

„DAS LEBEN EINRICHTEN“: DER IMMUNITÄRE BAU UND SEINE ÖFFNUNGEN ZUR WELT

Annette Hilt

Abstract

If community, within which we give our lives an institution, is the backdrop of both leading and understanding our living, how can we then possibly come to an understanding of belonging to something we share and have in common? This article tackles this question along R. Esposito's paradigm of 'immunity', conceptions of empathy and E. Fink's phenomenology of co-existence, arguing for a concept to make a sense of community within a narrative framework.

Keywords: *Communitas-immunitas, Biopolitics, Theories of empathy, Sense of belonging, Narrative theory, 'Community of counseling'.*

1. *Der Bau*

„Ich habe den Bau eingerichtet und er scheint wohlgelegen“¹. So beginnt die Erzählung „Der Bau“ von Franz Kafka. Der Erzähler, ein einzelgängerisches Tier, beschreibt weiter dessen Architektur, die diesen Bau vor seinen Feinden sichert:

Von außen ist eigentlich nur ein großes Loch sichtbar, dieses führt aber in Wirklichkeit nirgends hin [...]. Und es sind nicht nur die äußeren Feinde, die mich bedrohen. Es gibt auch solche im Innern der Erde. [...] Es sind Wesen der inneren Erde; nicht einmal die Sage kann sie beschreiben. Selbst wer ihr Opfer geworden ist, hat sie kaum gesehen; sie kommen, man hört das Kratzen ihrer Krallen knapp unter sich in der Erde, die ihr Element ist, und schon ist man verloren. Hier gilt auch nicht, daß man in seinem Haus ist, vielmehr ist man ihrem Haus. Vor ihnen rettet mich auch jener Ausweg nicht, wie er mich ja wahrscheinlich überhaupt nicht rettet, sondern verdirbt, aber eine Hoffnung ist er und ich kann ohne ihn nicht leben.²

1 F. Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, hrsg. v. P. Raabe, Fischer, Frankfurt a. M. 1993, S. 359.

2 A.a.O., S. 260.

Am Bau wie auch an seinem Bewohner erscheint idealtypisch die Unterscheidung von einem Drinnen und Draußen, eigen und fremd angesichts der Bedrohung eines Lebens, das mit dem Bau diese zu kompensieren sucht; gerade die Kompensation zeigt sich dann als immer größere Bedrohung: Die Sicherheit, die der Bau scheinbar bietet, übt Zwang aus auf die Gestaltung der Lebensform seines Baumeisters, sein Werk zu genießen; der Zweifel am Schutz des Baus vor einer Außenwelt führt zu erneutem Mangel – der Furcht vor den Unsicherheiten eines Lebens mit anderen –, was das Tier regelmäßig nötigt, seinen Bau von außen zu überwachen, nach Schwachstellen zu suchen, sich in potenzielle Feinde und deren Absichten hineinzusetzen. Was ist dieser Bau, diese Verteidigungslinie gegen die äußeren und inneren Feinde, an der das Leben nur immer wieder auf ein Neues seiner Endlichkeit bewusst wird, ohne den zu leben jedoch jegliche Hoffnung des Lebens nehmen würde? Was ist dieses Leben, von dem hier erzählt wird? Es ist ein Leben in einer Welt, deren Darstellung durch den einzelgängerischen Erzähler doch immer auf ein fremdes Anderes verweist mit dem und zugleich gegen das er lebt. es ist Leben in einer eingerichteten Distanz, die nicht verbindet, sondern trennt: „Es ist verhältnismäßig leicht, jemandem zu vertrauen, wenn man ihn gleichzeitig überwacht oder wenigstens überwachen kann, es ist vielleicht sogar möglich, jemandem aus der Ferne zu vertrauen, aber aus dem Innern des Baues, also einer anderen Welt heraus, jemandem außerhalb völlig zu vertrauen, ich glaube, das ist unmöglich“³.

Es ist das Paradox einer immunitären Gemeinschaft, deren wichtigste Aufgabe es ist, ihr Leben „einzurichten“: „*vitam instituere*. [...] Jedes Mal, wenn das Leben vom Tod bedroht oder gar beherrscht wird, gilt unsere gemeinsame Anstrengung dem Versuch, es immer wieder neu einzurichten. Was ist nämlich das Leben, wenn nicht ein ununterbrochenes Einrichten, das Vermögen, immer wieder neue Bedeutungen zu schaffen?“⁴.

Roberto Esposito schrieb in einem Beitrag in der NZZ vom 16.05. 2020 von dieser Aufgabe angesichts solcher Phänomene, die unsere Welt mit dem scheinbaren Verlust innerer Grenzen und verstärkter Globalisierungsdynamiken charakterisieren, denen wir mit eigenen Architekturen, nicht nur Grenzziehungen, sondern Festungen politischer, juristischer, kurz sozio-kultureller Art begegnen: Kafkas Erzählung „Der Bau“ beschreibt die

3 A.a.O., S. 370.

4 R. Esposito, *Biopolitik wird nie aktueller sein als heute: Was uns die neue Idee zur Corona-Gegenwart zu sagen hat*, Neue Zürcher Zeitung, 2020. <https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-roberto-esposito-ueber-moderne-biopolitik-ld.1556128?reduced=true>. Zuletzt abgerufen: 20.04.2023.

Logik solcher Festungen unseres eingerichteten Lebens angesichts von Gefahren gegenüber unserem biologischen Überleben, er beschreibt dabei auch das immunitäre Paradigma, das sich aus der Einrichtung unseres Lebens im Innern eines Gehäuses um uns schließt, in unser Leben eindringt, es bestimmt, es schließlich sprengt und uns ruhelos zurücklässt. Kafkas Erzähler rekapituliert die Einrichtung einer Struktur, die nicht nur sein Wohnort, sondern mehr noch: sein Eigenstes ist: Eingerichteter Bau und einrichtendes Leben scheinen vollends zur Deckung zu kommen in einem bis zum Tod zu verteidigenden Eigenen⁵. Je stärker die Identifizierung, desto größer auch die Empfindlichkeit: „seine Verletzungen schmerzen mich, als wären es die meinen“⁶.

