Blick oder die geduldige, milde, beruhigende Stimme eines Menschen spürt der zu Pflegende leiblich, was ihm ein Gesamtportrait des Pflegenden vermittelt. Es handelt sich um *leibliche Kommunikation*, in der ein *vielsagender Eindruck* zum Ausdruck kommt.[333]

Der zu Pflegende wird solche *synästhetischen Charaktere* spüren als etwas, was nicht vom eigenen Leib ausgeht, aber als etwas, was über ihn kommt, was durch ihn hindurchgeht oder auch von ihm aufgesaugt wird. Die *leibliche Kommunikation* bestätigt anhand der o.g. Beispiele, dass im pflegerische Arbeitsalltag sowohl die *leibliche Kommunikation* als auch Pflegehandlungen eine tragende Rolle spielen.

Die Theorie der leiblichen Kommunikation von *Schmitz* könnte neue Erklärungsansätze bieten, um die Qualität von pflegetherapeutischen Interventionen, wie z.B. Körperpflege, Essensanreichung etc. zu analysieren.

Bewegungssuggestionen und *Gestaltverläufe* sind Skizzen von bevorstehenden oder auch ausbleibenden Bewegungsabläufen. Der Leib kann dieses Muster festhalten, obwohl es dabei nicht um das Sehen von Bewegungen geht, sondern um das Einstellen auf die Bewegungsabläufe. Als typisches Beispiel aus der Pflege kann die Mobilisation genannt werden, wo der Leib des Pflegenden diktiert, wie der Körper des zu Pflegenden positioniert werden muss, um eine geplante Bewegung auszuführen. Dabei geht es um eine Richtungssuggestion, die ein Bewegungsmuster und dessen Ablauf suggeriert: Beide wissen, dass es hier um Aufstehen geht und nicht um Liegen. Das nächste Beispiel veranschaulicht die Suggestion oder Anmutung von Bewegungen leibloser Gegenstände, wie z.B. Rollator, Stock, etc. Alle Gegenstände suggerieren eine bestimmte Richtung und damit eine bestimmte gerichtete Bewegung,

---

[333] Vgl. Schmitz, 1998, 39-40: Die Wahrnehmung von *vielsagenden Eindrücken* ist nicht das bloße Spüren am eigenen Leibe, sondern bietet sich als Brückenqualität zwischen leiblich Gespürtem und dem Wahrgenommenen an, z.B. als *Bewegungssuggestion* und *Synästhetischer Charakter*.

indem sich der zu Pflegende auf etwas stützt in Richtung Tiefe, um anschließend den Richtungswechsel in die Weite vorzunehmen zu können. So sind Stock und Rollator nicht zum Liegen vorgesehen, sondern sie helfen dem zu Pflegenden dabei, sich festzuhalten und fortzubewegen und dabei die Pflege zu spüren.

3.10 Pflege spüren durch *leibliche Kommunikation*

Leibliche Kommunikation weist einseitiges oder auch wechselseitiges spürbares Geschehen auf, was *Schmitz* als unterschiedliche Arten der leiblichen Kommunikation beschreibt. Diese Arten unterteilt *Schmitz* in: *Einleibung* und *Ausleibung*, wobei die *Einleibung* in den *vitalen Antrieb* übergreift und die *Ausleibung* in die *privative Weitung* ausläuft. Dabei greifen auch Gegenstände, die um den Leib herum sind, aber nicht zum eigenen Leib gehören, in das leibliche Befinden ein und werden leiblich kommuniziert. [334] Beispielsweise geht der Rollstuhl ins leibliche Befinden ein und wird vom im Rollstuhl Sitzenden gespürt.

Wenn Rollstuhl und Fahrer eine Einheit der Bewegung bilden, die wahrgenommen wird, ist das Ziel der Pflege insofern erreicht, da es sich anfühlt, als würde der Fahrer sich selbst bewegen.

Die *Einleibung* wird initiiert durch den gemeinsamen Rhythmus, z.B. bei der Mobilisierung des zu Pflegenden, indem der Pflegende und der zu Pflegende in einem gemeinsamen Rhythmus sind: Damit befinden sich beide Partner in einer *leiblichen Enge* und bewegen sich in eine *gemeinsame leibliche Richtung* der Weite. So bildet sich eine *solidarische Einleibung*, die jedoch auch *antagonistisch* sein kann. Als Beispiel dafür ist der Blickkontakt, Händedruck oder auch eine Umarmung zu nennen, indem der vitale Antrieb beider Leiber in einer konkurrierenden Tendenz zwischen *Spannung* und *Schwellung* ein dialogisches Verhältnis aufbaut.[335]

---

[334] Vgl. Soentgen, 1989, 39.
[335] Vgl. Schmitz, 2003, 39.

Eine *antagonistischen Einleibung* kann lt. *Schmitz* einseitig oder wechselseitig verlaufen. Bei der *einseitigen Einleibung* besteht eine überwiegende *Engung* und konzentrierte *Spannung*, indem ein Partner die Rolle des Führenden oder Stärkeren ausübt.[336] Ein Beispiel aus dem Pflegealltag wäre die Assistenz bei der oralen Nahrungsaufnahme, indem für kurze Zeit die Schluckbewegungen vom Assistierenden unbemerkt suggestiert werden, d.h., der Leib des Pflegenden regt sich und überträgt die Bewegung des Schluckens auf den zu Pflegenden. Die Pflege wird also leiblich als gemeinsames Essen kommuniziert und von beiden Partnern als gleich schwingende Bewegung gespürt.

Eine *wechselseitige Einleibung* findet statt, indem die Leiber gegeneinander antreten oder miteinander bzw. gemeinsam schwingen, wie z. B. beim Tanzen oder bei sportlichen Aktivitäten. Dazu gibt es viele Beispiele der gespürten Pflege als Bewegungen, z.B. gemeinsam die Bettwäsche wechseln. Hier bewegen sich beide Leiber zusammen mit der Bettwäsche in eine Richtung, obwohl beim Spannen der Wäsche die Bewegungen gegeneinander ausgeführt werden. Wechselseitige *Einleibung* kann also verstanden werden als eine Symbiose, in der die Bewegungen gegeneinander gerichtet, aber dennoch gemeinsam ausgeführt werden.

Neben der *Einleibung* als *Typ der leiblichen Kommunikation* beschreibt *Schmitz* auch die *Ausleibung*, die nicht mehr in Verbindung mit dem vitalen Antrieb steht, sondern auf einer *privativen Weitung basiert.*[337]

Schmitz definiert *Ausleibung* als …"*leibliche Kommunikation mit prädimensionaler Tiefe ohne Auseinandersetzung mit dieser",* d.h. dass Differenzen verschwimmen und verschwinden.[338] Diese Form der *Ausleibung* ist immer *privative Weitung*, von welcher der Betroffene gänzlich und vollständig erfasst wird.[339] Hier wird also von *Ausleibung* als einseitige Angelegenheit gesprochen, in der die Auseinandersetzung mit einer Bezugsstelle bzw. Kontakte nicht mehr stattfinden. Ein typisches Beispiel

---

336 Vgl. Schmitz, 2003, 38.
337 Schmitz, 2003, 39.
338 Schmitz, 1989, 99.
339 Vgl. Schmitz, 1989, 126-129.

dafür ist der starre Blick eines dementen Menschen. Das betrifft nicht nur krankheitsbedingte körperliche Symptomatik, sondern hier geschieht auch etwas auf leiblicher Ebene: Der *ausleibende* Blick des dementen Menschen geht starr in Richtung Weite des Raumes, während der Leib des Pflegenden einseitig in aktiver Kommunikation mit dem Raum ist, was als Pflege gespürt wird.

Durch die *Ausleibung* können lt. *Schmitz* anhand dessen *Alphabet der Leiblichkeit* leibliche Phänomene erkennbar werden, die er beschreibt als *protopathische* und *epikritische Tendenzen*. Ein Beispiel für die *epikritische* Tendenz ist der vor Zorn zitternde Leib. Die Kommunikation weist hier synästhetischen Charakter auf und der zornige Mensch *tanzt auf glühenden Kohlen*, wobei dieser Tanz als leibliche Pflege gespürt wird.

Die *protopathische Tendenz* kann eine Hingebung und Selbstvergessenheit zeigen bis hin zur Selbstaufgabe, wie z.B. ein von Kummer gebeugter und zerfressener Mensch, der nicht mehr weiterweiß und sich selbst aufgegeben hat. Der Leib spürt hier die Pflege als ausbleibende Hingabe und Verlassen sein.

In beiden Fällen, also in der *protopathischen* und auch der *epikritischen Tendenz*, ist die *Ausleibung* als absolut einseitige Angelegenheit zu sehen, da eine Selbstbehauptung oder auch ein Bemächtigungsversuch nicht mehr stattfinden.[340] Der Leib spürt die Betroffenheit und geht auf diese ein, ohne sich damit auseinanderzusetzen. *Leibliche Kommunikation* jeglicher Art erklärt Begegnungen sowohl mit dem Selbst, mit dem Anderen z.B. Mensch, Rollstuhl etc. in Betroffenheit, ohne sich mit der Betroffenheit auseinanderzusetzen. In der Betroffenheit bildet sich eine Intersubjektivität als Urform des veränderten Zusammenseins des Menschen mit sich selbst, wobei die *Einleibung* die Basis bildet für das Verständnis von gespürten Begegnungen im Umgang mit dem Selbst. Die Begegnung mit dem Rollstuhl verändert den Menschen und lässt ihn das veränderte Selbst spüren.

---

[340] Vgl. Schmitz, 1989, 216.

In der *Ausleibung* gerät der Mensch in Betroffenheit von Dingern, die ihn in Unmittelbarkeit oder später verändern und ihn veranlassen, das Selbst in Kummer oder Zorn vorausschauend zu pflegen. Dadurch ergibt sich ein direkter Zusammenhang zwischen dem *Sich-vorweg-sein* als Vorsorge und vorausschauende Pflege dessen, was zukünftig Betroffenheit z.B. Kummer und Zorn auslösen könnte.[341]

Zusammenfassend könnte gesagt werden, dass der Mensch durch die *leibliche Kommunikation* die Pflege spüren kann und durch die Sorge in Begegnungen mit der Welt das Selbst nicht verliert.

3.11 Der lange Weg der Sorge zur Pflege

Freude, Ängste und auch Leid begleiten den Menschen auf seinem Lebensweg und bergen Geheimnisse seiner Existenz als Tatsache der Subjektivität, deren Offenbarung als höchste Herausforderung und Priorität an die Philosophie gesehen werden kann.

Zum vorliegenden Diskurs wurden unterschiedliche Perspektiven in den philosophischen Schriften von *Martin Heidegger, Emanuel Lévinas und Hermann Schmitz* gesucht, denn nicht jeder Philosoph bietet direkte Anhaltspunkte zum Thema Sorge und Pflege. Die Umwege haben sich gelohnt, denn die Philosophie bietet mehr Raum, um deren Strukturen erkennen.

Heidegger hat zum Terminus Sorge einen direkten, aber nicht den kürzesten Weg gewählt. Um den fundamentalontologischen Zugang zum Menschsein zu gewinnen, erklärt *Heidegger* die Sorge zum notwendigsten Element der Existenz. Er betrachtet den Menschen als vereinsamtes Wesen, dessen Existenz er durch die

---

[341] Vgl. Rieger, 2003, 89.: Sowohl Menschen als auch Tiere sind ausgezeichnet durch ein „*Sich-vorweg-sein*“, indem sich die Vorhersehbarkeit wie eine Virtualität abspielt sowie: Vgl. Gehlen, 1986, 132 und 142 ff.: Gehlen nennt kommunizierte Bewegung „*Bewegungsphantasien*“, in welchen Erwartungsvorgriffe enthalten sind.

fundamentalontologischen Strukturen des Seins darlegt. Dies wiederum bedeutet für *Heidegger*, dass in der Sprachlosigkeit des Seins und in der Stille des *Da* der Bedeutungskern der Existenz des Existierenden liegt, was er als Sorge bestimmt.

Die fundamentalontologische Philosophie von *Heidegger* sieht den Menschen in seiner Einsamkeit und Anonymität als Jemand, der sich in einer für ihn fremden Welt befindet und da zurechtkommen soll. Heidegger erfasst anhand der fundamentalontologischen Struktur der Sorge die menschliche Existenz, indem es dem Menschen primär um sich selbst geht. Da sowohl der Mensch als auch die Welt ontologisch niemals getrennt betrachtet werden können, bestimmt *Heidegger* das Menschsein in der Welt als Sorge.

Letztendlich fließen alle von *Heidegger* entdeckten Modi des Menschseins in den ontologischen Sinn der Sorge ein. Auf dem Weg zur Sorge stellt sich immer wieder die Frage, w*ie* das Dasein ist. Die Antwort darauf gibt das alltägliche Spiel von Endlichkeit und Potentialität. Dieses Spiel der Endlichkeit ist gnadenlos und stellt jeden Menschen vor die Tatsache seines Todes. Hier öffnet sich die erste Perspektive der Sorge durch das Verhältnis zum Selbst. Zunächst ängstigt sich der Mensch vor der Grausamkeit seiner Existenz in der Welt. Hier geht es um etwas, was dem Menschen plötzlich oder unerwartet zustößt, ohne dass er Einfluss darauf nehmen kann. Das *Sein zum Tode* vollzieht sich ab diesem Augenblick auf einem Terrain von Möglichkeiten und Herausforderungen, in denen das Selbst aus eigener Kraft versucht, diesem zu entgehen.[342] Als erweiterte Interpretation des *Weges zum Tode* könnte hier die Option der Pflege im Sosein als sinnvolle Gestaltung und Begleitung der menschlichen Existenz gesehen werden. Das von *Heidegger* aufgedeckte Phänomen der Sorge als *conditio humana* im Besorgen und Fürsorgen könnte sich anhand der erweiterten Interpretation im alltäglichen Sosein durch den Zugang zum Selbst als Pflege erweisen. Der Weg des Menschen zum Selbst könnte als Weg der Sorge im Übergang zur Pflege *et ad infinitum* gesehen werden.

---

[342] Vgl. Vetter, 2014, S. 341.

Im Gegensatz zu *Heidegger*, der vom Selbst ausgeht, wird *Lévinas* allgemein als Philosoph des Anderen gesehen. Seine Philosophie verbindet die Härte der Fundamentalontologie mit dem phänomenologischen Umfeld, indem die Ontologie von *Husserl* und *Heidegger* mit der Andersheit des Anderen verschmilzt. Die Philosophie von *Lévinas* bietet in dieser Arbeit eine Möglichkeit, die Entstehung des Menschseins in Sorge und Pflege nicht in der Selbstreflexion, sondern in der Begegnung mit dem Anderen zu entdecken.

Auf den ersten Blick erscheint *Lévinas* als Anhänger des fundamentalontologischen Seins, das in sich selbst verstrickt ist und dessen Ausbrechen aus dieser Verstrickung eine unmögliche Mission darstellt. An dieser Unmöglichkeit erkennt *Lévinas* eine Option der Erweiterung, die nicht im Widerspruch zu den Philosophien von *Husserl* und *Heidegger* steht, sondern eine weiterführende Philosophie des Selbst darlegt. Aus diesem Grund stellt sich das Selbstsein bei *Lévinas* nicht als Ergebnis der Reflexion des eigenen Daseins dar, sondern durch die Reflexion der Andersheit des Anderen.

Die Fürsorge nach *Heidegger* ist im Sinne von *Lévinas* als ein solipsistisches Selbstsein zu sehen, das mit dem Anderen zusammenschmilzt und dabei die Härte des Daseins durch die Anerkennung der Anwesenheit des Anderen verliert. *Lévinas* entdeckt die Sinnlichkeit und die Leiblichkeit als Brücke zum Menschen in seiner Lebendigkeit und zum Anderen, die das Selbst berührt.

Während dieser Berührung verbindet sich die Verletzbarkeit und Unerreichbarkeit des Anderen mit einer Hemmung der Aktivitäten des eigenen Daseins in Sorge und bildet dadurch eine geschützte Nähe.[343] Würde diese geschützte Nähe nicht entstehen, wäre das eigene Dasein ein Dasein im Anderen. So ist der Andere lt. *Lévinas* geschützt und nie ganz einholbar, bleibt immer absolut fremd in einer Beziehung mit asymmetrischem Charakter. Das Unbekannte bzw. Fremde des Anderen verursacht eine Dynamik, in der das Selbst berührt wird und durch die Sorge niemals mehr zu

[343] Da in der Philosophie von Lévinas die Sorge als Begriff nicht vorkommt, bezieht sich dieser der auf die erweiterten Interpretationen der ontologischen Struktur des Daseins in dieser Arbeit, denn Lévinas steht der Sorge gem. Heidegger nicht ablehnend gegenüber, sondern knüpft an die Struktur des Daseins als Sorge an.

diesem Selbst zurückkehren kann. In der Begegnung mit dem Anderen von Angesicht zu Angesicht herrscht Distanz, aber auch Nähe zwischen dem Selbst und dem Anderen und deckt eine Asymmetrie auf, in der das Dasein passiv oder auch aktiv sein kann.

In der distanzierten Nähe sieht *Lévinas* zwei fundamentale Strukturen des Menschseins: einerseits den Menschen, der Begierde als passives Erlebnis der Vorsorge verspürt, und andererseits den Menschen, der das Bedürfnis als aktives Erlebnis des Besorgens befriedigt. Obwohl *Lévinas* selbst nicht den Begriff Sorge benutzt, aber auch nicht die Ontologie von *Husserl* und *Heidegger* ablehnt, ist die Sorge als Herausforderung des Daseins in seinen philosophischen Schriften allgegenwärtig. Somit beschreibt *Lévinas* den Weg des Daseins als Sorge um das Selbst, indem das Dasein die Nähe des Anderen durch die Sinnlichkeit und Leiblichkeit erfährt und die Berührungen als Wärme verspürt. Dies stellt keinen Status quo Zustand dar, sondern kann verglichen werden mit einem Schachspiel, wo die Sorge die Spieler in verschiedene Verhältnisse auf dem Schachbrett bringt. Das Spiel ist getragen von der Sorge der Spieler, die in Egoismus, Nähe und Distanz, in Bedürfnis und Begehren, Spannung und Entspannung zu Gewinnern oder Verlierern werden.

