



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Empathie und Ethik, Mitleid und Moral“

verfasst von / submitted by

Mag. Michelle Lau

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium
Ethik für Schule und Beruf

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Konrad Paul Liessmann

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind.

Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Arbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Wien, am 30. April 2021

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Michaela B." with a stylized flourish at the end.

Inhaltsverzeichnis

Siglenverzeichnis	i
Abbildungsverzeichnis	ii
1 Einleitung	1
2 Gegenstand und Forschungsfragen	3
3 Empathie und Mitleid: Versuch einer begrifflichen Differenzierung	6
3.1 Kognitive und affektive Empathie	6
3.2 Das affektive Empathie-Spektrum	9
3.2.1 Emotionale Ansteckung und Resonanz	9
3.2.2 Empathie als Einstimmung	11
3.2.3 Empathischer Stress	14
3.2.4 Empathische Sorge	15
3.3 Mitleid	17
3.3.1 Das aristotelische Modell	18
3.3.2 <i>Compassion, pity</i> und Mit-Leiden	20
3.4 Prozessmodell der Empathie	21
4 David Hume: Empathie und moralische Empfindungen	25
4.1 Humes Sentimentalismus	25
4.1.1 Eindrücke und Vorstellungen	26
4.1.2 Tugendethischer Utilitarismus	27
4.2 Humes Empathie-Theorie	29
4.2.1 Empathie als Transformationsmechanismus	29
4.2.2 Imaginative Komponenten	31
4.2.3 Empathische Sorge und Mitleid bei Hume	32
4.3 Die Rolle der Vernunft	35
4.3.1 Vernunft als Dienerin der Affekte	35
4.3.2 Vernunft als Korrektiv: der <i>common point of view</i>	36
4.3.3. Empathie und Gerechtigkeit	40
5 Arthur Schopenhauers Mitleidsethik	44
5.1 Schopenhauers Willensmetaphysik	45
5.1.1 Leben als Leiden: Schopenhauers Pathozentrismus	45

5.1.2 Die Welt als Vorstellung: instrumentelle und sekundäre Vernunft	47
5.2 Schopenhauers Mitleidsbegriff(e)	48
5.2.1 Menschliche Motive: Mitleid, Egoismus und Bosheit	50
5.2.2 Gerechtigkeit und Menschenliebe: die Kardinaltugenden als Ausdruck des Mitleids.....	56
5.2.3 Grenzenloses Mitleid: jenseits von Aristoteles?	60
6 Defizite und Grenzen empathiebasierter Ethiken.....	64
6.1 Empathie als unzureichend	65
6.1.1 Machtlosigkeit	65
6.1.2 Parteilichkeit und Manipulierbarkeit	66
6.1.3 Konkretheit und Begrenztheit	69
6.1.4 Das Kind im Teich und das Kind im Mittelmeer	73
6.2 Empathie als nicht notwendig	76
6.2.1 Synchrone versus diachrone Notwendigkeit.....	77
6.2.2 Auswirkungen entwicklungspsychologischer Empathiedefizite.....	78
7 Friedrich Nietzsche: Mitleid unter Verdacht	82
7.1 Egoismus des Mitleids	83
7.2 Mitleid als Vermehrung des Leids	86
7.3 Mitleid als Instrument der Sklavenmoral	89
7.4 Mitleid als Verletzung psychischer Integrität.....	97
7.5 Mitleid als Demütigung	99
7.6 Lob des Leids	102
7.7 Der empathische Übermensch?	109
8 Fazit und Ausblick.....	111
 Literaturverzeichnis	 117
Abstract	123

Siglenverzeichnis

- T = Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Hg. mit analytischem Index von L. A. Selby-Bigge, 2. Auflage mit Anmerkungen von P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press 1978.
- PGM = Schopenhauer, Arthur: „Preisschrift über die Grundlage der Moral“. In: *Arthur Schopenhauer. Werke in zwei Bänden*. Hg. von Werner Brede, Band 1. Gütersloh: Bertelsmann 1978.
- MA = Nietzsche, Friedrich: „Menschliches, Allzumenschliches I und II“. In: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 2*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.
- M = Nietzsche, Friedrich: „Morgenröte“. In: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.
- FW = Nietzsche, Friedrich: „Die fröhliche Wissenschaft“. In: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.
- Z = Nietzsche, Friedrich: „Also sprach Zarathustra“. In: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 4*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.
- JGB = Nietzsche, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse“. In: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 5*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.
- GM = Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral“. In: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 5*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Integriertes Prozessmodell der Empathie- und Mitleidsphänomene	22
Abbildung 2: Der Empathie-Mechanismus nach Hume	30
Abbildung 3: Der gelingende und misslingende Empathie-Prozess nach Hume	34
Abbildung 4: Die Rolle des <i>common point of view</i> für moralische Urteile	38
Abbildung 5: Die Triebfedern nach Schopenhauer	53
Abbildung 6: Genese und Funktion der Schopenhauerschen Gerechtigkeit	58

1 Einleitung

Empathie ist im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurs in aller Munde. Manche vermuten in ihr den „spark of human concern for others, the glue that makes social life possible“¹ oder gar den „cement of the moral universe“² und verschreiben sie gleichsam als Allheilmittel gegen alle erdenklichen gesellschaftlichen Probleme. Sie soll die kommende Generation zu toleranteren und moralischeren Erwachsenen erziehen, politische und religiöse Konflikte entschärfen, ja, sogar zur Eindämmung der Covid-19-Pandemie einen substantiellen Beitrag leisten.³ Dementsprechend finden wir mittlerweile auch einen extensiven und expandierenden Korpus an psychologischer Forschung über die positiven moralpsychologischen Potentiale der Empathie. Martin L. Hoffman betont beispielsweise ihre entwicklungspsychologischen Funktionen⁴, während C. Daniel Batson ihren Zusammenhang mit altruistischem Verhalten besonders hervorhebt.⁵

Andere äußern Zweifel an der Wirkmächtigkeit der Empathie und attestieren ihr im Gegenteil massive Leerstellen oder gar dunkle Seiten.⁶ Sie sei intrinsisch parteiisch, beschränkt und insbesondere im Kontext komplexer ethischer Probleme unzureichend. Der Kognitionswissenschaftler Fritz Breithaupt äußert sogar den Verdacht, „dass wir Schreckliches mit und aus Empathie tun.“⁷ Dem würde nicht zuletzt auch der Psychologie Paul Bloom zustimmen, der uns darauf hinweist, dass Empathie Konflikte gerade auch eskalieren und uns zu ungerechtem und geradezu unmoralischem Verhalten verleiten kann.⁸

Die gesellschaftliche Kontroverse findet ihre philosophische Entsprechung. So finden wir einerseits eine Denktradition, welche die menschliche Affektivität und Empathiefähigkeit als

¹ Hoffman, Martin L.: *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press 2000, 3.

² Slote, Michael A.: *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press 2009, 13.

³ Vgl. Pfattheicher, Stefan; Nockur, Laila; Böhm, Robert; Sassenrath, Claudia; Petersen, Michael Bang: „The Emotional Path to Action: Empathy Promotes Physical Distancing and Wearing of Face Masks During the COVID-19 Pandemic“ In: *Psychological science* 31(11), 2020, 1363-1373.

⁴ Vgl. insbesondere: Hoffman: *Empathy and Moral Development*.

⁵ Vgl. insbesondere: Batson, C. Daniel: *Altruism in Humans*. Oxford University Press 2011.

⁶ Vgl. beispielsweise Bloom, Paul: *Against Empathy. The case for Rational Compassion*. New York: Ecco 2016; Breithaupt, Fritz: *Die dunklen Seiten der Empathie*. Berlin: Suhrkamp 2017; Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013.

⁷ Breithaupt: *Die dunklen Seiten der Empathie*, 11.

⁸ Vgl. Bloom, Paul: „Empathy and its Discontents“ In: *Trends in cognitive sciences* 21(1), 2016, 24-31.

bedeutendes und folgenreiches anthropologisches Faktum anerkennt. Schon Aristoteles beschäftigt sich systematisch mit einer spezifischen Ausformung der Empathie in Bezug auf negative Affekte, die im aktuellen Diskurs interessanterweise weniger präsent ist: dem Mitleid.⁹ Seine Auseinandersetzung prägt wirkmächtige Denker*innen wie Jean-Jacques Rousseau, Arthur Schopenhauer und im aktuellen Diskurs unter anderem Martha Nussbaum. Die Begriffe der Empathie und Sympathie tauchen weit später auf und werden insbesondere von den Sentimentalisten David Hume und Adam Smith geprägt, die vor allem auch eine moralphilosophische Verortung dieser Phänomene unternehmen. In ihren Fußstapfen folgt nicht zuletzt Michael Slote mit seiner explizit auf Empathie fundierten Care-Ethik.¹⁰ Der systematischen und phänomenologischen Erschließung der Empathie widmen sich im 20. Jahrhundert schließlich insbesondere Max Scheler¹¹ und Edith Stein.¹²

Demgegenüber finden wir in der philosophischen und insbesondere der rationalistischen Tradition jedoch auch ein tief verwurzeltes Misstrauen gegenüber den affektiven Anteilen der menschlichen Natur und nicht zuletzt gegenüber Empathie und Mitleid. So unterschiedliche und wirkmächtige Figuren wie Immanuel Kant und Friedrich Nietzsche äußern ihre Vorbehalte gegen das Mitleid im Besonderen und erklären es als ethisches Prinzip ungeeignet, wenn nicht sogar schädlich. Gegenüber diesem historischen Fokus auf das Mitleid ist in der jüngeren Vergangenheit vor allem die Empathie im Allgemeinen ins Kreuzfeuer philosophischer Kritik geraten; insbesondere Jesse Prinz scheint sich einem richtiggehenden Kreuzzug gegen sie verschrieben zu haben.¹³ Diese Auseinandersetzung um Empathie und Mitleid spiegelt nicht zuletzt einen fundamentalen philosophischen Streit zwischen Sentimentalismus und Rationalismus wider. Die eine Denktradition proklamiert dabei das Primat der Affekte über die Vernunft, während die andere wiederum gerade die Unterordnung alles Affektiven unter das Primat der Vernunft fordert.

Die vorliegende Arbeit verschreibt sich der philosophischen Ergründung dieser offenbar so umstrittenen sowie oftmals polemisch verhandelten und dennoch zutiefst menschlichen Fähigkeit, am Wohl und Leid anderer teilzunehmen.

⁹ Der genaueren Erörterung des Verhältnisses von Empathie und Mitleid verschreibt sich Kapitel 3.

¹⁰ Vgl. insbesondere: Slote, Michael A.: *The Ethics of Care and Empathy*. New York: Routledge 2007.

¹¹ Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. 6., durchges. Auflage von „Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle“. Bern [u.a.]: Francke 1973.

¹² Vgl. Stein, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*. Reproduktion der Originalausgabe von 1917, Halle. München: Kaffke 1980.

¹³ Vgl. beispielsweise: Prinz, Jesse: „Against empathy“. In: *Southern Journal of Philosophy* 49, 2011, 214-233.

2 Gegenstand und Forschungsfragen

Die Annäherung an die komplexen Phänomene der Empathie und des Mitleids erfolgt aus einer vorrangig moralphilosophischen Perspektive, wobei insbesondere nach deren Funktionen und Implikationen für moralische Urteelfähigkeit sowie moralisches Handeln gefragt wird. Die zentralen Forschungsfragen, die die Untersuchung anleiten, lassen sich konkret folgendermaßen formulieren:

(1) Was meinen wir überhaupt, wenn wir von Empathie und Mitleid sprechen und wie verhalten sich diese Begriffe zueinander? (2) Wie vollziehen sich Empathie- und Mitleidsprozesse und welche moralphilosophischen Implikationen lassen sich daraus ableiten? (3) Welche positiven Potentiale und Funktionen lassen sich für Empathie- und Mitleidsphänomene konstatieren, einerseits (a) im Hinblick auf moralisches Wissen und Urteilen, andererseits (b) im Hinblick auf moralische Motivation und moralisches Handeln? (4) Welche Defizite und Limitationen lassen sich im Hinblick auf die Komponenten (a) und (b) feststellen und inwiefern können sie als kompensierbar gelten? Welche inhärent gefährlichen, schädlichen und problematischen Potentiale lassen sich postulieren? Im Hinblick auf diese Fragen muss auf die deskriptive Dimension (inwiefern beeinflussen Empathie und Mitleid unser moralisches Urteilen und Handeln?) und die normative Dimension (*sollen* sie uns auf diese Weise beeinflussen?) eingegangen werden. Und schließlich: (5) Wie können wir empathie- und mitleidbasierte Moralphilosophien meta-ethisch verorten? Was können sie, insbesondere im Vergleich zu rationalistischen Konzepten, leisten und wo bleiben Leerstellen und Schwächen bestehen?

Zur Beantwortung dieser sehr weitläufigen Fragen werde ich auf ausgewählte und exemplarische philosophische Positionen zurückgreifen, nämlich die *sympathy*-Theorie David Humes, die Mitleidsethik Arthur Schopenhauers und schließlich die gründliche und facettenreiche Mitleidskritik Friedrich Nietzsches. Alle drei können auf ihre eigene Weise als Denker gegen den Strom und scharfsinnige, wenn auch zeitweise polemische Kritiker des rationalistischen Zeitgeistes klassifiziert werden. Mit Hume und Schopenhauer haben wir es außerdem mit zwei interessanten und zunächst recht unterschiedlichen Figuren zu tun. Als prototypische Vertreter der heute oft so unnötig dichotomisierten analytischen und kontinentalen Traditionen weisen ihre Theorien dennoch verblüffende Parallelen und komplementäre Potentiale auf, was auch daran liegen mag, dass Hume als philosophisches Vorbild einen maßgeblichen Einfluss

auf Schopenhauer ausübt.¹⁴ Die Auswahl und Gegenüberstellung der beiden Autoren ist daher naheliegender und fruchtbarer, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Um den Rahmen der Arbeit nicht völlig zu sprengen, werde ich mich in diesem Abschnitt auf jeweils ein paradigmatisches Werk fokussieren: Humes *Treatise of Human Nature* und Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral*.

Auch die Wahl Nietzsches ist nicht zufällig, ist er doch einerseits maßgeblich durch die Philosophie Schopenhauers geprägt und zugleich der gnadenloseste Kritiker seiner Mitleidsethik. Wer immer sich mit Moral, insbesondere empathie- und mitleidsbasierter Moral auseinandersetzt, kann die Konfrontation mit Nietzsche wohl kaum scheuen. Da er seine philosophische Kritik des Mitleids weniger systematisch und in typisch aphoristischer Weise entfaltet, scheint es hier angemessener, auf ein möglichst breites Spektrum seiner Werke zurückzugreifen und die über diese verstreuten Überlegungen in einige zentrale und kohärente Einwände herunterzubrechen.

Schlussendlich wird außerdem kontemporäre philosophische wie psychologische Literatur herangezogen, um diese drei historischen Theorien angemessen zu kontextualisieren und mit dem aktuellen Kenntnis- und Forschungsstand in Beziehung zu setzen.

Den Einstieg in die Arbeit bildet ein Definitionskapitel, in dem der ersten Forschungsfrage nachgegangen werden soll. Dieses Kapitel soll folglich einen soliden begrifflichen Rahmen etablieren und leistet dabei auch einen kursorischen Überblick über den aktuellen philosophischen und psychologischen Forschungsstand. Die so etablierte begriffliche Klarheit soll einerseits den Vergleich der drei Theorien untereinander und insbesondere die Einordnung in kontemporäre Diskurse gewährleisten und erleichtern.

Im nächsten Abschnitt werden die Theorien Humes und Schopenhauers anhand der ausgewählten Primärwerke einer genaueren Analyse im Hinblick auf die Beantwortung der Forschungsfragen 2 und 3 unterzogen. Neben einigen Differenzen zwischen den beiden Ansätzen werde ich vor allem die zentralen und oft erstaunlichen Parallelen herausstreichen, die sich sowohl in Bezug auf die psychologischen Grundlagen und Wirkungsweisen von Empathie und Mitleid als auch im Hinblick auf deren Verhältnis zu Vernunft und abstrakten Prinzipien der Gerechtigkeit abzeichnen.

¹⁴ Birnbacher, Dieter: *Schopenhauer*. Ditzingen: Reclam 2009, 20.

Anschließend werde ich mich der Beantwortung der vierten Forschungsfrage zuwenden und zunächst Limitationen und Grenzen der Empathie, hauptsächlich im Rückgriff auf kontempore Kritik, aufzeigen und im Anschluss Nietzsches diverse und teilweise widersprüchliche Einwände gegen das Mitleid herausarbeiten und auf ihre Schlagkraft prüfen. Die fünfte Forschungsfrage zieht sich durch die gesamte vorliegende Arbeit, wobei die Stärken empathie- und mitleidbasierter Moralphilosophien insbesondere in den Abschnitten zu Hume und Schopenhauer betont werden, während ihre Schwächen im folgenden Teil im Vordergrund stehen. Das Verhältnis empathiebasierter und rationalistischer Ethiken bleibt dabei ein wiederkehrendes Thema, wobei ich in Kapitel 6 am Beispiel von Peter Singers Präferenzutilitarismus für eine prinzipielle Vereinbarkeit und sogar Komplementarität dieser idealtypischen Ansätze plädieren werde.

Im Fazit sollen schließlich alle Forschungsfragen einer hoffentlich angemessenen und konzisen, wenn auch im Hinblick auf die Komplexität der Thematik unweigerlich vorläufigen und unvollständigen Beantwortung zugeführt werden.

3 Empathie und Mitleid: Versuch einer begrifflichen Differenzierung

Die Kontroverse um Empathie und Mitleid entzündet sich oftmals schon an grundlegenden Definitionen, was durch die hohe Interdisziplinarität des Diskurses nicht unbedingt erleichtert wird. Zu den schon im Deutschen nicht unumstrittenen Begriffen von Empathie und Mitleid gesellen sich im Englischen gleich zwei bedeutungsähnliche, aber nicht deckungsgleiche Begriffspaare: der Empathie gegenüber stehen *empathy* und *sympathy*, dem Mitleid *pity* und *compassion*. Diese Ausdrücke sind nicht nur von multiplen alltagssprachlichen Konnotationen überfrachtet, sondern werden auch im wissenschaftlichen Bereich unterschiedlich und zum Teil gegensätzlich verwendet. „There are probably nearly as many definitions of empathy as people working on the topic”,¹⁵ bemerken de Vignemont und Singer bereits vor fünfzehn Jahren. An diesem Punkt tut es also Not, aus diesem Begriffsdickicht zunächst einen klaren und der Fragestellung angemessenen definitorischen Rahmen herauszuarbeiten. Zu diesem Zweck habe ich den Versuch unternommen, unterschiedliche und teils divergierende Ansätze aus einschlägigen philosophischen und psychologischen Diskursen zu synthetisieren und in ein Prozessmodell zu integrieren. Im Fall der Empathie beziehe ich mich dabei vorrangig auf aktuelle philosophische und psychologische Debatten, während ich für das Mitleid vor allem auf das aristotelische Modell zurückgreife und es im kontemporären Diskurs verorte. Auf dieser Basis werde ich im Anschluss die konkreten Theorien Humes und Schopenhauers, aber auch Nietzsches Beiträge und Einwände, genauer untersuchen und daraufhin abklopfen, wie sie sich in dieses Modell einfügen, wo sie ihm Neues hinzufügen und wo sie es herausfordern.

3.1 Kognitive und affektive Empathie

Eine basale erste Unterscheidung kann zwischen kognitiver und affektiver Empathie getroffen werden, eine Dichotomie, die jedoch aus noch zu elaborierenden Gründen zumindest teilweise in die Irre führt. Kognitive Empathie beschreibt nach dieser Differenzierung rein kognitiv-intellektuelle Aspekte der Perspektivenübernahme, “the ability to ascribe mental states to others, such as beliefs, intentions, or emotions”.¹⁶ Als solche beschäftigt sie vor allem die

¹⁵ de Vignemont, Frederique & Singer, Tania: „The empathic brain: how, when and why?”. *Trends in cognitive sciences* 10(10), 2006, 435-441.

¹⁶ Maibom, Heidi L.: „Introduction to philosophy of empathy”. In: Dies. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 1-9, 1.

Philosophie des Geistes und die Kognitionspsychologie im Zusammenhang mit der *Theory of Mind* und dem Problem des Fremdpsychischen. Metaphorisch könnte man von ‚kalter‘ Empathie sprechen: Sie hat vorrangig epistemische Funktionen und generiert vermeintliches Wissen über Geisteszustände anderer.¹⁷ Demgegenüber steht die affektive Empathie, die im Sinne einer ‚warmen‘ Empathie nicht bloß intellektuelle Funktionen einnimmt und Erkenntnisse liefert, sondern immer auch affektive, evaluative und motivationale Färbung enthält.

Schon bei Scheler ist diese Unterscheidung in eine kognitiv dominierte „Nachfühlung“ von einer affektiv gefärbten „Einfühlung“ vorweggenommen¹⁸, was jedoch nicht verhindert hat, dass manche Autor*innen die kognitive Komponente der Empathie mit Empathie überhaupt gleichsetzen. Gerade einer so definierten Empathie werden oftmals harte und berechtigte Vorwürfe gemacht, sie sei bestenfalls ein amoralisches Phänomen und im schlimmeren Fall für äußerst fragwürdige Zwecke instrumentalisierbar. Dies ist durchaus plausibel, denn nur weil ich Angst, Unbehagen oder Leid in meinem Gegenüber wahrnehmen und ‚lesen‘ kann, muss damit noch längst keine normative Bewertung und erst recht keine aktive Handlung zur Hilfeleistung einhergehen. Dass jemand leidet, ist rein kognitiv betrachtet zunächst nichts anderes als eine moralisch neutrale Information über meine Umwelt unter zahllosen anderen. Bleibt es bei dieser rein deskriptiven Erkenntnis, kann ich dem Leid gegenüber also auch gänzlich indifferent bleiben. Ich könnte sogar auf die Idee kommen, mein empathisch generiertes Wissen über Wünsche, Hoffnungen und Vulnerabilitäten anderer für meinen eigenen Vorteil nutzbar zu machen. Hollan bezeichnet solch einen instrumentellen Gebrauch von Empathie zum Zweck der Täuschung, Manipulation oder Verführung des anderen auch als taktische Empathie, die professionellen Pokerspielerinnen, Schauspielern und Casanovas genauso zukommt wie Militärstrategen und Trickbetrügerinnen.¹⁹

Im ungünstigsten Fall könnte ich mich sogar am Leid des Gegenübers ergötzen und in der Folge gar danach trachten, es noch zu intensivieren. Dieses Bild des empathischen Sadisten ist ein wiederkehrendes Motiv unter den Kritiker*innen der Empathie. So mutmaßt beispielsweise Breithaupt, „[s]chreckliche Fantasien und vielleicht auch Taten [seien] möglich *aufgrund von Empathie und um sie zu erleben*.“²⁰

¹⁷ Vgl. für einen ausführlicheren Überblick: Spaulding, Shannon: „Cognitive empathy“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 12-21.

¹⁸ Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, 19f.

¹⁹ Vgl. Hollan, Douglas: „Empathy across Cultures“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 341-352, 347f.