Bloßes Überleben ist das eine, Hoffnung – wie dies der Kafkasche Baumeister für sich impliziert – verweist jedoch aber auf eine weitere Dimension, wie dies Esposito für eine gelingende Einrichtung der *Comunitas* ausführt:

Uns am Leben zu halten, ist unsere erste Aufgabe [...]. Zugleich sind wir aber dazu angehalten, nach und zusammen mit dem ersten auch das zweite Leben zu verteidigen, das institutionell eingerichtete Leben, das als solches wiederum ‚instituiert‘, also imstande ist, neue Bedeutungen hervorzubringen. In dem Augenblick, in dem wir selbstverständlich alles unternehmen, um uns am Leben zu halten, dürfen wir also nicht auf das andere Leben – das Leben mit den anderen, für die anderen und durch die anderen – verzichten.⁷

Gehen wir davon aus, dass biologische Leben – geboren zu werden – uns in eine Welt, eine gemeinschaftliche Welt der Zugehörigkeiten einführt, die eingerichtet ist durch kulturelle und symbolische Ordnungen und damit Teil hat an der Hervorbringung neuer Bedeutungen, so erscheint dieser Ort der Beziehungen in Kafkas Erzählung gerade als beziehungsarm und bar jeglicher Bedeutung; gestaltet werden hier nicht Beziehungen mit und zu anderen, sondern einzig der Bau gegen eine als feindlich empfundene Umwelt, deren Beziehungsvielfalt reguliert oder gar unterbunden werden soll; reale Begegnung wird nurmehr als Kampf auf Leben und Tod imaginiert: „In meinem Erdhaufen kann ich natürlich von allem träumen, auch von Verständigung, obwohl ich genau weiß, daß es etwas derartiges nicht gibt, und daß wir in dem Augenblick, wenn wir

5 „Mir ist dann, als stehe ich nicht vor meinem Haus, sondern vor mir selbst“ (F. Kafka, *A.a.O.*, S. 367).

6 *A.a.O.*, S. 384.

7 R. Esposito, *Biopolitik wird nie aktueller sein als heute: Was uns die neue Idee zur Corona-Gegenwart zu sagen hat A.a.O.*

einander sehen, ja wenn wir einander nur in der Nähe ahnen, gleich besinnungslos, keiner früh er, keiner später, [...] Krallen und Zähne gegeneinander auftun werden“⁸.

Im Sinne Espositos ist biologisches Leben immer schon als gemeinschaftliches Quell von Bedeutung, weil wir aufeinander angewiesen sind, es zu gestalten; wird biologisches Leben reduziert auf ein bloßes Überleben, auf einen Kollektivsingular ‚das Leben‘, dann wird mit dem sozialen auch das biologische Leben aufgegeben oder zumindest gefährdet, weil es seine Subsistenz in den Beziehungen und Bindungen, weil es seinen Sinn – wozu zu leben – verliert, ähnlich dem Besitzer des Baus, für den dieser zum Selbstzweck wird: solange er gräbt, ist er am Leben, das sich jedoch mehr und mehr verengt auf diesen Bau. Sein Bau verliert den Horizont und eine Welt, in der mehr als nur der ‚innere Raum‘ der Erwartungen und Befürchtungen erscheinen kann, sondern sich ein offenes Außen, ein Ort, bildet für ein Leben, das gerade durch eine Welt ge- und erhalten wird. Die Verortung des Lebens an den Öffnungen eines Baus, die eine immunitäre Differenz von eigen und fremd in Frage stellen, ändert auch die Frage dazu, was „Leben“ gehaltvoll macht, wie seine Freiheit mit und zu anderen sein kann „Immunität“ bedeutet „Freiheit von etwas“ – mögen dies Krankheit, Strafverfolgung und Gerichtsbarkeit, von Zugänglichkeit für Kritik in sog. „Immunisierungsstrategie“ sein; es bedeutet, frei von Lasten zu sein, die andere tragen müssen: „*munus*“ steht im Lateinischen für „Amt“ mit dem Bedeutungsspielraum von „Aufgabe“, „Last“ oder „Pflicht“, eine Gabe, die ich schulde oder opfern muss; der Plural „*munera*“ meint einen Dienst für die Allgemeinheit. Immun bin ich, wenn mir dies erlassen wird, ich von dieser Verpflichtung befreit bin, Beziehungen und damit Risiken der Veränderung in der Gestaltung von Welt einzugehen⁹.

Das „*munus*“ ist auch Bestandteil von „*communitas*“: Dasjenige oder diejenigen, denen Dienst, Amt, eine Aufgabe, Last oder Pflicht ein Gemeinsames ist. Mitglieder einer Gemeinschaft schulden sich diese Pflichten, ihre Zugehörigkeit zeigt sich in dieser Verpflichtung. Wer immun ist, verweigert sich dieser Verpflichtung für das Gemeinsame und wird doch immer wieder daraufhin verweisen, dass Leben in einer Welt mit Anderen und Anderem von diesem abhängt, nicht zuletzt in der Freiheit, mit der die eigene Co-Existenz genossen werden kann – was dem Bewohner des Baus verwehrt ist, wenn er angstvoll und vergeblich wieder und wieder versucht,

8 F. Kafka, *A.a.O.*, S. 387.

9 Vgl. R. Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, diaphanes, Berlin 2004, S. 12.

sich ein Fremdes und dessen Intentionen zu vergegenwärtigen, sich in seinen Feind hineinzusetzen, den er in beständigen Geräuschen im Innern seines Baus imaginiert.

Ich möchte im Folgenden die Frage stellen: Wenn Gemeinschaft – selbst eine verdrängte und abgewehrte des Fremden – die Folie ist, vor der wir uns erst einrichten können, wie können wir dann womöglich zu einem Verständnis von Zugehörigkeit zu einem Gemeinsamen kommen, das nicht einfach eine partikuläre, exklusive, elitäre Identität bedeutet; zu einem Verständnis von Gemeinsamen, das sich gerade einer Besitz- oder Identitätslogik entzieht, weil es niemandem und damit allen gehört. Ein Gemeinsames, das kein Bau ist, sondern eine Aufgabe: etwas, das bestimmt wird von Bedürfnissen des Lebens jenseits des eigenen oder fremden? Kurz: Wie gewinnen wir ein Verständnis von diesem „cum“ in „Communitas“ oder dem „Zu“ in einer „Zugehörigkeit“ zu einem solch Gemeinschaftlichen? Das „Cum“ und „das Zu“ wären gerade etwas, was uns fordert, es einzurichten, ein Ideal, das uns verpflichtet, ohne das wir es schon kannten. Es könnte ein Sinn für Zugehörigkeit und ein Sinn für Orte der *Communitas*¹⁰ sein.