Sorgend in der Welt zu sein, allein oder mit anderen, betont die Existenzfähigkeit des Menschen in unterschiedlichen Bezügen des Lebens. Der Mensch ist durch die Sinnlichkeit imstande, für das Selbst und für den Anderen zu sorgen und kann dies auch erleben in seiner Leiblichkeit. Die Sensibilität des Leibes, seine Durchlässigkeit und seine Anfälligkeit geben Hinweise auf dessen Komplexität. Leiblichkeit und Sorge haben etwas Gemeinsames, denn beide sind immateriell. Der Leib erlaubt, das Phänomen Sorge als aktiven Kern des Transzendentalen in unterschiedlichen Verbindungen zu spüren.[344]

---

[344] Vgl. Soentgen, 1998, 16.

Mit der Einführung der Dimension Leib als Form der Existenz erweitern sich die Paradigmen des Welt- und Selbstverständnisses, die einen tiefen Einblick in die Lebenserfahrungen geben, die jeder Mensch mit der nötigen Ambivalenz zu bewältigen hat.

Die Neue Phänomenologie von *Hermann Schmitz* stellt die *unwillkürlichen* Lebenserfahrungen als Hauptelement in ihren Fokus. *Schmitz* geht auf *die subjektiven Tatsachen der affektiven Betroffenheit* des Menschseins ein, indem er anhand des *Alphabets der Leiblichkeit* die *Empfänglichkeit für das Schicksal* beschreibt. Die Neue Phänomenologie setzt sich mit Erlebnissen von *affektiver Betroffenheit* in Momenten der Begegnung mit dem Anderen über die *leibliche Kommunikation* auseinander, welche beide Menschen fesselt und deren Erfahrungen Ausdruck verleiht. Durch die *leibliche Kommunikation* wird das Potential der leiblichen Begegnungen wahrgenommen und *Schmitz* gibt diesem Geschehen eine besondere Bedeutung als gespürte leibliche Wachheit. Das Spüren ist für *Schmitz* nicht nur ein methodisches Instrument, sondern auch die Art und Weise, wie sich die unterschiedlichen Verbindungen zum Selbst und zum Anderen in Lebensvollzügen darstellen.

Dies initiiert den Prozess des Sich-findens in der Welt, indem durch die Kommunikation mit dem Selbst entdeckt wird, wie die Welt das Selbst verändert hat. Während der leiblichen Kommunikation findet eine *Einleibung* statt, die den Zugang zum eigenen und zum Leib des Anderen gewährt. Der Mensch erlebt das Selbst durch Sorge und versucht, die eigene veränderte Existenz durch Pflege zu sichern.

Der Andere wird wahrgenommen, wodurch sich auch die eigene Existenz verändert, die den Kern einer *persönlichen Situation* bildet und gleichzeitig eine *gemeinsame Situation* aufbaut. Die in beiden Situationen vorhandene Mannigfaltigkeit dient als Baumaterial zu unterschiedlichen Existenzentfaltungen, die thematische und atmosphärische Übergänge von Sorge und Pflege aufweisen.

Beispielsweise wird in einer *persönlichen Situation* das leibliche Selbst durch Sorge erlebt, wohingegen dieses vom Leib des Anderen in *gemeinsamen Situationen* angesprochen wird und ermöglicht, das Selbst beider Leiber durch Pflege für die jeweils eigenen Bedürfnisse und Nöte zu öffnen.

Indem in Begegnungen das Selbst dem Anderen in *affektiver Betroffenheit* zugewandt bleibt, ist es kaum mehr in der Lage, Distanz in einem leichten, mittelschweren oder schweren Sorgemodus zu wahren. Nur die gespürte Veränderung des eigenen Daseins im Sorgemodus kann den Menschen befähigen, die Pflege des Anderen anzunehmen. Der Leib in Sorge versucht, eine Pflegestrategie zu finden, damit die leichte Sorge erträglich, die mittelschwere Sorge auszuhalten und die schwere Sorge nicht allzu quälend erlebt wird.

„*Am Leib, dem absoluten Ort, widerfährt uns etwas*“.[345]

Am Leib als *absolute Örtlichkeit* befindet sich die Sorge in ihrer Gesamtheit mit den Qualitäten von Tiefe und Geheimnis in Diffusität das Ganze umhüllend. Die Sorge hat hier eine lähmende Grundstimmung und das Selbst ist nicht mehr imstande, Widerstand zu leisten. Wenn es dem Sorgenden gelingt, Abstand zur absoluten Örtlichkeit zu gewinnen, kann der Versuch gestartet werden, ein Zuhause für die Sorge zu finden, zum Beispiel, indem das Herz weh tut. Tatsächlich aber ist das eine Erfahrung des Selbst durch wahrgenommene Distanzierung, die kurzzeitig eine Verbindung zum Körper hergestellt hat, jedoch mit dem Organ Herz absolut nichts zu tun hat. Es handelt sich hier nur um eine Relation der Örtlichkeiten. Das bedeutet, dass die Leiblichkeit unterschiedliche Prägungen hat, die den ganzen Menschen mitnehmen und in Richtung Bewältigung der Sorge bewegen. Der Leib in Sorge spürt, dass es um etwas geht, allerdings zeigen die Bewältigungsstrategien noch keine Konturen.

---

[345] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 117.

Von dem Moment an, wo die Bewältigungsstrategien gerichtet und konturiert werden können, findet der Übergang von der Sorge in die Pflege statt, d.h. der Übergang in eine Raumdimension der *relativen Örtlichkeit*, die mit dem Körper besetzt ist. Hier wird also den Bewältigungsstrategien Ausdruck verliehen und der Sorgende kann das Selbst in der Pflege finden. Beispielsweise bemerkt der leidende Mensch den Druck der Sorge, der durch das Weinen Ausdruck in der Pflege findet. So wird verdeutlicht, dass der Mensch hier nicht nur durch unterschiedliche Örtlichkeiten der Existenz gewandert ist, sondern auch im Dasein in Sorge den Übergang zur Pflege des Soseins als Weinender gemeistert hat.

Die leibtheoretischen Grundlagen nach *Hermann Schmitz* schaffen die Voraussetzung dafür, dass die phänomenologische Analyse der *unwillkürlichen Lebenserfahrungen* einen tiefen und lebendigen Einblick in die Übergänge von Sorge und Pflege gewähren. Die Sorge begleitet den Menschen auf dem langen Weg seiner Existenz, während er die heilenden Kräfte der Pflege benötigt, um deren belebende Wirkung zu erleben.

Teil II

Hinweise zur Reflexion

„Denken und Sein werden von Widerspruch bestimmt.“[346]

Im zweiten Teil der Arbeit werden mit Hilfe der philosophischen Reflexion die Übergänge von Sorge und Pflege in der Pflegepraxis gesucht. Dabei wird der Weg zu Erfahrungen des Selbst gegangen, die den leiblichen Erlebnissen der Pflegenden und zu Pflegenden zugeordnet sind und deren Lebendigkeit in verschiedenen Dimensionen thematisiert werden.

Die Erfahrungen des Selbst in den nachfolgenden Abschnitten dieser wissenschaftlichen Arbeit erweitern das Subjektivitätsverständnis von Sorge und Pflege in der Pflegewissenschaft. Als Argumentationsgrundlage dienen die Zusammenhänge zwischen der Phänomenalität des Leibes, Subjektivität sowie Gespür für das Selbst. In der Reflexion über das Selbst kehrt der Mensch zurück zum leiblichen Betroffensein. Diverse Beispiele aus der Pflegepraxis machen die Übergänge von Sorge und Pflege durch die Analyse der leiblichen Regungen zugänglich. In den dynamischen Strukturen der leiblichen Regungen verbirgt sich die menschliche Verletzlichkeit in Sorge und zieht damit die Notwendigkeit der Pflege des Selbst nach sich, um der eigenen Existenz Ausdruck zu verleihen. Die unwillkürlichen Lebenserfahrungen des Menschen zeigen die Elemente der leiblichen Sorge und Pflege auf, die mit Hilfe der phänomenologischen Reduktion nach *Hermann Schmitz* die Inhalte der Subjektivität aufdecken.

Leiblich spürbare Erlebnisse der Selbstlosigkeit und Selbstfindung markieren die Übergänge von Sorge und Pflege in Situationen, über welche die Prospektivität der menschlichen Existenz reflektiert wird.

---

[346] Aristoteles, 1970.

4 Leibphilosophische Perspektive zur Sorge und Pflege

4.1 Die Brücke von der Leibphilosophie zur Pflegewissenschaft

Die Lebendigkeit des Menschen zu erkennen in allen seinen Vollzügen von Verletzbarkeit bis hin zur Sterblichkeit bleibt der Leibphilosophie des 20. Jh. vorbehalten. Diese setzt sich mit Phänomen des Leibes auseinander, deren Ursprung und Ausrichtung in der Leiblichkeit des Menschen zu finden sind, z.B. Leid, Angst, Schmerz, aber auch Sorge und Pflege. So versucht dieser Teil der Philosophie als Wissenschaft jenen Phänomenen im Erleben nachzugehen, in welchen das Grundphänomen des Leibes selbst beteiligt ist.[347]

Der spürende Leib ist ein dynamischer Modus der menschlichen Existenz und wird erfasst im Rahmen der Neuen Phänomenologie nach *Hermann Schmitz* durch die Strukturen der leiblichen Regungen, der Gefühle sowie durch *leibliche Kommunikation* als Seinsweise des Menschen in der Welt.[348]

Wie könnte die Neue Phänomenologie als philosophischer Weg für die Pflegewissenschaft bedeutsam sein? Der Philosoph *Martin Schnell (geb. 1962)* plädiert für einen kontinuierlichen Gedanken- und Wissensaustausch zwischen Pflege und Philosophie, um die Qualität und Aktualität der wissenschaftlichen Erkenntnisse zu erweitern.[349] Der philosophische Gedankengang bietet nicht nur die Möglichkeit, den Rätseln des Lebens auf die Spur zu kommen, sondern evoziert auch die Reflexion der „*paradoxalen unpraktischen Praxis*“ der Pflege.[350]

---

[347] Vgl. Fuchs, 2000, 15: Lt. Fuchs ist die Leiblichkeit ein nicht abgrenzbarer Modus der menschlichen Existenz und als Grundphänomen an der Konstitution aller Phänomene mit beteiligt. Sie bildet einen gemeinsamen Stil als Färbung und Hintergrund.

[348] Vgl. Teil I, Pkt. 3 ff.

[349] Vgl. Schnell, 2001, 2002, 2008.

[350] Vgl. Oevermann, 1996, 99.

In den Gedanken des griechischen Philosophen *Sokrates (469-399 v.Chr.)* wird der Hinweis gegeben, dass sich die Philosophie der Selbsterkenntnis verpflichtet hat, die Lebenseinstellungen und Alltagsaktivitäten kultiviert zu hinterfragen und damit - interpretativ folgend - eine Metaebene der Erkenntnisse für die Wissenschaft zu erschaffen.[351] Die bei *Sokrates* verankerte Sichtweise baut eine Brücke von der Philosophie zur Pflegewissenschaft, um dem gewonnenen Wissen einen höheren erkenntnistheoretischen Wert einzuräumen.

Das beantwortet auch die o.g. Frage nach dem Wieso Leibphilosophie für die Pflegewissenschaft. Die Leibphilosophie, welche die passive Seite des Menschseins in ihrer Mannigfaltigkeit betrachtet, könnte die pragmatische Sichtweise in der Pflegewissenschaft aufzeigen, um das Verständnis vom Menschen in der Pflegepraxis zu entschlüsseln. Diese ist durchdrungen von Leiblichkeit, wie z. B. der gespürte Durst, Hunger, die Bewegung, Atmung etc., in der ein Mensch seine Betroffenheit offenlegt. Das Durchdringen ersucht den Menschen auf die Betroffenheit einzugehen, um sich selbst als Durstiger, Hungriger, Leidender, Trauernder etc. zu entdecken. Der Mensch spürt nicht bloß seinen Leib, sondern kann in Sorge mit Pflege dem Selbst nachgehen, indem er isst, trinkt, glücklich und zufrieden ist etc., d.h., er bleibt ungehindert in seiner offen liegenden Betroffenheit. Erst wenn er außer Stande ist, die Verbundenheit mit der Welt zu erhalten, gerät er in Sorge und spürt seine Betroffenheit am eigenen Leibe, denn er kann Hunger und Durst, etc. nicht mehr durch Pflege stillen, ist also auf die Sorge und Pflege durch andere angewiesen. Im Moment der Begegnung werden die betroffenen Leiber in Sorge einer Diversität in Kontexten von Zuwendung, Mitleid etc. ausgesetzt, in welchen durch die Pflege die Verbundenheit mit der Welt wieder hergestellt werden kann.

---

[351] Vgl. Waller, 2012, 2.

Um den leiblichen Aspekten in der Pflegepraxis auf die Spur zu kommen, sollte eine Brücke über das leibphilosophische Wissen vom Menschsein geschlagen werden, denn nur so könnten Erlebnisse von Sorge und Pflege sichtbar werden. Deshalb sollte die Pflegewissenschaft aufgefordert werden, den leiblichen Aspekten von Sorge und Pflege, die den Kern der „*paradoxalen unpraktischen Praxis*“ der Pflege bilden, näher zu kommen.

Für die Pflegewissenschaft bietet sich an, der Methodologie der Leiblichkeit nach *Schmitz* nachzugehen, um den Zugang zur pathischen Seite des Menschen zu gewährleisten. Dadurch könnten die unwillkürlichen Erfahrungen der gespürten Sorge und Pflege in der Pflegepraxis durch die Strukturen der Leiblichkeit zum Ausdruck kommen. Im Dialog mit der Leibphänomenologie sollten spezifische Inhalte von Sorge und Pflege reflektiert werden, um in deren Verbindungen erweiterte pflegewissenschaftliche Erkenntnisse zu finden.

4.2 Die Elemente der Pre-Genesis der leiblichen Pflege

Die professionell Pflegenden haben ihre persönliche, uniforme Alltagsphilosophie, wenn es um Wissen und Erfahrungen in der Pflege geht. Diese führen zu Haltungen und Ideen bzw. Überzeugungen, deren Inhalte sich aus einer langen geschichtlichen Tradition der Pflege sowie persönlichen Erlebnissen und existenziellen Erfahrungen in der Pflegepraxis entwickelt haben unter bewusster oder unbewusster Mitwirkung aller Beteiligten. Zunächst scheint dies gegensätzlich zur philosophischen Erkenntnisgewinnung zu stehen, denn es betrifft Lebens- und Weltanschauungen, die aus wissenschaftlicher Sicht als Alltagsphilosophie der Pflege bezeichnet werden könnten. Das Wort Pflegephilosophie wird von Philosophen als eher ungeschickt eingeschätzt.[352]

[352] Vgl. Uys, 1994: 20, 293-244.

Vielleicht wäre es zutreffender, das Wort Pflegephilosophie durch den Ausdruck Philosophie der Pflege zu ersetzen, denn es stellt sich die berechtigte Frage, worum geht es in der Pflege des Menschen? Genau hier wird angesprochen, wie sich ein Verständnis von Übergängen der Sorge in der Pflege des Selbst sowie des Anderen bzw. Fremden in unwillkürlichen Lebenserfahrungen darstellen.

Ein erster Gedanke führt dahin, dass beides berechtigt ist: Sorge und Pflege als unwillkürliche Erfahrungen des Selbst mit dem Anderen, wobei der Andere direkt oder indirekt mitwirkt. Der nächste Gedanke ist, dass Pflege sich auf Wiederverankerung in der Welt bezieht, die sich in Kontexten von Hilfe, Zuwendung und Mitleid zeigen. Die professionell Pflegenden erleben in diesen Kontexten sowohl die Pflege des Selbst als auch die Pflege des Anderen. Beide Komponenten des Erlebens bilden die Achse der Philosophie der Pflege, um die sich Elemente der Pflege drehen. Die Dynamik dieser Achse lässt sich anhand einer paradigmatischen Fallbeschreibung aus der Bibel darlegen:

> *„Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halbtot liegen. (…) Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, jammerte er ihn; und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn.*
>
> *Am nächsten Tag zog er zwei Silbergroschen heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und wenn du mehr ausgibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.*“[353]

[353] Vgl. Wettreck: Neues Testament, Lukas X, 30-35, 2001, 88.

Die biblische Geschichte vom *barmherzigen Samariter* könnte dienlich sein, um Grundgegebenheiten der Pflege aufzudecken durch Verdeutlichung der leibphilosophischen Elemente der Pflege im Hinblick auf die Übergänge von Sorge und Pflege.

Das Gleichnis beginnt mit den Räubern, die mit ihrem Überfall die existenzielle Situation des Reisenden plötzlich und unerwartet verändern und in die unüberschaubare Ungewissheit stürzen. Der Überfall kommt wie ein Blitz aus heiterem Himmel und es kann viel Unerwartetes passieren. Die Räuber sind also die Ursache allen Übels in diesem Gleichnis, denn es geht ihnen nur um Selbsterhaltung auf Kosten anderer, ohne Rücksicht auf die Erlebnisse des Anderen. Bei den Räubern handelt es sich um eine Bestimmung ihres Alltags, in der sie besorgt sind um die eigene Existenz, die im Weiteren dazu führen könnte, diese Erlebnisse als Erfahrungen zu werten, welche auch die solipsistischen Übergänge von Sorge und Pflege des Selbst in sich tragen, um nicht die Verankerung in der Welt zu verlieren.[354]

Besonders auffällig ist das Plötzliche und Schreckhafte dieses Überfalls, das die menschliche Existenz in ihrer Verbundenheit mit der Welt schlagartig zerstört und der Mensch der „*Quelle des Selbst*" beraubt werden kann.[355]/[356]

Der halbtot liegende Reisende ist weitgehend seiner Existenz beraubt, wovon der Samariter affektiv betroffen ist, da er sich von dem Halbtoten angesprochen fühlt.[357]

---

[354] Vgl. Schmitz, 1989, Band III/2, 80: Schmitz nimmt Bezug zu Heidegger und erklärt die Befindlichkeit als einen Grundzug des Daseins mit Vorkommnissen der Unbefindlichkeit und Gefühllosigkeit, der den defizienten Modus des Sorgens erklärt.