²⁰ Breithaupt: *Die dunklen Seiten der Empathie*, 8.

All diese kritischen Vorbehalte sind durchaus berechtigt und zu beachten, basieren allerdings auf der Gleichsetzung von Empathie mit rein kognitiv-erkenntnisbezogenen Aspekten und somit einem meines Erachtens unnötig eingeeengten Begriff von Empathie. Eine solche Definition wird dem, was wir üblicherweise meinen, wenn wir von Empathie sprechen, nicht wirklich gerecht. Während andere die kognitive Empathie wiederum gänzlich aus der Debatte ausklammern und stattdessen eher von Perspektivübernahme sprechen, scheint es mir angemessen, hier einen Mittelweg einzuschlagen und die „nachfühlende“ kognitive Empathie, ganz im Sinne Schelers, konzeptuell zwar von der „mitfühlenden“ normativ-affektiven Empathie abzugrenzen,²¹ sie aber dennoch als der Empathie verwandtes und benachbartes Phänomen anzuerkennen. Für die vorliegende Untersuchung spielt sie als solches zwar eine eher sekundäre Rolle, da wir es gerade mit ethischen Fragestellungen und innerhalb dessen vor allem mit sentimentalistischen Theorien zu tun haben, ist aber mindestens in zweierlei Hinsicht dennoch von Interesse: erstens als konzeptionelle Kontrastfolie zu den moralphilosophisch interessanteren affektiven Empathie-Phänomenen; zweitens als deren basale Grundlage und Voraussetzung, gleichsam die Bedingung ihrer Möglichkeit. Während die affektiven Phänomene also im Laufe der Arbeit im Vordergrund stehen werden, wird überall dort auf Aspekte und Funktionen der kognitiven Empathie genauer eingegangen, wo diese für die vorliegenden Fragestellungen relevant erscheinen. Die umfassenden epistemologischen und geistesphilosophischen Debatten, etwa über den Grad ihrer Treffsicherheit und Zuverlässigkeit, müssen dagegen weitestgehend ausgespart bleiben. Wir werden im Folgenden also von der basalen und (bis auf wenige Ausnahmen) unkontroversen Annahme ausgehen, dass kognitive Empathie, und auf ihr aufbauend affektive Empathie, in der Lage sind, relativ reliable und angemessene Approximationen über fremdpsychische Geisteszustände zu generieren. Kurz: Die menschliche (kognitive) Empathiefähigkeit wird, trotz ihrer grundsätzlichen Fehlbarkeit, als anthropologisches Faktum vorausgesetzt.

²¹ Vgl. Schlossberger, Matthias: „Den Anderen verstehen und mit ihm mitfühlen“. In: Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013, 137-159, 154f.

3.2 Das affektive Empathie-Spektrum

Die Theorien, die im Kontext dieser Arbeit im Vordergrund stehen, insbesondere die Humes und Schopenhauers, beschäftigen sich demgegenüber mit der Empathie als dezidiert affektives Phänomen. Unter dem Schirmbegriff der affektiven Empathie können wir unterschiedliche Phänomene subsumieren, welche eint, dass sie in irgendeiner Weise normativ-emotional und damit einhergehend in der Regel auch motivational gefärbt sind. Im Gegensatz zu dem, was die Bezeichnung nahelegt, gehen die meisten (und vielleicht interessantesten) Formen allerdings weit über rein affektive Komponenten hinaus.

Das affektive Empathie-Spektrum wurde bereits in unterschiedlichen Stufenmodellen systematisiert, wobei ich im Folgenden strukturell vorrangig auf Heidi Maiboms Schema zurückgreife und versuche, dieses mit zusätzlichen Elementen anderer Modelle anzureichern. Nach Maibom kann sich unsere affektive Empathie-Reaktion dabei auf Gefühlszustände anderer, aber auch deren situative Kontextbedingungen beziehen. Konkret differenziert sie in emotionale Ansteckung, persönlichen und empathischen Stress, affektive Empathie proper und *sympathy* oder *empathic concern*.²² Beginnen wir bei der simpelsten und auch umstrittensten Form, der emotionalen Ansteckung, die klassischerweise von der affektiven Empathie im engeren Sinne abgegrenzt wird.

3.2.1 Emotionale Ansteckung und Resonanz

Emotionale Ansteckung meint eine direkte und unmittelbare Affizierung am tatsächlichen oder vermeintlichen Gefühlszustand anderer. Dabei findet ein automatischer Transfer auf die Angesteckte statt, welche den Zustand in der Folge *als ihren eigenen* erlebt. Thiemo Breyer greift hier auf den durch Hoffman geprägten und etwas irreführenden Begriff der globalen Empathie zurück, einem völligen Eingenommensein durch eine Empfindung.²³ Alison Denham benutzt dagegen den meines Erachtens passenderen Begriff der Resonanz,²⁴ der in jüngster Vergangenheit auch von Hartmut Rosa als grundlegende sozialphilosophische und

²² Vgl. Maibom, Heidi L.: „Affective Empathy“. In: Dies. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 22-32, 22.

²³ Vgl. Breyer, Thiemo: „Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?“. In: Ders. (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013, 13-42, 31.

²⁴ Vgl. Denham, Alison E.: „Empathy and moral motivation“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 227-241, 230.

soziologische Analysekategorie expliziert wurde.²⁵ Im Gegensatz zu Rosas sehr breiter Auffassung der Resonanz als ein übergreifender Modus des In-der-Welt-Seins und Auf-die-Welt-Bezogenseins²⁶ beschreibt sie im Empathie-Kontext ein rein affektives und vorrangig auf leibliche Erfahrungen bezogenes Phänomen. Sie bildet damit gleichsam ein Gegenstück zur rein kognitiven Empathie und ist im Gegensatz zu dieser auch als onto- wie phylogenetisch primärer zu betrachten, tritt sie doch beispielsweise schon bei Säuglingen und sogar im Tierreich auf; man denke nur daran, dass Babys ein Lächeln schon früh reflexartig erwidern oder auch vom Weinen eines anderen Kindes angesteckt werden, lange bevor sie zu kognitiven Formen der Perspektivübernahme fähig sind. Doch auch als Erwachsene können uns Stimmungen eines Gegenübers oder ganzer Massen überwältigen und mitreißen. Wir „beginnen geradezu unwillkürlich mit [unserer] (sozialen und extra-sozialen) Umwelt „mitzuschwingen [...]“²⁷, schreibt Rosa, und spricht gerade in Bezug auf soziale Resonanzen auch von einer „antwortende[n] Erregung“.²⁸ Resonanz ist also ein wesentlich bidirektionaler Interaktions-Prozess mit unserer Umwelt, wobei Feedbackschleifen wechselseitiger Verstärkung sowohl in Phänomenen wie kollektiver Ekstase und Ausgelassenheit gipfeln können als auch in Massenpanik, Pogromstimmung und Gewaltexzess.²⁹ Durch diesen Fokus auf leiblich-affektive und unmittelbare Erfahrung bleiben in der Ansteckung jedoch auch viele (insbesondere vorrangig geistige) Zustände und Kontextfaktoren ausgeklammert.³⁰

Das zentrale Kriterium, das die Ansteckung von Empathie-Phänomenen im engeren Sinn unterscheidet, liegt in dem Mangel an Differenz- und Distanzbewusstsein zwischen Ich und anderem. Sie enthält keinerlei interpersonelle oder referentielle Komponenten, da das fremdpsychische Gefühl vollständig als eigenes Gefühl assimiliert wird, in der Regel sogar ohne jedes Bewusstsein über dessen eigentlichen Ursprung.³¹ Daher bezeichnet bereits Scheler eine solche Ansteckung geradezu als Gegenstück zum echten Verstehen des anderen.³² Sie fällt somit – interessanterweise wie ihr rein kognitives Pendant – tendenziell in den Bereich grundsätzlich amoralischer Phänomene. Ähnlich wie jenes bildet die grundlegende Resonanzfähigkeit jedoch die Basis und Voraussetzung für komplexere Empathie-Phänomene und wird in der

²⁵ Vgl. Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp 2016/2019, 281.

²⁶ Vgl. Rosa: *Resonanz*, 285, 289.

²⁷ Rosa: *Resonanz*, 270.

²⁸ Rosa: *Resonanz*, 255.

²⁹ Vgl. Rosa: *Resonanz*, 255f.

³⁰ Vgl. Schlossberger: *Den Anderen verstehen und mit ihm mitfühlen*, 154.

³¹ Vgl. Denham: *Empathy and moral motivation*, 230.

³² Vgl. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, 23.

psychologischen Realität von solchen nicht in dieser Trennschärfe abgrenzbar sein. Sie kann sich mit jenen überlagern und außerdem als deren synchrone (als Impulslieferer) wie diachrone (als entwicklungspsychologische Vorstufe) Grundlage fungieren.

3.2.2 Empathie als Einstimmung

Was ich im Sinne der Übersichtlichkeit und in Anlehnung an Denhams Formulierung des „empathic attunement“³³ als empathische Einstimmung bezeichnen werde, kann am ehesten als Empathie proper im eigentlichen Sinne gelten. Auch sie involviert eine affektive und weitgehend isomorphe Reaktion auf den Zustand des Gegenübers, unterscheidet sich aber von der Ansteckung durch eine klare Aufrechterhaltung des Differenzbewusstseins: Wir sind uns der Quelle unserer Reaktion im Gegenüber stets bewusst. Darüber hinaus kann diese Einstimmung nicht nur durch Wahrnehmung, sondern auch durch bloße Imagination fremdpsychischer affektiver Zustände erfolgen und sich außerdem auf deren weiter reichenden Kontext beziehen. Die Empathie als Einstimmung ähnelt somit einerseits der klassischen Definition der sozial-affektiven Neurowissenschaften,³⁴ andererseits zugleich auch der bereits von Carl Rogers entwickelten Definition der Empathie im therapeutischen Kontext, bei der es darum geht,

den inneren Bezugsrahmen des anderen möglichst exakt wahrzunehmen, mit all seinen *emotionalen* Komponenten und Bedeutungen, gerade so, *als ob man die andere Person wäre*, jedoch *ohne jemals die 'Als-ob'–Position aufzugeben*.³⁵

Diese Form der Empathie ist also auch kontextsensitiver und kann sich auf komplexere und weniger offensichtliche Zustände und Umstände des anderen beziehen, als das bei der Ansteckung der Fall ist. Wir stimmen uns dabei potentiell auf die Zustände des Gegenübers in ihrer umfassenden Gesamtheit ein, was Emotionen, Einstellungen, Intentionen und Wünsche genauso umfassen kann wie allgemeine Lebensumstände. Empathische Einstimmung ist somit als wesentlich interpersoneller und referentieller Modus und Prozess der Bezugnahme auf andere zu fassen.³⁶

Das durch Einstimmung evozierte Empathie-Gefühl ist, wie bereits angedeutet, typischerweise isomorph aber in der Regel nicht identisch mit dem Quellengefühl des Gegenübers,³⁷

³³ Denham: Empathy and moral motivation, 230.

³⁴ Vgl. Vignement & Singer: The empathic brain: how, when and why?

³⁵ Rogers, Carl R.: *Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen*. Köln, GwG 1987, 37, eigene Hervorhebung.

³⁶ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 230.

³⁷ Vgl. Maibom: Introduction to philosophy of empathy, 2.

wobei Uneinigkeit darüber herrscht, wie stark die Abweichung sein darf, damit noch von Empathie proper gesprochen werden kann. Hoffman definiert sie, meines Erachtens sehr passend und nicht zu strikt, als „an affective response more appropriate to another’s situation than one’s own“.³⁸ Eine zu große Abweichung disqualifiziert eine Reaktion somit aus dieser Kategorie, zum Beispiel wenn ich mich über das Leid eines anderen freue oder über dessen Glück Missgunst und Neid empfinde, was im Rahmen der kognitiven Empathie durchaus denkbar wäre. Neid und Missgunst wären somit nach dieser Definition, entgegen der Vorbehalte Breyers,³⁹ gerade nicht als Empathiegefühle im engeren Sinne zu charakterisieren.

Ebenso kann jedoch eine zu hohe Kongruenz mit dem Quellengefühl aus dieser Kategorie disqualifizieren und zum Beispiel eher auf Resonanz oder empathischen Stress, auf den als nächstes genauer eingegangen wird, hinweisen. Stellen wir uns beispielsweise eine von Nervosität und Prüfungsangst geplagte Studienkollegin vor, der eine wichtige Klausur bevorsteht, wäre es wohl kaum empathisch von mir, mich plötzlich selbst vor eben jener Prüfung zu fürchten. Hier wird auch deutlich, dass eine zu hohe Ähnlichkeit zwischen Empathisierenden und Gegenüber paradoxerweise Empathie-hemmend wirken kann, da es das Differenzbewusstsein tendenziell verwischt.⁴⁰ Steht mir beispielsweise dieselbe Klausur bevor, ist die Wahrscheinlichkeit ungleich größer, dass ich mich von der Nervosität meiner Kollegin anstecken lasse, anstatt wirklich mit *ihrer* Angst zu empathisieren. Ähnliches lässt sich für den Psychotherapeuten postulieren, der mit den depressiven oder panischen Zuständen seiner Patient*innen nicht nur empathisiert, sondern sie gleichermaßen als seine eigenen durchlebt, weshalb Rogers gerade die Aufrechterhaltung des „Als-ob“ so hervorhebt.

Das kennzeichnende Differenzbewusstsein lässt sich jedoch noch weiter in ein primäres und sekundäres unterscheiden. So schreibt Hoffman dem, was er als egozentrische Empathie, im Gegensatz zur Empathie für den anderen, bezeichnet, zwar ein primäres Differenzbewusstsein zu, mittels dessen sich jedoch gerade keine Einschätzung der anderen nach Maßgabe *ihrer* Empfindungen vollzieht. In Anlehnung an Breyer ließe sich hier auch von einer „egozentrische[n] Transposition“⁴¹ sprechen: Ich versuche, mich selbst in die Position des anderen zu versetzen, jedoch gerade *als ich selbst* und nicht mit genuinem Bezug auf das potentiell abweichende Innenleben, den inneren Bezugsrahmen, des anderen. Als Beispiel hierfür mögen

³⁸ Hoffman: Empathy and moral development, 4.

³⁹ Vgl. Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 14.

⁴⁰ Vgl. Maibom: Affective Empathy, 27.

⁴¹ Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 27.

wir uns den Versuch eines Kindes vorstellen, einen Freund mit etwas zu trösten, das es selbst trösten würde, das also von sich selbst direkt auf andere schließt.

Demgegenüber findet bei der Empathie für den anderen ein sekundäres Differenzbewusstsein und eine „allozentrische Transposition“⁴² statt, in der eine genuine Sensitivität für den anderen *in seiner Alterität* gegeben ist. Eine solche allozentrisch fokussierte Einstimmung kann laut Breyer sogar gleichsam als Versuch einer temporären Selbsttransformation gedeutet werden.⁴³

An dieser Stelle ist wohl schon deutlich geworden, dass die empathische Einstimmung auch ein hohes Maß an Imagination, Information und komplexer kognitiver Verarbeitung erfordert. So ist meine Empathiefähigkeit umfassender, wenn ich beispielsweise weiß, *worüber* eine Person trauert, als wenn ich nur wahrnehme, *dass* sie trauert, oder wenn ich ein erfahrenes Unglück in den breiteren Kontext ihrer Lebensgeschichte, Ziele und Werte einordnen kann.⁴⁴ Diese Kontextinformationen werden mir nicht immer explizit und umfassend zugänglich sein, sondern oftmals auf Spekulation, auf „imaginative Transposition in den Anderen“⁴⁵, angewiesen sein. Auch auf dieser Achse kommt die empathische Einstimmung also in unterschiedlichen Ausprägungen, die sich im Spannungsfeld zwischen proximaler, unmittelbarer Leiblichkeitserfahrung und distaler, imaginativ-virtueller Erfahrung bewegen.⁴⁶

Am distalen Pol kann es auch zu dem kommen, was Fuchs als „fiktionale Empathie“⁴⁷ bezeichnet: eine Einstimmung auf Quellen-Gefühle, die uns physisch nicht zugänglich sind oder überhaupt nicht real vorliegen. Demnach können wir sowohl mit abwesenden oder unbekannten Personen empathisieren als auch mit fiktionalen Romanfiguren,⁴⁸ ja, sogar mit animierten geometrischen Formen. Je nach Konfiguration der distalen und proximalen sowie ego- und allozentrischen Komponenten kann die empathische Einstimmung in sehr unterschiedliche sekundäre Phänomene münden, die es im Folgenden genauer zu beleuchten gilt.

Schlussendlich bleibt noch anzumerken, dass sich die empathische Einstimmung wie auch die Resonanz grundsätzlich auf ganz unterschiedliche und dezidiert auch positiv besetzte

⁴² Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 28.

⁴³ Vgl. Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 28.

⁴⁴ Vgl. Maibom: Affective Empathy, 24.

⁴⁵ Fuchs, Thomas: „Der Schein des Anderen. Empathie und Virtualität“. In: Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013, 263-281, 267.

⁴⁶ Vgl. Fuchs: Der Schein des Anderen, 268.

⁴⁷ Fuchs: Der Schein des Anderen, 269.

⁴⁸ Vgl. Fuchs: Der Schein des Anderen, 296.

Zustände wie Freude beziehen können, obwohl das negative Valenz-Spektrum in der Forschung bisher klar im Vordergrund steht. Demgegenüber beziehen sich die folgenden beiden Phänomene, der empathische Stress und die empathische Sorge, dezidiert und ausschließlich auf negative Quellen-Zustände.

3.2.3 Empathischer Stress⁴⁹

Empathischer Stress bezeichnet eine unmittelbare, als aversiv erlebte Affizierung mit als negativ empfundenen Zuständen anderer, wobei auch hier das Differenzbewusstsein, im Gegensatz zur Ansteckung, aufrecht bleibt. In dieser Hinsicht ist er zunächst als eine normale und gleichsam unvermeidliche Begleiterscheinung empathischer Einstimmung auf negative Quellenzustände zu konstatieren: Wenn ich mich auf das Leid eines Gegenübers einstimme, werde ich ein vielleicht nicht identisches, aber dennoch isomorphes Gefühl in mir selbst empfinden. Mit dieser Aversivität geht jedoch ein gewisses Risiko einher, nämlich die Tendenz zur egozentrischen Fokussierung auf *mein* Empathie-Gefühl auf Kosten des eigentlichen Quellengefühls. Maibom unterscheidet daher zusätzlich zwischen empathischem und persönlichem Stress und charakterisiert letzteren dabei folgendermaßen: “you are distressed *for yourself* even if you are made distressed by someone else’s distress and you know that this is the case.”⁵⁰ Im Folgenden ist unter empathischem Stress also zunächst schlicht die Affizierung gemeint, die im Rahmen empathischer Einstimmung mit negativen Zuständen zu erwarten ist, während die Fokusverschiebung auf das eigene Empathie-Gefühl als *egozentrischer* empathischer Stress qualifiziert wird. Ersterer kann, muss aber nicht in zweiten übergehen, wobei unterschiedliche modulierende, persönliche wie situative Faktoren zum Tragen kommen können, darunter persönliche Faktoren der Empathisierenden, interpersonelle Faktoren oder schlicht die Intensität des Auslöser-Affekts. Je nach Konfiguration kann es dabei zu dem kommen, was Hoffman als „empathic over-arousal“⁵¹ bezeichnet: Wir können den empathischen Stress nicht adäquat bewältigen und wollen ihn reduzieren. Dies begünstigt tendenziell eine egozentrische Fokussierung, da es dafür oftmals effizienter sein wird, die Quelle der negativen Empfindungen, also das Leid der anderen, schlicht zu meiden, auszublenden oder zu

⁴⁹ Im Englischen ist der umfassendere Begriff „distress“ gebräuchlich, der im Deutschen keine exakte Entsprechung hat. Unter empathischen Stress subsumiere ich, in Anlehnung an den distress-Begriff, also eine Mischung unterschiedlicher aversiv erlebter Gefühle wie Stress im engeren Sinne, Beklemmtheit und Gefühle der Not und Bedrängnis.

⁵⁰ Maibom: *Affective Empathy*, 25.

⁵¹ Hoffman: *Empathy and moral development*, 215.

relativieren, anstatt diesem aktiv Abhilfe zu leisten. So mag uns der egozentrische Stress dazu verleiten, beim Anblick eines Obdachlosen die Straßenseite oder angesichts von Bildern und Berichten über die aktuellste humanitäre Katastrophe den Fernsehkanal zu wechseln. Im Hinblick auf die ängstliche Studienkollegin könnte sich das Szenario also folgendermaßen entfalten: Uns steht beiden dieselbe Prüfung bevor und ich werde von der offensichtlichen Nervosität meiner Kollegin negativ affiziert. Mein Fokus bleibt auf die Reduktion meines eigenen aversiven Gefühls gerichtet, weshalb ich mich von der Kollegin zurückziehe und mich in Ruhe alleine auf die Prüfung vorbereite, anstatt ihr zu helfen oder sie zu beruhigen.

Im ungünstigsten Fall könnte ich sogar, wenn mir das Ausweichen nicht gelingt, negative Gefühle wie Groll oder gar Ekel gegenüber denjenigen entwickeln, die an meinen aversiven Empathiegefühlen ‚Schuld‘ haben, oder ihr Leid als ‚verdient‘ interpretieren.⁵² Gerade weil ich mir hier des anderen als Quelle meiner aversiven Gefühle durchaus bewusst bin, bin ich verleitet, ihn zu vermeiden oder gar zu verachten. So könnte ich beispielsweise auf meine nervöse Kollegin ärgerlich reagieren und sie für ihre Unruhe rügen, was ihre Situation zweifellos auch nicht verbessern wird. In diesem Fall verlassen wir außerdem tendenziell das bisher abgesteckte Territorium der Empathiephänomene im engeren Sinne, da hier kaum noch von einer Reaktion gesprochen werden kann, die der Situation des anderen angemessener ist als der eigenen.

Moralpsychologisch scheint diese Ausformung also eher ungünstig und korreliert in empirischen Untersuchungen tendenziell eher negativ mit tatsächlichem prosozialem und altruistischem Verhalten.⁵³

3.2.4 Empathische Sorge

Dem Stress gegenüber steht das, was besonders in der englischsprachigen Literatur wahlweise als *sympathy* oder *empathic concern*⁵⁴ bezeichnet wird und im Folgenden der Einfachheit halber (und um keiner Verwechslung mit dem Hume’schen *sympathy*-Begriff Vorschub zu leisten) als empathische Sorge bezeichnen werden soll.

Auch diese bezieht sich spezifisch auf als negativ beurteilte Quellen-Zustände anderer, hat allerdings im Vergleich zur empathischen Einstimmung, die stärker mit den spezifischen

⁵² Auf den Einfluss von Schuldzuschreibungen wird insbesondere im Zusammenhang mit dem Mitleid noch zu sprechen sein.

⁵³ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 231.

⁵⁴ Maibom: Introduction to philosophy of empathy, 3.