In einem epistemologischen Register wird bei einem solchen Sinn, der auslotet, wie wir uns zu anderen und anderem verorten, häufig auf biologische oder psychologische Grundlagen der Empathie und des Mitgefühls verwiesen: dem Vermögen, uns über unser Hier und Jetzt hinaus in Andere/s einzufühlen; vielfach wiederholen diese kognitiven Modelle jedoch das immunitäre Muster und antworten nicht auf die Frage, was uns fordert, mit und für andere zu leben, ihre Fremdheit anzuerkennen. Empathie – sich aktiv in andere hineinversetzen zu können¹¹ – ist selbst erst einmal moralisch neutral¹²: Es gibt den empathischen Stalker oder Folterer, der um die Befindlichkeit seiner Opfer weiß, ihre Angst, ihre verletzlichen Stellen antizipieren kann. Wir können unsere eigene Befindlichkeit auf andere projizieren, unsere eigenen Wünsche und Ängste oder aber auch einfach ganz egoistische Interessen, um sie zu lenken. Fritz Breithaupt, der sich aus Pers-

10 Im Unterschied zum quantitativ begriffenen Raum stellt ein Ort in einem phänomenologischen Register eine „offene Gegend“ dar, in der Relationen und Überkreuzungen erst erscheinen können (Vgl. J.E. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1999, S. 18). Er ist gleichsam Grundbedingung für das gemeinsame Erscheinen, für Begegnung und Bindung, ist Spielraum für das Schaffen neuer Bedeutungen.

11 Im Unterschied zur Sympathie, die stärker affektiv und unmittelbar erlebt wird: Vgl. T. Breyer, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2015, S. 159.

12 Zur Analyse der Strategien, die empathisches mit moralischem Verhalten gleichsetzen Vgl. A. Donise, *Critica della ragione empatica*, il Mulino, Bologna 2020.

pektiven auf die Kognitions- und Sozialwissenschaften mit Empathie, auch ihren „dunklen Seiten“ beschäftigt hat, beschreibt Empathie folgendermaßen: „Empathie besteht im Mit-Erleben mit einem anderen, wobei sich der empathische Beobachter in die Situation des anderen versetzt sieht und diese Situation zumindest mit einem minimalen Aspekt von Selbst-Interesse aus der Perspektive des anderen betrachtet sowie emotional erlebt“¹³.

Empathie setzt Distanz voraus, ist eine „ästhetische“ Perspektive¹⁴: Sie hat „die Klarheit sinnlicher Wahrnehmung“¹⁵, weil ich gerade die Situation, in der sich die anderen, in die ich mich einfühle, gerade befinden, nicht unmittelbar erlebe, sondern beschreibe, dabei bereits ordne, mögliche Szenarien, wie es weitergehen könnte, durchspiele, unter Umständen diese Situation auch bewerte, dabei mit ihnen dialogisch in Kontakt kommen kann. Gerade dafür bedarf es jedoch eines geteilten Ortes und geteilter Praktiken, wo ein solcher Sinn erscheinen und sich einrichten kann für Formen des Miteinander.

Als Kontrastfolie zu diesem erst zu findenden Sinne werde ich zunächst auf Modelle einer kognitivistisch verstandenen Empathie eingehen, denn diese ähneln in mancherlei Hinsicht dem Kafkaschen Baumeister, der sich gegen die Welt des Fremden immunisiert, insofern er diese aus seinem Bau heraus gegen sie entwirft. Als Voraussetzung für Gemeinschaft, die auf die ihr inhärenten Immunisierungsstrategien aufmerksam wird und gegen diese anarbeiten kann, braucht es indes mehr: Meine These ist, dass wir hierzu eine Praxis und Orte des Erzählens entwerfen müssen, um Bedeutungen zu schaffen, die sowohl pluralen Identitäten unserer Gesellschaft Raum und Stimme geben als auch eine Zugehörigkeit entwerfen, uns zu dem „Cum“ und dem „Mit“ einen Weg weisen. Dazu werde ich mit dem Philosophen und Phänomenologen Eugen Fink einige Überlegungen zu Gemeinschaft anstellen, die dem gemeinsamen Fragen nach dem Ort und der Bildung eines geteilten Sinns gewidmet sind, um abschließend dann noch einmal zu nicht-immunitären Orten zurückzukommen, die es uns ermöglicht, komunitäres Leben in seiner Verschränkung einer ersten und zweiten Geburt, eines „Weltlebens“¹⁶, einzurichten und dabei Orte zu schaffen, die nicht nur Eigenes zementieren, sondern Spielräume für Verschiedenheit ermöglichen, die sich einer narrativ vermittelten Empathie, einem Miteinandersein öffnen, zugleich jedoch einen Sinn auch für die Fragilität eines solchen Lebens entwickelt.

13 F. Breithaupt, *Die dunklen Seiten der Empathie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2017, S. 22.

14 Vgl. a.a.O., S. 17.

15 *Ibid.*

16 R. Esposito, *Person und menschliches Leben*, diaphanes, Berlin 2010, S. 23.

2. Empathie im kognitiven Register: Ich und die Anderen

Empathie – die Einfühlung in einen anderen oder andere – wird in einem herrschenden Theorieverständnis sowohl in den Kognitionswissenschaften als auch in Philosophien des Geistes über ein Simulations- oder Repräsentationsparadigma erklärt: z.B. funktional rückgebunden an unser neuronales System, das eine Stimmung des Anderen, in den ich mich einfühlen möchte, für mich simuliert: D.h. mein Gehirn bildet ähnliche Aktivierungsmuster wie das Gehirn desjenigen, den ich beobachte: Das gilt für Handlungen, Emotionen und auch Schmerzen: „Wenn ein Mensch beobachtet wird, der eine bestimmte Emotion zeigt, dann wird erwartet, dass auch der Beobachter die Gehirnareale aktiviert, die mit dieser Emotion verknüpft sind. Man spricht dabei von einem ‚Teilen‘ (sharing) des Affekts“¹⁷, als „Simulation [...] der Gehirnaktivitäten des Beobachteten. Nicht als Empathie gelten dann intellektuelle Verstehensprozesse des Denkens oder Fühlens eines anderen. Das kann für Menschen gelten, die eine Situation bereits routiniert erleben (etwas Ärzte, Helfer), ebenso für eher rational kalkulierende Menschen“¹⁸.