[355] Vgl. Schmitz, 2005, 110: Es gibt Richtungen, die nicht nur ins Unbestimmte verlaufen, sondern auch aus unbestimmten Richtungen kommen. Sie sind abgründig, indem sie den Menschen überfallen und mit hinunter-ziehen. Das sind Gefühle, die keine Richtung und kein Ziel haben, aber auch viele Orte durchlaufen können.

[356] Vgl. Taylor, 1996: Dieser Ausdruck wurde von Charles Taylor in seinem Buch: „Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität" benutzt. Er versteht darunter die Bildung des Ich-selbst aus kulturellen Ressourcen.

[357] Vgl. Teil I Schmitz und Lévinas: Hier treffen sich zwei philosophische Gedanken: Einmal Schmitz, indem der Mensch Sklave der Situation ist und Lévinas, indem man vom Anderen „angesprochen" wird und sich dem nicht mehr entziehen kann.

Er teilt mit ihm die eigene Verletzlichkeit und ermöglicht damit, dass der halbtote Reisende sein Selbst wieder spürt.[358] Hier kommen zwei Prozesse zum Tragen: die *personale Regression* eines Halbtoten und die *personale Emanzipation*, die in diesem Fall den Reisenden aus der Situation des Selbstverlustes in die Situation der Wiedererlangung des Selbst hinüberbringt.

Die Leiblichkeit des Reisenden versucht durch die Pflege des Samariters das *verlorene Selbst* wieder in der Welt zu verorten. Indem der Samariter sich dem Halbtoten zuwendet und sich dessen Situation offenbart, entsteht ein Prozess des beidseitigen Erlebens: Der Halbtote spürt sich selbst, erlebt aber auch gleichzeitig seine Wiedereinbindung in die Welt, während der Samariter sich durch den Anderen auf die eigene Verletzlichkeit besinnt.[359]

Bereits hier lassen sich die ersten Tendenzen der Pflege bestimmen im Mitwirken aufgrund des *affektiven Betroffensein* in der gemeinsamen Verletzlichkeit, die von den Beiden leiblich gespürt wird. Die existenziellen Erschütterungen führen zu Übergängen im menschlichen Dasein von der Selbstbestimmung hin zur Selbstfindung.

Die Widerfahrnisse veranlassen den Samariter zur Annahme der unvorhersehbaren Änderungen seines Reiseplans und der damit zusammenhängenden Einflüsse der *gemeinsamen Situation* auf seine *persönliche Situation*, indem aus dem Samariter ein Pflegender wird. Er spürt die Grenzen der Pflege seines Selbst und beauftragt den Wirt, die Pflege des Reisenden zu übernehmen. Der Samariter ist imstande, das Ausmaß der Pflege zu erkennen, indem er sich um das Nötigste kümmert, sich aber

---

[358] Vgl. Teil I, 3.7.

[359] Schmitz definiert dies als das Sich-Besinnen des Menschen auf sein Sich-Finden in der Umgebung ohne zu sagen, was der Anlass zu dieser Besinnung ist. Schmitz sieht dies als radikale Erschütterungen, die einem Menschen im Leben widerfahren können, wie Angst, Schmerz, Schreck. Sie treiben den Leib in die Enge und drohen den Bezug zur Welt zu zerstören. Aber gerade diese Enge ist auch die Quelle des Selbst-Findens in der Gegenwart, die das unentfaltete „*Ich Hier, Jetzt, Dieses, Dasein*“ enthält. Insbesondere das Hier weist auf die leibliche Existenz hin, nämlich auf eine absolute Örtlichkeit, die mir selbst in den leiblichen Regungen gegeben ist. Es handelt sich hier ohnehin um Erfahrungsinstanzen, die unausweichlich das Selbst erhalten, welche zwar einen negativen Charakter haben als Verletzungen und Bedrängnisse, im weiteren Sinne aber Widerfahrnisse sind.

auch entbehrlich macht. Er ist in Sorge um den Anderen in der *gemeinsamen Situation*, gleichzeitig aber auch um sein Selbst in der *persönlichen Situation*. Er spürt die eigene Verletzlichkeit, kann sich selbst aber pflegen, indem er seine Reise fortsetzt.

Die Erfahrungen der Verletzlichkeit in der Sorge erweisen sich als notwendig, da sie sich durch die Pflege des Selbst in Wiederfahrnissen des emanzipierten Lebens ausdrücken. Durch die beidseitig entstandene *affektive Betroffenheit* ist es Beiden möglich, das Ausmaß der Pflege sowie die eigene Verletzlichkeit als Sorge zu spüren und gleichzeitig die Übergänge von Sorge und Pflege zu erleben.

Die Auslegung der Geschichte veranlasst zu folgenden leibphänomenologischen Aussagen:

Die gespürte Leiblichkeit gestaltet die Pflege, wobei jeder Mensch…[360]

… durch seine Betroffenheit die Pflege am eigenen Leib spüren kann.

… durch Pflege des Selbst seinen eigenen Leib schützen kann.

… durch den Anderen die gespürte Pflege mitteilen kann.

Weiterführend könnten diese Aussagen die spezifischen Übergänge von Sorge und Pflege durch die leiblichen Elemente entschlüsseln. Die gespürte Sorge erlaubt, auf die Erfahrungen der *affektiven Betroffenheit* einzugehen, um der eigenen Selbstverlorenheit durch die Pflege entgegenzuwirken.

Es kann also angenommen werden, dass sich in Anwesenheit des Anderen die *subjektiven Tatsachen der affektiven Betroffenheit* als Verletzlichkeit herausstellen. Beispielsweise erleben die Räuber in Anwesenheit des Samariters eine solipsistische

[360] Mit „jeder“ sind in diesem Gleichnis sowohl der Samariter und der Überfallene als auch die Räuber gemeint.

Pflege, indem sie nur die eigene Verletzlichkeit spüren und in ihrer *persönlichen Situation* verharren. Der Samariter hingegen macht in der *gemeinsamen Situation* die Erfahrungen der nötigsten Pflege als Aktivität seines Selbst und bleibt in der *persönlichen Situation* in der Welt fest verankert.
Der ausgeraubte Reisende macht in Anwesenheit der Räuber sowie des Samariters in *gemeinsamer Situation* die Erfahrungen der Sorge, indem er einmal sein Selbst verliert, um dann durch die Pflege sein Selbst wieder zu gewinnen. Die gespürte Verletzlichkeit veranlasst ihn, durch Sorge dem Selbst Spielraum zu geben, um die Aktivitäten des Selbst als Pflege anzunehmen und sich wieder in der Welt zu verankern.

4.3 Die Leiblichkeit der Sorge

Die erlebte Sorge ist schwer zu verstehen ohne Einblick in die unwillkürlichen Lebenserfahrungen, deren Inhalte vorzugsweise aus der Perspektive der Neuen Leibphänomenologie betrachtet werden sollten. Die menschliche Existenz ist mit den unwillkürlichen Lebenserfahrungen und den Erlebnissen von Sorge unausweichlich verknüpft. Die Leiblichkeit lässt zu, die Erlebnisse ohne Verfälschung als gespürte Sorge um sich selbst und andere zu kommunizieren. Es wäre interessant herauszufinden, was mit dem Leib in Sorge passiert und wie sich dies kommunizieren lässt. Primär handelt es sich hier um eine Erlebnisinstanz, die zum Ausdruck bringen könnte, dass die Welt und der Mensch nicht getrennt bestehen, sondern sich aneinander konstituieren. Die erlebte Leiblichkeit in diversen Situationen weist darauf hin, dass der Mensch die Eingebundenheit in der Welt sowie die Ergriffenheit von Leid, Schmerz, Glück etc. als Unausweichlichkeit der Selbstbestimmung in Sorge erlebt.

Die Leiblichkeit ermöglicht, die vorhandenen einzelnen Elemente der Sorge zu bündeln und so die Selbstbestimmung zu erleben. Aus diesen Gründen könnte von folgender Annahme ausgegangen werden: Die Elemente der Sorge sind jene Elemente, die sich aus dem leiblichen Erleben der Selbstbestimmung in Situationen manifestieren können.

Die unterschiedlichen Phänomene, wie z.B. Not, Schmerz, Leid, wirken auf den Menschen wie ein unsichtbares Geflecht von Erlebnissen, die sich in Situationen ergeben. Aus diesen Situationen kann die Sorge erwachsen und sowohl prospektive als auch retrospektive Anteile der menschlichen Existenz in der Gegenwart als „*subjektive Tatsachen des affektiven Betroffenseins*“ darstellen.[361] Es bleiben die Erlebnisse, z.B. die Abhängigkeit von Verletzlichkeit oder Glück, die mit neuen Ereignissen abgeglichen werden und dadurch im weiteren Sinne durch die Sorge Schutz vor Rücksichtslosigkeit und Gleichgültigkeit sowie weiteren Verletzungen bieten könnten.[362] So können sich neue leibliche Situationen bilden, in welchen die Sorge allgegenwärtig ist.

Erlebnisse, die von Elementen der Sorge in Unmittelbarkeit geprägt sind, wie die Loslösung vom Selbst, z.B. im Fall von Müdigkeit oder die Wiedererlangung des Selbst im Fall von Hunger oder Durst, können mit Vergangenem und Zukünftigem in Zusammenhang gebracht und verglichen werden, um die Leiblichkeit sprechen zu lassen.[363] Diese Vorgänge weisen darauf hin, dass der Mensch von der Dynamik der leiblichen Regungen abhängt, die Einfluss auf das Erleben von Sorge in Situationen nehmen.[364]

---

361 Hermann Schmitz, siehe Teil I.

362 Vgl. Teil I, Kap. 2.4.

363 In ethischen Kontexten wird der *Verlust Selbst* als *Selbstlosigkeit* in der Bedeutung von *Aufopferung* gebraucht, während dies im Sinne der Leibphilosophie nach Schmitz einen Selbstfindungsprozess darstellt, der in persönlichen Situationen stattfindet.

364 Vgl. Teil I, Punkt 3.3: Ökonomie und Dynamik der leiblichen Regungen in Sorge und Pflege.

Im Falle einer bedrohlichen Krankheit wird der betroffene Mensch in die *primitive Gegenwart* der *persönlichen Situation* zurückgeworfen, erlebt Angst, existenzielle Erschütterung und sucht nach einem Ausweg. Dieser Zustand der *primitiven Gegenwart* kann als Wiege der gespürten Sorge gesehen werden und gibt einen Hinweis darauf, dass die Sorge eine Herausforderung für den Menschen darstellt, seine *pathische Seite* auszuhalten. Was ihm in diesem Zustand begegnet, ist nicht nur seine Krankheit, sondern auch sein anderes Selbst.

Die Sorge ist nicht planbar, jedoch macht es die Leiblichkeit möglich, diese zu erkennen und zu kommunizieren, und zwar im Gespürten unmittelbar im Hier und Jetzt. In der Verbundenheit mit sich selbst, aber auch mit anderen kann die Sorge erkannt werden durch die leiblichen Regungen. Diese verteilen sich auf unterschiedliche Leibesinseln, welche die subjektiven Tatsachen intersubjektiv kommunizierbar machen. Die *leibliche Kommunikation* hilft dem Menschen, sich selbst anzunehmen.

Die Brückenqualitäten der leiblichen Kommunikation markieren die Übergänge von Sorge und Pflege, obwohl der Mensch durch die *leiblichen Regungen* prinzipiell in Sorge gebunden bleibt.[365] Dennoch versucht die *Dynamik der Leiblichkeit* einen Übergang zur Pflege herzustellen, indem sie den Menschen dazu veranlasst, die bloßen leiblichen Regungen zu beobachten, Abstand zu halten, sich in Hingabe oder Abwehr darauf einzulassen, zu genießen etc. Allerdings bewahrt die Sorge den Menschen davor, dass die bloßen leiblichen Regungen versuchen, ihn in Richtung eines Selbstverlusts zu bewegen.

[365] Vgl. Teil I, Punkt 3.8: Die Inhalte der Brückenqualitäten der leiblichen Kommunikation.

5 Die Übergänge von Sorge und Pflege

5.1 Die Unmittelbarkeit und das Verlangen

Das alltägliche Leben, das sich zwischen Zerstreutheit und Zusammenhalt abspielt, sollte durch die *curare* als Grundcharakter der menschlichen Erfahrungen in einem Kontinuum gehalten werden.[366] C*urare* ist nicht vorhersehbar, sie *überfällt* den Menschen unvorbereitet und kann als besondere Nähe erlebt werden.

Wenn das Kontinuum unterbrochen und nicht mehr zu halten ist, sieht sich der Mensch aus seiner Routine gerissen, erlebt sein Ausgeliefertsein, er ist nicht mehr Herr der Lage, d.h. er ist nicht mehr bei sich selbst und hilflos.[367] Deshalb trägt das Erleben der Ungewissheit im Allgemeinen den Charakter des Plötzlichen als Schreck, Schmerz, Macht, Freiheit etc., welches den Menschen erschüttert und eine unvorhersehbare Entwicklung auslöst.[368] Er wird überraschend von Veränderungen erfasst und erlebt einen Eingriff in seine Leiblichkeit, der ihn gemäß *Schmitz* „*betroffen*“ macht.[369]

---

[366] Vgl. Vetter, 2014, 42: Lt. Heidegger bewegt sich der Grundcharakter des faktischen Lebens zwischen „Zerstreutheit und Zusammenhalt, die in jeder Erfahrung des Menschen als Gegenmöglichkeiten das Leben in einem Kontinuum hält mit dem Grundcharakter des „Bekümmert seins“ als Curare.“

[367] Vgl. Vetter 2014, 43 und 316: In der Hilflosigkeit erfährt der Mensch eine Leere, in der sogar das Selbst nicht mehr erkennbar ist. Heidegger bezeichnet diesen Zustand als NICHTS, in dem das „*ruinante“* Leben der Zeit nicht mehr unterliegt. Das NICHTS offenbart sich als Leere, die „*faktisch den Sturz mitzeitigt*“. Lt. Heidegger eröffnet das NICHTS in der Hilflosigkeit die Möglichkeit der Wiederfindung.

[368] Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 127-128.

[369] Vgl. Schmitz, 1990, § 256, 14: Lt. Schmitz können solche Situationen den Menschen durch die leiblichen Regungen wie Angst, Schmerz etc. außer sich bringen, d.h. es verdichtet sich das „In-der-Welt-sein“ zur primitiven Gegenwart, in der es nur das Hier und Jetzt und das Sich kennt und der Mensch befindet sich in personaler Regression.

Alles im Plötzlichen wird chaotisch, unregelmäßig, nicht klar abgegrenzt, d.h. diffus.[370]/[371]

In Erlebnismomenten des Plötzlichen, die einen Menschen *überfallen,* werden die Verbindungen zum Selbst abgerissen und können nur durch Elemente der Pflege wieder zusammengefügt werden.

Solche Erlebnismomente sind vorwiegend leiblich, denn der Mensch spürt, dass *etwas* mit ihm nicht in Ordnung ist, dass *etwas* mit ihm nicht stimmt, dass *etwas* lose ist, was wiederum den Hinweis darauf gibt, dass *etwas*, was verbunden war, losgelöst wurde. Das Plötzliche weist auf die *augenblickliche Gegebenheit* hin, die *Schmitz* als *impressive* Situation bezeichnet, da sie augenblicklich die ganze Bedeutsamkeit zum Vorschein bringt.[372]

Dies sind z.B. Gefahrensituationen, wie im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter beschrieben, die ganzheitlich erfasst werden und schlagartig Antwort finden: So musste der Samariter plötzlich entweder wegrennen, um nicht auch Opfer der Gefahr zu werden, oder den Halbtoten weiter ausrauben, oder aber in Unmittelbarkeit beim ihm bleiben. Er wird vom Halbtoten *affektiv betroffen,* spürt eine übermäßige Last von dieser Nähe und ist - im Gegensatz zu den Räubern - dadurch unfähig, sich zu distanzieren.[373]

Durch das Plötzliche zunächst zurückgeworfen in die *primitive Gegenwart* der *persönlichen* Situation spürt der Samariter, dass etwas lose ist, d.h. er erlebt die Sorge um das lose Selbst.

---

[370] Schmitz, 1998 b, 70: In Diffusität: „*Leibliches regt sich*“.

[371] Diffusität ist keine Metapher, sondern beschreibt den Wirkungsbereich der leiblichen Regungen, welchen der Mensch ausgesetzt ist. Das Gespürte ist insoweit echt und lässt sich definieren als leibliche Regung, die ausschließlich den Betroffenen betroffen macht. Die Unterschiede zwischen Gefühl und leiblichen Regungen sind nachzulesen in Uzarewicz/Uzarewicz, 2005, 113-115.

[372] Vgl. Schmitz, 2003, 91-92: Im zeitlichen Verlauf unterscheidet Schmitz die Situationen in aktuell und zuständlich. Aktuell, da die Veränderungen in kürzester Zeit überprüfbar sind, während bei zuständlichen Situationen längere Fristen sinnvoll erscheinen.

[373] Vgl. Lévinas, 1983, 198: Das Antlitz des Anderen, in diesem Fall des Halbtoten, kann in seiner Verletzlichkeit jeder Verdinglichung Widerstand leisten, denn es besagt: „Du wirst nicht töten“, sondern helfen.