Umständen variiert, eine uniformere Qualität, nämlich eben die einer wohlwollenden Besorgnis; Maibom spricht, in Anlehnung an Batson, auch von „tenderness“ und „soft-heartedness“.⁵⁵ Sie ist damit also im weiteren Sinne durchaus noch als Reaktion zu fassen, die der Situation des anderen angemessener ist als der eigenen, weist aber gerade nicht mehr die für die Einstimmung charakteristische isomorphe Qualität auf und wird dadurch auch als weniger aversiv erlebt. Wenn uns die Einstimmung gleichsam in der ersten Person betrifft, so betrifft uns die Sorge aus einer distanzierteren Perspektive der dritten Person,⁵⁶ weshalb sich auch von primären und sekundären Manifestationen der Empathie sprechen lässt. Diese mögliche Diskrepanz zwischen Quellen-Gefühl und Empathie-Gefühl erlaubt uns einerseits, auch fraprierendem Leid mit relativ gelassener Sorge zu begegnen, und andererseits, auch Sorge für ein Gegenüber zu empfinden, das seine Situation selbst nicht für besorgniserregend hält, man denke beispielsweise an eine Süchtige im Drogenrausch.⁵⁷ Durch diese Entschärfung der unmittelbaren und aversiven Komponente für die Empathisierenden wird zugleich ein allozentrischer Fokus befördert, ganz im Gegensatz also zum egozentrischen Stress. Anders als bei letzterem korreliert die Sorge daher tendenziell positiv mit prosozialem und altruistischem Verhalten.⁵⁸ Batson postuliert in diesem Zusammenhang daher auch seine nicht unumstrittene Empathie-Altruismus-Hypothese, wobei Empathie allerdings weitgehend mit empathischer Sorge gleichgesetzt und somit doch sehr selektiv definiert wird.

Empathischer Sorge ist somit immer ein klar gerichtetes normatives und auch motivationales Element eingeschrieben: Sie setzt eine Konzeption des guten Lebens voraus, in Relation zu welchem sie auf das fremdpsychische Wohl und vor allem die Linderung fremdpsychischen Leids abzielt, wobei dieses Wohl sehr abstrakt, umfassend und langfristig konstruiert sein kann.⁵⁹ Die Sorge ist also sowohl für Empathisierende wie auch Gegenüber günstiger als der Stress: Für diese ist er weniger aversiv, für jene führt er eher zu tatsächlicher Hilfeleistung. Empathische Sorge kann außerdem, durch ihre hohe Affinität zu imaginativ-kognitiver Abstraktion und Ausweitung, das Sprungbrett für noch komplexere Empathiephänomene bilden, die Breyer als *symbolisch vermittelte Empathie* und *Empathie mit Gruppen* bezeichnet.⁶⁰ Auch in Hoffmans psychologischem und ontogenetischem Modell findet sich diese Form des

⁵⁵ Maibom: Affective Empathy, 23.

⁵⁶ Vgl. Maibom: Affective Empathy, 23.

⁵⁷ Vgl. Maibom: Introduction to philosophy of empathy, 3.

⁵⁸ Vgl. Maibom: Introduction to philosophy of empathy, 3f.

⁵⁹ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 231.

⁶⁰ Vgl. Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 31.

„empathic distress beyond the situation“,⁶¹ also über tatsächlich anwesende und konkrete Personen hinaus. Symbolisch vermittelte Empathie, ähnlich wie die von Fuchs beschriebene fiktive Empathie, kann sich dabei auf völlig unbekannte Personen beziehen und ist somit eine rein bericht- und urteilsbasierte Empathie, die die leibliche Anwesenheit eines konkreten Gegenübers nicht mehr erfordert und sogar auf abstrakte Gruppen ausgeweitet werden kann,⁶² weshalb sich auch von tertiären Empathiephänomenen sprechen lässt. Während Fuchs⁶³ die zunehmende Entkörperung und die damit einhergehende Verschiebung hin zum fiktiv-virtuellen Pol der Empathie selbst eher problematisiert, kann dieser Entwicklung also auch viel Potential im Hinblick auf die Ausweitung und Universalisierung unserer empathischen Sorge abgewonnen werden.

Die Problematik der Einteilung in affektive und kognitive Empathie sollte an diesem Punkt wohl offensichtlich geworden sein, da wir es bei den komplexeren Formen ‚affektiver‘ Empathie gerade mit höchst kognitiven und imaginativen Komponenten zu tun haben, während die Resonanz als unmittelbarste und affektivste Form gerade nicht als Empathie im vollen Sinne gelten kann. Vor diesem Hintergrund scheint eine alternative Differenzierung, zum Beispiel in deskriptiv-instrumentelle und normativ-motivationale Empathie angemessener. Aufgrund ihrer Ubiquität wird im Folgenden allerdings dennoch auf die Unterscheidung von affektiv und kognitiv, unter Beachtung der genannten Vorbehalte, zurückgegriffen.

3.3 Mitleid

Wie aber passt nun das Mitleid in den bisher ausgearbeiteten Begriffsrahmen und inwiefern ist es sinnvoll, es auch als Empathiephänomen zu beschreiben?

Im Vergleich zur Empathie taucht das Mitleid in aktuellen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen weniger prominent auf, obwohl der Begriff philosophisch weit traditionsreicher ist. Eine klassische und die vielleicht wirkmächtigste Definition des Mitleids geht auf Aristoteles zurück. Ich möchte bei dieser antiken Definition ansetzen und anschließend von dieser zwei weitere Auffassung abgrenzen, um in weiterer Folge alle Formen des Mitleids im skizzierten Prozess-Modell der Empathie verorten zu können.

⁶¹ Hoffman: Empathy and moral development, 80.

⁶² Vgl. Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 31.

⁶³ Vgl. Fuchs: Der Schein des Anderen, 273f.

3.3.1 Das aristotelische Modell

Aristoteles beschreibt das Mitleid als

eine Art Schmerz über eine anscheinend verderbliche und leidbringende Not, die jemanden, der es nicht verdient, trifft, ein Übel, das erwartungsgemäß auch uns selbst oder einen der Unsrigen treffen könnte, und das ist besonders der Fall, wenn dieses nahe zu sein scheint.⁶⁴

Dieser sehr dichten Definition können wir folgende Bedingungen für das Mitleid entnehmen:

(1) Ich muss die Situation und das Leid des anderen als schlecht, und zwar in schwerwiegendem Ausmaß schlecht, bewerten. Wie schon im Terminus steckt, beschränkt sich das Mitleid also auf negative und vor allem leidhafte fremdpsychische Zustände, wie auch schon bei dem empathischen Stress und der empathischen Sorge. Außerdem muss das schwerwiegende Unglück als unverschuldet betrachtet werden (2) und auch mir in ähnlicher Weise widerfahren können (3); wir wollen diese Kriterien als Schuldbedingung und Verletzlichkeitsbedingung bezeichnen, wobei die Verletzlichkeit eine gewisse Ähnlichkeit von Mitleidenden und Bemitleideten voraussetzt. So haben wir laut Aristoteles eher Mitleid mit denen,

die uns bezüglich Alter, Charakter, Gewohnheiten, sozialer Stellung und Abkunft ähnlich sind, denn in all diesen Fällen scheint es umso wahrscheinlicher, dass es auch uns selber treffen könnte.⁶⁵

Wir müssen also irgendeine Form der Gemeinschaft zur bemitleideten Person annehmen, um für deren Unglück empfänglich zu sein.⁶⁶ Daher fehlt es dem Alleinherrscher nach Rousseau so oft an Mitleid mit der armen, einfachen Bevölkerung, deren Leiden für ihn zu fern sind, um nachvollziehbar zu sein.⁶⁷ Schlussendlich (4) muss uns das Leid auch räumlich, zeitlich und sozial nahestehen,⁶⁸ was wir als Nähebedingung subsumieren können. In Bezug auf Nähe und Ähnlichkeit lassen sich jedoch Einschränkungen feststellen. So empfinden wir beispielsweise das Unglück nahestehender Menschen laut Aristoteles schnell als unser eigenes Unglück und empfinden so schlicht Leid anstatt *Mitleid*. „Der Emotion ist es also wesentlich, dass sie einem

⁶⁴ Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam 2018, 199 (1385b).

⁶⁵ Aristoteles: *Rhetorik*, 203 (1386a).

⁶⁶ Vgl. Nussbaum, Martha C.: „Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(5), 1993, 831-858, 835.

⁶⁷ Vgl. Nussbaum, Martha C.: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press 2001. 371

⁶⁸ Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, 205 (1386a-1386b).

fremden Unglück gilt, von dem der Mitleid Empfindende nicht selbst betroffen ist.“⁶⁹ Es lässt sich also in Bezug auf Mitleid wie auch Empathie ein gewisses Ähnlichkeits- und Näheparadox feststellen: Eine gewisse Nähe und Ähnlichkeit sind begünstigend oder sogar notwendig, um Empathie und Mitleid hervorzurufen, während eine zu große Ähnlichkeit und Nähe gerade gegenteilige Effekte haben kann, da hier die Differenz und Distanziertheit eher verwischt werden. Wie wir noch genauer sehen werden, entsprechen diese Bedingungen auch mehr oder weniger den Faktoren, denen Hume im Kontext seiner Empathie eine maßgebliche modulierende Rolle zuschreibt.

Wie die empathische Sorge enthält ein solches Mitleid immer eine normative Ausrichtung und setzt ein substantielles Konzept des guten Lebens voraus, vor dessen Hintergrund ein Quellenzustand als schlecht wahrgenommen werden kann. Dabei können sowohl allgemein-abstrakte wie individuelle Güter und Werte eine Rolle spielen.⁷⁰ So werde ich beispielsweise eine Kehlkopfentzündung bei einer professionellen Sängerin vermutlich als schwerwiegender und somit bemitleidenswerter einschätzen als bei den meisten anderen Menschen. Wie auch bei der Empathie können wir also von einer Vertiefung des Mitleids sprechen, wenn wir über mehr Informationen über die bemitleidete Person und ihre Umstände, Werte und Ziele verfügen.

Ebenso spielen kognitiv-rationale Anteile eine wesentliche modulierende oder auch blockierende Rolle. So werden beispielsweise unsere (auch moralischen) Einstellungen und Überzeugungen stark beeinflussen, welches Leid wir als schwerwiegend oder selbstverschuldet klassifizieren. Wie bei der Sorge finden wir daher auch beim Mitleid starke Diskrepanzen zum Quellengefühl. Wir können jemandem Mitleid verwehren, der sich selbst für sehr bemitleidenswert hält und unser Mitleid vielleicht sogar offensiv einfordert, und es umgekehrt jemandem entgegenbringen, der sich selbst nicht für bemitleidenswert hält.⁷¹

⁶⁹ Aristoteles: Rhetorik, 203 (1386a).

⁷⁰ Vgl. Merz, Philippe: „Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl? Überlegungen zu einem dunklen Fleck der Moralphilosophie und Empathie-Theorie“. In: Breyer, Thimo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropo-logische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013, 351- 378, 372. Vgl. Nussbaum: *Upheavals of Thought*, 310.

⁷¹ Vgl. Merz: *Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl?*, 373.

3.3.2 *Compassion, pity* und Mit-Leiden

Die bisherige Beschreibung bezieht sich auf eine vorherrschende und überwältigend positiv konnotierte Vorstellung des Mitleids, die im Englischen als *compassion* übersetzt werden kann und viele Parallelen zu dem aufweist, was zuvor als empathische Sorge charakterisiert wurde: „a response to the welfare situation a person is in that is relatively uniform in its affective quality”.⁷² Distanzierte, aber genuine Anteilnahme am Leid und Interesse am Wohlbefinden des Gegenübers, also ein allozentrisch dominierter Fokus, kennzeichnen diese Form des Mitleids als *compassion*. Davon abzugrenzen sind zwei weitere verbreitete Auffassungen des Mitleids, die sehr viel ambivalenter und teilweise sogar negativ konnotiert sind.

Die erste Form, die ich schlicht als Mit-Leiden bezeichnen möchte, entspricht in einem unmittelbaren Sinne dem, was zuvor als empathischer Stress beschrieben wurde, also schlicht die negative Affizierung durch empathische Einstimmung auf leidhafte Quellenzustände. In einem zweiten Sinn und darauf aufbauend entspricht es dem sekundären Empathiephänomen des egozentrischen empathischen Stresses. Ich werde daher von Mit-Leiden ersten und zweiten Grades sprechen. Beim Mit-Leiden zweiten Grades lösen das Leid und Elend des anderen also vorrangig Leid und Unwohlsein in *mir* aus, was tendenziell dazu anregt, den Auslöser zu vermeiden, anstatt zu helfen. Ganz im Gegensatz zur *compassion* besteht also eine hohe Aversivität im Mit-Leidenden sowie eine egozentrische Fokussierung.

Eine weitere Konnotation, die vom Mitleid als *compassion* abzugrenzen ist, möchte ich unter dem Begriff *pity* subsumieren. Ähnlich wie beim egozentrischen empathischen Stress und vielleicht über diesen hinaus besteht bei dieser Form nicht nur eine Tendenz zur Vermeidung, sondern zur Abwertung des leidenden anderen bis hin zum Ekel ihm gegenüber. Nimmt diese Komponente überhand, stellt sich somit, im krassen Gegensatz zur Horizontalität der *compassion* und Sorge, ein hierarchisches Gefälle ein: Ich erfahre mich selbst in Referenz zu meinem leidenden Gegenüber als überlegen, wodurch diese Art des Mitleids für die Mitleidende sogar angenehm und bestärkend sein kann. Der Bemitleidete erfährt dadurch gerade eine Demütigung, indem er zur Kontrastfolie der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit degradiert wird. Dadurch eröffnet sich also eine vertikale Relationskonfiguration, in der Mitleids- und Hilfsfähigkeit gleichsam als (auch moralische) Auszeichnung fungieren, Bemitleidet-Werden dagegen als schmachvolles Eingeständnis der Unterlegenheit. Nicht zufällig können die Aussagen

⁷² Maibom: Affective Empathy, 23.

„Ich bemitleide dich“, oder „I pity you“ im alltäglichen Sprachgebrauch gerade nicht nur Anteilnahme ausdrücken, sondern als Beleidigung und Explikation der Verachtung fungieren. Diese Art von Mitleid kann gerade auch *gegen den Willen der Bemitleideten* deklariert werden, die damit im wahrsten Sinne des Wortes zu Objekten des Mitleids degradiert werden.

Während das Mit-Leiden, analog zum egozentrischen Stress, uns eher zur Untätigkeit und Vermeidung verleitet, verführt das Mitleid als *pity* also eher dazu, den Leidenden aktiv in seiner Abhängigkeit und Hilflosigkeit zu halten oder seine Situation sogar zu verschlimmern, da dies für einen solchen Mitleidenden potentielle Vorteile birgt, zum Beispiel als Quelle positiver Selbstidentifikation oder -darstellung als mächtig und handlungsfähig – ja, im perfidesten Fall sogar als wohltätig – dienen kann. Diese Tendenzen erinnern in Teilen an den empathischen Sadisten, vollziehen sich psychologisch allerdings weit subtiler: Man profitiert vom Leid des anderen nicht direkt, sondern über Umwege, eventuell sogar als vorgebliche Wohltäterin.

Um die drei unterschiedlichen Konnotationen klar auseinander zu halten, werde ich im Folgenden auf die Begriffe Mit-Leiden, *pity* und *compassion* zurückgreifen oder auf diese Bezug nehmen, wann immer von Mitleid die Rede sein wird.

3.4 Prozessmodell der Empathie

Um die bisherigen Überlegungen zusammenzuführen, möchte ich an dieser Stelle ein simplifiziertes, integriertes Prozessmodell vorschlagen. Ich orientiere mich dabei vor allem an Maibom,⁷³ während ich es inhaltlich mit anderen Ansätzen anreichere und um die Dimension des Mitleids erweitere. *Compassion* und *pity* werden dabei als der empathischen Sorge und dem egozentrischen empathischen Stress benachbart und teils überlappend, jedoch nicht vollständig deckungsgleich zu jenen verortet (siehe Abb. 1). Das Mit-Leiden ersten Grades entspricht exakt dem primären und unmittelbaren empathischen Stress, das Mit-Leiden zweiten Grades dem egozentrischen empathischen Stress und wird daher nicht gesondert angeführt. Sowohl der egozentrische Stress als auch die ihm verwandte *pity* gehen zwar aus der primären Empathie als Einstimmung hervor und sind damit zumindest als Empathie-verwandt zu klassifizieren, fallen aber selbst aus der abgesteckten Definition der Empathie als Reaktion, die der fremdpsychischen Situation angemessener ist als der eigenen, hinaus. Das Modell beschränkt

⁷³ Vgl. Maibom, *Affective Empathy*, 26.

sich außerdem der Einfachheit halber auf negative Zustände, da diese für Mitleidsphänomene konstitutiv sind und auch in der Empathie-Debatte im Zentrum stehen.

In der initialen Phase vollzieht sich die primäre, unmittelbar-leibliche und zugleich automatische Reaktion auf fremdpsychisches Leid durch empathische Einstimmung und den damit einhergehenden empathischen Stress, welchen die kognitive Empathie einerseits, also die Fähigkeit, die Quellenzustände auch adäquat zu erfassen, sowie die grundlegende affektive Resonanzfähigkeit andererseits als basale Voraussetzungen zugrunde liegen (siehe Abb. 1).

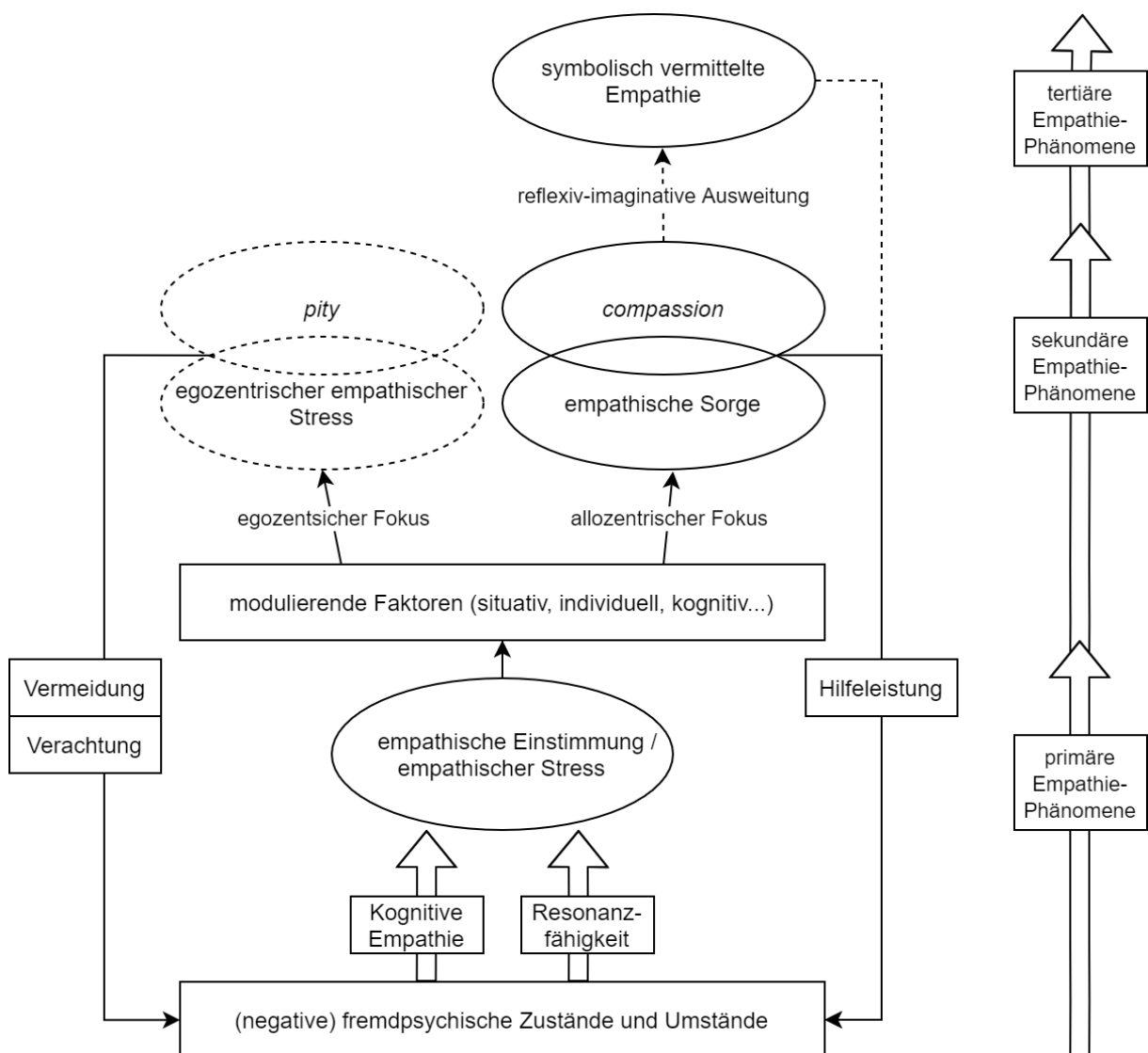


Abb. 1: Integriertes Prozessmodell der Empathie- und Mitleidsphänomene

Diese unmittelbaren Reaktionen erfahren im nächsten Schritt eine komplexere kognitive Verarbeitung, wobei verschiedene situative, persönliche und kulturelle Faktoren zum Tragen kommen. Die konkrete Faktorenkonstellation begünstigt entweder eine egozentrisch oder allozentrisch fokussierte Verarbeitung, wodurch die initialen Empathiegefühle idealtypisch entweder in die sekundären Phänomene des egozentrischen Stresses und *pity* transformiert werden oder aber in empathische Sorge und *compassion*. Diese Faktoren können persönliche Erfahrungen und (auch moralische) Einstellungen der Empathisierenden umfassen, interpersonelle Faktoren wie Näheverhältnis und Ähnlichkeit zwischen den Beteiligten sowie situative und kontextuelle Faktoren bis hin zu Banalitäten wie verfügbarer Zeit oder Ressourcen der Empathisierenden.

Ausgehend vom selben Auslöser und Prozess können demnach zwei sehr unterschiedliche Phänomene mit divergierenden Implikationen folgen. Während die egozentrischen Formen uns eher dazu verleiten, das fremdpsychische Leid und somit das Gegenüber zu vermeiden oder sogar abzuwerten, und somit selbst nicht als Empathie-Phänomene im eigentlichen Sinn gelten können, führen die allozentrisch fokussierten Formen eher zu einer genuinen Anteilnahme und Hilfeleistung. Beide Phänomene können als unterschiedliche Strategien des Umgangs mit primär-unmittelbaren Empathie-Reaktionen gedeutet werden.⁷⁴

Wie Merz⁷⁵ bemerkt, ist nach diesem Modell eine Bidirektionalität zwischen Moral und Empathie festzustellen: Der Empathie-Prozess erzeugt und begünstigt in uns bestimmte moralische Urteile und Handlungstendenzen, bestehende moralische Überzeugungen modulieren jedoch ihrerseits immer schon diesen Prozess und können die Richtung der Transformation ganz maßgeblich beeinflussen.