Eine solche „Simulation Theory“ können wir habitualisiert abrufen und – nicht mehr weiter reflektiert – zur Anwendung bringen. Wir simulieren dabei Gedanken und Intentionen anderer, übernehmen in einem virtuellen Sinne die Rolle des anderen – oder vielmehr: seines kognitiven Systems, das wir in unserem eigenen System repräsentieren – quasi in einer „Simulations-Routine“: „[O]bserving what other people do or feel is transformed into an inner representation of what we would do or feel in a similar, endogenously produced, situation“¹⁹. Oder aber, wie eine andere Spielart der „Theory of Mind“, nämlich die „Theorietheorie“, empathisches Fremdverstehen erklärt, wir erklären uns ein Gegenstand des Fremdverstehens – den Anderen – in einer Theorie von Gesetzmäßigkeiten, nach denen sich fremdes Verhalten extrapolieren lasse: Ich verwende meinen „egozentrischen Standard“, was ich von meinen eigenen Vorannahmen kenne, als Modell für das Verhalten anderer²⁰ – so verhält sich der Kafkasche Baumeister: sowohl in seinem theoretisierenden Modell, wie andere parallel zu ihm

17 F. Breithaupt, *Die dunklen Seiten der Empathie*, A.a.O., S. 33.

18 A.a.O., S. 34-35.

19 C. Keysers, V. Gazzola, *Towards a unifying neural theory of social cognition*, in *Progress in Brain Research Vol. 156. Understanding Emotions*, Amsterdam 2006, S. 394.

20 „Finding out about another person’s mind depends on using myself and my own mind as a standard or model for the other person’s mind“ (K.R. Stueber, *Rediscover*

danach trachten, einen Bau zu erstellen und damit in sein Territorium eindringen, als auch darin, wie er zu antizipieren versucht, wie ein Fremder gezielt seinen Bau angreifen könnte.

Ausgangspunkt für beide dieser Konzepte ist jeweils, dass sich Fremdverstehen wie auch der empathische Perspektivenwechsel zwischen voneinander unabhängigen Subjekten vollzieht, die in die Innenwelt eines fremden Bewusstseins eindringen. Solche Paradigmen für Empathie – sich in andere hineinversetzen zu können oder ihr Verhalten zu simulieren – gehen jeweils von geschlossenen Systemen aus: von einem abgeschlossenen Erfahrungs- und Wissensgebäude, selbst wenn sie diese auf per se offene und unendliche interaktionale Strukturen zu übertragen suchen. Wie diese „Übersetzung“ zwischen kognitiven Systemen einerseits und sinn generierenden Prozessen andererseits, die es uns erst bedeutsam machen, dass und wie jemand anderes leidet, zornig ist oder sich freut, stattfindet, bleibt indes ungeklärt. Nicht das kognitive Erklärungspotenzial dieser Theorien möchte ich in Frage stellen, sondern ihre Limitation angesichts eines Gemeinsamen, das sich Sinn und Bedeutung für das Miteinanderleben erst suchen muss und dafür nicht eine neurologische Fähigkeit als letzte Sicherungs- oder Appellationsinstanz aufrufen kann. Auch dies wird Teil eines immunitären – biopolitischen – Paradigmas wird es normativ überhöht, wie dies teilweise mit dem Einsatz von „Empathie“ in sozialpolitischen Kontexten geschieht.

Gerade für eine gemeinsame Praxis, für gemeinsames Handeln stellt sich das Problem des Empathischen anders dar als über ein Modell der Beobachtung aus dem Schutz einer unbeteiligten Position oder der Blick aus „dem Bau“ heraus „hinter“ eine Kulisse des Verhaltens, stellt sich auch anders gelagert dar als über ein theoretisches Wissen, das Vorannahmen eines Modells auf den Einzelfall projiziert. Empathie wird erst dann zu einem interaktionalen Gefüge, wenn diejenigen, die sich begegnen, „Partner in einem performativen Geschehen der Empathie“²¹ werden, hier sich gegenseitig wahrnehmen, sich dies zu verstehen geben, Wider- und Einsprüche gegen scheinbar Verstandenes und in der Theorie Gesetztes adressieren können. Vor allem aber: wenn sich begegnen an einem Ort, wo sich unterschiedliche Perspektiven teilen und anerkennen lassen. Empathie wird so zu einem gemeinsamen Projekt, das immer wieder neu verhandelt werden muss an den Erfahrungen, die wir erst machen: Es kann sich nicht auf feste Voraussetzungen einrichten, sondern sich nur daran orientieren, was im Entstehen, was noch nicht ist.

ering Empathy. Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences, Cambridge University Press, Cambridge MA 2006, S. 3-4).

21 T. Breyer, *A.a.O.*, S. 241.

An dieser Stelle möchte ich auf eben dieses Feld von Beziehungen wechseln, wo eine Gemeinschaft zusammenkommt, die sich nicht über feste Grenzen bestimmen kann, ebensowenig wie über eigenes und fremdes, sondern sich im Austausch von Perspektiven zueinander verhalten muss. Der phänomenologische Philosoph Eugen Fink, der sich insbesondere um die Zugangsweisen zu sozialen Strukturen einer von uns gemeinsam geteilten Welt beschäftigt hat, sucht solche Felder oder Orte zu bestimmen, die sich im Bildungsgeschehen öffnen, wo wir uns gerade mit noch offenen Situationen, die wir erst einmal als krisenhafte erfahren, auseinandersetzen müssen: Wenn und weil wir die Erfahrung machen, dass wir mit unseren Erfahrungs- und Wissensvorräten aus der Tradition dieser krisenhaften Erfahrung nicht beikommen können. Fink bringt gegenüber den Paradigmen in sich geschlossener Subjekte ein anderes relationales Gefüge in Anschlag: die Frage- und Beratungsgemeinschaft, die gemeinsam neue Handlungsmöglichkeiten entwirft und dabei nicht mehr auf ein gesichertes Verständnis des Gemeinsamen zurückgreift.

3. *Produktion von Sinn und die Zerbrechlichkeit von Communitas*

Finks zentraler Kritikpunkt an traditionellen Vorstellungen der Subjektbildung ist deren Begrifflichkeit von „Individuum“ und „Person“ als abgeschlossener Identität, die über „Vernunft“ oder andere einheitsstiftende Instanzen bestimmt werden: „(D)er Gedanke der Bildung hat sein neues Subjekt noch nicht identifiziert – und er kann es erst identifizieren, wenn er sich nicht von seinen angestammten Kategorien leiten lässt“ und ein Verständnis von Freiheit gegen die bisherige Tradition gewinnt²².