Das *affektive Betroffensein*, welches durch *leibliche Regungen* ausgelöst wurde, wie z.B. durch Schreck, hilft dem Samariter, in die *entfaltete Gegenwart* zu gelangen. Die Sorge öffnet ihm die Perspektive auf sein verändertes Selbst, das ihn vereinnahmt und ihn auf sich zurückwirft und damit sein Schicksal bestimmt.[374] Die Sorge bewegt also die Existenz des Samariters zunächst in Richtung Loslösung vom Selbst, danach jedoch in Richtung Wiedererlangung des Selbst in Verbundenheit mit der Welt. Durch den Impuls der Pflege wird die Bestimmung seines Schicksals verändert, indem die losgelösten Anteile seines Selbst wieder verbunden werden und die *personale Emanzipation* der *persönlichen* Situation des Samariters verändern.[375]

Die Bedeutsamkeit in diesen Situationen liegt darin, dass sie etwas Unmittelbares auslösen können in unzähligen Veränderungen, die sich nicht als einzelne entfalten, sondern als Verschmelzung in *chaotischer Mannigfaltigkeit*. Eine dieser Situationen ist die der Räuber, welche nur in Sorge um sich selbst sind, indem sie den Halbtoten alleine lassen. Eine weitere Situation betrifft den Samariter, der zwar zunächst auch in Sorge um sich selbst ist, dann aber vom Reisenden *affektiv betroffen* wird, während der Halbtote durch sein *Antlitz* seine Verletzlichkeit offenlegt und Widerstand gegen den Tod leistet.[376]

Bezogen auf das Gleichnis geht es hier lt. *Schmitz* um sog. *partielle* Situationen, welche das unmittelbare Geschehen gestalten können, z.B. ob die Räuber auch den Samariter überfallen, ihn töten und so zu Mördern werden - oder ob der Samariter zum Räuber wird, indem er den Halbtoten nochmals beraubt - oder ob der Samariter

---

[374] Vgl. Schmitz 2003, 95-96: Die Selbstzuschreibung macht den Menschen zur Person und ist eine Fähigkeit des Bewussthabers, eine persönliche Situation zu bilden durch Prozesse der personalen Emanzipation (Objektivierung von Bedeutungen) und personale Regression (Zurückfallen in die primitive Gegenwart mit Verlusten an Objektivierung). Außerhalb der persönlichen Situation bildet sich eine persönliche Eigenwelt mit Bedeutungen, die für die Person subjektiv sind und eine persönliche Fremdwelt mit Bedeutungen, die für die Person verloren gegangen sind. Die Verhältnisse zwischen diesen zwei Welten bestimmen das Schicksal der Person.

[375] Vgl. Schmitz, 2003, 93-94.

[376] Schmitz beschreibt in seiner Situationstheorie Situationen als grundsätzlich immer schon da, wenn die Menschen miteinander in Kontakt treten. Lt. Ludwig Fromm schält sich das Miteinander erst allmählich heraus und bildet die unterschiedlichen Weisen des Miteinanders. Weiterführend erklärt Fromm dies als Abschälen, indem sich das menschliche Miteinander auf unterschiedliche Weise herausstellt.

mit oder ohne Hilfe der Räuber den Halbtoten ganz tötet und damit zum Mörder wird. Eine weitere Option wäre, dass der Samariter in Sorge um den Halbtoten hilft, ihn zu pflegen und so zum Pflegenden wird. Die Unmittelbarkeit in der *persönlichen* Situation des Samariters zeigt die Zwiespältigkeit einer Person in Sorge, die in eine *gemeinsame* Situation mit dem Halbtoten übergehen kann.[377] Solche intelligenten leiblichen Leistungen weisen darauf hin, dass das menschliche Für- und Miteinander nicht aus Instinkten oder Routinen heraus, sondern durch sensible Eindrucksverarbeitung gelebt wird.[378]

Die gespürte Nähe in der Unmittelbarkeit der Sorge bestimmt die Art und Weise, wie der Übergang in die Pflege vor sich geht. Dabei betritt die Sorge einen exklusiven Bereich des menschlichen Daseins und ist ohne ursprünglichen Plan bereit, durch die Pflege das Notwendige zu leisten, um das Schicksal anzunehmen. Dies gibt auch einen Hinweis darauf, dass die Sorge auf die *affektive Betroffenheit* angewiesen ist, um die Pflege zu aktivieren.

Das *affektive Betroffensein* in der Unmittelbarkeit initiiert das Erleben des leiblichen Seins als *curare*. Dies ist ein hochkreativer Vorgang in chaotischer Mannigfaltigkeit, in der sich die vielfältigen Ereignisse in Situationen abspielen.

Die Verbindungen von Sorge und Pflege helfen, in Begegnungen das Selbst zu finden sowohl die persönlichen als auch in *gemeinsamen* Situationen. Die Sorge erhält durch das *affektive Betroffensein* einen Unmittelbarkeitscharakter, der alle Beteiligten betrifft, während die Pflege den Charakter der notwendigen Bekümmerung trägt, die als Verlangen nach Unabhängigkeit gespürt wird.[379]

---

377 Vgl. Schmitz, 2003, 95.
378 Vgl. Schmitz, 2003, 93-94.
379 Vgl. Teil I, 2.13: Das Bedürfnis nach Genuss und Glück.

5.2 In Unbestimmtheit auf der Suche nach dem Selbst

Wenn unverhofft auftretende Ereignisse wie Krankheit, Behinderung etc. den Alltag sprengen, spürt der Mensch die Labilität seiner Existenz und er droht den Halt in seiner Welt zu verlieren. In diesem Zustand weist das menschliche Dasein Zwiespältigkeit auf, d.h., der Leib engt sich einerseits, wird jedoch andererseits unruhig. Der Zwiespalt gestaltet sich aus der Unbestimmtheit des Daseins heraus mit dem Ziel, durch die Übergänge von Sorge und Pflege der menschlichen Existenz wieder stabilen Halt im Alltag zu geben. Es könnte die Frage gestellt werden, in welcher Art und Weise die Übergänge von Sorge und Pflege, wenn auch nur bedingt, wieder zu Halt und Stabilität beitragen.

Das Erleben der Pflege schützt die menschliche Existenz vor Zerstreutheit und Zerrissenheit durch die *affektive Betroffenheit* in Unmittelbarkeit der Sorge. Die Übergänge lassen die unterschiedlichen Facetten des alltäglichen Lebens in der Gegenwart erkennen, indem die Sorge einen besonderen Bezug zum Selbst herstellt und die Veränderungen als Pflege erleben lässt. Um der Zerrissenheit und Zerstreutheit im Spüren zu begegnen, wird die Unmittelbarkeit des Leibes angesprochen, indem dieser *affektiv betroffen* wird und sich *aufregt*. Dadurch kann eine existenzielle Labilität entstehen, die den Menschen im Hinblick auf die augenblicklichen Gegebenheiten der Unbestimmtheit aussetzt und das Leben nur noch in der Gegenwart stattfindet.

So dienen Essen, Trinken etc. nicht nur der Nahrungsaufnahme, sondern vermitteln auch das Gespür für sich selbst in der Gegenwart, z.B. *Das schmeckt mir*, *Das schmeckt mir nicht*, aber auch den Bezug zur Welt, z.B. *Mir schmeckt's am besten, wenn ich aus meiner eigenen Tasse trinke*.

Die Unbestimmtheit übt einen Druck aus und wirkt der Zerrissenheit und Zerstreutheit entgegen, indem der in Enge getriebene Leib sich in Sorge zu Wort meldet. Damit ist der Mensch trotz seiner Zerbrechlichkeit im Stande, wieder näher an sein Selbst zu gelangen. Der Weg zur Wiederfindung des Selbst führt - wenn auch

in Unbestimmtheit – über die Pflege, was zwar noch keine deutlich erkennbaren Bezüge zum Selbst verspricht, jedoch Zuversicht aufkommen lässt.

5.3 Der Leib in Begegnungen

Björn Haneberg veröffentlicht im Jahr 1995: „*Eine Begegnung hinterlässt bleibende Spuren.“*, denn Begegnungen mit einem anderen Menschen oder auch Gegenstand sind leiblich.[380] *Schmitz* beschreibt dies als *leibliche Kommunikation*, indem das Erlebte vom Leib gespürt wird als affektives Betroffensein, z.B. durch einen Blick, dem man sich nicht entziehen kann.[381] Der Mensch im affektiven Betroffensein ist in der Lage, engere Verbindungen mit sich selbst einzugehen, da der Leib eine Resonanz des Erlebten bildet. Diese Verbindungen könnten aber auch zu einer „*Vergegnung*“ führen, d.h. zu einer unangenehmen Begegnung, auf die der Mensch sich nicht gern einlässt, er hat jedoch keine Wahl.[382] Es kann sogar geschehen, dass der Mensch von der Begegnung so betroffen ist, dass sich dadurch für ihn „*das Fenster zur Ungeschütztheit*“ des Selbst öffnet und von allein nicht mehr schließt.[383]
Dies beschreibt Edward Schillebeeckx (1914 – 2009) wie folgt: „*Die (…) Leiblichkeit, die Sichtbarkeit oder das Offenbarwerden der menschlichen Innerlichkeit ist deshalb der obligatorische Beziehungspunkt jeder personalen Tätigkeit des Menschen.“*[384]
Die *affektive Betroffenheit* des Selbst in Begegnungen veranlasst den Menschen, diese zu *erhören* und darauf einzugehen. Hier geht es um weit mehr als um eine Beziehung und darum, sein Selbst in den Ereignissen zu kommunizieren, in welcher der Leib als

---

380 Haneberg: 1995, 59.
381 Vgl. Schmitz, 2003, 39-45.
382 Martin Buber benutzt das Wort „Vergegnung“ in allen seinen Schriften für eine Begegnung, die besser nicht stattgefunden hätte.
383 Vgl. Lévinas, 1986, 1999: Lt. Lévinas öffnet sich im unabwendbaren Augenblick der Begegnung das Fenster zur Ungeschütztheit und wird durch die Fremdheit von allen Beteiligten mit Ängstlichkeit aufgenommen. Der Ausgang dieses Geschehens kann unabsehbare Folgen nach sich ziehen.
384 Schillebeeckx, 1964, 62-63.

nicht hintergehbares Medium dient und mehr als ein passives Werkzeug ist.[385] Der Leib ist in der Lage, den Begegnungen Ausdruck zu verleihen, indem das Gespürte kommuniziert wird und zu begreifen ist.

Die von *Schillebeeckx* beschriebene „*Sichtbarkeit*“ und das „*Offenbarwerden*“ in den Begegnungen begründet sich in der Leibphänomenologie von *Schmitz* als prädimensional spürbarer *Richtungsraum*. Das bedeutet, der eigene Leib und der fremde Leib werden spürbar und die leibliche Ökonomie bringt die Leiber zum Schwingen in Richtung Weitung und Ausrichtung auf Zuwendung oder Abwendung. Beispielsweise wenden sich im biblischen Gleichnis die Räuber von dem Ausgeraubten ab, während der Samariter sich ihm zuwendet. Die in Begegnungen gespürte Fremdheit des Anderen wird am eigenen Leib als Pflege in Zuwendung oder Abwendung vom Anderssein des Fremden manifestiert. Beispielsweise kann der Mensch dem Trauernden mit Traurigkeit begegnen als Zuwendung, er kann ihm jedoch auch in Abwendung begegnen als Unzufriedenheit mit dessen Trauer.

In der *affektiven Betroffenheit* ist der Mensch imstande, ein Spektrum von Erfahrungs- und Verhaltensweisen wie Lächeln, Lachen oder Weinen etc. als Pflege seines Selbst zu identifizieren, die den Erlebnissen wie Freude oder Leid Ausdruck verleihen. So wird der Leidende weinen, der Mensch in Freude aber lachen.

In Begegnungen werden Erlebnisse nicht nur einseitig leiblich kommuniziert, denn es sind immer zwei Leiber beteiligt, die leiblich kommunizieren. Es entsteht das Gespür für eine unvermeidbare Nähe in der Begegnung, die beide Leiber mit hineinzieht. Die Nähe in leiblichen Begegnungen bemächtigt den Menschen, Gefühle zu fühlen und ihnen zu folgen, soweit es sich um Ergriffenheit und nicht um bloßes Wahrnehmen von Atmosphären handelt. Im Fall des Samariters war dieser zufrieden mit seiner Reise, bis er den Ausgeraubten fand. Er war ergriffen von der Atmosphäre der Sorge und spürte die Betroffenheit am eigenen Leib, die ihn veränderte. Die Atmosphäre der

[385] Vgl. Schmitz, 1989, Bd. III, Teil 5, 95 ff. sowie 2003, 84 ff.

Sorge veränderte das leibliche Dasein des Samariters, indem er vom Reisenden zum Pflegenden wurde.[386]

Es ist die Sorge, die gespürt wird als *„… eine ganzheitliche atmosphärische Schwere von der Art, wie man von drückendem Wetter spricht…*“, in welches die Leiber hineingeraten sind.[387] Die Atmosphäre der Sorge in Begegnungen ist anspruchsvoll und kann unter ungünstigen Umständen auch zum Konflikt führen, d.h., die Gestimmtheit des Menschen kann im scharfen Gegensatz zur Gestimmtheit der Umgebung stehen. Als Beispiel kann man den Samariter anführen, der unterwegs war und unter dem atmosphärischen Druck der Sorge in die unvermeidbare Nähe mit dem Ausgeraubten geraten ist.

Unterwegs zu sein, muss nicht zwangsläufig ein Zusammentreffen nach sich ziehen, auch bedeutet es nicht unbedingt ein Miteinander gehen oder teilen, vielmehr ist es das Spüren einer Atmosphäre der Sorge in Nähe, die kein *Zwischen* zulässt. In der Nähe bricht das eigene Betroffensein aus, um dem Gespürten Ausdruck zu verleihen. Durch das Spüren sind die Leiber imstande, in den Begegnungen beidseitig die Atmosphäre der Sorge wahrzunehmen, und zwar zum einen, was das Selbst angeht, und zum anderen, wie das so ist, *bei sich* zu sein in Anwesenheit des Anderen.[388]

Die Begegnung mit dem Anderen bedeutet auch, sichtbar und offenbar unterwegs zu sein und das Geschehen im Spüren des beidseitigen Betroffenseins zu begreifen als Pflege. Die Leiblichkeit in Begegnungen ist eine unsichtbare Quelle, aus welcher auch die Pflege gespeist werden kann, um sowohl die eigene als auch die fremde Sorge ertragen zu können.

---

386 Schmitz spricht über den sozialen Gefühlskontrast anhand von gegensätzlichen Gefühlen, z.B. Freude und Trauer. Die entsprechenden leiblichen Regungen sind in Form von Frische oder Mattigkeit zu spüren.

387 Schmitz, 1989, 24.

388 Vgl. Schmitz, 2003, 67-68. Lt. Schmitz ist jede Selbstzuschreibung auf zwei Annahmen zurückzuführen: Zum ersten, „was ich bin“ reicht aus, um einen objektiven Sachverhalt darzustellen. Zum zweiten kann nur aus dem affektiven Betroffensein, aber auch nicht aus jedem, erkannt werden, dass ich es selber bin. Bei der Selbstzuschreibung bedarf es nicht immer einer radikalen Enge des Leibes, aber einer Spur von Erschütterung, die die Engung des vitalen Antriebs anregt, so dass ein Anflug des Plötzlichen festgefahrene Einstellungen in der Routine aufweicht.

5.4 Übergänge in symmetrischen und asymmetrischen Begegnungen

Wenn die Dynamik der Begegnungen unvoreingenommen betrachtet wird, handelt es sich um ein unmittelbares Geschehen. Da treffen zwei Welten aufeinander und versuchen, sich an den Anderen heranzutasten. Dabei kommt es zu Herausforderungen, indem die Fülle der Welt des Einen auf die Fülle der Welt des Anderen stößt: Die Welt der Beiden kann dann nicht mehr sein wie vorher. Dieses bildhafte Ereignis kann als eine Metapher gesehen werden, die das tradierte Verständnis von symmetrischen Begegnungen infrage stellt.

In Begegnungen verfolgt jeder Beteiligte sein eigenes Ziel: Aus der normativen Perspektive gesehen, versucht der Pflegende eine gewisse Distanz zwischen dem zu Pflegenden und sich selbst zu wahren, um die Symmetrie in Begegnungen aufrecht zu erhalten, wobei die Symmetrie auch ihre Grenzen aufweist im Hinblick auf die Bildung von immer neuen Begegnungen. Der Pflegende kann durch Kompetenzen, wie Fachwissen oder auch fachliche Handlungen Distanz halten, was auch im Professionalitätsverständnis des Pflegenden verankert ist. [389]

Der zu Pflegende tritt in den Prozess als Nichts-Wisser und Nichts-Könner ein und bildet so einen Teil von zweckrationalen Handlungen. Beispielsweise hat der zu Pflegende das Bedürfnis nach Essen, Trinken, etc., während der Pflegende für die Zuwendung steht, etwas zu Essen oder zu Trinken zu reichen, wobei die Verbindung von Bedürfnis und Maßnahme eine objektivistische Symmetrie bildet. Das normative Verständnis von Sorge und Pflege in symmetrischen Begegnungen erklärt sich durch paternalistische Zuwendung, die existenzielle Turbulenzen ausschließen sollte. Dabei

---

[389] Vgl. Friesacher, 2008, 57 und 82.: Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind im Kontext des Könnens als Objekt-/Objekt-Beziehungen zu begreifen, in welchen kommunikative und lebensweltliche Anteile des pflegerischen Handelns das Sorgen zu einem verständigungsorientierten Handeln bündelt.
Das beste Beispiel für eine so verstandene Sorge findet sich in den Pflegetheorien von Dorothea Ohrem, in welchen das Pflegen zu einem zweckrationalen technischen Verfahren zur Problemlösung wird und das Zusammensein zu einem sozialtechnologischen Konstrukt verkommt. Diese Theorie hält an einem tradierten Verständnis von Caritas und Zuwendung fest und untermauert einen unkritischen Paternalismus, der im Sorgen und Pflegen zu einem Machtungleichverhältnis führt.

sollte der zu Pflegende dank der gewahrten Distanz in den Handlungen des Pflegenden keine Dominanz erkennen, um so die Symmetrie zu erhalten und den zu Pflegenden nicht in existenzielle Turbulenzen zu stürzen. In der Symmetrie liegt jedoch eine gewisse Statik, in der das zweckrationale Zusammensein ohne Komponenten des Menschseins konstruiert werden kann.