Schließlich bilden die allozentrisch dominierten Phänomene auch den potentiellen Ansatz- und Ausgangspunkt für die weitere Abstrahierung in das tertiäre Phänomen der symbolisch vermittelten Empathie (siehe Abb. 1), in die ich hier auch die Empathie mit Gruppen miteinschließe, wobei durch die reflexive und imaginative Ausweitung des potentiellen Kreises unserer Sorge der Spielraum unserer moralischen Urteile und Handlungen drastisch erweitert wird. Die strichlierte Linie im Modell soll dabei darauf hindeuten, dass es sich dabei allerdings um einen weitgehend diachronen Zusammenhang handelt: eine im Laufe des Lebens erworbene Abstraktionsfähigkeit auf Basis konkreterer und leiblicherer Empathie-Prozesse. Primäre

⁷⁴ Maibom: Affective Empathy, 26.

⁷⁵ Merz: Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl?, 351.

und sekundäre Empathie-Phänomene sind dabei zwar als die (entwicklungspsychologische) Basis für tertiäre Empathiefähigkeit zu betrachten, sind für jene jedoch, wenn sie einmal erworben wurde, weder notwendig noch hinreichend, müssen also nicht zwingend zeitgleich auftreten.

Wie jedes Modell ist auch das hier vorgestellte nur als idealtypischer schematischer und zwangsläufig verkürzter Versuch zu verstehen, die komplexen Begriffsrelationen in übersichtlicher Art und Weise darzustellen und als Analysewerkzeuge fruchtbar zu machen. Alle genannten Phänomene, auch egozentrischer Stress und empathische Sorge, sind in der psychologischen Realität zweifellos eng miteinander verwoben. Es soll also nicht suggeriert werden, dass die Elemente des Modells jemals in Reinform auftreten und trennscharf voneinander abgegrenzt werden können oder dass die postulierten Zusammenhänge deterministisch zu verstehen sind. Vielmehr geht es um das Verhältnis, in dem sie unter verschiedenen Umständen tendenziell auftreten, und die Implikationen, die sich daraus für moralisches Urteilen und Handeln ableiten lassen.

4 David Hume: Empathie und moralische Empfindungen

No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own.⁷⁶

Einer der ersten Denker, der sich mit der Empathie⁷⁷ im heutigen Sinne systematisch befasst, ist der schottische Philosoph David Hume. In seinem *Treatise of Human Nature* legt er eine bis heute wirkmächtige Theorie der Empathie vor und weist dieser „bemerkenwertesten Qualität der menschlichen Natur“⁷⁸ insbesondere im Rahmen seiner Moraltheorie eine hervorgehobene Rolle als „chief source of moral distinctions“⁷⁹ zu.

Humes Erkenntnisinteresse in diesem naturalistischen und sentimentalistischen Traktat gilt unter anderem den Grundlagen und Mechanismen der menschlichen Moralfähigkeit und ist ein weitgehend moralpsychologisches und deskriptives. Er beschreibt die Grundlagen moralischen Urteilens und Handelns, wie sie (vermeintlich) sind, nicht unbedingt wie sie sein sollen, setzt dabei allerdings durchaus gewisse moralische Wertungen als gegeben voraus. Um sein Empathie-Konzept und dessen Relevanz für die menschliche Moral angemessen zu kontextualisieren, scheint zunächst ein cursorischer Abriss zentraler Konzepte des *Treatise* geboten.

4.1 Humes Sentimentalismus

Trotz seiner vorrangig deskriptiven Herangehensweise legt Hume im *Treatise* eine philosophische Anthropologie vor, die sich klar vom amoralischen Menschenbild der kontraktualistischen Tradition im Anschluss an Hobbes abgrenzt. Der Mensch, so Hume, ist ein von Natur aus inhärent moralisches und moralfähiges Wesen. Wir haben die Kapazität, objektiv begründete moralische Unterscheidungen zu treffen und genuines Interesse am Wohl anderer zu entwickeln, das über bloßes Eigeninteresse hinausgeht.⁸⁰ Die Basis dieser Urteile und unserer intrinsischen Moralkompetenz liegt laut Hume jedoch nicht in der menschlichen Vernunft, wie

⁷⁶ T, 316.

⁷⁷ Hume selbst spricht von „sympathy“, was im Folgenden allerdings als Empathie übersetzt wird, da dies der heutigen Bedeutungskonnotation besser entspricht.

⁷⁸ T, 316, eigene Übersetzung.

⁷⁹ T, 618.

⁸⁰ Vgl. Norton, David Fate: „Hume, human nature, and the foundations of morality“. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, 148-181, 151, 154.

rationalistische Moraltheorien vermuten, sondern ganz im Gegenteil in unseren unmittelbaren, natürlichen Affekten, Instinkten und moralischen Empfindungen (*moral sentiments*).⁸¹ Die Vernunft spielt dabei zwar eine Rolle, allerdings eine sekundäre und untergeordnete: "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them".⁸² Auf Basis dieser (bis heute provokanten) Kernthese entfaltet Hume seine Theorie der menschlichen Natur, die er in drei Büchern in Bezug auf unterschiedliche Schwerpunkte abhandelt: den menschlichen Verstand, die Leidenschaften und die Moral. Während im Folgenden das dritte Buch also von hervorgehobener Bedeutung ist, müssen einige grundlegende Ideen und Begriffe, die sich durch das gesamte Werk ziehen, zunächst erläutert werden.

4.1.1 Eindrücke und Vorstellungen

Hume unterscheidet ganz grundlegend zwischen sogenannten Eindrücken (*impressions*) und Vorstellungen (*ideas*). Zweitere gehören der rational-intellektuellen Domäne der menschlichen Natur an und liegen unseren Unterscheidungen zwischen wahr und falsch zugrunde, also deskriptiven, neutralen Tatsachenurteilen.⁸³ Solche Urteile sind nach Hume zwar epistemisch durchaus wertvoll, an sich jedoch zunächst völlig passiv. Sie verbleiben in der Domäne des rein Kontemplativen. Im Kontrast dazu sind die zur passionalen Domäne gehörigen Eindrücke unmittelbar lebhaft und von einer inhärenten affektiven und motivationalen Wucht gekennzeichnet, also im wahrsten Sinne des Wortes *eindrücklich*.⁸⁴ Auf ihnen basieren unsere normativen Urteile über gut und schlecht, lobens- und tadelnswert, „beyond the calm and indolent judgments of the understanding“. ⁸⁵ Hume liefert hier einerseits eine plausible Erklärung dafür, warum moralische Urteile überhaupt die affektive und handlungsanleitende Qualität aufweisen, die wir ihnen gemeinhin zuschreiben: Moral ist intrinsisch motivierend, weil sie auf unseren affektiven Anteilen beruht, während rein intellektuelle Urteile allein gerade nicht automatisch mit entsprechender moralischer Handlungsmotivation einhergehen müssen. Allerdings können unsere vernunftbasierten Urteile grundsätzlich durchaus moralisch-affektive

⁸¹ Vgl. T, 124.

⁸² T, 415.

⁸³ Vgl. T, 456.

⁸⁴ Vgl. T, 457.

⁸⁵ T, 457.

Urteile und Handlungen anstoßen und informieren. Die Kapazitäten wirken also keineswegs völlig getrennt im Menschen, sondern sind stark miteinander verschränkt.

Innerhalb der Affekte unterscheidet Hume weiter im Hinblick auf Stärke (*force*) und Intensität oder Heftigkeit (*violence*).⁸⁶ Stärke meint dabei vor allem den tatsächlichen handlungs- und entscheidungsleitenden Einfluss, den ein Affekt auf uns ausübt, Intensität bezieht sich vor allem auf die affektive Qualität zwischen ruhig (*calm*) und heftig (*violent*). Dabei kann ein ruhiger Affekt durchaus mehr Stärke beweisen als ein heftiger. Wählen wir also beispielsweise einen schwereren, aber ehrbaren Weg anstatt des bequemen oder tun gegen unsere unmittelbaren Impulse das, was wir für moralisch richtig halten, so haben sich laut Hume ruhige Affekt in uns gegen heftigere durchgesetzt, nicht etwa die Vernunft gegen die Affekte, wie es eine rationalistische Auffassung behaupten würde.⁸⁷

4.1.2 Tugendethischer Utilitarismus

Hume postuliert als zentrale sentimentalistische Triebfedern des menschlichen Lebens die basalen Empfindungen von Lust und Unlust beziehungsweise Schmerz. Was uns Unlust bereitet, meiden wir, was uns Lust bereitet, verlangen wir.⁸⁸ In Relation zu diesen Grundempfindungen entstehen die von Hume sogenannten direkte Affekte. Zu diesen zählen Hoffnung, Freude, Verlangen oder Angst, allerdings auch so komplexe Phänomene wie ein allgemeiner Appetit für das Gute, Aversion gegen das Böse oder die Tendenz, Freunden Glück und Feinden Strafe zu wünschen.⁸⁹ Sogenannte indirekte Affekte sind dagegen in vermittelter Weise auf Lust und Unlust bezogen und durch andere Affekte oder Vorstellungen mitverursacht. Sie sind Produkt einer "double relation of impressions and ideas to the pain or pleasure."⁹⁰ Als solche können sie auch auf direkte Affekte zurückwirken, beispielsweise unser unmittelbares Verlangen für oder unsere Aversion gegen etwas steigern oder mindern.⁹¹ In diese Kategorie fallen auch die moralischen Empfindungen der Billigung und Missbilligung (*approbation & disapprobation*).⁹² Somit könnte beispielsweise unsere moralische Missbilligung der Zustände in der industriellen Massentierhaltung unser Verlangen nach Fleisch oder tierischen Produkten insgesamt zügeln.

⁸⁶ Vgl. T, 283f.

⁸⁷ Vgl. Penelhum, Terence: „Hume’s moral psychology“, In: Norton, David Fate (Hg.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, 117-147, 127.

⁸⁸ T, 574.

⁸⁹ Vgl. Penelhum: Hume’s moral psychology, 125f.

⁹⁰ T, 574.

⁹¹ Vgl. T, 438f.

⁹² Vgl. Penelhum: Hume’s moral psychology, 133.

Nach Hume sind moralische Billigung und Missbilligung ruhige Versionen der heftigeren Affekte von Liebe und Hass. Im Gegensatz zu letzteren sind sie nicht auf konkrete Personen oder Handlungen bezogen, sondern auf dahinterliegende Charaktereigenschaften, da nur diese stabil genug sind, um unsere Affekte zu berühren.⁹³ Dabei sind sie insofern indirekt auf Lust und Unlust bezogen, als dass die moralische Bewertung von der Tendenz solcher Eigenschaften abhängt, Lust oder Unlust zu verursachen. Was Lust verursacht, zum Beispiel Güte und Wohlwollen, löst auch in uns angenehme Empfindungen aus und wird folglich als tugendhaft beurteilt und gebilligt. „[I]n feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous.“⁹⁴ Was tendenziell Unlust verursacht, wird dagegen als unangenehm empfunden und als Laster missbilligt.⁹⁵ Hume unterscheidet im Übrigen zwischen natürlichen Tugenden, zu denen beispielsweise die Großzügigkeit gehört, und künstlichen, die stärker von menschengemachten und kontextuellen Faktoren geprägt sind.⁹⁶ Die Gerechtigkeit ist ein klassisches Beispiel für eine künstliche Tugend und wird uns an späterer Stelle noch genauer beschäftigen.

Der Clou der Sache besteht nun darin, dass wir diese affektive Reaktion auf natürliche wie künstliche Tugenden und Laster auch dann empfinden, wenn wir selbst nicht direkt von ihnen betroffen sind. Eine konkrete Tugend kann einer mir völlig unbekannten Personen zugutekommen, oder auch dem Tugendhaften selbst, wie im Fall von Besonnenheit oder Fleiß, verursacht aber dennoch *in mir*, sozusagen in Form von “displaced pleasure”,⁹⁷ das angenehme Gefühl der Billigung.⁹⁸ Sogar potentielle oder antizipierte Lust rufen diese Reaktion hervor, zum Beispiel wenn wir die Tugend eines Isolationshäftlings bewundern, obwohl diese überhaupt niemandem tatsächlich zugutekommen kann. Moralische (Miss)-Billigung beruht somit auf der seltsamen Fähigkeit, Lust- oder Leidzustände anderer, sogar bloß potentielle und antizipierte, an uns selbst zu erleben. In dieser Möglichkeit und Wirkmächtigkeit der moralischen Empfindungen liegt nach Hume die Grundlage der natürlichen Moralfähigkeit des Menschen,

⁹³ Vgl. Penelhum: Hume’s moral psychology, 135.

⁹⁴ T, 471.

⁹⁵ Vgl. T, 470.

Vgl. auch: Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 163.

⁹⁶ Vgl. Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 165.

⁹⁷ Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 165.

⁹⁸ Vgl. Cohon, Rachel: „Hume’s Moral Philosophy“. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2018 Edition. Online-Zugriff: plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/ [17.04.2021].

während unsere rein rationalen Fakultäten machtlos gegen unsere direkten, heftigen und selbstsüchtigen Affekte sind.

Hume verbindet somit auf interessante Art und Weise tugendethische und utilitaristische Elemente und verleiht ihnen ein sentimentalistisches Fundament. Unsere normative Wertung von Lust und Unlust ist der affektiven Seite unserer Natur wesentlich eingeschrieben und kann daher Basis unserer moralischen Urteile und auch Motivation werden. Humes Utilitarismus ist dabei dezidiert kein Konsequentialismus, bezieht sich nicht auf einzelne Handlungen und deren Folgen, sondern auf dahinter liegende Motive und ihnen entsprechende Charaktereigenschaften, genauer gesagt deren allgemeine Tendenz, Lust oder Unlust zu generieren.⁹⁹ An dieser Stelle sollte sich bereits abzeichnen, warum der Empathie in dieser Theorie eine so zentrale Rolle zukommt.

4.2 Humes Empathie-Theorie

Wenn unsere Moralfähigkeit nach Hume auf der Fähigkeit beruht, fremdpsychisches Wohl und Leid an uns selbst zu erfahren, so ist die Empathie (*sympathy*) derjenige moralpsychologische Mechanismus, der dieser Fähigkeit zugrundliegt. Sie fungiert gleichsam als Kommunikationsprinzip, das es uns ermöglicht, an den Gefühlen, Wünschen und Intentionen anderer lebhaft teilnehmen zu können.¹⁰⁰ Genauer gesagt leistet sie das, indem sie unsere Vorstellungen solcher fremdpsychischer Zustände in lebhafte Eindrücke überführt und ihnen somit moralische Signifikanz verleiht. Im Rahmen des vorgeschlagenen Prozessmodells leistet Humes Empathie-Theorie also vorrangig eine Begründung für und Erklärung der empathischen Einstimmung sowie deren moralphilosophische Verortung.

4.2.1 Empathie als Transformationsmechanismus

Die Fähigkeit, an fremdpsychischen Zuständen affektiv teilnehmen zu können, ist keineswegs trivial. Unsere eigenen Emotionen, Interessen und Wünsche liegen uns nach Hume immer schon als unmittelbar zugängliche, lebhafte Eindrücke vor. Ihre normative und motivationale Qualität drängt sich uns förmlich auf: Wir suchen und genießen Lust, wir fürchten und vermeiden Unlust. Eine distanzierte Haltung gegenüber pochendem Zahnschmerz ist selbst unter den

⁹⁹ Vgl. Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 155.

¹⁰⁰ Vgl. Cohon: Hume's Moral Philosophy.

Vgl. Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 165.

hartgesottensten Stoikern selten anzutreffen. Warum uns jedoch Zustände anderer, die wir nicht unmittelbar erleben, in ähnlicher Weise tangieren sollten, liegt weniger auf der Hand. Laut Hume kommt genau hier die Empathie ins Spiel. Zunächst nehmen wir nur die äußeren Effekte und Anzeichen fremdpsychischer Affekte wahr, auf Basis welcher wir auf deren Ursache, also den Affekt selbst, schließen.¹⁰¹ Dieser Schritt erzeugt in uns die Vorstellung des Affekts und gleicht insofern der kognitiven Empathie (siehe Abb. 2). Der nach Hume entscheidende Schritt vollzieht sich nun aber durch den eigentlichen Empathie-Mechanismus, der vor allem der empathischen Einstimmung ähnelt: Durch Assoziation mit meinen eigenen eindrücklichen Affekten wird die bloße Vorstellung des fremdpsychischen Affekts mit Lebhaftigkeit (*vivacity*) und Kraft (*force*) angereichert bis zu dem Punkt, an dem die lebhaftere Vorstellung in einen Eindruck überführt wird.¹⁰² Erst durch diese “conversion of an idea into an impression”¹⁰³ erhalten auch die Affekte und Zustände anderer für uns normatives und potentiell moralisches Gewicht. Abbildung 2 stellt den Empathie-Mechanismus nach Hume schematisch dar, wobei die epistemisch-vernunftgeleiteten Prozesse der kognitiven Empathie zugeordnet sind, die affektiv-normativen der empathischen Einstimmung. Demnach kann der von Hume beschriebene Prozess als Transformationsmechanismus von kognitiver Empathie in affektive Empathie aufgefasst werden.

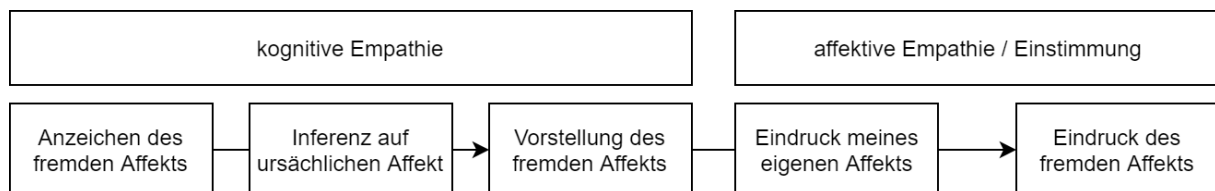


Abb. 2: Der Empathie-Mechanismus nach Hume

Eine wesentliche Grundlage für die Funktionsweise der Empathie liegt laut Hume im Assoziationismus, der natürlichen Tendenz des menschlichen Geistes, Dinge miteinander zu assoziieren, die durch Prinzipien der Ähnlichkeit, Kontiguität oder Ursache-Wirkungsgesetze

¹⁰¹ Vgl. T, 576.

¹⁰² Vgl. T, 317, 319f, 576.

Vgl. auch: Ilyes, Imola: „Empathy in Hume and Smith“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 98-109, 98f.

¹⁰³ T, 320.

zusammenhängen.¹⁰⁴ Im kognitiv-rationalen Schritt ist vor allem das Ursache-Wirkungs-Prinzip relevant, das uns erlaubt, auf Basis äußerlich wahrnehmbarer Effekte auf die darunterliegenden tatsächlichen Zustände zu schließen. Beim Einstimmungs-Mechanismus kommen dagegen die beiden weiteren Prinzipien zum Tragen: Eine basale grundlegende Ähnlichkeit teilen wir mit jedem Exemplar der Spezies Mensch. Diese Ähnlichkeit ist es, was uns erlaubt beziehungsweise uns geradezu dazu drängt, unsere eigenen Erfahrungen und inneren Zustände mit jenen anderer zu assoziieren. Diese allgemeine Tendenz wird durch zusätzliche und spezifischere Ähnlichkeiten, von Herkunft oder Geschlecht bis hin zu gemeinsamen Interessen, noch verstärkt. Dasselbe gilt für zeitliche und räumliche Kontiguität: Wir empfinden Empathie leichter und intensiver für Personen, die uns physisch oder auch psychologisch nahestehen und eher für Menschen unserer eigenen Ära als längst verstorbene Generationen. Der Bezugspunkt ist also immer ein egozentrischer: Wir sind darauf angewiesen, von unseren eigenen Erfahrungen auf die anderer zu extrapolieren, wodurch es auch zu inhärenten Beschränkungen und Verzerrungen kommt. Zugleich erlaubt gerade dieser Schluss von uns auf andere erst, das Gegenüber potentiell als gleichwertiges anzuerkennen und vom fremden Wohl und Weh in ähnlicher Weise bewegt zu werden wie von unserem eigenen.

4.2.2 Imaginative Komponenten

Der Empathie-Mechanismus ist laut Hume bei Weitem nicht auf konkrete und persönlich-leibliche Interaktion beschränkt, sondern erlaubt uns gerade, Tugenden für ihre Tendenz, Lust zu vermehren, zu billigen und Laster für ihre gegenteilige Tendenz zu missbilligen. Auch bei Hume enthält die Empathie, analog zur empathischen Einstimmung, also ganz wesentliche imaginative bis fiktionale Elemente. Wir können schon bei der bloßen Vorstellung an eine grausame Tat und die damit assoziierte Charaktereigenschaft abgestoßen werden, was uns solche Taten im Allgemeinen missbilligen lässt und auch präventive Wirkungsweisen ermöglicht.¹⁰⁵ Wir müssen Leid nicht zuerst verursachen, bevor wir erkennen, dass wir etwas Verwerfliches getan haben, sondern sind in der Lage, Leid auf Basis von Erfahrung zu antizipieren, zu missbilligen und zu vermeiden. Genau deshalb billigen wir auch die Tugenden des Isolationshäftlings, da wir uns vorstellen können, wie diese andere beeinflussen würden, wäre er frei.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Vgl. Cohon: Hume's Moral Philosophy.

¹⁰⁵ Vgl. Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 165.

¹⁰⁶ Vgl. Cohon: Hume's Moral Philosophy.

Auch bei Hume gilt dabei, dass die erzeugten Empathiegefühle nicht völlig identisch mit den Quellengefühlen sind, wobei er jedoch eine Kongruenz zwischen Empathie- und Quellengefühl miteinschließt, die über die klassische Definition der Einstimmung als isomorphe Reaktion auf fremdpsychische Zustände hinausgeht, zum Beispiel wenn er sich mit dem interessanten Phänomen der Fremdscham beschäftigt. Er macht hier die scharfsinnige Beobachtung, dass wir uns paradoxerweise gemeinhin für ausgerechnet diejenigen am meisten schämen, die sich selbst ihrer Blamage nicht bewusst sind, sich selbst also gerade nicht schämen.¹⁰⁷ Von einer isomorphen Reaktion kann hier also nicht mehr wirklich die Rede sein, wenngleich sich argumentieren lässt, dass wir es noch im weitesten Sinne mit einer Reaktion zu tun haben, die der Situation des Anderen angemessener ist als der eigenen, wenn auch aus unserem egozentrischen Standpunkt gesehen. Es ist hier unser eigenes Urteil, dass sich die andere Person in ihrer Situation schämen *sollte*, die in uns die Fremdscham auslöst. Wir empfinden hier auf seltsame Weise nicht mehr *mit* jemandem, sondern gleichsam an ihrer Stelle. Insofern beschreibt Humes Theorie die empathische Einstimmung in wesentlichen Aspekten, lässt jedoch insbesondere in Bezug auf das Kriterium der Isomorphität etwas mehr Spielraum.

4.2.3 Empathische Sorge und Mitleid bei Hume

Mitleid im Sinne der *compassion*,¹⁰⁸ nämlich als eine Sorge um das Wohlbefinden oder Leiden anderer, taucht im *Treatise* als ein konkreter Affekt unter vielen auf, die auf dem Empathie-Mechanismus in Bezug auf negative fremdpsychische Affekte basieren.¹⁰⁹ Tatsächlich hebt Hume hervor, dass die menschliche Empathie auf negative Gefühle sehr viel sensibler reagiert als auf positive.¹¹⁰ Dieser *compassion* stellt Hume die Bosheit (*malice*) gegenüber, bei der wir uns umgekehrt am Leid anderer erfreuen.