Für Fink hat „Bildung“ weder das Motiv noch das Ziel, um eine im Individuum angelegte Harmonie zur Vervollkommnung eines Humanum zu bringen: einem Humanum, das der Einzelne als Individuum repräsentiere. Es ist weniger ein an Inhalten (oder gar an Kompetenzen) orientierter Bildungsbegriff, sondern eine Art Reflexionskategorie für eine Gemeinschaft, der feststehende und darin legitimierte Ideale, wohin denn Bildung und das damit einhergehende Lernen führen sollen – abhandengekommen, ja fragwürdig geworden sind. Finks Bildungsverständnis zielt auf die Bildung der Ziele selbst: das Entwerfen dieser

22 Vgl. E. Schütz, *Probleme einer Neuformulierung des Bildungsbegriffs. Unveröffentlichte Vorlesung*, 1985, 52. <https://www.erziehungswissenschaften.hu-berlin.de/de/allgemeine/egon-schuetz-archiv/verzeichnis-der-unveroeffentlichen-schriften/13> zuletzt abgerufen 20.04.2023.

Ziele angesichts dessen, dass sie nicht vorgegeben sind, sondern erst wieder geschöpft werden müssen aus einer Situation der Unbestimmtheit. Unser gewohntes Wissen gerät in eine Krise, wird in Frage gestellt, erfahren wir uns in einer Situation radikaler Unverfügbarkeit, Offenheit und Fragmentiertheit. Für Fink ist dies die anthropologische Grundsituation, in der wir leben.

Fink spricht davon, dass „(der) Mensch [...] sich nur fassen (kann), wenn er zugleich, alles, was ist, in den Blick nimmt, er ist das Lebewesen, das die Welt verstehend bewohnt“²³. Alles, was ist, können wir nie in einer Totalität in den Blick bekommen: Wir stehen als endliche Wesen einer Unendlichkeit der Welt gegenüber. Dafür müssen wir eine Haltung gewinnen: in Weltentwürfen, Weltmodellen, die ein- und ausschließen, die Grenzen ziehen. Verhalten können wir uns dazu einerseits, indem wir diese Modelle totalisieren – oder aber sie in ihrer Vorläufigkeit, Kontingenz, ja Fragmentarität erfahren und anerkennen. Fink zeichnet hier genealogisch Grundzüge neuzeitlicher Subjektbildung nach.

In einer Hinsicht verortet Fink diese in einem grundlegenden Zug der Neuzeit, des Zeitalters der Aufklärung und in einer daran anschließende Skepsis gegenüber überzeitlichen Prinzipien und Begründungszusammenhängen und der daraus resultierenden empiristischen und technischen Weltdeutung: Der Mensch selbst wird zum Bezugspunkt und Grund von Schöpfung und Gestaltung der Welt, wird *homo deus* in einem praktischen wie theoretischen Sinn der Bedeutungsstiftung. Fink nennt diese Erfahrung, der allein in sich selbst gründenden Schöpferkraft des Menschen die „entfesselte Produktion“ unserer ideellen wie materiellen Welt, die sich nicht mehr an Idealen einer traditionellen Technik orientiert, wo ein Ziel und Zweck unseres Entwerfens und Handelns immer schon vorgegeben waren und in dessen Erreichen ihren Abschluss fand. Es ist vielmehr nun ein „inventorisches Ideal“, das wir selbst ins Sein führen – „produzieren“ oder eben „einrichten“: Roberto Esposito zeichnet eine vergleichbare Geschichte entlang der „immunitären Anthropologie“, die „den Menschen nicht länger in dem suchte, was er ist, sondern in dem, was er nicht ist“²⁴, sich auf ein An-

23 E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 269.

24 Dies wird als ‚Negatives‘ – als das, was projiziert wird in ein Außen – aufgenommen in das Eigene; die projektive Distanz wird in dieser Operation negiert, wie auch die Geschichte der Selbstproduktion und die eigene Macht der Gestaltung; die neue Ordnung bedeutet Entfremdung von der schöpferischen Macht. „Die Identifikation des Menschen, die Erhaltung seiner Identität, fällt in eins mit seiner

deres als er selbst entwirft – ein „Nichts“, sich in „Formen – Rollen, Normen, Institutionen“ Bedeutsamkeit schafft und damit das Leben einrichtet²⁵. Die produzierte Ordnung wird für Sozialtechniken handhabbar, aber nur insofern als sie jegliche Randbedingungen dieser Ordnung kontrollieren, möglichen Abweichungen von dieser Ordnungen durch Disziplinierung entgegenwirken und Bildung neuer Ordnungen vorbauen können: Ordnung kompensiert – wie der Bau – die Offenheit einer Welt und ihrer unabwägbareren Risiken des Unbestimmten in einem „Übermaß institutioneller Vermittlung“²⁶.

Finks weiterer Schritt zeichnet die Verabsolutierung dieser Freiheitserfahrung der Produktion nach. Das Produzieren wird zum Selbstzweck der Schöpferkraft des Menschen, Produktion wird Konsum, um immer wieder neue Produktion zu ermöglichen, doch damit entziehen wir uns den Boden unseres Schöpfens, missverstehen und negieren unsere Freiheit, mehr noch: Wir vernichten die Welt als offenen und unverfügbaren Raum und damit auch Wiederlager unserer Freiheit, die gerade in der Unverfügbarkeit des Neuen liegt: Welt verliert ihre Vielfalt an Qualitäten, verliert scheinbar das Unberechenbare, wird uniform als eine produzierte, wird solipsistisch: Die Individuen, die sich hier begegnen könnten, werden Teil eines institutionellen Gefüges, das ihnen ihre Rolle, ihre Aufgabe gibt, sie von einer situativen Bezugnahme entlastet²⁷.

Finks Analyse erschöpft sich allerdings nicht in der Kritik dieser immunitären Strategien, sondern vielmehr geht es ihm darum, diese von ihm so genannte Krise der „Reflexionsstufe der menschlichen Freiheit“²⁸ wiederzugewinnen als Krise, in der wir uns selbstverständlich können darüber, wie ein gemeinsamer Sinn geschöpft werden könnte, ohne um das Lebendige entweder die Form der sozialen Institution oder die biologische Norm als Sicherungsinstanz zu bauen; ich denke, hier trifft Fink sich in mancherlei Hinsicht mit Esposito's Projekt, das von diesem in einer „bejahenden Biopolitik“²⁹ gesucht wird.

Entfremdung. Er ist nur in der Lage, Subjekt zu bleiben, wenn er dazu fähig ist, sich zum Anderen seiner selbst zu objektivieren – sich etwas zu unterwerfen, was ihn seiner Subjektivität enthebt oder sie ersetzt“ (R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, diaphanes, Berlin 2004, S. 118-119).

25 R. Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, A.a.O., S. 22.

26 A.a. O. S. 23.

27 Vgl. A.a.O. III.4. zu A. Gehlens Institutionenlehre.

28 E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, in Id., *Existenz und Coexistenz. EFGA Bd. XVI*, hrsg. v. A. Hilt, Alber, Freiburg 2018, S. 291.