Die Komponente Mensch ist ausschlaggebend dafür, dass Erlebnisse den Begegnungen Ausdruck verleihen. Solche Begegnungen sind von Gespürtem beladen, d.h. von *subjektiven Tatsachen des affektiven Betroffenseins* gekennzeichnet. Der eigene Leib sowie der Leib des Anderen sind die Prüfsteine der Subjektivität in Begegnungen und können durch die Pflege kommuniziert werden. Die Subjektivität sind die Folge von leiblichen Regungen wie Scham, Ängstlichkeit etc., die sowohl den einzelnen Menschen als auch den Menschen in Begegnungen betreffen können.[390] *Schmitz* bezeichnet dies als *leibliche Kommunikation* oder als „*wechselseitige Einleibung*“, in welcher der Mensch den Anderen am eigenen Leib spürt und berührt ist, wobei *lt. Schmitz ad hoc* ein „*übergreifender Leib*“ entsteht. Aus leibphänomenologischer Sicht prägt die *leibliche Kommunikation* den Spielraum der Intersubjektivität, in der auch der Grund für die gespürte Sorge in der Asymmetrie von Begegnungen liegt.

Der Pflegende wird beispielsweise durch das Erbrechen des zu Pflegenden von Ekel betroffen, d.h. in blitzartiger Geschwindigkeit wird etwas mitgeteilt, wobei einzelne Details des Erbrechens keine Relevanz haben, jedoch sind beide in Betroffenheit und spüren Ekel. Dabei ist der zu Pflegende ungeschützt dem Blick des Pflegenden ausgeliefert. Der Blick des zu Pflegenden richtet sich unwillkürlich auf den Pflegenden. Die Wirkung des Blickes bleibt nicht unerwidert, d.h., der Pflegende wendet sich körperlich dem zu Pflegenden zu als Ausdruck der leiblichen Kommunikation. Der zu Pflegende verbleibt in Sorge, während der Pflegende die

[390] Vgl. Schmitz, 2003, 133-157: Schmitz erklärt die Intersubjektivität mit Ereignissen, die das menschliche Zusammenleben gestalten.

Möglichkeit hat, sich dem Druck der Sorge durch den Übergang in der Pflege zu entziehen, d.h. der Pflegende steht vor der Herausforderung, eine Wahl zu treffen zwischen Flucht oder Bleiben. Bezogen auf die Biblische Geschichte vom Samariter, kann dieser flüchten wie die Räuber oder bei dem Ausgeraubten bleiben.

Die Frage ist, wie der Ausgeraubte die Zuwendung des Samariters aufnehmen könnte. Lt. *Schmitz „… sucht* (er) *dann nach Worten und Gesten, weil ihm kein Gefühl als leiblich ergreifende Macht unmittelbar eine Haltung oder Bewegung eingibt. Wenn aber das Mitleid einmal so spontan und stürmisch ist, wie eigenes Leid, dann bricht es sich ganz von selbst Bahn zu einer unproblematischen Äußerung.“*[391]

Es sind die *unwillkürlichen Lebenserfahrungen*, welche als Grundlage der *leiblichen Regungen* gebildet werden und in der *leiblichen Kommunikation* von Leib zu Leib in der Pflege Ausdruck finden.

Die *unwillkürlichen Lebenserfahrungen* in Begegnungen werden sichtbar, indem der Pflegende imstande ist, sich dem zu Pflegenden zuzuwenden, da er dessen Sorge spüren kann und vom Gespürten geleitet wird. So kann der Pflegende nicht das Erbrechen übernehmen, aber er spürt, was das Erbrechen in ihm selbst auslöst: er ekelt sich und ist nur dadurch imstande, die Pflege des eigenen Leibes als „*personale Tätigkeit des Menschen*“ zu erkennen.[392] Die Pflege des eigenen Leibes trägt dazu bei, sich in Begegnungen selbst zu ertragen, d.h. im Fall es Erbrechens, den eigenen Ekel zu ertragen. Die *leibliche Kommunikation* ermöglicht es, das Gespürte in Verbindung mit sich selbst und dem zu Pflegenden als Anlass zu nehmen, im Zusammensein zu bleiben. Der spürende Leib ist also imstande, sich alles Neue durch die *leibliche Kommunikation* anzueignen und in Pflege für sich selbst und den Anderen zu bleiben.[393]

---

391 Schmitz, 1989, 27.

392 Vgl. Schillebeeckx, 1967, 62-63.

393 Vgl. Schmitz, 2003, 38: Die *leibliche Kommunikation* kann die einzelnen Leiber verbinden, indem Brückenqualitäten wie Bewegungssuggestion und synästhetischer Charakter angewendet werden. So kann das Gespürte vom vitalen Antrieb des einen Leibes auf den vitalen Antrieb des anderen Leibes zu übertragen und auch die Verbindungen mit leiblosen Gegenständen hergestellt werden.

5.5 Leibliche Intelligenz als Gestalter der Selbstverhältnisse

Etwas, was im Alltag über einen längeren Zeitraum immer wieder erlebt wird, prägt sich dem Menschen ein als etwas schon Bekanntes oder auch Ähnliches, aber trotzdem als etwas Anderes und wird in den Erfahrungsschatz aufgenommen. Hier kann spielerisch herangegangen werden: *Etwas* erinnert an *Etwas*, das nicht nur von Mensch zu Mensch übertragen werden kann, sondern taucht auch in der Musik, Kunst, Architektur, in Landschaften etc. auf. Während dieses Zusammenspiels zwischen dem Erfahrungsschatz und dem Erlebten im Hier und Jetzt können durch Konturierung von Details die typischen Anzeichen von *Etwas* herauskristallisiert und anschließend auf eine intelligente Art und Weise in die Alltagspraxis integriert werden.

Der Philosoph *Jürgen Habermas (geb. 1929)* spricht von der Alltagspraxis als einem unerschöpflichen Fundus, aus dem unbewusst und selbstverständlich der Hintergrund des Handelns gebildet wird.[394] Die philosophischen Ausführungen von *Habermas* lassen darauf schließen, dass der Mensch von der Alltagspraxis geprägt wird und gleichzeitig selbst gestalterisch unterwegs sein kann. Die Fundus aus der Alltagspraxis beantwortet nicht nur die Frage, was den Menschen prägt, sondern auch, wie sich das Eingeprägte auf seine Tätigkeit auswirken kann. Die klassische Sichtweise weist auf implizite Kenntnisse hin, hier fehlt jedoch die Erklärung zur Verbindung zum dynamischen *Etwas*, was dem Menschen widerfährt. Diese Widerfahrnisse beinhalten spezifische Bestimmungen des Menschen, wie das erlebte Selbstverhältnis zur Welt als *unwillkürliche Lebenserfahrung*, die als intelligentes Handeln in die Alltagspraxis einfließt.

---

[394] Vgl. Habermas, 1981, 192.

Um sich der Bestimmung menschlicher Intelligenz zu nähern, wird meist der Zugang über die kognitive Leistungsfähigkeit des Menschen gewählt; es gibt jedoch einen komplementären Weg, die den intelligenten Umgang mit den *unwillkürlichen Lebenserfahrungen* in den Vordergrund stellt.

Die leibphänomenologische Sichtweise lässt darauf schließen, dass der Alltag in der Gegenwart von *unwillkürlichen Lebenserfahrungen* mitbestimmt wird, da diesen die Leiblichkeit innewohnt. Dies stellt eine Symbiose aus Erlerntem und Erlebtem dar, indem die Leiblichkeit das Selbstverhältnis zur Welt gestaltet.

Die Komplexität des Selbstverhältnisses entsteht aus der Subjektivität von Erlebnissen, die sich zum gespürten Können ausformen und in der Gegenwart als „*leibliche Wachheit*" auftreten. Diese gilt als besonderer Teil spezifischer Erkenntnisse über das Menschsein.

Die durch leibliche Erfahrungen erworbenen Kenntnisse, die auch leibphänomenologisch begründet werden können, sollten in der professionellen Pflege offen kommuniziert werden.[395]/[396]

Die Kenntnisse aus den *unwillkürlichen Lebenserfahrungen* sollten als zusätzliche Option in die pflegerische Expertise einfließen. Beispielsweise wird die dünne, trockene, schuppige Haut beim Waschen und Abtrocknen sehr vorsichtig abgetupft, oder leidenden, schmerzgequälten Menschen wird mit leiser Stimme begegnet. In beiden Fällen liegt die Betonung auf dem gespürten Können des Pflegenden, indem dieser leise und vorsichtig auf den zu Pflegenden eingeht.

---

[395] Vgl. Casper, 1997, 247: Die Diskussion über Wissensmuster in der Pflege ist verbunden mit dem Namen *Casper*, der 1978 mit der Erscheinung des Aufsatzes *„Fundamental Pattern of Knowing in Nursing*". Trotz widersprüchlicher Inhalte ist es Casper gelungen, die folgenden Muster in das Pflegewissen einzubringen: *„Empirics, Designs of Nursing, Esthetics, the Art of Nursing, the Component of a Personal Knowlege in Nursing, Ethics, the Component of Moral Knowlege in Nursing."*

[396] Vgl. Kikuchi: 1992, 32-34: Trotz dieser ausführlichen Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Wissensmustern ist es sowohl Casper (1997) mit der Einführung des Begriffs *„Knowing*" als aktive Form des Wissens und Erkennens auch anderen Autoren wie Reed & Ground (1997), Chinn & Kramer (1996) nicht gelungen, differenzierte Sichtweisen zu schaffen in Bezug auf Übergänge von alltäglichen Lebenserfahrungen zur Bildung von professionellem Wissen in der Pflege.

Die Pflege *bewegt sich* mit Hilfe der *leiblichen Kommunikation*, indem sich der Leib des Pflegenden vorsichtig dem Leib des zu Pflegenden nähert. Dabei wirkt die leise Stimme des Pflegenden durch die Leistung des *synästhetischen Charakters* auf den zu Pflegenden beruhigend, während die *Bewegungssuggestion* beim Abtupfen das vorsichtige Handeln gestaltet.[397]

Die *unwillkürlichen Lebenserfahrungen* können den Pflegenden auf den Weg zu sich selbst bringen und ihn befähigen, sein leibliches Können in den Verlauf der professionellen Handlungen einzubauen. Die gespürte Pflege und das leibliche Können werden mit den intelligenten Leistungen des Leibes als Qualität der Handhabung in Begegnungen integriert. Die Orientierung und Koordinierung dieser Erlebnisse in Verbindung mit leiblicher Intelligenz erlaubt es, subtile Signale beider Begegnenden aufzufangen und als gespürtes Können im Einsatz für die Pflege anzuwenden.[398]

5.6 Leibliche Erkenntnisformen über die Pflege

Aufgrund der *unwillkürlichen Lebenserfahrungen* können sich ständig wiederholende Erlebnisse als besondere Art von Erkenntnissen bilden und der leiblichen Intelligenz zur Verfügung gestellt werden, die diese situativ einbinden kann, auch wenn sich das Kennen und Können nicht eindeutig erklären lässt. Damit begründet sich die Unvollständigkeit der sprachlichen Erfassung von leiblicher Pflege, denn die leiblichen Erkenntnisse können nur teilweise, etwa in Gleichnissen oder Synonymen wiedergegeben werden.

---

[397] Vgl. Schmitz, 2003, 38: Die Kernidee der leiblichen Kommunikation ist, die Verbindungen zwischen Leibern, aber auch zwischen leiblosen Gegenständen zu gestalten. Die leiblichen Regungen verteilen sich durch die *leibliche Kommunikation* auf den vitalen Antrieb des Menschen und bilden einen gemeinsamen vitalen Antrieb.

[398] Vgl. Schmitz, 2003, siehe Teil I.

Hier kann vom sog. *tacit knowlege* oder *stillschweigendem* oder auch von *leiblichem Verstehen* gesprochen werden.[399] Es geht um sich immer weiter entwickelnde subjektive Erkenntnisse über die Pflege und ihre situative Relevanz in Begegnungen, wodurch Pflegende und zu Pflegende durch die Sorge gleichermaßen über sich selbst hinauswachsen können. *Schmitz* führt dazu aus: „*Weil das leibliche Befinden in sich dialogisch ist, kann es ohne Änderung seiner Struktur auf Partner verteilt werden, die die antagonistischen Tendenzen gegeneinander ausspielen.*"[400]

Die Sorge trägt zum leiblichen Fremdverstehen insofern bei, dass nicht nur ein eigenleiblicher Dialog, sondern auch ein zwischenleiblicher Dialog über die Pflege stattfindet.[401] Von besonderer Bedeutung ist das o.g. Zitat von *Schmitz* im Hinblick auf die leibliche Intelligenz und ihre Fähigkeit, fremden Sinn zu verstehen. Die dynamische Struktur des Leibes kann durch das Gespür Erkenntnisse über die Pflege erwerben, nämlich *leibliche Interaktionserkenntnisse, leibliche atmosphärische Erkenntnisse und leibliche Habitus Erkenntnisse* (siehe nachfolgendes Schema).

Leibliche Interaktionserkenntnisse strukturieren sich zwischen den Begegnenden durch deren wechselseitige Wahrnehmung der eigenen Verletzlichkeit in Sorge, die zur Selbstlosigkeit führt. Dabei geht es um dieses *Etwas*, das sich an den Interaktionspartnern und deren Aktionen orientiert, primär jedoch an dem, was diese über die Aktionen des Anderen an sich selbst leiblich wahrnehmen. *Schmitz* nennt dieses Phänomen *wechselseitige Einleibung bzw. leibliche Kommunikation* indem ein subtiles Wechselspiel zustande kommt.[402]

---

[399] Vgl. Gugutzer, 2006, 4537 - 4546: Leibliches Verstehen kann zur spürenden Verständigung als Orientierung in zwischenmenschlichen Kontexten dienen. Der Autor verdeutlicht und illustriert mit einigen Beispielen drei Erscheinungsformen des Verstehens: Spürende Verständigung, atmosphärisches Verstehen und spürbare Gewissheit.

[400] Schmitz, 1992, 54.

[401] Vgl. Schütz, 1960, §19-28: Unter „Fremdverstehen" meint der Autor das Verstehen vom Handeln einer anderen Person im subjektiv gemeinten Sinn. Dieses Verstehen kann nie vollständig abgeschlossen werden und nimmt Bezug zur Erhaltung von Erlebnissen, die auf das Handeln einen reflektiven Blick werfen. Das Fremdverstehen ist möglich, weil der Gedankengang des Anderen die gleichen Grundstrukturen aufweist wie meine und das Verstehen gelingt dabei umso besser, je vertrauter mir die andere Person ist.

[402] Vgl. Schmitz, 1992, 190 ff.

Beispielsweise ahmt der Pflegende die Körperhaltung des zu Pflegenden nach und spürt dabei, was das bei ihm selbst beim Zeigen der schmerzenden Stelle auslöst. So kann der Pflegende anhand der Erlebnisse des Selbst in Sorge – hier in der Spiegelung der Schmerzstelle – Erkenntnisse erwerben, die der zu Pflegende ihm an leiblichem Pflegevermögen oder -unvermögen vermittelt.

Leibliche atmosphärisches Erkenntnisse zeigen, wie Atmosphären, Gefühle und Stimmungen in Umgebungen und von Dingern erfahren werden können. Dies hat einen intersubjektiven Sinn, der unabhängig ist von Absichten der Begegnenden. Der atmosphärische Charakter dieser Erkenntnisse entsteht in Situationen der Sorge, die beispielsweise spürbar sind als dicke Luft oder Trauerstimmung oder auch Freude. Wer in so etwas Atmosphärisches hineingerät, kann sich durch die *affektive Betroffenheit* in Sorge zu orientieren beginnen, denn sie geht ihm nach und nimmt ihn gefangen. Hier werden Erkenntnisse über die Pflege strukturiert durch die Intersubjektivität, und nicht durch das aktive Handeln einzelner Personen. Dennoch ist nicht auszuschließen, dass leibliche Pflege stattfindet, z.B. als prereflektive Praxis, wie etwa Flucht oder Bleiben bei dicker Luft. In der Regel ist eine traurige Atmosphäre ansteckend und es fließen evtl. Tränen. Es gibt jedoch zu Pflegende, die in tiefer Trauer versunken sind und dennoch keine Tränen zulassen. Der Pflegende spürt die Sorge des zu Pflegenden und dessen Unvermögen, sich durch Weinen zu pflegen. Der Pflegende fühlt sich davon leiblich betroffen und geht seiner Betroffenheit nach, indem er zu weinen beginnt und dem Anderen zeigt, dass Tränen den Leib pflegen und entlasten von der Sorge.

Die expliziten Erkenntnisse über das Traurig-sein reichen jedoch nicht aus, um die Pflege im Zusammenhang mit Weinen darzustellen. Dies ist möglich durch die Verbindung zu den leiblichen Erfahrungen des Pflegenden als besondere Art der Erkenntnisse über das Weinen als Widerfahrnis. Darüber hinaus sollten dadurch erweiterte Erkenntnisse über die Pflege erworben werden, um der Trauer des zu Pflegenden begegnen zu können und den Anlass des Weinens zu erkennen.

Ein Widerfahrnis von Freude kann ebenso leiblich betroffen machen, und ein strahlendes, lächelndes Gesicht ist die Folge z.B. von einem sorglosen Erlebnis des Selbst. Lachen ist ansteckend und die freudvolle, leichte Atmosphäre in Begegnungen kann Menschen veranlassen, für eine Weile die eigene Sorge abzuschütteln und durch das gemeinsame Lachen die eigene leibliche Pflege zu erleben. Kenntnisse über die gespürte Atmosphäre machen es den professionell Pflegenden möglich, den zu Pflegenden aus tiefer Sorge – wenn auch nur vorübergehend – mitzunehmen und in die Pflege einzubinden.[403]

Leibliche Habitus Erkenntnisse oder auch *Hauserkenntnisse* über die Pflege ist eine mögliche Art, die gespürte Pflege zu verstehen, wenn es um die Aneignung von neuen körperlichen Fähigkeiten geht, wie z.B. kinästhetische Bewegungen oder basale Stimulation, die dann in professionelle Handlungen einfließen. Hier stellt sich immer wieder die Frage, wie diese körperlichen Fähigkeiten erlernt werden können, denn allein durch Anweisungen oder Erklärungen aufgrund intellektuellen Verstehens gelingt es meist nicht, das Ausmaß der beidseitigen Auswirkung des Erlebten auf den Leib nachzuvollziehen (siehe nachfolgendes Schema).