Da *compassion* auf Empathie basiert, ist sie nach Hume genauso durch Faktoren der Kontiguität, Nähe und Salienz beeinflusst; ihr Ausgangspunkt bleibt ein egozentrischer, trotz ihrer allozentrischen Grundausrichtung. Der egozentrischen Tendenz kann jedoch durch umfassendere Einsichten in die konkreten Umstände, Ideale und Ziele des Gegenübers entgegengewirkt

¹⁰⁷ Vgl. T, 370f.

¹⁰⁸ Im *Treatise* taucht diese Form des Mitleids als Affekt allerdings gerade unter dem Begriff „pity“ auf, während „compassion“ einen positiven Charakterzug beschreibt (vgl. T, 603). Um Verwirrung zu vermeiden, werde ich im Folgenden beim Begriff der „compassion“ bleiben.

¹⁰⁹ Vgl. T, 369.

¹¹⁰ Vgl. T, 369.

werden.¹¹¹ Je mehr Kontextwissen ich über jemanden habe, desto weniger muss ich beim Empathisieren allein auf meine eigenen Auffassungen zurückgreifen.

Mit Verweis auf diese egozentrische Fundierung in der empathischen Einstimmung liefert Hume somit auch eine plausible Erklärung für die Nähe- und Verletzlichkeitsbedingung, die schon Aristoteles für das Mitleid formuliert. Ist uns eine bestimmte Erfahrung oder Situation zu fremd, fehlt uns mit Hume gesprochen der lebhafteste Eindruck, mit dem wir die Vorstellung jener Erfahrung bei anderen assoziieren könnten. Ähnlichkeit in Sitten, Charakter, Herkunft oder Sprache befördert dagegen die Assoziation.

The stronger the relation is betwixt ourselves and any object, the more easily does the imagination make the transition, and convey to the related idea the vivacity of conception, with which we always form the idea of our own person.¹¹²

Im Einklang mit der hier erarbeiteten Definition sieht auch Hume die *compassion* als einen wenig aversiven und sogar hauptsächlich positiven, warmen Zustand der Anteilnahme. Wie er selbst bemerkt, ist es auf Basis des Assoziationismus aber eigentlich erstaunlich, dass ein negatives Gefühl eines anderen in uns positive Empfindungen wecken kann, anstatt ein ähnlich negatives hervorzurufen. So resümiert auch Ilyes, “[t]enderness for those who bring us pain appears to be a bit of a mystery.”¹¹³ Dieselben assoziationalistischen Prinzipien, die unserer Empathiefähigkeit zugrunde liegen, sollten uns im Anschluss an die empathische Einstimmung auf aversive Zustände demnach eigentlich dazu disponieren, mit gleichfalls aversiven Zuständen zu reagieren, also je nach Konfiguration mit emotionaler Ansteckung, (egozentrischem) empathischem Stress oder sogar Verachtung. Laut Hume wird aber genau das durch den gelingenden Empathie-Mechanismus verhindert. Wenn die Vorstellung des fremdpsychischen Leids mit genug Wucht und Lebhaftigkeit in einen Eindruck transformiert wird, hat jener das Potential, unseren egozentrischen Fokus zu durchbrechen und die damit assoziierten Phänomene zu überwinden oder zumindest in den Hintergrund treten zu lassen. Sowohl egozentrischer Stress als auch Schadenfreude und Bosheit geben im Humeschen Modell also gerade Aufschluss über ein Versagen unterschiedlicher Komponenten des Empathie-Mechanismus (siehe Abb. 3). Im Fall der Bosheit und Schadenfreude, beziehungsweise der *pity*, scheint die Übertragung schon beim rein Kognitiven stehenzubleiben. Die Vorstellung des

¹¹¹ Vgl. Ilyes: Empathy in Hume and Smith, 104.

¹¹² T, 318.

¹¹³ Ilyes: Empathy in Hume and Smith, 103.

fremdpsychischen Leids wird nicht mit unserem eigenen Leid assoziiert und ist uns somit auf normativer Ebene gleichgültig oder sogar (aus egoistischen oder boshaften Motiven) willkommen, zum Beispiel wenn ich mein eigenes Glück in Relation zum Übel des anderen intensiver erlebe.¹¹⁴

Egozentrischer Stress scheint dagegen auf ein Problem beim nächsten Schritt zurückzugehen: Hier assoziiere ich das fremde Leid sehr wohl mit meinem eigenen, bleibe aber auf den Eindruck *meines* Leids fixiert, während mir das fremde Leiden gerade bloße Vorstellung bleibt. Gelingen jedoch beide Transformationsschritte, also der Empathie-Prozess in seiner Gesamtheit, so stellt sich laut Hume auch zwingend eine sekundäre empathische Sorge und *compassion* gegenüber dem fremden Affekt ein, wie Abbildung 3 veranschaulicht.

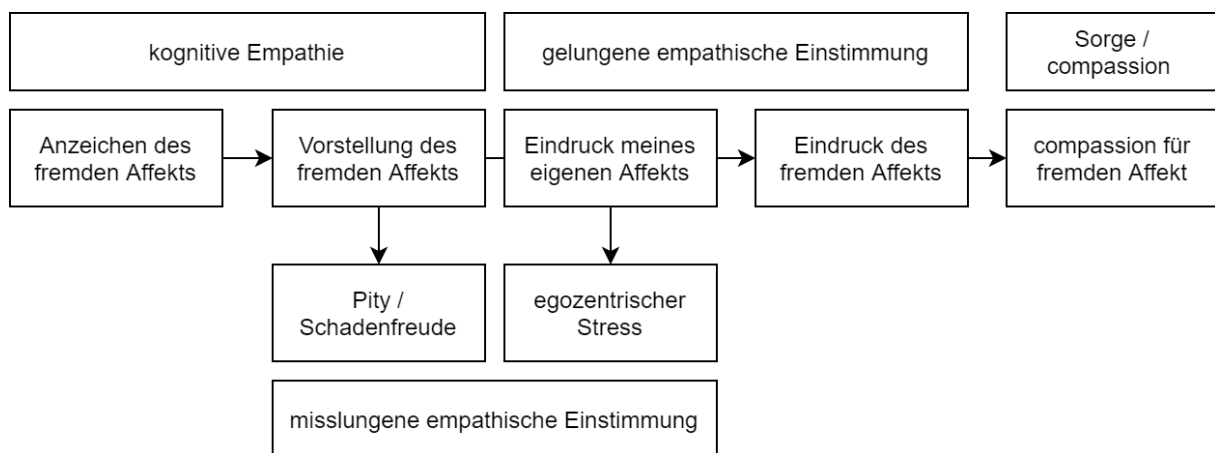


Abb. 3: Der gelingende und misslingende Empathie-Prozess nach Hume

Damit ist der Humeschen Empathie immer schon eine normative Komponente eingeschrieben: Sie zielt auf die Transformation unserer kognitiven und primären Empathie in die zärtlich-warmen und wohlwollenden Gefühle der empathischen Sorge und *compassion*. Somit liegt die gelungene Empathie unserer moralischen Sorge für andere und den entsprechenden moralischen Urteilen sowohl konstitutiv als auch kausal zugrunde.¹¹⁵ Hume kann somit als klassischer Vertreter und Vordenker dessen klassifiziert werden kann, was heute als *empathy explanation hypothesis*¹¹⁶ diskutiert wird, laut der Empathie als ein notwendiger Teil der besten

¹¹⁴ Vgl. Ilyes: Empathy in Hume and Smith, 103.

¹¹⁵ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 231.

¹¹⁶ Vgl. Kauppinen, Antti: „Empathy and moral judgment“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 215-226, 218.

Erklärung dafür zu betrachten ist, warum wir (a) überhaupt prosoziale Normen billigen und (b) dies auf eine distinkt moralische Weise tun.

4.3 Die Rolle der Vernunft

Die Vernunft nimmt innerhalb Humes Theorie wie bereits erwähnt eine den Passionen untergeordnete, sekundäre Rolle ein. Das soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie dennoch zentrale und unentbehrliche Funktionen erfüllt, nämlich einerseits instrumentelle, gleichsam als Werkzeug, das in den Dienst der Leidenschaften genommen werden kann, und andererseits korrektive.

4.3.1 Vernunft als Dienerin der Affekte

Erstens kann die Vernunft laut Hume eben als Dienerin und wichtigstes Werkzeug der Leidenschaften gesehen werden. Obwohl letztere zwar richtungsweisend und handlungsinitiierend sind, schildert Hume eine verschränkte und bidirektionale Wirkungsweise von Affekt und Ratio. So kann uns die nüchterne und wahrnehmende Vernunft erstens auf Dinge, Ereignisse oder Zusammenhänge aufmerksam machen, die unsere Leidenschaften initiieren oder anfeuern. Wie Hume betont entstehen nicht alle moralischen Empfindungen direkt und unmittelbar, sondern oftmals durch Reflexion, beispielsweise über abstraktere und weitläufigere Tendenzen bestimmter Eigenschaften.¹¹⁷ Die reflektierende und erkennende Vernunft ist somit also ein wichtiger Faktor, ja, gar “by far the greatest influence”¹¹⁸, für die Formierung unserer moralischen Empfindungen und Ziele. Die Vernunft zeigt uns also potentielle Objekte unserer Affekte auf.¹¹⁹

Zweitens dient sie den oftmals blinden Affekten auch im Hinblick auf die Wahl probater und effektiver Mittel zur Umsetzung und Erreichung ihrer Ziele.¹²⁰ Geben die Affekte das *Was* vor, so liefert die Vernunft das *Wie*.¹²¹

Schließlich kann die Vernunft laut Hume uns auch darüber informieren, dass ein durch unsere Leidenschaften erstrebtes Ziel höchst unrealistisch oder potentiell schädlich ist und somit

¹¹⁷ Vgl. T, 589.

¹¹⁸ T, 590.

¹¹⁹ Vgl. Penelhum: Hume’s moral psychology, 129.

¹²⁰ Vgl. T, 459.

¹²¹ Vgl. Penelhum: Hume’s moral psychology, 129, eigene Hervorhebung.

überraschend leicht korrigieren. “[O]ur passions yield to our reason without any opposition”,¹²² meint Hume im Hinblick auf solche Fälle, was die Macht der Vernunft als wichtigste Informantin und Beraterin der Affekte, nicht zuletzt auch im Hinblick für unsere moralischen Ziele und Urteile, verdeutlicht. Vor diesem Hintergrund scheint auch die Bezeichnung der Vernunft als Dienerin weit passender als die von Hume ebenfalls verwendete Sklavenmetapher. Wie Norton resümiert: “Reason may be subservient to the passions, but the service it offers is essential to morality.”¹²³

4.3.2 Vernunft als Korrektiv: der *common point of view*

Aus den assoziationistischen Prinzipien, die der Humeschen Empathie zugrunde liegen, folgen wie schon angedeutet bestimmte Einschränkungen und Verzerrungen, welche einerseits die Wahrscheinlichkeit beeinflussen, mit der der Empathie-Prozess gelingt und also zu *compassion* und Sorge für das Gegenüber führt, andererseits bei gelungener Empathie jedoch immer in gewissem Ausmaß erhalten bleiben. Die bereits angesprochenen egozentrischen Limitationen und Verzerrungen haben eine zentrale Charakteristik der Empathie zur Folge, die sie für die meisten moralphilosophischen Systeme und Denker*innen suspekt macht: ihre intrinsische Parteilichkeit. „We sympathize more with persons contiguous to us, than with persons remote from us: With our acquaintance, than with strangers: With our countrymen, than with foreigners”,¹²⁴ fasst Hume bereits zusammen und erinnert dabei wieder an die aristotelischen Mitleidsbedingungen.

Eine Ethik, die auf einer solchen parteilichen Empathie fußt, müsste – so könnte man vermuten – ihrerseits also eine parteiliche und partikularistische sein. Der Care-Ethiker Michael Slote ist einer der wenigen, die diese Implikation einer parteilichen Empathie-Ethik begrüßen und explizit verteidigt haben.¹²⁵ Die meisten sentimentalistischen Empathie-Theoretiker*innen, inklusive Hume selbst, wollen einen universalistischen ethischen Anspruch jedoch nicht vorschnell verwerfen und sehen in dieser Parteilichkeit folglich eine zentrale und ernstzunehmende Problematik, die es zu überwinden oder zumindest zu korrigieren gilt.

Hume beginnt sein Argument mit einer empirischen Beobachtung, nämlich dass unsere moralischen Urteile in der Regel nicht so stark mit den Umständen variieren, wie das bei der

¹²² T, 458.

¹²³ Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 163.

¹²⁴ T, 581.

¹²⁵ Vgl. insbesondere: Slote: The Ethics of Care and Empathy.

Empathie der Fall ist. Wir missbilligen Laster und billigen Tugenden gemeinhin in gleichem Maße, egal ob sie einem Nachbarn oder jemandem auf der anderen Seite des Globus zukommen: „notwithstanding this variation of our sympathy, we give the same approbation to the same moral qualities in *China* as in *England*“.¹²⁶ Obwohl wir mit den Fernen und uns weniger Vertrauten also durchaus weniger empathisieren, scheinen unsere moralischen Urteile eine stabilere Qualität aufzuweisen. „The sympathy varies without a variation in our esteem“.¹²⁷ Dies ist laut Hume nur möglich, da unsere Moral zwar auf Empathie *beruht*, sich aber nicht ausschließlich und unmittelbar aus ihr speist, sondern ganz maßgeblich auch durch unsere rationalen Anteile moduliert wird. Hier wird offensichtlich, warum Hume die rationale Reflexion als einen so zentralen Einfluss auf unsere Moral nennt: Erst die vernünftige Überlegung und Abwägung, das Einnehmen von „some *steady and general* points of view“¹²⁸ und das Absehen von der eigenen Situation, erlauben es uns, den egozentrischen Fokus der Empathie genug zu transzendieren, um moralische Urteile mit universellem Anspruch fällen zu können. Hume spricht daher auch vom sogenannten „*common point of view*“¹²⁹, der das unerlässliche Korrektiv zur Parteilichkeit der Empathie darstellt.¹³⁰

Bei den natürlichen Tugenden setzt sich dieser *common point of view* aus den verschiedenen individuellen Standpunkten aller Beteiligten einer Interaktion zusammen. Um zu einem moralischen Urteil zu gelangen, muss somit mit *allen* involvierten Personen empathisiert werden. Die Parteilichkeit der Empathie wird hier also sozusagen mit *mehr* Empathie korrigiert, mit einer bewussten und gleichmäßigen Ausweitung auf alle potentiellen Betroffenen einer konkreten Interaktion. Diese reflexive, bewusste Operation mag zwar nicht in der Lage sein, unsere Affekte und die Art unseres Empathisierens komplett zu transformieren, lässt uns aber dennoch von unseren konkreten und oftmals verzerrten Empathiegefühlen abstrahieren und zu korrigierten abstrakten Urteilen gelangen.¹³¹ Hume zieht hier auch einen Vergleich zu Wahrnehmungsoperationen: Jede Wahrnehmung hat einen unweigerlich egozentrischen Ausgangspunkt, weshalb uns fernere Objekte kleiner erscheinen als nahe, auch wenn kein objektiver Größenunterschied besteht. Auch wenn wir diesen unmittelbaren Effekt niemals

¹²⁶ T, 581.

¹²⁷ T, 581.

¹²⁸ T, 581f.

¹²⁹ T, 591.

¹³⁰ Bei Adam Smith, dem zweiten großen und frühen Empathie-Theoretiker, findet sich in Form des „impartial spectator“ ein ganz ähnlicher Gedanke.

¹³¹ Vgl. T, 585.

umkehren können (wir können niemals das ferne Objekt gleich groß *wahrnehmen* wie das nahe), so *wissen* wir dennoch, dass es uns nur kleiner *erscheint*, und können uns deshalb seine tatsächliche Größe *vorstellen*.¹³² Den Wert der Empathie für unsere moralische Urteilsfähigkeit aufgrund ihres egozentrischen Ausgangspunkts in Abrede zu stellen wäre mit Hume gedacht also übereilt, denn wir würden wohl kaum aus demselben Grund den Wert unserer sinnlichen Wahrnehmung in Zweifel ziehen. Gerade durch das Wissen um die Schwachpunkte und Verzerrungen der Empathie können wir also mittels gezielter Supplementierung rationaler Reflexion und durch „considerations of impartiality, generality, and distance in time and place“¹³³ eben diesen entgegensteuern. Dadurch sind unsere moralischen Urteile oftmals eben nicht identisch mit unseren unmittelbaren, empathiebedingten moralischen Empfindungen, wenngleich sie auf jenen basieren.¹³⁴ Empathie ist somit im Humeschen Modell zwar als notwendig, aber allein noch nicht hinreichend für unsere moralischen Urteile zu betrachten, insbesondere wenn sich diese auf komplexere und abstraktere Sachverhalte beziehen. Auch der gelungene Empathieprozess garantiert keine zuverlässigen moralischen Urteile, sondern bedarf der supplementierenden Vernunft, um die sekundäre Sorge weitestmöglich zu universalisieren, damit der Empathie-Prozess schlussendlich in tertiäre Empathie-Phänomene münden kann (siehe Abb. 4).

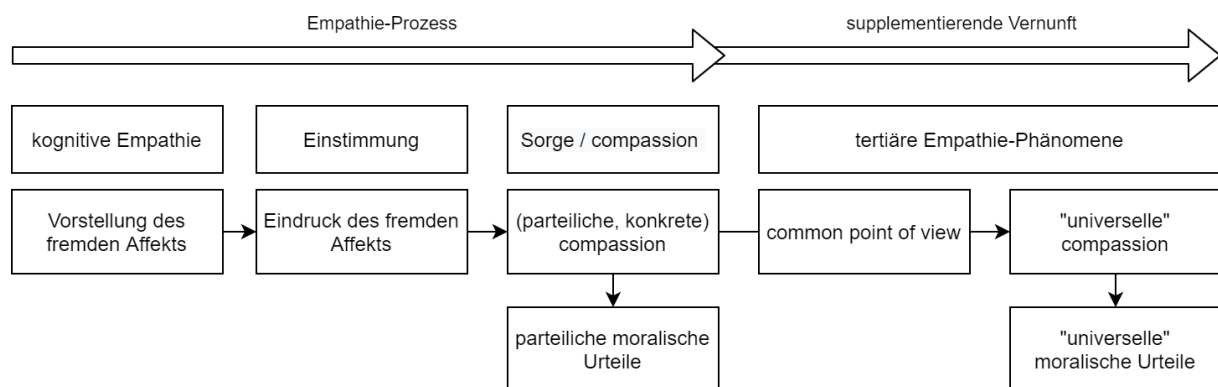


Abb. 4: Die Rolle des *common point of view* für moralische Urteile

Dabei ist diese unparteiliche Universalisierung realistisch betrachtet eher als niemals vollständig zu erreichendes Ideal zu denken. Während unsere moralischen Urteile allein auf Basis auch

¹³² Vgl. T, 582.

¹³³ Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 165.

¹³⁴ Vgl. T, 583.

der gelungenen Empathie also tendenziell den parteilichen Verzerrungseffekten unterliegen werden, erlaubt uns erst die vernunftmäßige Ausweitung und (bestmögliche) Universalisierung, diese Tendenz zu korrigieren und Urteile hervorzubringen, die einem universellen Anspruch gerecht werden können.

Doch selbst dann tut sich eine weitere Schwierigkeit auf, sobald wir nämlich die Handlungsebene betreten. Bislang war nicht zufällig hauptsächlich vom moralischen *Urteilsvermögen* die Rede, denn tatsächlich sieht Hume hier die größte Wirkung der reflexiven Korrektur gegeben. Weniger wirksam ist jene laut ihm im Bereich tatsächlicher moralischer *Handlungsmotivation*. Fällt uns im Urteil das Distanzieren und Abwägen leichter, so bleiben wir im motivationalen Bereich weit stärker parteilichen Tendenzen unterworfen.¹³⁵ So werden wir unweigerlich stets bereitwilliger unseren eigenen Freunden, Partnern und Familienmitgliedern Hilfe und Unterstützung zukommen lassen als Unbekannten, obwohl wir im moralischen Urteilen anerkennen, dass ihr Wohl im Grunde nicht mehr zählt als das anderer. Ilyes resümiert daher:

While our natural empathy is enough for us to prefer that other people do well rather than suffer, and so enough to lead us to approve of those things that help others do well, it is not enough to motivate us to sacrifice in order to help them.¹³⁶

Im Bereich des aktiven Handelns und der damit stark assoziierten natürlichen Tugenden bleiben den Effekten der rational-reflexiven Erweiterung also trotz allem gewisse Grenzen gesetzt. Die Problematik der Universalisierbarkeit einer solchen Ethik kann also nicht vollständig ausgeräumt werden. Fairerweise muss allerdings angemerkt werden, dass auch rationalistische und unter ihnen insbesondere utilitaristische Ethiken auch keine wirklich befriedigende Lösung auf der Handlungsebene anbieten können und gerade oft mit dem Problem einer Individuen unzumutbaren moralischen Überforderung einhergehen. Diesem Problem gegenüber kann die Selektivität und Parteilichkeit einer empathiebasierten Ethik sogar als Vorzug gesehen werden, zumindest aber als beinahe unumgänglicher pragmatisch-psychologischer Steuerungs- und Selektionsmechanismus zur Aufrechterhaltung der moralischen Handlungsfähigkeit einzelner und konkreter Akteur*innen.

¹³⁵ Vgl. Ilyes: Empathy in Hume and Smith, 108.

¹³⁶ Ilyes: Empathy in Hume and Smith, 108.

4.3.3. Empathie und Gerechtigkeit

Die größte Herausforderung in Humes Konzept bleibt jedoch, zu erklären, wie unsere parteiliche Empathie unsere moralische Billigung von künstlichen Tugenden begünstigen und aufrechterhalten kann, da diese oftmals nur sehr abstrakte und gesamtgesellschaftlich positive Effekte, ja, in konkreten Fällen sogar scheinbar negative Auswirkungen haben können.¹³⁷ Ein klassisches Beispiel, das auch von Kritiker*innen der Empathie immer wieder in einem Spannungsverhältnis zu dieser verortet wird, ist die Gerechtigkeit. Nach Hume berühren die künstlichen Tugenden unsere moralischen Empfindungen gewöhnlich weniger stark als die natürlichen Tugenden mit ihren konkreten und unmittelbaren Effekten.¹³⁸ Dennoch bezeichnet er die Gerechtigkeit als nichts Geringeres als die angesehenste aller Tugenden und die Ungerechtigkeit als das verhassteste Laster.¹³⁹ Wie können wir uns das erklären?

Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst geklärt werden, welche Funktion künstliche Tugenden erfüllen und warum wir sie neben den natürlichen überhaupt benötigen. Für Hume sind die natürlichen Tugenden sehr stabile und wenig wandelbare Dispositionen, die sich direkter als künstliche aus unseren parteilichen Empathie-Gefühlen ergeben. Obgleich wir auch hier den *common point of view* anwenden, wenn wir natürliche Tugenden für moralisch befinden, bleibt ihre Wirkungsweise, insbesondere wenn wir die Handlungsebene betrachten, eben unweigerlich partiell. Benevolenz ist ihrer Natur nach auf Freunde, Familie und Bekannte gerichtet, während sie auf jedes Mitglied auch nur der eigenen Gesellschaft angewendet lächerlich und letztlich unmöglich erscheint. Während die natürlichen Tugenden also in persönlichen Nahverhältnissen konkreten anderen gegenüber durchaus positive Auswirkungen haben und gerade auch aktives Helfen befördern können, stoßen sie im Kontext wachsender und zunehmend abstrakter sozialer Verbände genau deshalb auch an ihre Grenzen.¹⁴⁰ In diesem allgemeinen sozialen Kontext können dieselben Tugenden sogar negative Auswirkungen haben, wenn wir beispielsweise unsere Freunde bevorzugen, wo die Gerechtigkeit von uns gerade Unparteilichkeit fordert, zum Beispiel in Bezug auf Ressourcenverteilung, Eigentumsrechte und Vertragstreue.¹⁴¹ In dieser Hinsicht kann eine parteiliche empathische Sorge mindestens so sehr mit der Gerechtigkeit in Konflikt geraten wie unser persönliches

¹³⁷ Vgl. T, 579.

Vgl. auch: Cohon: Hume's Moral Philosophy.

¹³⁸ Vgl. T, 580.

¹³⁹ Vgl. T, 577.

¹⁴⁰ Vgl. Penelhum: Hume's moral psychology, 135.

¹⁴¹ Vgl. T, 389, 487.

Eigeninteresse.¹⁴² Künstliche Tugenden und insbesondere die Gerechtigkeit sind also für das Zusammenleben in komplexen sozialen Verbänden unerlässlich. Während es in gewissem Sinne natürlich für uns ist, sie unter diesen Umständen herauszubilden, liegt der Gerechtigkeit selbst dabei keine korrespondierende natürliche Veranlagung zugrunde, wie es bei natürlichen Tugenden der Fall ist. Sie ergibt sich schlicht aus sozialen Konventionen, aus kollektiven Vorstellungen des Gemeinwohls, und basiert zunächst vor allem auf aufgeklärtem Eigeninteresse,¹⁴³ was sie auch kulturell variabler und wandelbarer macht: Wir erkennen es als vorteilhaft für alle Beteiligten an, bestimmten sozialen Konventionen zu folgen, auch in Fällen, wo es für einzelne Personen von Nachteil sein mag, zum Beispiel, wenn wir unsere Steuern zahlen und Schulden begleichen.¹⁴⁴ Wie genau diese Konventionen und das Gemeinwohl konkret definiert werden, wird von Gesellschaft zu Gesellschaft variieren.¹⁴⁵

Es kann jedoch sogar vorkommen, dass eine gerechte Handlung Auswirkungen hat, die nicht nur gegen individuelles Wohl, sondern scheinbar gegen das (wie auch immer definierte) Allgemeinwohl verstoßen. Taylor nennt das Beispiel, dass wir einem aufrührerischen Fanatiker sein rechtmäßiges Vermögen zurückerstatten, anstatt dieses in gemeinnützige Zwecke zu investieren.¹⁴⁶ Hier scheint es also auf den ersten Blick überhaupt kein Wohl zu geben, mit dem wir sympathisieren könnten (wenn wir voraussetzen, dass der rechtmäßige Besitzer des Vermögens ohne dieses dennoch bequem leben könnte). An dieser Stelle muss jedoch daran erinnert werden, dass unsere moralischen Urteile sich nach Hume gerade nicht auf einzelne Handlungen und deren Folgen beziehen, sondern gerade auf Charaktereigenschaften und deren *allgemeine Tendenz*, bestimmte Folgen nach sich zu ziehen.¹⁴⁷ Während also eine konkrete gerechte Handlung, wie im genannten Fall, schädliche Konsequenzen für das Gemeinwohl haben kann, ist der gerechte Charakter dennoch insgesamt betrachtet „fitted to be beneficial to society“¹⁴⁸ und somit Objekt unserer moralischen Billigung. Wir billigen die Gerechtigkeit nach Hume also nicht rein als Gebot der Klugheit, sondern in einem distinkt moralischen Sinne. Dies ist laut ihm aber gerade nur möglich, weil die Empathie, trotz ihres Spannungsverhältnisses zur Gerechtigkeit, dieser dennoch maßgeblich zugrunde liegt. Denn nur weil wir das (konkrete)

¹⁴² Vgl. Taylor, Jacqueline: „Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise“. In: *Hume studies* 24(1), 1998, 5-30, 15.

¹⁴³ Vgl. Penelhum: Hume's moral psychology, 135f.

¹⁴⁴ Vgl. Penelhum: Hume's moral psychology, 135f.

¹⁴⁵ Vgl. Taylor: Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise, 16f.

¹⁴⁶ Vgl. Taylor: Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise, 20.

¹⁴⁷ Vgl. Taylor: Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise, 23.

¹⁴⁸ T, 585.

fremde Wohl und Weh überhaupt als moralisch relevantes Faktum erleben können, können wir auch ein genuin moralisches Interesse am Gemeinwohl haben, das über bloßes aufgeklärtes Eigeninteresse hinausgeht.¹⁴⁹ „Thus self-interest is the original motive to the establishment of justice: but *a sympathy with public interest is the source of the moral approbation which attends that virtue.*“¹⁵⁰ Diese Empathie mit dem öffentlichen Interesse ist unschwer als eine sehr abstrakte und kognitiv vermittelte zu erkennen. Hume spricht auch von der „*extensive sympathy with mankind*“:¹⁵¹ eine reflektierte und korrigierte Version der natürlichen Empathie, die in Analogie an das Prozessmodell auch als symbolisch vermittelte Empathie klassifiziert werden könnte. Erst sie transformiert die Gerechtigkeit nach Hume von einem reinen Klugheitsgebot in eine genuin moralische Tugend.¹⁵² In dieser Hinsicht ist die Empathie der Gerechtigkeit also keineswegs entgegengesetzt, sondern umgekehrt für sie grundlegend, wobei Hume hier eine eher vermittelte und diachrone Beziehung nahelegt. Die tertiäre Empathie basiert zwar auf der primären Einstimmungsfähigkeit, wird aber gleichsam (auch maßgeblich durch soziale Gegebenheiten) in eine fixe *Maxime* transformiert und verinnerlicht, die fortan auch unabhängig von unmittelbaren Empathie-Prozessen unsere moralischen Urteile anleitet. Humes Gerechtigkeitstheorie klärt also einerseits die essentielle Rolle rationaler Reflexion und *Maximen* im Rahmen seiner Ethik und zeichnet andererseits das Bild einer sozial eingebetteten und bis zu einem gewissen Grad wandelbaren Moral.

Während sich die Variabilität und Flexibilität von Moralsystemen so erklären lässt, ergeben sich mit einem solchen je nach Gesellschaftskontext willkürlich befüllbaren Gerechtigkeitsbegriff jedoch auf normativer Ebene einige Probleme. Dass es im Laufe der Geschichte immer wieder auch zu Gerechtigkeits- und Gemeinwohlkonzepten gekommen ist, die gerade nicht zum Wohl der meisten Betroffenen beigetragen haben und rückblickend als ethisch problematisch erscheinen, ist kein Geheimnis. Die Herrschaft aus Gottesgnadentum, Sklaverei oder auch die Unterordnung des gesamten weiblichen Geschlechts galten in vielen Gesellschaften durchaus als gerecht und im Einklang mit dem Gemeinwohl, um nur einige plakative Beispiele herauszugreifen. Ein normativ unterdefinierter Gerechtigkeitsbegriff, der maßgeblich auf bestehenden gesellschaftlichen Konventionen aufbaut, läuft folglich Gefahr, diese unkritisch zu

¹⁴⁹ Vgl. Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 168.

¹⁵⁰ T, 499f.

¹⁵¹ T, 619.

¹⁵² Vgl. T, 499f.

Vgl. auch: Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 168.

reproduzieren und zu legitimieren, anstatt sie auf ihre Gerechtigkeit im normativen Sinne zu befragen. Diese Tendenz kann indessen auch Hume selbst vorgeworfen werden, wenn er die Gerechtigkeit, ganz im Einklang mit den gesellschaftlichen Konventionen seiner Zeit, hauptsächlich auf die Erhaltung bestimmter Eigentumsverhältnisse und -rechte reduziert, die er schlicht als gegeben und dem Gemeinwohl zuträglich hinnimmt.¹⁵³

Ein weiteres Dilemma ergibt sich auch aus der simultanen Koexistenz unterschiedlicher und vielleicht gegensätzlicher Auffassungen von Gerechtigkeit, denn entgegen dem, was die Formulierung *extensive sympathy with mankind* nahelegt, ist diese soziale und erweiterte Empathie gerade auf die Mitglieder bestimmter Gesellschaften und ihre Konventionen beschränkt,¹⁵⁴ also oftmals gerade unter Ausschluss anderer. Obwohl die Gerechtigkeit also eine durchaus bemerkenswerte Ausweitung der natürlichen Empathie leistet, scheint es sich letztlich doch nur um eine parteiliche Ausweitung in einem größeren Maßstab zu handeln. Von einer Universalisierung auf die gesamte Menschheit sind wir somit trotz allem scheinbar noch weit entfernt.

¹⁵³ Vgl. Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 165f.

¹⁵⁴ Vgl. Taylor: Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise, 20.

5 Arthur Schopenhauers Mitleidsethik

Denn grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik.¹⁵⁵

Ein zweiter gnadenloser Kritiker rationalistischer Moralphilosophien ist der deutsche Philosoph Arthur Schopenhauer. Hauptsächlich für seine Willensmetaphysik und seinen philosophischen Pessimismus bekannt entwirft Schopenhauer auch eine weit weniger rezipierte aber umso interessantere Ethik, in deren Mittelpunkt das Mitleid steht. Ähnlich wie Hume und ganz in Abgrenzung zu Kant verfolgt auch er in seiner Ethik einen deskriptiven und moralpsychologischen Anspruch, die Grundlagen empirisch gegebener moralischer Prinzipien und insbesondere moralischer Motivation zu erörtern.¹⁵⁶ Auch er geht trotz dieses deskriptiven Anspruchs durchaus von der Geltung normativer moralischer Prinzipien aus und nimmt auch klare und emphatische moralische Bewertungen vor, versucht aber eben vorrangig zu erklären, warum diese für uns überhaupt moralischen und insbesondere motivationalen Charakter haben.

In seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* entfaltet Schopenhauer, nach einer harten Kritik an der kantianischen Moralphilosophie, sein eigenes „System der Grundwahrheiten der Ethik“,¹⁵⁷ in dem er das Mitleid zum „objektiv wahre[n] Fundament der Moral und folglich auch der Moralität“¹⁵⁸ erklärt. Wenngleich er in dieser Schrift den Anspruch stellt, eine gänzlich metaphysik-unabhängige, also analytisch-aposteriorische Begründung der Moral zu formulieren,¹⁵⁹ fügt er ihr dennoch einen metaphysischen Anhang hinzu, der seine ethischen Ausführungen im Kontext seiner allgemeinen (und nicht unumstrittenen) Philosophie des Willens verortet. Für ein vertieftes Verständnis der Schopenhauerschen Mitleidsethik lohnt es sich also, vorab zumindest auf einige Grundzüge seiner Willensmetaphysik einzugehen.

¹⁵⁵ PGM, 685.

¹⁵⁶ Vgl. Birnbacher, Dieter: „Preisschrift über die Grundlage der Moral“. In: Schubbe, Daniel & Koßler, Matthias (Hg.): *Schopenhauer-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Metzler 2018, 113-119, 115.

Vgl. Hallich, Oliver: „Ethik“. In: Schubbe, Daniel & Koßler, Matthias (Hg.): *Schopenhauer-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Metzler 2018, 80-92, 80.

¹⁵⁷ PGM, 524.

¹⁵⁸ PGM, 557.

¹⁵⁹ Vgl. PGM, 524.

5.1 Schopenhauers Willensmetaphysik

Die vorrangig im Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* explizierte Theorie des Willens ist zentral für viele Aspekte des Schopenhauerschen Denkens: seine Anthropologie, seinen Pessimismus und nicht zuletzt seine pathozentristisch geprägte Ethik. Er postuliert hier zwei Aspekte und Dynamiken der Welt, wie wir sie erleben und mehr oder weniger erfassen, eben die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung. Der Wille bezeichnet dabei ein natürliches Prinzip, eine Art allumfassende und alleinheitliche psychische Energie, die allem Lebendigen innewohnt; Birnbacher vergleicht sie auch mit dem Spinozistischen *conatus*.¹⁶⁰ Er umfasst die „Gesamtheit motivationaler und affektiver psychischer Phänomene“¹⁶¹ und ist zugleich auch deren Quelle. Jedes Lebewesen (ja, sogar unbelebte Objekte) sind als Objektivationen des Willens zu betrachten und sind dessen Dynamiken blinden Strebens unterworfen. Dem Willen entspringen also alle Triebfedern des menschlichen Verhaltens, unsere affektiven und begehrlischen Anteile, aber (und dazu später genauer) auch unsere Moral und unser Charakter.¹⁶² Schopenhauer bezeichnet ihn daher auch als das, was unsere Essenz ausmacht, den „eigentliche[n] Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen“.¹⁶³

Die Welt als Vorstellung dagegen ist der spezifisch menschlichen kognitiven Kapazität geschuldet und gleichsam ein zufälliges evolutionäres Nebenprodukt des Willens.¹⁶⁴ Ihr gehören die Domänen der Vernunft und Erkenntnis an, wobei diese dem Willen gegenüber immer sekundär und untergeordnet bleiben.¹⁶⁵

5.1.1 Leben als Leiden: Schopenhauers Pathozentrismus

Wie auch bei Hume sind diese willensbedingten Triebfedern des Menschen dabei maßgeblich auf Lust und Leid bezogen: „Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen“.¹⁶⁶ Da uns unser eigenes Wohl und Weh in unmittelbarer Weise zugänglich ist, mündet der Wille in einen gleichsam allgegenwärtigen

¹⁶⁰ Vgl. Birnbacher: Schopenhauer, 31.

¹⁶¹ Birnbacher: Schopenhauer, 31.

¹⁶² Vgl. Cartwright, David E.: „Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality“. In: Janaway, Christopher (Hg.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, 252-292, 270.

Vgl. Janaway, Christopher: „Will and Nature“. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, 138-170, 153.

¹⁶³ PGM, 582.

¹⁶⁴ Vgl. Birnbacher: Schopenhauer, 38.

¹⁶⁵ Vgl. Birnbacher: Schopenhauer, 37.

¹⁶⁶ PGM, 654.

Egoismus: Jedes Lebewesen strebt nach der eigenen Selbsterhaltung und dem eigenen Wohl. Das Leid und seine Vermeidung sind Konstanten des Lebens, und der resultierende Egoismus „überragt die Welt“,¹⁶⁷ die in Schopenhauers Augen nichts als ein „Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen“ ist, wo „jedes reißende Thier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist“. ¹⁶⁸ Für Birnbacher geben pathoserefüllte Passagen wie diese Aufschluss über Schopenhauers außergewöhnliche Leid-Sensitivität und seine korrespondierende tiefe Empörung über die Schlechtigkeit einer so leiderfüllten Welt, die nicht zuletzt auch seine pessimistische Sicht auf die Welt prägen.¹⁶⁹ Das Leben ist für Schopenhauer etwas, das besser nicht wäre, ein Pendeln zwischen Schmerz und Langeweile, in dem das Leid letztlich immer überwiegt, nicht zuletzt da Glück für ihn in der bloßen Abwesenheit von Schmerz besteht. Die Tatsache, dass wir dies durch unseren Intellekt erkennen, aber doch nie überwinden können, ist dabei kein Trost, sondern intensiviert unser Leiden nur weiter, indem es uns die volle Absurdität und Sinnlosigkeit unseres Lebens und Strebens vor Augen führt.

Während der Wille also in dieser Hinsicht Ausgangspunkt alles Leidhaften und allen egoistischen Strebens nach seiner Vermeidung darstellt, bildet er zugleich die metaphysische Basis der Schopenhauerschen Ethik. Der Wille und die Leidensfähigkeit sind das, was allen empfindungsfähigen Wesen gemein ist. Da das Leben also nun einmal ist (und Schopenhauer im Übrigen auch den Selbstmord aus diversen Gründen nicht befürwortet), wird die bestmögliche Vermeidung und Linderung des Leids zur obersten ethischen Maxime, um es zumindest ein Stück weit erträglicher zu machen. Schopenhauers Ethik ist somit eine der universellen Leidvermeidung, Birnbacher sieht sie sogar als Variante eines negativen Utilitarismus.¹⁷⁰ „Mögen alle lebenden Wesen von Schmerzen frei bleiben“, ¹⁷¹ lautet die Kernmaxime dieser Ethik. Zielt der Egoismus auf die eigene Leidvermeidung, so kennzeichnet die moralische Handlung gerade das Erstreben und Wollen des fremden Wohls. In dieser Hinsicht ist die Einheit des Willens und Leidens also Grundlage des Egoismus und birgt paradoxerweise zugleich auch das Potential seiner Überwindung.¹⁷²

¹⁶⁷ PGM, 636.

¹⁶⁸ Schopenhauer, Arthur: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, In: *Zürcher Ausgabe: Werke in zehn Bänden. Band IV*. Herausgegeben von Angelika Hübscher. Zürich: Diogenes 1977, 680.

¹⁶⁹ Vgl. Birnbacher: Schopenhauer, 93.

¹⁷⁰ Vgl. Birnbacher: Schopenhauer, 120.

¹⁷¹ PGM, 685.

¹⁷² Vgl. Janaway: *Will and Nature*, 144.

Vgl. Hallich: *Ethik*, 86.

5.1.2 Die Welt als Vorstellung: instrumentelle und sekundäre Vernunft

Ähnlich wie Hume verortet Schopenhauer die menschliche Moral in den affektiven und volitiven Aspekten unserer Natur, den Willensanteilen, da nur aus diesen tatsächliche motivationale Kraft entstehen kann. Gegen die egoistischen Strebungen des Willens können nur andere Willensstrebungen ankommen, nicht aber bloß intellektuelle Überlegung oder „spitzfindige Klügelei“, ¹⁷³ ähnlich wie es bei Hume die ruhigen, moralischen Empfindungen sind, welche die heftigen Affekte und Impulse übertrumpfen können. Analog zu Humes Eindrücken im Gegensatz zu bloßen Vorstellungen betont auch Schopenhauer, dass solche moralischen Triebfedern auf anschaulichen und sich uns gleichsam aufdrängenden Auffassungen beruhen müssen, um die motivationale Wirksamkeit entfalten zu können, die wir ihr gemeinhin zuschreiben. ¹⁷⁴ Unabhängig von hoch abstrakter Deliberation oder einem hohen Bildungsstand kann eine solche Moral gerade auch „den rohesten Menschen ansprechen“. ¹⁷⁵ Sind es bei Hume die Affekte, die unsere letzten Zwecke, insbesondere die moralischen, vorgeben, so ist es bei Schopenhauer der Wille, wobei auch laut ihm der Vernunft untergeordnete, wenn auch nützliche Funktionen zukommen. ¹⁷⁶

Schopenhauer arbeitet diese sekundäre Stellung der Vernunft auf unterschiedlichen Ebenen heraus. Zum einen vermag auch laut ihm die Vernunft letztlich nichts gegen unsere willensdominierten affektiven und volitiven Strebungen und Neigungen auszurichten, ja, bleibt selbst immer von jenen abhängig: Jedes Denken und Erkennen ist selbst stets motiviert und motivgeleitet, wobei die Motive jedoch durch den Willen diktiert bleiben. ¹⁷⁷ Auch bei Schopenhauer kann die Vernunft somit eine bestenfalls instrumentelle Rolle einnehmen. Sie kann die Mittel beeinflussen, mit denen wir unsere Zwecke verfolgen, nicht aber die Zwecke selbst: „Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zustrebt, sondern nur den Weg, den er dahin

¹⁷³ PGM, 648.

¹⁷⁴ Vgl. PGM, 634.

¹⁷⁵ PGM, 635.

¹⁷⁶ Vgl. Birnbacher: Schopenhauer, 37.

¹⁷⁷ Vgl. Birnbacher: Schopenhauer, 39f.

Vgl. Kesselring, Thomas: „Schopenhauers Aktualität für die Angewandte Ethik der Gegenwart: Die Lehre von Handeln aus Menschenliebe im Lichte der Debatte über enge und weite Pflichten.“. In: Hühn, Lore (Hg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft e.V. (Frankfurt a.M.), in Verbindung mit der Internationalen Schelling-Gesellschaft (Leonberg) und der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft (Halle)*. Würzburg: Ergon 2006, 77-100, 88.

einschlägt.“¹⁷⁸ Damit ist die Vernunft eine moralisch neutrale Fakultät: Eine gute Person wird sie zur Erreichung moralisch lobenswerter Ziele einsetzen, eine schlechte für verwerfliche.¹⁷⁹ Selbst in ihrer epistemischen Funktion bleibt die Vorstellung weitgehend unzureichend, da sie an unseren organischen und beschränkten Erkenntnisapparat gebunden ist. So können wir beispielsweise nicht anders, als die Welt durch Formen von Raum und Zeit wahrzunehmen und so als Welt der Individuen zu erleben, was laut Schopenhauer jedoch der Wahrheit der Dinge an sich nicht entspricht.

Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein zerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d.h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres inneres Wesen existiert in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur mir selber kundgibt.¹⁸⁰

Die vermeintliche Pluralität in der Welt, wie sie uns als Vorstellung zugänglich ist, ist also nur scheinhaft, ein Produkt der Beschränktheit unseres Erkenntnisapparates, während den Dingen selbst „doch nur eines und dasselbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen“¹⁸¹ zugrunde liegt.¹⁸² Somit können wir gerade nicht vernunftmäßig zu der Erkenntnis der wahren Einheit aller Dinge und Lebewesen kommen. Die Vernunft kann dieser Einsicht sogar hinderlich sein, da sie den Individuationsprinzipien der Welt als Vorstellung so stark unterworfen ist.

5.2 Schopenhauers Mitleidsbegriff(e)

Aus dem pathozentristischen Fokus der Schopenhauerschen Ethik deutet sich bereits die zentrale Rolle des Mitleids an. Schopenhauer bezeichnet es auch als

wundersame Anlage [...], vermöge welcher das Leiden des einen vom andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, diesem „Schone!“ jenem „Hilf!“ stark und vernehmlich zuruft.¹⁸³

¹⁷⁸ PGM, 704.

¹⁷⁹ Vgl. Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 262.

¹⁸⁰ PGM, 718.

¹⁸¹ PGM, 715.

¹⁸² Vgl. Janaway: Will and Nature, 150, 164.

Vgl. Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 285.

¹⁸³ PGM, 694.