29 R. Esposito, *Person und menschliches Leben*, A.a.O., S. 61.

4. Einen Sinn für das Gemeinsame lernen – Fragen und Erzählen

Fink lotet den Umgang mit dem nicht mehr festgestellten Wissen und Sinn einer gemeinsam geteilten Welt weiter aus in den Institutionen der Beratungs- und Fragegemeinschaft, die ein Verhältnis zu ihrem Nichtwissen, der Offenheit, Unverfügbarkeit und Fragmentiertheit gewinnen: Er entwickelt dies im Kontext seiner philosophischen Pädagogik an der Struktur des Lernens. Der Prozess des Lernens wird von Fink über eine spezifische Lernsituationen und bestimmte Lernhandlungen gefasst, die er aus der gemeinschaftlichen Produktion von Sinn heraus entwickelt. Dies geschieht vor allem durch eine Verständigung über unsere Not der Sinnbildung, der Sinnproduktion in gemeinsamer Beratung. Und Beratung ist hier gerade nicht verstanden als „professionelle Hilfeleistung“ eines Experten, sondern als existentielle Auseinandersetzung zwischen gleichermaßen Ratlosen³⁰.

Der Begriff der „Beratung“ verweist auf eine „erfinderische Vermittlung“ von Tradition und einer neuen problematischen Situation, wofür die Tradition keine „Lösung weiß“³¹. Ziel bzw. Ausblick der Beratungsgemeinschaft ist es „in einer neuen Optik der Tradition in ausweglosen Situation Handeln dennoch zu ermöglichen“³². Beratung kann als Form der Auseinandersetzung mit exemplarischen Situationen der Entscheidung und Handlung im Horizont der Kontingenz, womit wir durch die Unendlichkeit und Offenheit der Welt immer wieder konfrontiert werden, gelten: Gerade eben dort, wo wir Erfahrungen mit miteinander konfligierenden Deutungshoheiten der Grundphänomene machen: als aporetische – ausweglose – Situationen. Beratung, die in diesen Aporien gesucht wird, stellt für Fink nicht eine Relation von Wissensvermittlung dar, sondern ist zunächst eine Auseinandersetzung über die gemeinsam geteilte Situation des Nichtwissens, der Fragwürdigkeit; dazu gehören auch Fragen über unsere eigenen Vorverständnisse, das Typische und Konstante darin, das uns dann auch unseren Blick verstellen und trüben mag.

Beratung ist nicht einfach lehr- und lernbare Technik, die auf ein abschließendes Ergebnis zielt, sondern immer nur wieder auf Ausgangspunkte für gemeinsam verantwortetes Handeln; Ausgangspunkte, die „eine Möglichkeit des Handelns entwirft, die vorher nicht vorgegeben war“³³.

30 Vgl. E. Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg 1970, S. 185.

31 Vgl. H. Meyer-Wolters, *Selbstbestimmung als Notlösung*, in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 2/73, 1997, S. 218-219.

32 A.a.O., S. 219.

33 E. Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, a.a.O., S. 211.

Auch wenn wir in Erfahrungstraditionen stehen, entstehen allein daraus keine Entscheidungen. Im Aristotelischen Sinne ist die Entscheidung ein Akt, der sich an eine Überlegung, eine Beratschlagung anschließt, daraus aber frei gefasst werden muss und darin: in dieser überlegten Entscheidung, und eben nicht nur in einem sedimentierten Wissen, seinen Anfang nimmt: Aristoteles nennt dieses Handlungswissen *phronesis*, praktische Klugheit, die sich von vorgegebenen Auffassungen freimachen kann, indem sie diese auf eine konkrete problematische Situation hin auf deren Sinnhaftigkeit bewertet. Beratung erschließt einen Möglichkeitssinn, der darauf zielt, was von der gegebenen Realität her unmöglich erscheint, zu verwirklichen. Beratung ist „sinnhafte, sinnsetzende Selbstverständigung der menschlichen Freiheit“³⁴, die mit dieser Selbstverständigung gemeinsame Welt für das Handeln entstehen lässt.

Dies geschieht über eine Aufmerksamkeit auf eine Grundhaltung des Lernens, sich der Wandelbarkeit der Situation auszusetzen. Lernen geschieht hier als Einüben eines freien, schöpferischen Umgangs mit dem im Fragen, Antworten und Beraten Vermittelten. Darin werden individuelle Erfahrungen thematisch, die nicht nur nach und miterlebt werden, sondern im miteinander Besprechen und Widersprechen eine reflexive Distanz gewinnen. Empathie, wie sie sich hier als Projekt gestaltet, wäre hier eine dreistellige Relation, die sich nicht nur darauf beschränkt, einander wahrzunehmen, sondern die Möglichkeit zum Perspektivenwechsel des empathischen Subjekts mit einem Dritten bietet, über das es sich in seiner jeweiligen Situation und Einstellung zu ihr verständigen kann, um mich gerade nicht gegen ein anderes bzw. fremdes zu immunisieren. Gerade diese dritte Ebene ist im Kafkaschen „Bau“, aber auch in den kognitivistisch gefassten Konzepten von Empathie nicht gegeben; Perspektivenwechsel würde auch eine Stellvertretungsfunktion initiieren: ich bin nicht auf mich allein gestellt, sondern kann meine Perspektive, die ich so nicht habe, durch einen anderen einnehmen lassen bzw. sie fingieren, den ich nicht nur strategisch einzuschätzen suche, sondern dem ich vertraue, weil ich ihn und seine Welt mir vertraut gemacht habe³⁵; auf diese Weise wird einer Über-Empathie,

34 A.a.O., S. 188.

35 In „Der Bau“ wird vielmehr von der Abwesenheit eines Vertrauten gesprochen, der den Erzähler gleichsam mit anderen Augen als den betrachten könnte: „Hätte ich doch irgend jemanden, dem ich vertrauen könnte, den ich auf meinen Beobachtungsposten stellen könnte, dann könnte ich getrost hinabsteigen“ (F. Kafka, A.a.O. S. 370). Zugleich wird diese Möglichkeit jedoch ad absurdum geführt, da dieses Vertrauen auch einen gemeinsamen Umgang voraussetzen würde, auf den ich mich einlassen muss. An dieser Stelle wird wiederum das kognitivistische

die sich völlig im Anderen bzw. in der Furcht vor dem Anderen, verstrickt und sich dagegen immunisiert, entgegengewirkt.