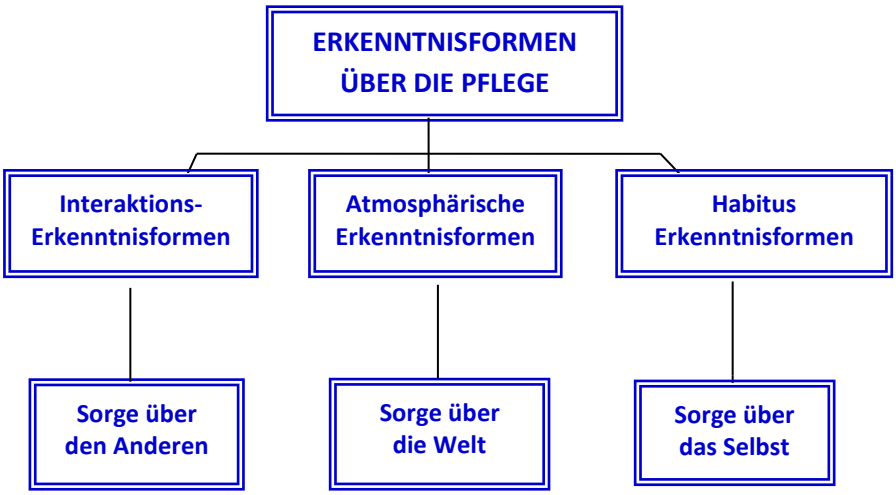
Der Übergang vom gesprochenen Wort und dessen Auswirkung auf die Tätigkeit führt nicht über das rationale Verstehen von Inhalten, sondern über das leibliche Spüren der Sorge und über eine gelungene beidseitige Auswirkung auf die Leiber. Der Pflegende kann die Inhalte „verinnerlichen“, wenn er am eigenen Leib die beidseitige Stimmigkeit der Tätigkeit spürt. Hier liegt der Schwerpunkt auf der ständigen Wiederholung von Tätigkeiten, bis die spezifischen professionellen Anforderungen erfüllt sind. So findet *learning by doing* statt als Feedback des Leibes und Zeichen, dass die Tätigkeit in der ganzen Fülle ihrer Auswirkung verstanden wurde.[404]

---

[403] Vgl. Dörpinghaus, 2013: Die Autorin erläutert in ihren Studien, wie die Hebammen die Atmosphären spüren und diese gleichzeitig den Gebärenden vermitteln können.

[404] Vgl. Gugutzer, 2002: Der Autor spricht über eine spürbare Gewissheit als Variante des leiblichen Verstehens z.B. bei Tänzern und Sportlern, im Ausdruck und der Ausführung von Bewegungen.

Schema: Leibliche Erkenntnisformen über die Pflege



5.7 Der Leib denkt mit und erinnert sich

Leibliche Intelligenz ist die Fähigkeit des Leibes zum intelligenten Umgang mit Situationen in der Einleibung ohne Explikation einzelner Bedeutungen.[405] Aus leibphänomenologischer Sicht sind diese Erfahrungen aus Situationen des Gedächtnisses und der Erinnerungen, die eine Fülle von leiblichen Kompetenzen im Sinne von persönlichen Fähigkeiten beinhalten. Auf Routine basierte Erlebnisse mit relativ stabilen Elementen bleiben im Leibgedächtnis erhalten, während die aus Erlebnissen vorhandenen variablen Elemente in neue Kontexte eingebunden werden können und zur Entstehung von leiblichen Erinnerungen beitragen.[406] Im Leibgedächtnis vorhandene Erkenntnisse können jederzeit abgerufen werden, haben

[405] Vgl. Schmitz, 2010, 86.
[406] Vgl. Schmitz, 2010, 132-136.

aber keine Perspektive in der Vergangenheit und keinen Anspruch auf Subjektivität.[407]

Wenn jedoch die Pflegenden mit ihren vorhandenen Erkenntnissen aus dem Leibgedächtnis in eine neue Situation hineingeraten, werden sie von den vorhandenen Atmosphären, Gefühlen und Stimmungen ergriffen und eine feinfühlige Anpassung der persönlichen Situation wird notwendig. Die vorhandenen Erkenntnisse können dann mit neuen Erkenntnissen und mit neuen Bedeutungen kombiniert werden, die in das Leibgedächtnis einfließen, das damit einen Hauch von Subjektivität erwirbt.

Leibgedächtnis-Situationen, wie etwa die abrufbaren Erkenntnisse, sind oft zu unpersönlich und können zwischen der persönlichen und der neuen, *aktuellen* Situation eine graue Zone von *partiellen* Situationen als Gedächtnisspeicher bilden. Jede *partielle* Situation kann als einzelne in die *persönliche* Situation implantierend oder includierend einfließen, wenn für die Person charakteristische Umformungen, wie Akzentuierung und Einfärbung von Bedeutungen stattgefunden haben. Das heißt, durch den idiolektischen und selektiven Vorgang kann der Übergang in die persönliche Situation geschaffen werden.[408] Beispielsweise erlebt jeder Pflegende die Desinfektion der Hände sehr persönlich, da diese motorischen Kompetenzen die Leibgedächtnisse sind, die in die *persönliche* Situation mitgenommen werden, wenn sie über einen längeren Zeitraum erlebt werden. Entsprechend kann handlungsbezogenes Fachwissen als ein Vorrat an Situationen des Leibgedächtnisses angesehen werden.

Das Beispiel der wässrigen Augen als Situation der Erinnerung steht für ein subjektives Muster der leiblichen Pflege als Weinen, das für den Pflegenden jederzeit verfügbar ist und in eine neue Situation eingebunden werden kann. Die wässrigen

---

[407] Vgl. Schmitz, 2010, 132-134: Gemäß Schmitz gelten sowohl Gedächtnis wie auch Erinnerungen als Situationen und unterscheiden sich durch ihren Subjektivitätsanteil. Erinnerungen sind von subjektiven Bedeutungen besetzt und haben eine Perspektive in der Vergangenheit, während beim Gedächtnis sowohl die Subjektivität, aber auch die Perspektive in der Vergangenheit keine Rolle spielen.

[408] Vgl. Schmitz, 2010, 134-136: Für den Autor ist das Gedächtnis ein Speicher von Situationen, aus dem die persönliche Situation selektiv einzelne partielle Situationen herausgreift. Er erklärt diesen Vorgang am Beispiel der Sprache und am Klavierspiel.

Augen als Situation des Leibgedächtnisses der Pflegenden sind mit stabilen Fachkenntnissen verbunden, die z.B. auf die objektiven Tatsachen - wie etwa physiologische Reaktionen auf Reize - hinweisen.

Wie die erworbenen Kompetenzen im Gedächtnis gespeichert werden und wie das Können mehr oder weniger jederzeit abrufbar ist, wird erklärt durch das leibphänomenologische Verständnis von Situationen. Der Pflegende sollte in der Lage sein, sich immer wieder auf aktuelle Situationen in Begegnungen einzustellen, d.h. er sollte sich mit Hilfe seiner leiblichen Intelligenz darauf einlassen, um mit einem tiefen Selbstverständnis seinen Alltag bewältigen zu können.[409] Erkenntnisse mit dem subjektiven Anteil der leiblichen Erinnerungen, die den Pflegenden und den zu Pflegenden berühren, gehen als *persönliche* Situation über in eine *gemeinsame* Situation und können eine Konsequenz dafür haben, wie Pflege kommuniziert wird.

Atmosphären, Gefühle und Stimmungen können in die Situationen der Erinnerungen eingreifen und so den Subjektivitätsanteil der Pflege sowohl in einer *persönlichen* Situation als auch in einer *gemeinsamen* Situation verstärken. Das erklärt auch, weshalb zu Pflegende für bestimmte pflegerische Handlungen häufig eine bestimmte Pflegeperson bevorzugen. Obwohl alle Pflegenden dasselbe Fachwissen haben sollten, bekommt dieses Wissen durch Erinnerungen einen persönlichen Charakter. Der erfahrene professionell Pflegende erkennt das spezifisch Notwendige und kann aus Erinnerungen an spezielle Situationen Pflegehandlungen mit leiblichen Erkenntnissen vereinen. Daraus erwächst in der *persönlichen* Situation der Pflegenden die Fähigkeit, auch dort etwas zu erkennen, was anderen verborgen bleibt. Beispielsweise kann der Geruch der Dekubitus Wunde und der Körpergeruch von Überzuckerung bei Diabetes Mellitus nicht nur als Teil des Fachwissens wahrgenommen werden, sondern als erlebte gemeinsame Situation, in der das - wie *Heidegger* es ausdrückt - „*lebendig beteiligt sein*“ zum Hauptelement wird.

---

[409] Vgl. Schmitz, 2010, 133: Lt. *Schmitz* wachsen aktuelle Situationen in *persönliche* Situationen hinein und werden zu *zuständlichen* Situationen, die wiederum einen Fundus aus mehreren *partiellen* Situationen bilden.

Durch die leiblichen Erinnerungen lässt sich die eigene Lebendigkeit als leibliche Existenz erfahren, d.h. „*Bei sich zu sein, in etwas anderem, als was man selbst ist* ... *‘‘*[410] Diese komplizierte Passage von *Lévinas* weist darauf hin, dass dieses „*Bei sich sein*“ kein „*In sich selbst*“ verharrendes Dasein ist, sondern das Mitsein als intelligent gestaltete, *gemeinsame* Situation der Pflege. Menschen, die nicht nur bei sich selbst sind, sind auch fähig zu einem gemeinsamen Sein in der Pflege. Erinnerungen und Gedächtnisse sind Situationen, die eine *gemeinsame* Situationen der Pflege stabilisieren und von leiblicher Intelligenz gesteuert werden.[411]

Die Pflege sorgt dafür, dass der Mensch sein Selbst in Begegnungen nicht verliert, sondern in Vollzügen der gemeinsamen Pflege seine Leiblichkeit erlebt. So wird der Leib zum „*habitare secum*“ der leiblichen Intelligenz. *Habitare secum* heißt: Durch Erinnerungen und Gedächtnisse sein leibliches Selbst zu bestimmen und den Leib durch Pflege lebendig zu erhalten.

5.8 Zur Analyse der Übergänge von Sorge und Pflege

Erlebnisse von Krankheit, Behinderung, etc. sind verbunden mit radikalen Erschütterungen der menschlichen Existenz, welche die Bezüge zur Welt verändern oder gar unterbrechen können. Besonders auffällig dabei ist, dass solche Erlebnisse zum Schwingen des Selbst führen können durch die krassen, unerwarteten Übergänge von Unabhängigkeit in die Abhängigkeit in den Bezügen zur Welt. Diese Übergänge sind voller Erlebnisse und Erfahrungen von Menschen, die für die Pflegewissenschaft als Forschungsplateau genutzt werden können.

Der Zugang zu den Erkenntnissen verlangt vom Forschenden ein gewisses Maß an Pragmatismus, da sich die Inhalte der Erlebnisse und Erfahrungen sehr subjektiv

---

410 Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 1987, 237.

411 Vgl. Schmitz, 2010, 86 ff.: Die leibliche Intelligenz bezieht sich lt. Schmitz auf die Fähigkeit, einen geschickten Umgang mit Situationen in der Einleibung ohne Explikation einzelner Bedeutungen.

gestalten. Im Forschungsverlauf tritt jedoch eine Herausforderung dergestalt auf, dass sich die Subjektivität der Inhalte mit der Subjektivität des Forschenden verbinden. Das Dilemma der doppelten Subjektivität sollte also in Bezug auf ihre Relevanz für die Pflege abgewogen werden. Die Neue Phänomenologie kann hier für die Pflegewissenschaft genutzt werden, um einen pragmatischen Zugang zur doppelten Subjektivität zu finden, indem das Abwägen methodologisch begründet wird.[412]

In Bezug auf die Sachen, die einfach da sind, grundsätzlich jedem zugänglich sind, jedoch verborgen bleiben, setzt sich *Hermann Schmitz* in seiner Neuen Phänomenologie mit der Frage auseinander: „*Was muss ich gelten lassen*?“[413] Mit dieser Frage geht *Schmitz* in eine theoretische Analyse der phänomenologischen Reduktion, indem er …“*das Verfahren, Annahmen durch Wegdeutungsversuche …*“ auf die Probe stellt.

Am Ende steht ein Ergebnis als subjektive Perspektive, die auf der Basis des Vertrauens angenommen oder auch nicht angenommen werden kann im Hinblick darauf, ob „*…die phänomenologische Reduktion gelungen ist*.“[414]

Schmitz wendet eine phänomenologische Reduktionsmethode an, die den Zugang zum Phänomen in drei Stadien beschreibt:

1. „*Ein Phänomenbezirk wird gekennzeichnet, d.h. ein Attribut wird angegeben, das ihm und nur ihm zukommt. (…) Es kommt zunächst hauptsächlich darauf an, zu klären, was der Phänomenologe meint.*

2. *Die charakteristischen Phänomene des gewählten Phänomenbezirks werden durch phänomenologische Betrachtung so zerlegt, dass ihre wesentlichen Komponenten, ihre Hauptzüge hervortreten. (…) Das zweite Stadium dient also der Ausarbeitung eines Kategoriesystems.*

---

412 Ein explizites Beispiel für eine gelungene Bündelung von zwei Subjektivitäten findet sich in der leibphänomenologischen Studie von Sabine Dörpinghaus 2012.
413 Schmitz, 2003, 1.
414 Schmitz, 1980, 21.

3. *Durch geschmeidige Kombination der Kategorien werden die Phänomene des gewählten Bezirks rekonstruiert. Am Ende dieses Verfahrens steht für jedes so gleichsam buchstabierte Phänomen eine Realdefinition, die nicht wie eine Normaldefinition willkürlich eine Wortbedeutung festsetzt, sondern den Erkenntnisgewinn zusammenfasst.*"[415]

Um mit dieser Forschungsarbeit eine Erweiterung der pflegewissenschaftlichen Grundlagen zu erreichen, wird die Dreistadienmethode als Orientierungshilfe vorgeschlagen, um die Nähe zu einem Phänomenbezirk herzustellen, in diesem Fall die Thematisierung der unwillkürlichen Lebenserfahrungen in den Übergängen von Sorge und Pflege. Die Erfahrungen wie Schreck, Scham, Leere etc. in Selbstbestimmung und Selbstfindung lassen einen tiefen Einschnitt in der menschlichen Existenz entstehen, mit der die professionelle Pflege in Berührung kommt. Hier können die Differenzen zwischen Sorge und Pflege vom Pflegenden und zu Pflegenden erkannt werden.

Dabei geht es primär darum, das Gespür für das Selbst anzusprechen. Der Mensch spürt, dass er traurig, beschämt oder erschrocken ist, d.h. er ist *affektiv betroffen* und seine leiblichen Regungen deuten darauf, dass er in eine Unbestimmheit geraten ist. Hier wird in Abstimmung mit der eigenen Leiblichkeit das Gespür angesprochen und in vollem Ausmaß wahrgenommen. Die Pflege ist die Antwort auf das *Worum* es bei der Sorge geht, nämlich um das Selbst, und diesem Selbst muss gefolgt werden, um es offen zu legen oder Widerstand aufzubauen. Wenn der Mensch in Sorge z.B. das Gefühl von Trauer erlebt, wird er die Pflege des Leibes heftig schluchzend oder leise jammernd und seufzend begrüßen oder ihr gar barsch und frostig begegnen. Letztendlich führt die Sorge dazu, sein Selbst mit Hilfe der Pflege in den Weltbezügen neu zu verankern und zur Selbstfindung zu verhelfen, also den Leib wieder zum Schwingen zu bringen.

---

[415] Schmitz, 1998a: 141.

Die leibliche Betrachtungsweise der menschlichen Existenz gemäß der Neuen Leibphänomenologie von *Hermann Schmitz* erweitert das Verständnis von Sorge und Pflege aus der Perspektive der *unwillkürlichen* Lebenserfahrungen. Dabei liegt der Schwerpunkt der Analyse auf den *subjektiven Tatsachen des affektiven Betroffenseins*. Bezogen auf die Sorge bedeutet dies, die Unmittelbarkeit des Selbst in Abhängigkeit von der Welt zu erleben, während es für die Pflege den Hinweis zur Selbstfindung in Unabhängigkeit zur Welt gibt. Damit hat der Mensch die Chance, die *persönliche* Situation nach seiner Art und Weise zu gestalten, indem beispielsweise die Trauer ausgeweint und das Glück lachend oder singend oder pfeifend begrüßt wird.