Das Mitleid hat also drei wesentliche Aspekte: Es lässt uns fremdpsychisches Leid in ähnlicher Weise zu unserem eigenen empfinden, fungiert also ähnlich der Humeschen Empathie als Brücke zwischen dem egozentrischen Individuum und anderen. Es veranlasst uns zu dementsprechenden moralischen Urteilen über fremdes Leid als schlecht und zu vermeiden und drängt uns außerdem dazu, unser tatsächliches Verhalten entsprechend zu modifizieren, bestimmte Handlungen also zu setzen oder zu unterlassen. Dieser letzte, volitiv-motivationale Aspekt steht bei Schopenhauer also weit stärker im Vordergrund als bei Hume. Das Mitleid ist für ihn somit einerseits maßgeblicher Entstehungsgrund moralischer Handlungen sowie deren notwendiges wie hinreichendes Kriterium.¹⁸⁴

Schopenhauer verwendet den Begriff oftmals jedoch sehr unscharf und im Hinblick auf unterschiedliche Phänomene. Manchmal erscheint es als universelle „ursprünglich[e] und unmittelbar[e], [...] in der menschlichen Natur“¹⁸⁵ liegende Fähigkeit, emotional an fremdem Leid teilzunehmen, ähnlich der empathischen Einstimmung und Resonanzfähigkeit. Als solche hält sie „unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten“.¹⁸⁶ Auf metaphysisch-epistemologischer Ebene kann das Mitleid dagegen auch als „Form der Erkenntnis der metaphysischen Wesensidentität alles Seienden – zumindest aller leidensfähigen Wesen“¹⁸⁷ bezeichnet werden, wobei diese ‚Erkenntnis‘, wie bereits erwähnt, keine vorrangig vernunftmäßige, aber dennoch metaphysisch-abstrakte ist.¹⁸⁸ Ganz wesentlich tritt das Mitleid bei Schopenhauer jedoch als Triebfeder und Motiv auf, als „eine bestimmte Willensrichtung“,¹⁸⁹ die uns das fremde Wohl so unmittelbar wollen lässt wie sonst nur unser eigenes.¹⁹⁰ Als solches definiert es die letzten Zwecke unseres Handelns und damit letztlich auch die moralische Güte unseres Charakters, ist also nicht als zufälliger Impuls zu betrachten, sondern eher als eine stabile Haltung und Einstellung, eine charakterliche Disposition. In dieser letzten

¹⁸⁴ Vgl. Hallich: Ethik, 80.

¹⁸⁵ PGM, 662.

¹⁸⁶ PGM, 662.

¹⁸⁷ Birnbacher: Preisschrift über die Grundlage der Moral, 117.

¹⁸⁸ Vgl. PGM, 695.

Vgl. auch: Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 279.

¹⁸⁹ Birnbacher, Dieter: „Nahmoral und Fernmoral. Ein Dilemma für die Mitleidsethik“. In: Hühn, Lore (Hg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft e.V. (Frankfurt a.M.), in Verbindung mit der Internationalen Schelling-Gesellschaft (Leonberg) und der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft (Halle)*. Würzburg: Ergon 2006, 41-58, 43.

¹⁹⁰ Vgl. PGM, 657.

Bedeutung kann das Mitleid bei Schopenhauer daher auch ein Charaktermerkmal bezeichnen, das darüber Aufschluss gibt, in welchem Maß uns das Mitleid zum Motiv werden kann.¹⁹¹

5.2.1 Menschliche Motive: Mitleid, Egoismus und Bosheit

Schopenhauer arbeitet in der *Preisschrift* die Rolle des Mitleids als Motiv und Triebfeder des Menschen heraus und bezeichnet sie, in Abgrenzung zu Egoismus und Bosheit, als einzig moralische Triebfeder. Die drei unterscheiden sich durch ihre jeweilige Willensrichtung in Bezug auf eigenes und fremdes Wohl und Weh und sind in uns allen, in unterschiedlichem Ausmaß, angelegt, wobei sie sich auch vermischen und in unterschiedlicher Intensität auftreten können.¹⁹² Unsere Empfänglichkeit für die unterschiedlichen Triebfedern bestimmt nicht zuletzt den moralischen Wert unserer Handlungen und schließlich unseres Charakters.¹⁹³

5.2.1.1 Mitleid als moralisches Motiv

Das Mitleid, als die einzige und eigentlich moralische Triebfeder, zielt auf das fremde Wohl und hat somit das Potential, den überbordenden Egoismus zu überwinden. In ihm wird uns das fremde Wohl in einer Weise zum letzten Zweck unseres Strebens und Handelns, wie es sonst nur unser eigenes ist. Im Mitleid erfahren wir somit eine radikale und „von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme“¹⁹⁴ am Leid des anderen.

Dies erfordert aber, daß ich auf irgendeine Weise *mit ihm identifiziert sei*, d.h. daß jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei.¹⁹⁵

Diese Verwischung des Unterschieds von Ich und anderen und die damit ermöglichte Überwindung des Egoismus bleibt für Schopenhauer, nicht zuletzt aufgrund seines ansonsten so konsequent pessimistischen Welt- und Menschenbildes, letztlich rätselhaft. Das Mitleid ist für ihn der Dreh- und Angelpunkt, aber zugleich „das große Mysterium der Ethik“.¹⁹⁶

Entgegen dem, was der Begriff der „Identifizierung“ nahelegt, sieht Schopenhauer im Mitleid außerdem gerade keinen Prozess der Verschmelzung mit dem anderen, sondern betont im Gegenteil das dabei stets gewährte Differenzbewusstsein.

¹⁹¹ Vgl. Birnbacher: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, 117.

¹⁹² Vgl. PGM, 659.

Vgl. auch: Cartwright: *Schopenhauer's Narrower Sense of Morality*, 268f.

¹⁹³ Vgl. Cartwright: *Schopenhauer's Narrower Sense of Morality*, 273.

¹⁹⁴ PGM, 657.

¹⁹⁵ PGM, 657.

¹⁹⁶ PGM, 658.

[E]s bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß er der Leidende ist, nicht wir: und geradezu in seiner Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübnis. Wir leiden mit ihm, also in ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei.¹⁹⁷

Es handelt sich also keineswegs um eine reine Ansteckung mit dem Leid des Gegenübers und ebenso wenig um eine Art des egozentrischen empathischen Stresses. Schopenhauer fügt sogar hinzu: „je glücklicher unser eigener Zustand ist und je mehr also das Bewußtsein desselben mit der Lage des andern kontrastiert, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid.“¹⁹⁸ Diese Form des Mitleids wird also gerade dadurch begünstigt, dass wir zwar wissen, was es bedeutet zu leiden, selbst aber gerade nicht in analoger und isomorpher Weise leiden. Das Schopenhauersche Mitleid weist also starke Parallelen zu dem auf, was wir als empathische Sorge und *compassion* klassifiziert haben. Die aristotelische Verletzlichkeitsbedingung wird dabei von Schopenhauer relativiert, indem sie sehr breit gefasst wird. Die zentrale Gemeinsamkeit und Verletzlichkeit aller Menschen besteht für ihn schlicht in der Leidensfähigkeit: Nur wer selbst einmal gelitten hat, kann auch Mitleid empfinden, doch aufgrund der Ubiquität des Leidens wird das auf alle Menschen zutreffen. Wir erfüllen die Verletzlichkeitsbedingung qua Menschsein und bedürfen keinerlei zusätzlicher Kriterien, wodurch wiederum auch die aristotelische Nähebedingung sowie die von Hume postulierten Verzerrungen auf Basis von Nähe und Ähnlichkeit stark relativiert werden. Die einzig relevante Ähnlichkeit ist nach Schopenhauer eben bloß die Leidfähigkeit, weshalb er seine Ethik sogar explizit auf nicht-menschliche empfindungsfähige Wesen ausdehnt und somit als Vordenker der pathozentristischen Tradition und Pionier der Tierethik überhaupt gelten kann.

Unsere Empfänglichkeit für das Mitleids-Motiv im Vergleich zu den anderen bestimmt laut Schopenhauer auch die moralische Qualität unseres Charakters. Es sind also immer schon alle Triebfedern in uns angelegt, wobei im guten Charakter das Mitleid jedoch so wirkmächtig ist, dass es die übrigen Triebfedern überschatten und regulieren kann. Einen solchen Charakter kennzeichnet folglich, „daß er weniger als die Übrigen einen Unterschied zwischen sich und andern macht“.¹⁹⁹ Im Kontext der Willensmetaphysik ist er also derjenige Charakter, der am ehestem im Einklang mit der metaphysischen Alleinheit handelt.²⁰⁰ Im fremden und eigenen

¹⁹⁷ PGM, 660.

¹⁹⁸ PGM, 660.

¹⁹⁹ PGM, 713.

²⁰⁰ Vgl. Hallich: Ethik, 88.

Leid erkennt er nichts gänzlich Verschiedenes und Abgetrenntes, sondern „Ich noch einmal“.²⁰¹

Wenn es um einzelne Handlungen und ihren moralischen Wert geht, legt Schopenhauer allerdings einen durchaus rigorosen Maßstab an, indem er eine völlige Reinheit der Motive fordert: „soll eine Handlung moralischen Wert haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv sein.“²⁰² Die moralische Handlung nach Schopenhauer ist allein und ausschließlich Handlung aus Mitleid.

5.2.1.2 Die antimoralischen Triebfedern

Dies ist insbesondere im Hinblick auf die von Schopenhauer postulierte Ubiquität des Egoismus, dem Streben nach dem eigenen Wohl, eine sehr anspruchsvolle Forderung. Dabei ist der Egoismus per se laut Schopenhauer nicht im eigentlichen Sinne *unmoralisch*, sondern vielmehr als moralisch indifferenter und letztlich natürlicher Drang zur Selbsterhaltung, „zum Dasein und Wohlsein“,²⁰³ zu betrachten, fungiert aber dennoch, oder gerade aufgrund seiner natürlichen Dominanz und Häufigkeit, als anti-moralische Kraft.²⁰⁴ Er vereinzelt die Individuen und verstellt den Blick auf die Alleinheit ihres Strebens und Leidens, er liegt zwischen den Menschen „wie ein breiter Graben“.²⁰⁵ Obwohl er dadurch zu Untaten von Diebstahl bis hin zu Mord und Sklaverei motivieren kann, bleibt er für Schopenhauer aus gesinnungsethischer Perspektive amoralisch, da die Egoistin den fremden Schaden nicht intentional verursacht, sondern gleichsam nur in Kauf nimmt, um ihr eigenes Wohl zu befördern. Das fremde Leid ist ihr nur akzidentelles Mittel zum Zweck.²⁰⁶

Demgegenüber sind in der Bosheit „die Leiden und Schmerzen anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß“,²⁰⁷ weshalb diese als eigentlich *unmoralische* Triebfeder beschrieben werden kann. Sie ist damit das exakte Gegenstück zum Mitleid, sie will das fremde Leid und ist darin interessanterweise genauso ‚uneigennützig‘. Schopenhauer bezeichnet sie deshalb auch als teuflische Triebfeder im Gegensatz zum als tierisch charakterisierten Egoismus.²⁰⁸ Bosheit äußert sich in unterschiedlicher Weise: als Übelwollen anderen gegenüber,

Vgl. Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 283.

²⁰¹ PGM, 719.

²⁰² PGM, 655.

²⁰³ PGM, 645.

²⁰⁴ Vgl. PGM, 563.

²⁰⁵ PGM, 646.

²⁰⁶ Vgl. Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 270.

²⁰⁷ PGM, 649.

²⁰⁸ Vgl. PGM, 650.

Neid angesichts ihres Wohls, Schadenfreude an ihrem Leid sowie Grausamkeit, also einer Freude an der aktiven Verursachung von Leid. Obwohl die Schadenfreude also gegenüber der Grausamkeit nur passiv ist, bezeichnet sie Schopenhauer dennoch als „das eigentlich teuflische Laster“²⁰⁹ und meint sogar, es gäbe „kein unfehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude.“²¹⁰ Gesinnungsethisch betrachtet ist die Grausamkeit eben nichts als praktische Schadenfreude, das Motiv dahinter bleibt dasselbe.²¹¹

In Relation zu den zentralen Kategorien des entwickelten Prozessmodells ließen sich also die in Abbildung 5 schematisch subsumierten Zusammenhänge feststellen: Während der Egoismus die Herausbildung von egozentrischem Stress befördert und die Bosheit mit dem Phänomenbereich der *pity* zu korrespondieren scheint, führt allein das Mitleids-Motiv zu einer allozentrisch fokussierten Verarbeitung und somit zu genuiner Sorge und *compassion*.

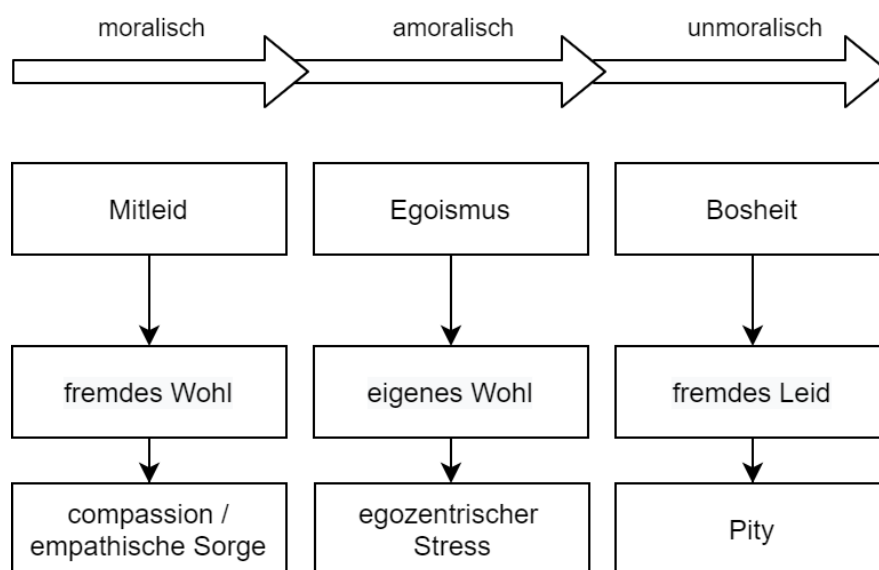


Abb. 5: Die Triebfedern nach Schopenhauer

Auch nach Schopenhauer wären somit egozentrischer Stress und *pity* gerade nicht als genuine Mitleids-Phänomene zu klassifizieren, sondern auf ein Versagen des Mitleids-Motivs zurückzuführen.

²⁰⁹ PGM, 674.

²¹⁰ PGM, 649.

²¹¹ Vgl. Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 276.

Die kognitive Empathie scheint indessen bei allen Modi intakt zu sein: Der Boshafte, analog zum empathischen Sadisten, erkennt das Leid des Gegenübers sehr gut und erfreut sich gerade an diesem. Das Mitleid und die eigentliche Ähnlichkeit zu diesem Gegenüber sind in diesem Fall als Motiv komplett ausgeblendet, die Motive von Mitleid und Bosheit können also niemals gemischt auftreten. Auch die Egoistin scheint sich des fremden Schadens durchaus bewusst zu sein und nimmt diesen zumindest als Mittel zu ihrem eigenen Wohl hin, wenngleich sie ihn nicht aktiv wünscht oder erstrebt. Mit Hume könnten wir mutmaßen, dass sie bei der bloßen Vorstellung des fremden Leids verharret und dieser vom Eindruck ihres eigenen Wohls überschattet wird. Es scheint aber auch eine naivere und blinde Form des Egoismus möglich, bei dem der Schaden, den das eigene Streben verursacht, überhaupt nicht in den Blick kommt, also schon am Punkt der kognitiven Empathie scheitert.

5.2.1.3 Die Opazität der Motive

Schopenhauer bleibt mit seinem Fokus auf innere Motive, wie bereits angedeutet, ein lupenreiner Gesinnungsethiker und zumindest in dieser Hinsicht Kant treu. Dennoch gesteht er ein, dass es sehr schwierig bis fast unmöglich ist, die Motive einer Handlung, selbst der eigenen, mit Sicherheit zu bestimmen. Wir bleiben immer darauf angewiesen, auf Basis konkreter Handlungen auf die dahinterliegenden Triebfedern und Intentionen zu schließen, wobei es möglich ist, dass gerade nach außen hin moralisch anmutende Handlungen in Wirklichkeit durch ihr Gegenteil, nämlich maskierte Bosheit, motiviert sind,

z.B. wenn ich einem wohltue, um einen andern, dem ich nicht wohltue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohlthat, zu beschämen; oder endlich um den, dem ich wohltue, dadurch zu demütigen.²¹²

Häufiger aber verstecken sich hinter einem „Aushängeschild“²¹³ von Gerechtigkeit und Redlichkeit schlicht egoistische Motive, zum Beispiel wenn wir vorrangig aus Sorge um unser eigenes Ansehen, aus Angst vor göttlicher oder sonstiger Strafe oder auch aus Hoffnung auf Reziprozität handeln. Sogar so subtile Beweggründe wie der Wunsch, eine gute Meinung von sich selbst zu haben oder an der eigenen Vervollkommnung zu arbeiten, sind nach Schopenhauer letztlich egoistisch motiviert und somit nicht als moralisch zu bezeichnen.²¹⁴ Gerade weil sich der Egoismus auch mit der Triebfeder des Mitleids mischen kann, ist es fast

²¹² PGM, 677.

²¹³ PGM, 639.

²¹⁴ Vgl. PGM, 636, 639, 656.

unmöglich, die Reinheit der Motive, die Schopenhauer als das zentrale moralische Kriterium postuliert, wirklich jemals nachzuweisen, sogar für die eigenen Handlungen.²¹⁵

Auf dieser Basis könnte man die Existenz des Mitleids überhaupt in Zweifel ziehen und einwenden, dass es in Wirklichkeit doch nur eine einzige, nämlich die egoistische Triebfeder gäbe, auf die alles zurückgeht. Schopenhauer stellt selbst in Bezug auf moralische Handlungen fest, „daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt.“²¹⁶ Ebenso gut könnten wir hier den Humeschen Begriff der ebenfalls als angenehm empfundenen moralischen Billigung heranziehen. Umgekehrt spricht Schopenhauer auch explizit von dem Genuss, der im Falle der Bosheit aus dem Leid anderer gezogen wird. Man könnte also durchaus einwenden, dass Handlungen aus Mitleid wie aus Bosheit letztlich doch nur auf das eigene Wohl und Lustgefühl ausgerichtet sind, also immer schon eine Unreinheit der Triebfedern besteht, wenn nicht überhaupt bloß die egoistische. Dieser Einwand wird von Schopenhauer jedoch zurückgewiesen. Während er die Existenz jener positiven Gefühle anerkennt, sieht er sie dennoch als bloß sekundäre Reaktion, die jeder Art der Begierdenbefriedigung und Zielerreichung folgt. Der Boshafte wird sich über das Leid des anderen freuen wie die Egoistin über ihr eigenes Wohl und der Mitleidige eben über das Wohl des anderen. Entscheidend und moralisch relevant bleibt eben allein die Begierde, auf deren Befriedigung gezielt wird, zu helfen oder eben zu schaden.²¹⁷

Letztlich muss dieses Postulat Schopenhauers jedoch spekulativ bleiben: Er muss das Mitleids-Motiv gleichsam unterstellen, da es sonst, wie er selbst sagt, sinnlos wäre, sich überhaupt mit Ethik zu beschäftigen. Dass Schopenhauer an diesem Postulat festhält, ist insofern an sich verwunderlich, scheint er gerade oft selbst damit zu hadern, es innerhalb seines philosophischen Systems zu verorten und zu erklären. Es bleibt für ihn stets ein Mysterium, und das, obwohl es im Kontext der Einheit des Willens eigentlich durchaus plausibel und diesem am angemessensten erscheint. Viel ungeklärter ist dagegen die von Schopenhauer kaum hinterfragte Triebfeder der Bosheit: Auch sie überwindet den allgemeinen Egoismus, während sie zugleich, anders als das Mitleid, in völliger Inkongruenz zur metaphysischen Einheit der Dinge steht. Dass Schopenhauer nur das Mitleid, nicht aber die Bosheit in der Welt als mysteriös und erklärungsbedürftig erachtet, ist also durchaus erstaunlich und verweist vielleicht auch auf

²¹⁵ Vgl. PGM, 652.

²¹⁶ PGM, 653.

²¹⁷ Vgl. Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 227.

einige unlösbare Spannungsfelder, die sich zwischen seiner Ethik und seiner ansonsten pessimistischen Anthropologie und Philosophie ergeben.

5.2.2 Gerechtigkeit und Menschenliebe: die Kardinaltugenden als Ausdruck des Mitleids

Auch Schopenhauer legt den Fokus auf tugendethische Elemente, wobei er sein geschlossenes System von Tugenden und Lastern aus den unterschiedlichen Triebfedern ableitet. Demnach erwachsen aus dem Egoismus die selbstbezogenen und tierischen Laster wie Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit oder Stolz, aus der Bosheit die teuflischen Laster, darunter Missgunst, Neid, Schadenfreude, Hass, Rachsucht und Grausamkeit.²¹⁸ Aus dem Mitleid dagegen erwachsen die zwei Kardinaltugenden, von denen Schopenhauer alle weiteren Tugenden ableitet: die Gerechtigkeit und die Menschenliebe.²¹⁹ Ihnen entsprechen die beiden laut Schopenhauer zentralen und unumstrittenen Grundprinzipien der Moral: *neminem laede* (schade niemandem) und *imo omnes, quantum potes, juva* (mehr noch: hilf allen, soweit du kannst).²²⁰ Egoistischen wie boshaften Charakteren mangelt es an beiden Tugenden, da sie für das Mitleid, das ihnen zugrunde liegt, nicht in ausreichendem Maße empfänglich sind.²²¹

Die Gerechtigkeit bezeichnet Schopenhauer als „erste und recht eigentliche Kardinaltugend“. ²²² Ihr entspricht das Prinzip *neminem laede*, das Mitleid äußert sich in ihr also negativ, als Zügelung unserer egoistischen und boshaften Neigungen und Impulse.²²³ Damit dies geschehen kann, muss allerdings eine Art Vergegenwärtigung vonstattengehen. Wir erkennen das an Schopenhauers Beispiel von Kajus und Titus, die beide unsterblich in eine Frau verliebt sind, sich jedoch mit einem Nebenbuhler konfrontiert sehen. Beide kontemplieren den Mord an diesem Nebenbuhler, entscheiden sich aber letztendlich dagegen, jedoch aus unterschiedlichen Motiven.²²⁴ Kajus' Überlegungen sind abstrakter, aber egoistischer Natur, wobei es laut Schopenhauer irrelevant ist, ob er sich dabei auf religiöse Gebote oder den kategorischen Imperativ (der uns letztlich nur Aufschluss über Pflichten gegen uns selbst geben kann)

²¹⁸ Vgl. Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 272f.

²¹⁹ Vgl. Cartwright, David E.: "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity". In: *Journal of the history of ideas* 45(1), 1984, 83-98, 94.

²²⁰ Vgl. PGM, 661f.

²²¹ Vgl. PGM, 701.

Vgl. auch: Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 274.

²²² PGM, 648.

²²³ Vgl. PGM, 662.

Vgl. auch: Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 280.