Hier gewinnen wir ein „kreatives“ Wissen, aus dem „neue Möglichkeiten des Existierens und Handelns aufleuchten und eine kollektive Praxis begründen“ können³⁶, und zwar über einen Bezug zum Singulären mit seiner je eigenen immanenten Norm: dem Exemplarischen. Dies ermöglicht „reflexive ‚Zugriffe‘ auf Erfahrungsvollzüge, in denen eine bestimmte Struktur bzw. ein bestimmter Sinn plastisch vor Augen tritt“³⁷. Die konkrete Erfahrung, die nicht eigens thematisiert werden muss, sondern im Modus des Besprechens, Fragens und Antwortens ins Spiel kommt, wird zum „das Allgemeine konkretisierende(n) und dadurch erst ermöglichende(n) Vollzug, der sich in der weiteren Praxis bewähren muß“³⁸, und zwar mit anderen in einer gemeinsamen Praxis.

Diesen Raum einer nur gemeinsam hervorzubringenden Welt und ihrer Strukturen für das gemeinsame Handeln hat Hannah Arendt als den Raum des Öffentlichen erkundet. Dieser öffentliche Raum gewinnt seine Handlungsoffenheit, gewinnt seine freiheitliche Dimension durch gemeinsames Engagement, durch eine gemeinsam gewonnene Macht, mit der wir uns auf gemeinsame Aufgaben und Ziele hin entscheiden und uns darin auch binden: „Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“³⁹. – Handeln ist dann am Gelingen der Verständigung, einem gemeinsamen Können und einer gemeinsamen Freiheit orientiert und nicht primär an der Erfüllung eines nur partikularen, individuellen Erfolges.

Ich möchte hier noch einmal auf Fritz Breithaupt zurückkommen, der seine Frage nach Kulturen der Empathie mit einer Untersuchung darüber

Modell in Anschlag gebracht, denn der gemeinsame Umgang – das gemeinsame Begutachten des Inneren vom Bau – würde den Vorteil, dass dieser Vertraute von Außen Beobachtungen anstellt, stellvertretend für denjenigen im Bau, zunichte machen. Dies führt dann unseren Erzähler zur Schlussfolgerung: „Vertrauen aber kann ich nur mir und dem Bau“ (*ibid.*), also wiederum nur auf dem Boden einer zweistelligen Relation von Selbst und Welt, die ob ihrer Gleichsetzung keinen Raum für Perspektiven öffnen.

36 E. Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, A.a.O., S. 214.

37 W. Lippitz, *Phänomenologie als Methode? Zur Geschichte und Aktualität des phänomenologischen Denkens in der Pädagogik*, in Id., K. Meyer-Drawe (hrsg. v.), *Kind und Welt. Phänomenologische Studien zur Pädagogik*, Frankfurt a.M. 1987, S. 116.

38 A.a.O., S. 117.

39 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, Piper, München/Zürich 1970, S. 45.

grundiert, wie wir uns in andere narrativ einempfinden, hier aber auch Gefahr laufen, gerade ein Gemeinschaftliches zu verkennen, weil Empathie in kooperativen Prozessen auch darüber funktioniert, Partei zu ergreifen in den Lebensgeschichten, über die wir andere zu verstehen suchen, und zwar gerade dadurch, dass wir die eine und den anderen in eine Geschichte einbetten, die nicht unsere gemeinsame Perspektive darstellt, sondern eben eine von uns aus einer Zuschauerperspektive inszenierte ist – anders als in Finks Beratungsgemeinschaft, wo keiner außerhalb der Situation ist.

Breithaupts These der Parteinahme geht davon aus, „dass [ein] Streit oder Konflikt als solcher registriert wird. Dies beinhaltet, dass die unterschiedlichen Tendenzen der Kontrahenten vom Beobachter erkannt werden“⁴⁰. Dabei beziehen wir eine Position – und zwar unter vielfältigen Einflüssen zwischen Rationalität und Rhetorik beziehungsweise zwischen Bewusstsein und Unbewusstem. Der Raum dieser Positionierung unserer Entscheidung für die eine und gegen den anderen ist – zumindest für Breithaupt – maßgeblich für Empathie: Empathie würde dann erst in der Möglichkeit und gar Notwendigkeit einsetzen, sich für jemanden zu entscheiden. Damit wäre Empathie dann eine Konsequenz der Parteinahme⁴¹ – nicht jedoch ein Sinn für Gemeinsames; sie wäre vielmehr wiederum nur eine sich selbst weiter verstärkende und bestätigende Perspektive, allerdings aus ganz unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlichen Strategien des Erzählens.

Im Erzählen teilen wir unsere Erfahrungen mit anderen, wir setzen sie aber auch Deutungen anderer aus, sich verflechten sich mit den Geschichten anderer. Hier müssen wir uns bewusst werden, dass dies immer auch ein Risiko bedeutet, uns und andere zu zeigen; es ist nicht nur ein ästhetisches Phänomen: „Dies Risiko, als ein Jemand im Miteinander in Erscheinung zu treten, kann nur auf sich nehmen, wer bereit ist, in diesem miteinander auch künftig zu existieren, und das heißt bereit ist, im Miteinander unter seinesgleichen sich zu bewegen, Aufschluß zu geben darüber, wer er ist, und auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, zu verzichten“⁴². Diesem Risiko lässt sich indes nicht allein über Immunisierung begegnen, mit dem wir eine bestimmte Deutung – Prognose, Simulation, Deklaration – oder Bewertung unserer eigenen und fremden Handlungen wie auch der davon erzählenden Geschichten uns zu eigen machen und uns darin einrichten:

40 F. Breithaupt, *Kulturen der Empathie*, A.a.O., S. 155.

41 Vgl. A.a.O., S. 156.

42 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München/Zürich 1981, S. 169.

Das Risiko ist uns allen gemein, aber auch ist uns allen gemeinsam, diesem Risiko begegnen zu müssen, und zwar gerade über etwas, was nicht bereits bekannt ist oder als sicher gilt.

Diesem Risiko zu begegnen, indem wir es als Gemeinsames anerkennen, geht über eine Parteinahme im eben behandelten Sinne hinaus: Das Anerkennen der Verstricktheit in Geschichten ist nicht einfach gleichsetzen mit einer empathischen Identifikation, sondern bedeutet selbst ein „minus“, eine Aufgabe, eine Pflicht, eine Schuld, das Miteinander, was wir hier teilen, selbst als eine zukünftige Geschichte aufzufassen, ohne die wir keinen Zugang zu uns, zur Welt und den Menschen und Dingen in ihr fänden: Sie ist der Ort, der Begegnung ermöglicht, die Spielräume öffnet, eben wenn sie sich nicht aneignen lässt: Sie ist das „gemeinsame Unaneignbare“⁴³. Im Weiterführen von Geschichten können wir eine gemeinsame Aufgabe teilen, Welt aus verschiedenen Perspektiven zu gestalten, sie aus diesen Perspektiven zu sehen, aber eben auch uns – unser eigenes – anders zu perspektivieren.