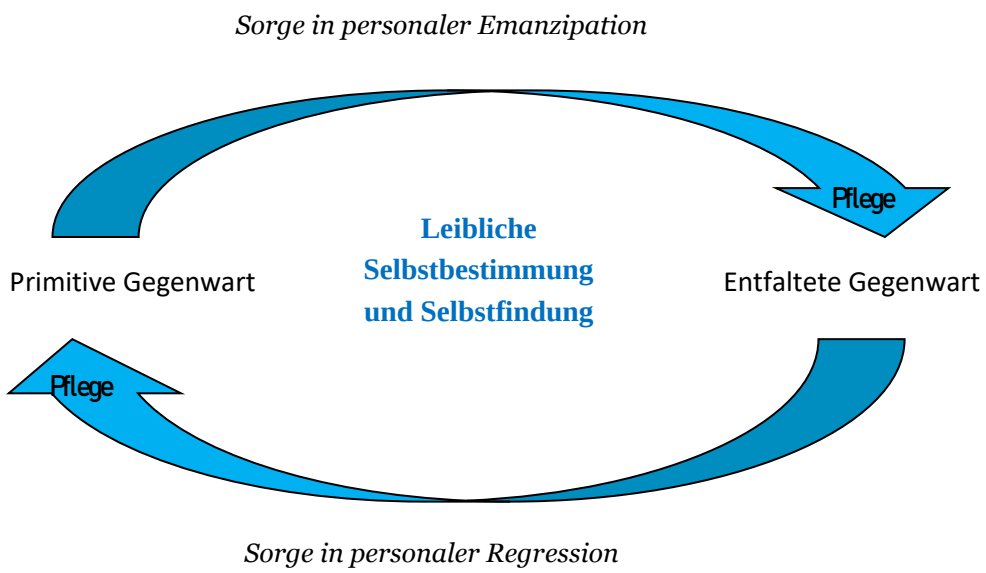
Wesentlich für die Analyse der Sorge ist vor allem die *Dynamik der Leiblichkeit*. Die Grundzüge des leiblichen Geschehens sind die komplementären Verhältnisse zwischen *Engung* im Falle von Angst, Furcht, Kummer, Traurigkeit und *Weitung* im Falle von Zufriedenheit, Leichtigkeit, Glück etc., und in diesen Grundzügen liegen die Erstarrung des Selbst in Enge und die Dynamik des Selbst als leibliche Seinsweisen. Die Sorge kann hier nicht nur passiv als *leiblich-affektives Betroffensein* erfahren werden, sondern ebenfalls als aktive Gestaltungmöglichkeit, die von *Schmitz* als Gesinnung beschrieben wird.[416]

Darüber hinaus versucht die *Dynamik der Leiblichkeit* eine Bindung zu den Grundmustern der Leiblichkeit herzustellen mit dem Ziel, ein Spektrum von Erfahrungs- und Verhaltensweisen als Pflege zu identifizieren. Die Last des Kummers lässt nach, indem der Impuls: *Nichts wie weg*! Oberhand gewinnt. Um der Last des Kummers zu entkommen, hat der Mensch zwei Optionen: entweder er verharrt in der Sehnsucht nach Leichtigkeit und kann dem Kummer nicht entkommen, oder er gibt der Sehnsucht nach Leichtigkeit nach. Die Dynamik der Sorge versucht, den Menschen von der Last des Kummers zu befreien und in die neue Seinsweise der

[416] Vgl. Schmitz, 2016, 60; 1990, 375; 1994, 191: Lt. Schmitz ist Gesinnung die Grundlage der Subjektivität und der innere Kern der persönlichen Situation, was den Hinweis gibt auf welche Weise das affektive Betroffensein erlebt werden kann.

Sehnsucht nach Leichtigkeit etc. zu bewegen. Die leibliche Ökonomie bringt den Leib in Sorge zum Schwingen in Richtung Weitung, die als Pflege mit Freude, Euphorie etc. erlebt werden kann. Aufgrund der Erlösung von der Schwere des Kummers in Sorge lässt das Erleben der Pflege das Herz vor Leichtigkeit und Freude springen, oder es kann den Menschen in Euphorie zum Lachen und gleichzeitig zum Weinen bringen. Die Neue Phänomenologie ermöglicht anhand der *Ökonomie und Dynamik der Leiblichkeit* die Übergänge von Sorge und Pflege durch Momente der Selbstbestimmung und Selbstfindung in der „*primitiven Gegenwart*“ sowie der „*entfalteten Gegenwart*“ zu analysieren (siehe nachfolgendes Schema).[417]

***Schema:* Zur Analyse der Übergänge von Sorge und Pflege**



[417] Vgl. Teil I, Punkt 3.7.

Die Leiblichkeit in den Übergängen von Sorge und Pflege geht durch die Selbstbestimmung im Sein über in die Selbstfindung im Werden (siehe Tabelle).[418]

Leibliche Regungen in Selbstbestimmung und Selbstfindung		
Leibliche Regungen	***Leib in Sorge (Sein)***	***Leib in Pflege (Werden)***
Schreck	Haltlos, außer sich	Erstarrt, gelähmt, verstummt
Schmerz	Verbissen	Ängstlich, zittern, zuckend jammern, schreien, weinen, an die Schmerzstelle greifen
Angst	Eingesperrt, ausweglos, Leere	Zittern, schreien - Nichts wie weg!
Hunger	Leere, Schwäche	Unruhe, beißen, stechen, drücken
Durst	Hilflos	Unruhe, Brennen
Ekel	Abwenden	Beherrschen, unterdrücken
Scham	Peinlichkeit, Schamhaftigkeit	Erröten, verstecken
Leid	Trägheit, Sehnsucht	Weinen, schluchzen
	Leib in Sorglosigkeit	***Leib in Pflege***
Freude	Entzücken	Lachen, jubeln
Sehnsucht	Begehren	Wollust

Die Theorie des Gefühlsraumes nach *Schmitz* ist behilflich, das Gefühl Sorge genau zu beschreiben, indem der Grad an leiblicher Intensität als phänomenales Differenzierungsmerkmal eingesetzt wird, um zu zeigen, wie die Sorge den Betroffenen ergreift. Das Sorgegefühl mit der schwächsten Intensität kann als diffus gerichtete Erregung wahrgenommen werden und Gefühl von Sorglosigkeit. Danach folgt der Übergang in die Pflege, die gefühlt und begrüßt wird mit Wollust. Das Sorgefühl mit einer stärkeren Intensität von Sorglosigkeit geht über in die Pflege mit

[418] Vgl. Vgl. Schmitz, 2003, 90-91: Die vielfältigen Situationen, denen Menschen ausgesetzt sind und die in immer neue Situationen einfließen können, werden von Schmitz als „chaotische Mannigfaltigkeit“ bezeichnet.

einem Ausdruck von Lachen und Jubeln. Mittelmäßige und schwere Sorge hingegen geht über in die Pflege mit unterschiedlichen Optionen im Werden von der jeweils *persönlichen* Situation, die auch Teil einer *gemeinsamen* Situation sein können. Das leibliche Werden der Pflege ergibt sich aus der *leiblichen Disposition* der *persönlichen* Situation.

Die leibphänomenologische Annäherung an die Übergänge von Sorge und Pflege weist darauf hin, dass unterschiedliche Optionen bestehen, das Selbst in Sorge wahrzunehmen, um das Selbst in Pflege zu erleben.

In der Sorge liegen menschliche Kräfte der Existenz, die sich in der Pflege auswirken und enorme Herausforderungen an den Menschen stellen. In diesen Herausforderungen kann der Mensch durch das Sorgen sich selbst entdecken und in der Pflege das Selbst werden erleben. Er wird sich selbst als Leidenden, als Glücklichen, als Ängstlichen etc. wiederfinden und an seine Grenzen stoßen.

Der Pflegende lernt z.B. Pflegetechniken der Körperwaschung oder Hygieneregeln kennen, die als Inhalte notwendig sind zur Ausübung der professionellen Tätigkeit und später durch viele Wiederholungen zum Erleben des Selbst und des Anderen führt. In diesem Erleben bildet der Pflegende Erfahrungen, die zu einem erweiterten Wissen über die Pflege als leibliche Kompetenz führen. Diese stellt kein rein implizites oder explizites Wissen dar, denn es betrifft die Existenz des Menschseins mit ihren dynamischen Strukturen von Widerfahrnissen, denen die Leiblichkeit innewohnt.

Der Pflegende bleibt untrennbar mit der leiblichen Kompetenz in der Pflege verwoben, was als erlebtes Kennen und Können mit einem tiefen Selbstverständnis und Fremdverständnis zur Verfügung steht. Mit Hilfe der leiblichen Intelligenz entspringt der „*chaotischen Mannigfaltigkeit*“ das Denken, Fühlen, Wollen, Vorstellen und Tun in Situationen der Pflege, aus welchen diverse leibliche Wissensarten entstehen.[419]

---

[419] Vgl. Schmitz, 2003, 90-91: Die vielfältigen Situationen, denen Menschen ausgesetzt sind und die in immer neue Situationen einfließen können, werden von Schmitz als „chaotische Mannigfaltigkeit“ bezeichnet.

5.9 Prospektive Reflexion

Dieser Promotion ist eine lange Suche nach der passenden Dialektik vorausgegangen, um die erweiterte Relevanz von Sorge und Pflege für die Pflegewissenschaft aufzuzeigen.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Versuch des Menschen, der Welt zu begegnen und dabei sich selbst zu erfahren und zu erleben, trägt einen hohen Subjektivitätscharakter in sich mit der möglichen Konsequenz, dass die Ergebnisse Irritationen in sich bergen. Um diesen nachzugehen, wurden immer wieder neue Hypothesen aufgestellt, die geltende Antworten auf die Forschungsfrage geben könnten.

Im Forschungsverlauf wurde das Augenmerk auf zwei Zugänge zur Erkenntnisgewinnung über die Lebendigkeit der menschlichen Existenz gerichtet: Der *erste Zugang* führte zur Aufdeckung des Phänomens Sorge als Bestimmung des Selbst im menschlichen Dasein, während der *zweite Zugang* das Phänomen Pflege im Aufbau der Selbstfindung im Sosein offenbarte.

Im ersten Zugang dominierten die Grundgedanken über die Sorge, die der Fabel des *Hyginus* aus der Schöpfungsgeschichte entstammen, welche den Menschen als ein aus Erdreich erschaffenes Geschöpf beschreibt, das in Sorge der Bestimmung seines Selbst folgt und somit in der Welt verankert bleibt. Die Selbstbestimmung spielt sich in der Ambivalenz zwischen „*cura secum*“ als Unteilbarkeit des Selbst in Sorge ab und der Gelassenheit des Selbst in Sorglosigkeit als „*securitas*“.[420]

Der Mensch kann seine Bestimmung sowohl allein als auch durch die Anwesenheit des Anderen erleben, denn er kann erst durch den Anderen die Mannigfaltigkeit der

[420] Das lat. Wort *securitas* leitet sich ab vom Begriff Sicherheit, was einen Zustand „ohne Sorge“ (lat. *se- oder sinecura*) beschreibt und entweder positiv oder negativ dem Wort *cura* Implikationen verleiht, z.B. sorgfältige Aufmerksamkeit, liebende Fürsorge oder aber ängstliche Besorgnis, entnervte Furcht.

eigenen Existenz erfahren. In der Begegnung mit der Andersheit des Anderen kann der Mensch seine Doppelbindung erleben, nämlich zu dem Anderen und zu seinem veränderten Selbst.
Aus Sorge um die beidseitige Fremdheit können sich unter Einwirkung der Sinnlichkeit und Leiblichkeit lebendige Begegnungen formen, die den Zugang zum fremden Anderen ermöglichen. Im Moment der Begegnung öffnet sich die Mannigfaltigkeit des Selbst der Beiden, indem die Leiblichkeit beide aufeinander zubewegt, wobei sie durch die Sinnlichkeit in Sorge um die Fremdheit verbunden bleiben. Die Leiber werden in den Begegnungen von Sorge ergriffen, können durch die Sinnlichkeit die Berührungen spüren und sind damit in der Lage, aus Distanz Nähe entstehen zu lassen als Art des Mit-seins in der Welt. Davon können auch die Erfahrungen der Sorge in Form von beherrschender oder befreiender Fürsorge und begehrender (Vor-) Sorge abgeleitet werden, die am eigenen Leib unterschiedlich gespürt werden. Dabei orientiert sich der Mensch in Sorge an der *Dynamik der Leiblichkeit*, die das passive Subjekt dazu befähigen kann, in den *subjektiven Tatsachen des affektiven Betroffenseins* das Selbst zu bestimmen. Der Mensch kann in Begegnungen nur durch die Sorge die instabile Stabilität seines Selbst in der Welt erleben.

Im zweiten Zugang offenbarte die biblische Geschichte vom *barmherzigen Samariter* die Selbstfindung durch unterschiedliche Aspekte des Leibes im Sosein als Pflege. Die Lebendigkeit des Menschen wird immer wieder von der Andersheit des Anderen erschüttert und spürt die Verletzlichkeit der Existenz. So bestimmt der Leib in Sorge die instabile Stabilität des Selbst, wobei die Pflege in den Übergängen bestrebt ist, die Lebendigkeit des Menschen durch Selbstfindung zu entfalten. In diesem Sinne bestimmt die Sorge, die über einen Zeitfluss geht, in den Übergängen die Diversität der Lebendigkeit der leiblichen Existenz als Pflege in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft.

Die Sorge verweilt nicht in der Zeit, sondern sie *ist* zeitlich, d.h. sie ist Hüterin und Bewahrerin der Zeit, die dem Menschen für die Pflege zur Verfügung steht. Er kann die Pflege im Fluss der Zeit im Augenblick des *Vorbei* erleben, in der sie in die Vergangenheit abfließt; jedoch kann er sie ebenso als bevorstehende Erfahrung, die in Ungewissheit die Zukunftsszenarien gestaltet sowie als mächtiges und erfahrungsreiches *Jetzt* in der Gegenwart erleben.

Insbesondere die Erfahrungen der Gegenwart sind für diese Arbeit essentiell, da sie eine Fülle von Subjektivität beinhalten, die aus der Perspektive der neuen Phänomenologie als unwillkürlichen Lebenserfahrungen von Sorge und Pflege zum Ausdruck kommen. In den unwillkürlichen Lebenserfahrungen zeigt sich ein Sorgepotential zur Bestimmung der leiblichen Existenz in Selbstlosigkeit, während die Selbstfindung durch Pflege gestaltet werden kann.

Der leibphänomenologische Zugang zur Subjektivität von Sorge und Pflege unterstützt die Pflegewissenschaft dabei, einen erweiterten Einblick in die Praxis der Pflege zu gewinnen. Die leibphänomenologische Analyse nach *Hermann Schmitz* ebnet den Weg zur Anerkennung der unwillkürlichen Lebenserfahrungen in Begegnungen zwischen Pflegenden und zu Pflegenden, die ein tieferes Verständnis von Kontexten zu Mitleid, Zuwendung, Achtsamkeit und Spiritualität beinhalten.

Im Dialog zwischen Philosophie und Pflegewissenschaft stellt sich immer wieder heraus, dass der Mensch als leibliches Geschöpf in Sorge wachsam bleibt bezüglich seiner Existenz und versucht, sein Sosein im Lauf des Lebens dynamisch zu gestalten, indem er den gespürten Veränderungen nachgeht als *homo curans,* d.h. als Mensch in Pflege. Er ist dabei mit seinem Selbst konfrontiert und setzt sich mit allem Erspürtem auseinander. In den Übergängen von Sorge und Pflege kann der Mensch sich darauf besinnen, sich *festzuleben* und kreativ unterwegs zu sein als *homo creator*, um aus dem, woraus er geschaffen wurde, etwas Neues zu gestalten.

Die Herausforderung in dieser Arbeit war der Versuch einer Erweiterung der pflegewissenschaftlichen Grundlagen mittels einer Reflexion der verborgenen Seite des Menschseins in seiner Leiblichkeit, um folgendes darzustellen:
Die Entdeckung der Paradoxie der leiblichen Existenz in ihrer instabilen Stabilität in den Übergängen des Seins zum Werden bzw. vom Dasein zum Sosein in den Erlebnissen des Selbst in Sorge und des Selbst in Pflege. Daraus erklärt sich im Weiteren der prospektive Sinn der Lebendigkeit des Leibes in Sorge als Bestimmer der menschlichen Existenz sowie des Leibes in Pflege als kreativer Gestalter dieser Existenz.
Eine prospektive Denkweise hat dabei geholfen, die immer wieder aufgestellten Hypothesen auf leibliche Erfahrungen aus der Pflegepraxis zu projizieren, um anschließend die möglicherweise zu erwartenden wissenschaftlichen Erkenntnisse reflektierend gelten zu lassen.
So ist eine leibphänomenologisch-prospektive Reflexion der Subjektivität entstanden, welche die Wachsamkeit für die gespürte Wirklichkeit aufdeckt. Die Konsequenzen daraus sind mit einem Zitat von *Hermann Hesse* wie folgt beschrieben:

> *„Die Dinge, die wir sehen, sind dieselben Dinge, die in uns sind. Es gibt keine Wirklichkeit als die, die wir in uns haben. Darum leben die meisten Menschen so unwirklich, weil sie die Bilder außerhalb für das Wirkliche halten und ihre eigene Welt in sich gar nicht zu Worte kommen lassen. Man kann glücklich dabei sein. Aber wenn man einmal das andere weiß, dann hat man die Wahl nicht mehr, den Weg der meisten zu gehen.“*[421]

---

[421] Hermann Hesse, 2002, 166.

6. Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1980.

Aristoteles in Trabant, Ch.: Semiotik. München, 1996.

Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie. Hrsg.: Franz F. Schwarz. Reclam, 1970, printed in Germany 2019.

Axmacher, Dirk; Pflegewissenschaft – Heimatverlust der Krankenpflege? In Rabe-Kleberg, U.u.a. (Hg.) Pro Person: Dienstleistungsberufe in der Krankenpflege, Altenpflege und Kindererziehung. Bielefeld, 1991.

Bartholomeyczik, Sabine/ Linhart, Monika/ Mayer, Hanna/ Mayer, Herbert: Lexikon der Pflegeforschung. Begriffe aus Forschung und Theorie. Urban & Fischer Verlag, München-Jena, 2008.

Bartholomeyczik, Sabine: Der Forschungsprozess. in: Bartholomeyczik, S. / Müller, E. (Hrsg.): Pflegeforschung verstehen. München – Wien – Baltimore 1997.

Benner, P. /Tanner, C: Clinical Judgement. How expert nurses use intuition. American Journal of Nursing, 1987, January, 23-31.

Benner, Patricia/ Wrubel, Judith: The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness. California, 1989.

Benner, Patricia: Dialog between virtue ethic and care ethic. In: Theoretical Medicine, 18: 47-61. Netherlands.

Benner, Patricia: Stufen zur Pflegekompetenz. Verlag Hans Huber, Bern-Göttingen-Toronto-Seattle, 1994.

Bischoff, Claudia: Zum Ganzheitsbegriff in der Pflege. In: Krüger, H. et al. Hrsg.: Innovation der Pflege durch Wissenschaft. Altera-Verlag, Bremen, 1996, 103-128.

Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Die Graue Edition. Zug/Schweiz, 2003.

Böhme, Gernot / Schiemann, G.: Die Phänomenologie der Natur. Frankfurt, 1997.

Böhme, Gernot, Manzei, Alexandra Hrsg.: Kritische Theorie der Technik und der Natur. München, 2003.