Es geht darum, bedeutsame Orte einzurichten, und zwar aus einer Praxis heraus, in der wir uns gemeinsam fragend und beratend finden, für deren einzurichtende Ordnungsstrukturen wir weder Gegebenes voraussetzen oder ein festes Ziel vorgeben; diese Orte bleiben offen als Ereignisraum für Erfahrungen, die geteilt werden können und durch die auch geteiltes Wissen entstehen kann: Bernhard Waldenfels nennt diese Konstellation eine, an der wir Erfahrungen machen, *wie* sich Ordnungen bilden. Sie bilden sich an „Zwischenereignissen“, „in denen etwas auftritt, indem es an anderes anknüpft, ohne vorweg mit ihm verknüpft zu sein“⁴⁴, ohne sich auf eine vorgegebene Einheit schon zu berufen.

Indem wir zunächst konflikt- und krisenhafte Situationen zu beschreiben suchen, um in dieser Konflikthaftigkeit aufzuzeigen, wo, wie und vielleicht auch warum ihre Komplexität, ihre Aporie, ihre Krisenhaftigkeit auf ein Nichtwissen verweist, das wir für die an ihr Beteiligten differenzieren müssen. Eine Gemeinschaft der Fragenden erweitert sich die Situation in einer Aufmerksamkeit darauf, wer an ihr beteiligt ist und worauf, auf welche Erfahrungen, diese ihr Wissen gründen. Das Nichtwissen wird konkretisiert um Formen des Vorwissens und der Erfahrung, denen gemeinsam ist, dass es zur Disposition steht – befragt werden muss, um dann, in einem nächsten Schritt imaginativ Entwicklungen aus dieser Situation zu gewinnen.

43 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, A.a.O., S. 163.

44 B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, S. 174.

Das bedeutet, auf unsere Geschichten zu hören, neu Aufmerksamkeit auf die Beteiligten und noch nicht Beteiligten zu gewinnen, indem wir Vorwissen in Frage stellen und uns auf Möglichkeitsräume, Entscheidungen zu treffen, hin beraten im Sinne der Beratungsgemeinschaft, statt einfach nur Partei zu beziehen; die neue Aufmerksamkeit richtet sich dabei nicht zuletzt gerade auf die Parteinahme als ein schon geschlossenes (Vor-)Wissen, sie bleibt als Aufmerksamkeit für die Beziehungen in dieser Situation offen.

Daraus gilt es, Erzählungen dieser Entwicklungen der Situation zu gestalten, für sie Sprache und Ausdruck zu finden, um mögliche Entscheidungen zu fällen und das Handeln dabei mit Blick auf Vergangenheit und Zukunft und alternative Geschichten zu kontextualisieren – vor einer Parteinahme. Diese Erzählungen verlangen Verantwortung für sie in dem Sinne, dass sie mit Anderen erprobt sein wollen, sie auf den Prüfstand gestellt werden, gerade sie in neue Ungewissheiten. Erst in dieser Erprobung können die Erzählungen Legitimation – emotional wie rational) – gewinnen, um Konflikte auf ein Gemeinsames hin zu gestalten, womit wir wieder beim ersten Schritt – die konflikthaften Situationen zu beschreiben – sind. Empathie spielt im Erzählen eine Rolle, aber sie dient nicht als Ersatz einer Morallehre. Ein Vorzug der Empathie mag eine durch sie ermöglichte erweiterte Wahrnehmungsfähigkeit zu sein; sie mag der Intensivierung unserer Wahrnehmung dienen; dazu müssen wir jedoch auch an ihrer Situation partizipieren: im gemeinsamen Sprechen und Fragen, Handeln und Beraten.

Welches ist die ‚Sache‘, die die Mitglieder der Gemeinschaft gemein haben? Und ist es wirklich ‚etwas‘ im positiven Sinne? Ein Gut, eine Substanz, ein Interesse? [Mit Blick auf das ‚munus‘, die Pflicht] ergibt sich, daß *communitas* die Gesamtheit von Personen ist, die nicht durch eine ‚Eigenschaft‘, ein ‚Eigentum‘, sondern eben durch eine Pflicht oder durch eine Schuld vereint sind. Nicht durch ein ‚Mehr‘, sondern durch ein ‚Weniger‘, durch ein Fehlen, eine Grenze, die sich als Last darstellt, oder sogar als defektive Modalität für denjenigen, der davon ‚behaftet‘ ist.⁴⁵

Diese „Behaftung“ zu teilen, nicht nur als Stigma zuzuweisen oder gar zu kompensieren zu suchen, würde eine Neubestimmung unseres kommunalen Lebens bedeuten – über die Sprache bzw. die Geschichten dieses Lebens: Als ein Weniger an sicherem Wissen, ein Weniger an Gewissheit,

45 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, diaphanes, Berlin 2004, S. 15.

Distanz zwischen dem Fremden zu haben, damit ein Weniger an Macht, Immunität als das der *Communitas Eigene* zu produzieren; allerdings auch eine Neubestimmung Verhältnisses zum Leben, das sich in Ordnungsstrukturen Bedeutungen schafft, die mehr denn Rollen, sondern auch einer dem Leben immanenten – exemplarischen Norm – entsprechen können.

Communitas – Gemeinsames beginnt dort, wo Eigenes – auch das eigene, für sicher und bekannt gehaltene Wissen – aufhört: Wir teilen dieses Nicht-Wissen. Wenn wir auf das Nicht-Eigene verweisen könnten: Wären dies dann nicht gerade unsere Geschichten, die nie uns gehören, sobald wir sie erzählen, sobald wir mit ihnen zu anderen in Beziehung treten; und wäre eine narrative Empathie – eine Aufmerksamkeit auf diese Relation nicht eine Möglichkeit dafür, „neue Konzepte und Begriffe hervorgehen“ zu lassen⁴⁶, unsere Situation von *Communitas* und *Immunitas* in ihrer Funktion, Leben einzurichten, um sein Vermögen zu bewahren, „immer neue Bedeutungen zu schaffen“⁴⁷, neu und gemeinsam zu bestimmen?

46 Id., *Person und menschliches Leben*, A.a.O., S. 26.

47 Id., *Biopolitik wird nie aktueller sein als heute: Was uns die neue Idee zur Corona-Gegenwart zu sagen hat*, A.a.O.