Buber, Martin: Von der Begegnung zum Dialog? Das Verhältnis von Religionsdidaktik Politikdidaktik. 2017.

Casper, Barbara: Fundamental Pattern of Knowing in Nursing. In: Nicoll-Leslie H., Ed.: Perspectives of Nursing Theory, Third Edition, Philadelphia-New York, 1997, 247-345.

Desmond, Morris: Liebe geht durch die Haut. Die Naturgeschichte des Intimverhaltens. Droemer Knaur Verlag, München-Zürich, 1982.

Descartes, René: CEuvres edd Adam/Tannery. Tom X. Paris (Wortnachdruck) 1996. Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm Band 1-33. München, 1984.

Die Bibel, AT.

Dilthley, Wilhelm: Gesammelte Schriften. Berlin, 1922 ff.

Dörpinghaus, Sabine: Dem Gespür auf der Spur. Leibphänomenologische Studie zur Hebammenkunde am Beispiel von Unruhe. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 2013.

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Band I, Berlin 1904.

Fuchs, Thomas: Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Klett-Cotta-Verlag, Stuttgart, 2000.

Grossheim, Michael/ Volker, Stephan (Hrsg.): Gefühle, Geste, Gesicht. Zur Ethnologie des Ausdrucks. Freiburg, 2010, S. 88-113).

Friesacher, Heiner: Theorie und Praxis pflegerischen Handelns. Reihe Pflegewissenschaft und Pflegebildung, Band 2, Hrsg. Prof. Dr. Hartmut Remmers. V&R unipress, Universitätsverlag Osnabrück, 2008.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Band 1: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Mohr-Siebeck-Verlag, 1993.

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden, 1986.

Gilligan, Carol: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München, 1988.

Gilligan, Carol: In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Harvard University Press, MA, 1982.

Grimm, Jakob und Wilhelm: Deutsches online Wörterbuch.

Großheim, Michael: Der Situationsbegriff in der Philosophie. Mit einem Ausblick auf seine Anwendung in der Psychiatrie. In: Schmoll, Dirk/ Kuhlmann, Andreas Hrsg.: Symptom und Phänomen. Phänomenologische Zugänge zum kranken Menschen. Freiburg-München, 2005.

Großheim, Michael/ Volke, Stefan: Gefühle, Geste, Gesicht. Zur Phänomenologie des Ausdrucks. Freiburg, 2010.

Gugutzer, Robert: Leibliches Verstehen: Zur sozialen Relevanz des Spürens. In: K.-S. Rehberg (Hrsg.), Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilband I und II (S. 4536-4546). Frankfurt/Main, Campus-Verlag, 2006.

Habermas, Jürgen: Die Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2. Frankfurt am Main, 1981.

Haneberg Björn: Leib und Identität. Die Bedeutung der Leiblichkeit für die Bildung der sozialen Identität. Würzburg, 1995.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. Verlag Klostermann, Frankfurt/Main 1975 ff.

Heidegger, Martin: Was ist Methaphysik? (1929) In: Wegmarken (= Gesamtausgabe Band 9. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt/Main, 1976.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1975 ff. Zollikoner Seminare. Hg. v. Medard Boss. Frankfurt am Main, 1987.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.

Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. GA Band 61, Frankfurt/Main 1985/2003.

Henkel, Anna/Karle, Isolde/Lindemann, Gesa et al.: Sorget nicht – Kritik der Sorge: Dimensionen der Sorge. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2019.

Hesse, Hermann, 2002, S. 154.

Homberger, Dietrich: Sachwörterbuch zur Sprachwissenschaft, Reclam-Verlag, Stuttgart, 2017.

Husserl, Edmund: Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band II. Den Haag, 1952.

Husserl, Edmund: Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana, Bd. VI, Nijhoff, Den Haag, 1976.

Juchli, Juliane: Praxis und Theorie der Gesundheits- und Krankenpflege. Thieme-Verlag, Stuggart-NewYork,1983.

Juchli, Liliane: Krankenpflege – ein Berufsbild im Wandel. Deutsche Krankenpflegezeitschrift. 1983, Jg.36 (5)

Käppeli, Silvia: Pflegekonzepte. Phänomene im Erleben von Krankheiten und Umfeld. Hogreve-Verlag, Göttingen, 2001.

Käppeli, Silvia: Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft, Geschichte des Mitleidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege. Bern, 2004.

Kanlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie, sprachkritische Grundlegung und Ethik. Biografisches Institut Mannheim-Wien-Zürich, 1972.

Kant, Emmanuel: Opus Postumum. Hrsg. Buchenau A., Meiner, Leipzig, 1963.

Kant, Emmanuel: Kritik der reinen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1981.

Kersting, Karin: Die Theorie des Coolout und ihre Bedeutung für die Pflegeausbildung. Mabuse-Verlag, Frankfurt am Main, 2016.

Kirkevold, Marit: Pflegewissenschaft als Disziplin. Verlag Hans Huber, Bern – Göttingen – Toronto – Seattle, 2002.

Kikuchi, June-F./Simmons, Helen: Philosophic Ingeneric in: Nursing. Thousand Oaks, London, Neu-Dehli, 1992.

Kohlen, Helen/ Kumbruck, Christel: Care (-Ethik) und das Ethos fürsorglicher Praxis. (Literaturstudie) artec-paper, Nr. 151. Universität Bremen, 2008.

Konneth, Axel/ Joas, Hans (Hrsg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“. Suhrkamp-Verlag, 2002.

Krewani, Wolfgang Nikolaus: Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 2. Aufl. 2006.

Krippner et al. In: Uzarewicz, Charlotte/Piechotta, Gudrun: Transkulturelle Pflege. Hrsg. Charlotte Uzarewicz und Gudrun Piechotta im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin. VWB-Verlag, Berlin, 1997.Kühn, Rolf: Subjektiver Leib als Bewegung bei Pierre Maine-Debiran. Ein Beitrag zu phänomenologischen Ursprüngen von Husserl in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 30.1, 2005.

Leininger, Madeleine, M.: Leininger's Culture Care Theory - Nursing Theory, 1995.

Leininger, Madeleine, M.: Kulturelle Dimensionen menschlicher Pflege. Freiburg i.Br., 1998.

Leonhard, Silke: Leiblich lernen und lehren: Ein religionsdidaktischer Diskurs. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 2006.

Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1992.

Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Extorität. München-Freiburg-München, 1987 und München 1993.

Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1986, 1999.

Lévinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005.

Luz-Bachmann, Matthias/ Schmidt, Thomas M: Methaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie, Alber-Verlag, Freiburg, 2007.

Luhmann, Niklas: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt/Main, 1990.

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Verlag De Gruyter, Berlin, 1965.

Merleau-Ponty, Maurice: Die Natur. Vorlesungen am Collège de France von 1956-1960. München, 2000.

Morse, Janice, M.: Concepts of Caring and Caring as a Concept. Advanced Nursing Science. 1990, 13(1) S.1-14.

Nietzsche, Friedrich: Zur Geneologie der Moral (Originalausgabe 1887). In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Band 5. Hrsg. Georgio Coli und Mazzino Montinari. München-Berlin-New York, 1980.

Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft: La gaya scienza. Berliner Ausgabe, 2016, 4. Auflage.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München, 1980.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. 2011, Verlag Nikol Classics.

Noddings, Nel: Caring, a Feminine Approach to Ethics & Moral Education. University of California Press, Berkeley, CA, 1984.

Olbrich, Christa: Pflegekompetenz. 1. Auflage. Verlag Hans Huber, Bern, 1999.

Olbrich, Christa: Pflegekompetenz. 2. Vollständige und erweiterte Auflage. Verlag Hans Huber, Bern, 2010.

Ollenschläger, Günter, Ollenschläger, Julia, Sänger, Sylvia: Evidenzbasiert kommunizieren. Deutsche Hebammen Zeitschrift 2007 (9).

Ollnow, Otto-Friedrich: Dilthley. Eine Einführung in seine Philosophie. Stuttgart, 1955.

Oevermann, Ulrich: Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns. In: Combe, Arno; Helsper Werner, Hrsg.: Pädagogische Professionalität. Frankfurt am Main, 1996.

Pegatzky, Stefan: Das poröse Ich: Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann (Studien zur Literatur und Kulturgeschichte. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

Plessner, Helmut: Der Mensch als Lebewesen. In: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart, 1982.

Pörksen, Bernhard: Kommunikation als Lebenskunst. Philosophie und Praxis des Miteinander-Redens. 2014.

Remmer, Harmut: Zur Bedeutung geografische Ansätze in der Pflegewissenschaft. Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie, 2006, Jg. 39, Heft 3, 183-191.

Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer (Übergänge). Wilhelm Fink Verlag, München, 2005.

Rieger, Stefan: Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität. Frankfurt/Main, 2003.

Roth, Gerhard: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt/Main 1998.

Rüller, Horst: Geschichte der Pflege: Grundlagenhefte der Pflege für die Aus-, Fort- und Weiterbildung. Broschüre, 1999.

Ruffing, Rainer: Der Sinn der Sorge. Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 2013.

Rüller, Horst: Pflege gestern und heute. Lehrbuch für den berufskundlichen Unterricht. Brake,1994.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1994

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (franz. 1943). Rheinbeck bei Hamburg, 1993.

Seidler, Eduard: Die Geschichte der Medizin und der Krankenpflege. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln, 1993.

Schillebeeckx, Edward: Personale Begegnung mit Gott. Mainz, 1964.

Schöppner, Ralf: Das gute Leben und die Sinnlichkeit des Fremden. Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas. Logos Verlag, Berlin, 2006.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1, Buch II, § 18. Suhrkamp-Verlag, 1986.

Schmitz, Hermann. (1964-1978): System der Philosophie. Band III/1. Der leibliche Raum Bd. 231, S. 34 ff. und 136 ff). Bouvier Verlag Bonn.

Schmitz, Hermann: (1990): System der Philosophie. Band 4. Die Person. Bouvier Verlag Bonn. Hier steht in § 272 ab S. 315 – 343 die persönliche leibliche Disposition; darunter auch seine Typenlehre: Bathmothymiker, Zyklothymiker, Schizothymiker. In § 273 geht es dann um den persönlichen Charakter; § 274 die persönliche Welt.

Schmitz, Hermann: Adolf Hitler in der Geschichte. Bouvier Verlag, Bonn, 1999.

Schmitz, Hermann: Was ist Neue Phänomenologie? Ingo Koch Verlag, Rostock, 2003.

Schmitz, Hermann: Neue Phänomenologie. Bouvier-Verlag, Bonn, 1980.

Schmitz, Hermann, Phänomenologie der Leiblichkeit in: Petzold, H.: Leiblichkeit, Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. Verlag Jungfermann, Paderborn, 1985

Schmitz, Hermann: Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik. Verlag Junfermann, Paderborn 1989a.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band III. Der Raum. Teil V: Die Wahrnehmung. Bouvier-Verlag, Bonn, 1989.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band III/2 Der Raum. Teil II: Der Gefühlsraum. Bouvier-Verlag, Bonn, 1989.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band IV. Die Person, Teil I. Bouvier-Verlag, Bonn, 1990.

Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bouvier-Verlag, Bonn, 1990.

Schmitz, Hermann: Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik. Verlag Junfermann, Paderborn, 1992.

Schmitz, Hermann: Die Liebe. Bouvier-Verlag, Bonn, 1993.

Schmitz, Hermann: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie, Bouvier-Verlag, Bonn, 1994.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band III. Der Raum, Teil IV. Bouvier-Verlag, Bonn, 1995.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band I. Die Gegenwart, Teil I. Bouvier-Verlag, Bonn, 1998a.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band II. Der Leib, Teil I. Bouvier-Verlag, Bonn, 1998b.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band II. Der Leib, Teil II. Bouvier-Verlag, Bonn, 1998c.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band III. Der Raum, Teil I. Der leibliche Raum. Bouvier-Verlag, Bonn, 1998d.

Schmitz, Hermann: System der Philosophie, Band III. Der Raum, Teil II. Der Gefühlsraum. Bouvier-Verlag, Bonn, 1998e.

Schmitz, Hermann: Der Leib, der Raum und die Gefühle. Ed. Tertium, Stuttgart, 1998f.

Schmitz, Hermann: Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie. Ingo Koch Verlag, Rostock, 2002.

Schmitz, Hermann: Was ist neue Phänomenologie? Ingo Koch Verlag, Rostock, 2003.

Schmitz, Hermann: Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 2005.

Schmitz, Hermann: Der Leib im Spiegel der Kunst. Band 2, Teil II. Bouvier-Verlag, Bonn, 2005.

Schmitz, Hermann: Auslegungen zum pathischen Moment von Leiblichkeit. Kurze Einführung in die Phänomenologie, 2. Auflage. Freiburg in Breisgau, 2010.

Schmitz, Hermann: Bewusstsein. Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2010.

Schmitz, Hermann: Atmosphären. Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2013.

Schmitz, Hermann: Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz. Alber-Verlag, Freiburg-München, 2016.

Schnabl, Christa: Gerecht Sorgen. Grundlagen einer sozialethischen Theorie der Fürsorge. Herder-Verlag, Freiburg-Wien, 2005.

Schnell, Martin W.: Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus. München, 2001.

Schnell, Martin W.: Pflege und Philosophie: Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen. Verlag Hans Huber, 2002.

Schnell, Martin, W.: Ethik als Schutzbereich. Kurzlehrbuch für Pflege, Medizin und Philosophie. Verlag Hans Huber, 2008.

Schnepp, Wilfried: Pflegekundige Sorge. In: Deutsche Gesellschaft für Pflegewissenschaft e.V. (Hrsg.). Pflege und Gesellschaft. Duisburg, 1996.

Schulz v. Thun: Friedemann/ Pörksen, Bernhard: Kommunikation als Lebenskunst: Philosophie und Praxis des Miteinander-Redens. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 2014.

Sirovátka, Jakub: Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 2006.

Soentgen, Jens: Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz. Bonn,1998.

Steiner, George: Der Meister und seine Schüler, München, 2003, S. 96 ff.

Stemmer, Renate: Zum Verhältnis von professioneller Pflege und pflegerischer Sorge. In: Deutsche Gesellschaft für Pflegewissenschaft e.V. (Hrsg.): Pflege und Gesellschaft. Sonderausgabe. Das Originäre der Pflege entdecken. Pflege beschreiben, erfassen, begrenzen. Frankfurt/Main, 2003.

Steppe, Hilde: Krankenpflege im Nationalsozialismus. 2013, Mabuse-Verlag, Frankfurt/Main.

Steppe, Hilde: „…dem Kranken zum Troste und dem Judentum zur Ehre …“ Zur Geschichte der jüdischen Krankenpflege in Deutschland. Dissertationsschrift 1997, Frankfurt/Main.

Trübners Deutsches Wörterbuch: 8 Bände. Götze, Alfred (Hrsg.) und Walther Mitzka. Berlin,1936.

Uzarewicz, Charlotte, Uzarewicz, Michael: Anthropologische Grundlagen und Menschenbilder in der Intensivpflege. In: Friesacher, H./ G. Meyer/ K.D. Neander (Hg.): Handbuch Intensivpflege. Ein Lehr- und Handbuch für Mitarbeiter auf Intensivstationen. 21 Ergänzungslieferung, 11, II–1.3: 1-15. Ecomed, Landsberg, 2006, (download: http://www.gnp-online.de/Pflegewissenschaft.56.0.html).

Uzarewicz, Charlotte, Uzarewicz, Michael: Das Weite suchen. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie für Pflege. Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart, 2005.

Uzarewicz, Charlotte: Leibphänomenologie – (k)ein Thema für die Pflege? Perspektiven 2/2005, dip Deutsches Institut für angewandte Pflegeforschung e.V.

Uzarewicz, Charlotte: Anthropologie/ Leib/ Menschenbild/ Phänomenologie/ Transkulturelle Pflege. In: Psychrembel. Wörterbuch Pflege. 2. Auflage, de Gruyter Verlag, Berlin, 2007.

Uzarewicz, Michael: Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen. Stuttgart, 2011.

Van der Leeuw, G.: Phänomenologie der Religion, Mohr-Verlag, Tübingen, 1933.

Vetter, Helmuth, Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2014.

Volke, Stefan: Wortgeschichte – Zur physiognomischen Artikulation des Zeitenkörpers. In: Großheim, Michael/ Volke, Stefan (Hrsg.): Gefühle, Geste, Gesicht. Zur Phänomenologie des Ausdrucks. Freiburg, 2010. 172-195.

Volpi, Franco: Die Begriffe wie „Vorhandenheit, Zuhandenheit, aber auch Dasein entstehen unter dem Einfluss von Aristoteles Terminologie: theoria, poeisis und praxis. 2001

Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt/Main, 2000.

Waldenfels, Bernhard: Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an E. Husserl. Den Haag, 1971.

Waldenfels, Bernhard: Platon: Zwischen Logo und Pathos. Suhrkamp-Verlag, Berlin 2017.

Watson, Jean: Theory of Nursing. Norwalk, CONN, 1985.

Watson, Jean, Caring Knowledge and Informed Moral Passing. In: Advances in Nursing Science. 1990, Jg. 13 (1), S. 15-24.

Watson, Jean: Pflege: Wissenschaft und menschliche Zuwendung. Verlag Hans Huber, Bern-Göttingen-Toronto-Seattle, 1996.

Watson, 1996, S. 252; Swanson, 1995, S. 130; Leininger zit. in: Dunlop, 1986, S. 66).

Watzlawick, Paul: Die Möglichkeit des Andersseins – zur Technik der therapeutischen Kommunikation. Huber-Verlag Bern, 1977

Wenzler, Ludwig: Zeit als Nähe der Abwesenden, Nachwort zu: E. Lévinas: Die Zeit und der Andere. Hamburg, 1995.

Wenzler, Ludwig XVIII bis IX in: Lévinas: Humanismus des anderen Menschen. Felix Meiner-Verlag, Hamburg, 2005.

Wessel, Karl-Friedrich; Scupin, Olaf; Beckel, Gerd; Diesner, Thomas Hrsg.: Selbstsorge. Wissenschaftstheoretische und gesundheitspolitische Dimensionen. Verlag Kleiner GmbH, 2007.