²²⁴ Vgl. PGM, 680.

bezieht.²²⁵ Titus dagegen beschäftigt sich tatsächlich mit dem potentiellen Opfer der kontemplierten Gewalttat, dem Nebenbuhler selbst, und vergegenwärtigt sich das Leid und Unrecht, das er diesem antun würde:

[D]a zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehn sollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte es nicht übers Herz bringen: ich habe es nicht tun können.²²⁶

Titus spielt seine Tat also imaginär durch und antizipiert das verursachte Leid als echtes, reales Leid analog zu seinem eigenen, weshalb Schopenhauer nur ihm ein wirklich moralisches Motiv für die Unterlassung des Mordes zuschreibt.

Man könnte aufgrund dieser imaginären Transposition in den anderen von einem kognitiven Anteil des Schopenhauerschen Mitleids sprechen, wobei jedoch der springende Punkt dieser Erkenntnis gerade ihre affektive und volitive Komponente ist. Titus ‚wusste‘ schon vorher, was es bedeutet, einen Mord zu begehen, doch erst durch die Vergegenwärtigung versteht er es in einer Weise, die das potentielle Opfer als volles und gleichwertiges Gegenüber erkennt, und wird sich somit der Ungerechtigkeit der Tat bewusst. In Humes Begriffen könnten wir auch vermuten, dass seine Vorstellung des fremden Leids hier schlagartig in einen lebhaften Eindruck transformiert und somit wirksam genug wurde, um die ungerechte Tat zu verhindern. Dem wirkmächtigen Mitleid liegt also, wenig verwunderlich und wie auch schon von Hume postuliert, eine gelungene empathische Einstimmung zugrunde.

Wie das Beispiel ebenso veranschaulicht, bezieht sich das Mitleid insbesondere in Form der Gerechtigkeit nicht nur auf bereits vorliegendes, sondern auch auf antizipiertes Leid, und erlaubt somit eine präventive, leidvermeidende Funktion. Dennoch mag an dieser Stelle eingewandt werden, dass ein solches unmittelbares und gefühlsbasiertes (wenn auch durch imaginative Transposition befördertes) Mitleid gerade nicht konsistent und zuverlässig genug ist, um einer Ethik mit abstraktem und universalistischem Anspruch gerecht zu werden. Vielmehr, so die Kritiker*innen der Schopenhauerschen Mitleidsethik, müsste daraus eine „Situationsethik nach Modell des guten Samariters“²²⁷ resultieren. Schopenhauer selbst deklariert dagegen jedoch immer wieder einen universalistischen Anspruch seiner Ethik und bleibt bei dieser situativen Form des Mitleids keineswegs stehen. Vielmehr postuliert er, dass wir aufgrund

²²⁵ Vgl. PGM, 680.

²²⁶ PGM, 681.

²²⁷ Birnbacher: Nahmoral und Fernmoral, 44, Birnbacher selbst erhebt Einspruch gegen diesen Vorwurf.

konkreter Leiderfahrung (also der Erfahrung unserer eigenen Verletzlichkeit), die Gerechtigkeitsmaxime des Nichtschadens internalisieren, wodurch diese folglich auch unabhängig von konkreten Mitleidsgefühlen wirken kann.²²⁸ Die gelingende empathische Einstimmung wäre demnach, ganz ähnlich wie auch bei Hume, zwar diachrone aber nicht zwingend synchrone Bedingung für unser Gerechtigkeitsgefühl (siehe Abb. 6). Das situative Mitleid, das aus der empathischen Einstimmung resultiert, wird durch einen „Verstandesakt der Universalisierung“²²⁹ zu einer Maxime, einem stabilen Grundsatz unseres Denkens und Handelns, der auch in Abwesenheit konkreten affektiven Mitleids intakt bleibt und gegen unsere egoistischen und boshaften Impulse wirken kann.²³⁰

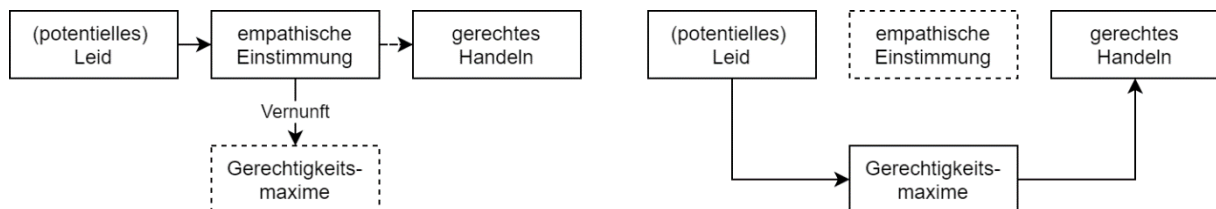


Abb. 6: Genese und Funktion der Schopenhauerschen Gerechtigkeit

Titus wird seine Einsicht verinnerlichen und den Mord an seinem Nebenbuhler nicht plötzlich wieder in Erwägung ziehen, sobald er sich dessen Leid für einen Moment nicht mehr lebhaft vor Augen führt. Idealerweise wird er so die Ungerechtigkeit jeder Mordhandlung als Handlungstyp überhaupt verinnerlichen.

[D]ie vernünftige Überlegung erhebt sie [die Nicht-Schadens-Maxime] zu dem *ein für allemal gefaßten festen Vorsatz*, die Rechte eines jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Teil selbst zu tragen, um nicht das eines andern zu verdoppeln.²³¹

Schopenhauer leugnet also nicht die Existenz und Relevanz abstrakter moralischer Maximen, sieht aber nur im Mitleid, ähnlich wie Hume in der Empathie, die Bedingung ihrer Möglichkeit

²²⁸ Vgl. Kesselring: Schopenhauers Aktualität für die Angewandte Ethik der Gegenwart, 85.

²²⁹ Birnbacher: Schopenhauer, 120.

²³⁰ Vgl. PGM, 664.

²³¹ PGM, 663, eigene Hervorhebung.

und Wirksamkeit. Einmal etabliert kommt diesen vernunftmäßig erzeugten Maximen eine durchaus zentrale, metaphorisch gesprochen, aufbewahrende Rolle zu. Er beschreibt sie auch als

das Behältnis, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität [dem Mitleid], als welche nicht in jedem Augenblick fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen.²³²

Während die Maximen selbst also nur Folge und nicht Quelle moralischer Gesinnung sind, ist ihre Aufbewahrungsfunktion doch unentbehrlich für ein konsistentes und zuverlässiges Wirken der moralischen Gesinnung. Nur sie erlauben es, das Handeln aus Mitleid zur stabilen, zur charakterlichen Disposition zu machen und es vom situativ-affektiven Mitleid zu entkoppeln.²³³ Der ursprüngliche Auslöser dieses Abstrahierungsprozesses ist zwar das affektiv-situative Mitleid, das wiederum den egozentrischen Bezugspunkt des eigenen Leids erfordert. Einmal etabliert, lässt sich jedoch ein komplementäres Zusammenwirken von Gerechtigkeitsmaxime und situativem Mitleid, von Vernunft und Affekt, konstatieren.

Die zweite Kardinaltugend nach Schopenhauer ist die Menschenliebe, die im Vergleich zur Gerechtigkeit stärker an tatsächlich vorliegendes und anschauliches Leid gebunden ist und mit einer tiefer gefühlten Teilnahme an jenem einhergeht.²³⁴ Während ihr dadurch stärkere Limitationen in Bezug auf die Universalisierung auferlegt sind, vermag es die Menschenliebe, uns zu positiven Handlungen der Leidminderung anzustoßen, zum aktiven Helfen, anstatt zum bloßen Unterlassen. Ihr entspricht daher das Prinzip *quantum potes, juva*.²³⁵ Sie ist somit die eigentlich altruistische Kraft, die uns, je nach Grad und Intensität der fremden Not, auch zu potentiell drastischen Opfern im Hinblick auf unser eigenes Wohl treiben kann, sei es „in der Anstrengung [unserer] leiblichen oder geistigen Kräfte [...], in [unserem] Eigentum, in [unserer] Gesundheit, Freiheit, sogar in [unserem] Leben“. ²³⁶ Aus ihr fließen folglich alle sogenannten Tugend- und Liebespflichten. Die Menschenliebe entspricht also eher dem, was Hume als eine natürliche Tugend bezeichnen würde, insbesondere der Benevolenz.

²³² PGM, 663.

²³³ Vgl. Birnbacher: Nahmoral und Fernmoral, 43.

Vgl. Kesselring: Schopenhauers Aktualität für die Angewandte Ethik der Gegenwart, 85.

²³⁴ Vgl. PGM, 676.

Vgl. auch: Cartwright: Schopenhauer's Narrower Sense of Morality, 281.

²³⁵ Vgl. PGM, 676.

²³⁶ PGM, 676.

Obwohl Schopenhauer diese Menschenliebe in stärkeren Zusammenhang mit anschaulichem und unmittelbarem Leiden und Mitleiden stellt, deutet er dennoch auch für sie ein großes Potential zur Abstrahierung an, wodurch sie sogar weitreichende gesellschaftlich-politische Auswirkungen zeitigen kann. So führt er beispielsweise die britische Abschaffung der Sklaverei und den Freikauf Versklavter in den britischen Kolonien auf Mitleid und insbesondere Menschenliebe zurück.²³⁷ In seiner fortgeschrittensten Form geht das Mitleid als Menschenliebe schließlich in das über, was Schopenhauer auch als Güte des Herzens bezeichnet, ein „tief gefühlte[s], universelle[s] Mitleid mit allem was Leben hat“.²³⁸

5.2.3 Grenzenloses Mitleid: jenseits von Aristoteles?

Wie bereits angedeutet haben wir es bei Schopenhauer mit verschiedenen und zusammenhängenden Mitleidsbegriffen und Phänomenen zu tun, die unterschiedlich verbreitet sind. Mitleid im alltäglichen Sinn eines situativen Gefühls, wie es bei der empathischen Einstimmung auftritt, scheint das zu sein, was Schopenhauer meint, wenn er vom Mitleid als „unleugbare Tatsache des menschlichen Bewußtseins“²³⁹ oder als „etwas in jedem Menschen notwendig Vorhandenes“²⁴⁰ spricht. Das eigentliche Schopenhauersche Mitleid, das sich als Motiv und in weiterer Folge auch als Maximen der Gerechtigkeit und Menschenliebe manifestieren kann, geht darüber jedoch weit hinaus und gleicht in seiner wohlwollenden Qualität, wie bereits festgestellt, eher einer umfassenden empathischen Sorge und dem aristotelischen *compassion*-Begriff. Diese Form ist es, die nach Schopenhauer schon weit seltener ist und überhaupt nur in wenigen Menschen vorliegt.²⁴¹ Die Ubiquität der natürlichen Einstimmungsfähigkeit führt also, wie auch im Prozessmodell nahegelegt, nicht automatisch zur sekundären empathischen Sorge.²⁴²

Manchmal scheint Schopenhauers Mitleidsbegriff aber sogar über jene sekundären Phänomene der Sorge und der *compassion* hinauszugehen. Wie bereits bemerkt relativiert Schopenhauer die Rolle der Verletzlichkeit und Nähe mit seinem Postulat der Leidensfähigkeit als universelle Ähnlichkeit aller fühlenden Wesen. Nur diese universelle und fundamentale Fragilität ermöglicht es uns, Mitleid zu empfinden und in weiterer Folge den Wert der Grundsätze

²³⁷ Vgl. PGM, 679.

²³⁸ PGM, 702.

²³⁹ PGM, 662.

²⁴⁰ PGM, 662.

²⁴¹ Vgl. PGM, 640, 647

²⁴² Vgl. Birnbacher: Nahmoral und Fernmoral, 48.

neminem laede und *quantum potes, juva* zu erkennen und zu verinnerlichen.²⁴³ Die von Hume postulierten Verzerrungen der Nähe und Ähnlichkeit sind damit im Schopenhauerschen Modell in Zweifel gezogen. Im Vergleich zum aristotelischen Mitleid fällt außerdem auf, dass Schopenhauer keine analoge Schuldbedingung annimmt, da die Unverschuldetheit des Leids an keiner Stelle erwähnt wird. Während der initiale Ausgangspunkt des Mitleids also wie auch bei der Humeschen Empathie unweigerlich ein egozentrischer ist, nämlich meine eigene Leidensfähigkeit, scheint Schopenhauer daraus gerade nicht zu folgern, dass das Mitleid immer egozentrischen Limitationen und Verzerrungen unterworfen bleibt. Birnbacher attestiert dem Schopenhauerschen Mitleid sogar eine völlige Unabhängigkeit von jeder Anschaulichkeit, Ähnlichkeit oder Nähe.²⁴⁴ Es bezieht sich gerade auf jedes Leiden „zu jeder Zeit und an jedem Ort, in jedem fühlenden Wesen“²⁴⁵ und umfasst „das lediglich mögliche und gedachte Leiden anderer“²⁴⁶ ebenso wie auch die „noch nicht eingetretenen, aber erwarteten Schadensfolgen gegenwärtigen Handelns und Unterlassens“.²⁴⁷ Der Anspruch an so ein „grenzenloses Mitleid“²⁴⁸ ist also enorm hoch und erstreckt sich in den Bereich der tertiären und stark kognitiv abstrahierten Empathie-Phänomene. So verstanden ist der Mitleidsbegriff Schopenhauers tatsächlich kompatibel mit einem universalistischen Anspruch und nähert sich, wie Birnbacher ganz richtig bemerkt, stark einer Variante des negativen Utilitarismus an. Nicht zufällig hat sich Schopenhauer daher gerade auch als Pionier der Tierethik und scharfer Kritiker der „empörende[n] Roheit und Barbarei des Okzidents“²⁴⁹ gegenüber Tieren hervorgetan. Im Gegensatz zu allzu vielen seiner rationalistischen Zeitgenossen spricht er nicht-menschlichen Tieren explizit einen moralischen Status zu mit dem Verweis auf ihre Leidfähigkeit als einziges Kriterium von ethischer Relevanz.²⁵⁰ Er behauptet sogar, „Mitleid mit Tieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Tiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein.“²⁵¹ Hier beweist er also eine konsequente und scheinbar universalistische Haltung und straft klassische Parteilichkeits-Vorwürfe gegenüber empathie- und mitleidsbasierten Ethiken Lügen.

²⁴³ Vgl. Kesselring: Schopenhauers Aktualität für die Angewandte Ethik der Gegenwart, 81.

²⁴⁴ Vgl. Birnbacher: Preisschrift über die Grundlage der Moral, 117.

²⁴⁵ Birnbacher: Nahmoral und Fernmoral, 46.

²⁴⁶ Birnbacher: Preisschrift über die Grundlage der Moral, 117.

²⁴⁷ Birnbacher: Preisschrift über die Grundlage der Moral, 118.

²⁴⁸ PGM, 685.

²⁴⁹ PGM, 687.

²⁵⁰ Vgl. PGM, 690.

Vgl. auch: Birnbacher: Schopenhauer, 127.

²⁵¹ PGM, 691.

Dennoch bleibt der unparteiliche Anspruch dieses grenzenlosen Mitleids insgesamt fragwürdig oder zumindest ambivalent, wie unter anderem das folgende unglücklich gewählte Beispiel Schopenhauers veranschaulicht:

Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; - wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehn nicht unterbricht.²⁵²

Hier beschreibt Schopenhauer gerade keine Universalisierung, sondern eine höchst selektive und parteiliche Ausweitung des Kreises der Sorge nach Maßstäben gemeinsamer Herkunft. Die Solidarität mit den „Landsleuten“ erfolgt auf Kosten einer Außengruppe, wodurch, wenn wir das Beispiel auf einen Kriegskontext beziehen wollen, gerade Gewalttaten gegen solche andere als legitim und gar moralisch erklärt werden. Ebenso gut könnten wir die Passage auf einen Selbstmordattentäter beziehen, was die Absurdität des Beispiels vielleicht noch drastischer verdeutlicht. Hier beschreibt Schopenhauer versehentlich also gerade eine massive potentielle Schattenseite des Mitleids und gesteht implizit dessen Tendenz ein, sich eben nicht universell, sondern anhand von egozentrischen Ähnlichkeitsachsen auszudehnen und so eine Polarisierung von *in-group* und *out-group* zu befördern. In diesem Beispiel ist das vorgeblich grenzenlose Mitleid also mit einem ähnlichen Dilemma konfrontiert wie die Humesche „*extensive sympathy*“.

Welch desaströse Folgen ein solches gruppenbasiertes Mitleid haben kann, wird auch deutlich, wenn wir an das Beispiel der Sklaverei zurückdenken. Schopenhauers Behauptung, die britische Abschaffung der Sklaverei sei auf die Menschenliebe zurückzuführen, wirft doch einige Fragen auf, zuallererst wohl, wie die Menschenliebe (und im Übrigen auch die Gerechtigkeit) bis zum Zeitpunkt der Abschaffung so massiv versagen konnte, dass die Institution der Sklaverei überhaupt erst entstehen und florieren konnte. Die Antworten auf diese Frage mögen vielschichtig und komplex sein, dass die wahrgenommene Andersartigkeit der Versklavten jedoch eine ganz zentrale fazilitierende Rolle spielte, ist nicht von der Hand zu weisen. Ihre Unterwerfung und Ausbeutung war nur dadurch möglich, dass unsere Mitleidsfähigkeit eben doch sehr starken egozentrischen Verzerrungen unterliegt und sehr wohl für

²⁵² PGM, 720.

Ähnlichkeitsdimensionen jenseits der uns allen gemeinsamen Leidensfähigkeit empfänglich ist. Zwar könnte man an dieser Stelle einwenden, dass Schopenhauer die Seltenheit des wahren Mitleids als Eigenschaft der „wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui“²⁵³ immer wieder betont, was allerdings die Eignung einer solchen als Grundlage einer universalistischen Ethik überhaupt stark in Zweifel zieht.

Auch auf die Frage, warum die Briten die Sklaverei gerade zu dem Zeitpunkt abschafften, als sie es taten, bleibt radikal offen. Wurden die Briten plötzlich mitleidsfähiger? Was löste diesen Wandel ihrer innersten Motive aus? Nicht zuletzt da Schopenhauer das Mitleid maßgeblich als festgelegte und unveränderliche Charaktereigenschaft betrachtet, kann seine Theorie keine befriedigenden Antworten auf solche Fragen des kulturellen Wandels in der Moral liefern und steht dem Humeschen Gerechtigkeitskonzept in dieser Hinsicht nach.

Selbst in Bezug auf die Tierethik nimmt Schopenhauer schlussendlich doch auch massive Einschränkungen vor, indem er postuliert, dass „mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält“.²⁵⁴ Die Herzensgüte beschreibt er daher nicht zufällig als „tief gefühlte[s], universelle[s] Mitleid mit allem was Leben hat, *zunächst aber mit dem Menschen*“.²⁵⁵ Sie kennt also sehr wohl klare Abstufungen und Hierarchien, was implizit auf die egozentrische Basis der Mitleidsphänomene verweist, auch wenn Schopenhauer diese leugnet. Diese fortbestehenden Probleme der Parteilichkeit werden uns nicht zuletzt im folgenden Abschnitt noch intensiv beschäftigen.

Selbst wenn wir über alle diese Schwierigkeiten hinwegsehen und annehmen, dass das Mitleid wirklich universell und unparteilich wirkt, so stellt sich immer noch das Problem der „von positiven Jedermann-Verpflichtungen ausgehende[n] Überforderung“.²⁵⁶ Die Gerechtigkeit und ihre negativen Pflichten lassen sich noch eher universalisieren, auf der aktiven Handlungsebene positiver Pflichten der Menschenliebe wird es jedoch, analog zu den Humeschen natürlichen Tugenden, sehr viel schwieriger. Dies gesteht Schopenhauer selbst implizit in der Formulierung der Maxime *quantum potes, juva* ein: *Hilf allen, soweit du kannst; allen zu helfen aber, das ist unmöglich.*

²⁵³ PGM, 652.

²⁵⁴ PGM, 702.

²⁵⁵ PGM, 702, eigene Hervorhebung.

²⁵⁶ Birnbacher: Nahmoral und Fernmoral, 52.

6 Defizite und Grenzen empathiebasierter Ethiken

Empathy is not a suitable tool for morality. We can no more overcome its limits than we can ride a bicycle across the ocean; it is designed for local travel.²⁵⁷

Es lassen sich an dieser Stelle einige zentrale Parallelen zwischen der Humeschen und der Schopenhauerschen Ethik zusammenfassen. Beide scheinen nahezu legen, dass primäre Empathie in irgendeiner Form kausal notwendig für moralisches Urteilen ist, wenn auch nicht unbedingt hinreichend, und können damit als Vertreter dessen klassifiziert werden, was Kauppinen als *empathy explanation hypothesis*²⁵⁸ beschreibt. Schopenhauers Konzept scheint das Mitleid sogar als notwendig und hinreichend zu postulieren, allerdings nur wenn wir die von ihm beschriebene Gerechtigkeit als abstraktere Ausformung des Mitleids betrachten. Auch in Bezug auf tatsächliche Handlungsmotivation postulieren beide, Hume weit zurückhaltender als Schopenhauer, einen kausalen Zusammenhang mit primären aber insbesondere sekundären Empathie-Phänomenen und sind insofern in Einklang mit dem, was nach Batson als Empathie-Altruismus-Hypothese bekannt ist. Beide betonen dennoch die Grenzen und Unzulänglichkeiten insbesondere der primären Empathie-Phänomene, Hume mit Verweis auf ihre egozentrische Grundlage und die damit einhergehenden Begrenzungen und Verzerrungen, Schopenhauer vor allem mit Verweis auf die Seltenheit eines genuin moralischen Charakters. Den Empathie- und Mitleidsbegriffen beider Autoren ist dabei eine grundsätzliche normative Ausrichtung eingeschrieben: Sowohl der gelungene Empathie-Prozess als auch das genuine Mitleid zielen auf das Wohl des anderen, wobei jenes hauptsächlich negativ, als Verhinderung oder Linderung von Leiden konstruiert wird. Das Gelingen der Empathie und die Wirksamkeit des Mitleidsmotivs sind aber eben keineswegs unfehlbar, weshalb beide weiter für eine Art der rationalen Supplementierung plädieren, einerseits durch verinnerlichte und stabile Maximen der Gerechtigkeit, andererseits durch die Einnahme eines distanzierten und umfassenden epistemischen Blickwinkels. Bei Hume ist dieser schlicht der *common point of view*, bei Schopenhauer die metaphysisch voraussetzungsvollere Einsicht in die Scheinhaftigkeit des *principium individuationis*. Sie nehmen damit einerseits viele der Schwächen und Limitationen der Empathie vorweg, die auch heute noch im Fokus der philosophischen und psychologischen

²⁵⁷ Prinz: *Against empathy*, 229.

²⁵⁸ Vgl. Kauppinen: *Empathy and moral judgment*, 218.

Debatten stehen. Ich möchte zunächst auf diese bereits antizipierten kritischen Einwände gegen die Empathie eingehen und sie auf ihre Schlagkraft überprüfen. Ich werde dabei manche der Kritikpunkte relativieren und im Gegenteil auf potentielle positive Aspekte verweisen und insbesondere für eine Komplementarität von empathiebasierten und rationalistischen Ethiken plädieren. Im Anschluss werde ich die Plausibilität der Notwendigkeitsthese im Lichte aktueller Forschung kritisch beleuchten.

6.1 Empathie als unzureichend

6.1.1 Machtlosigkeit

Ein erstes und basales Argument gegen die Wirksamkeit der Empathie bezieht sich insbesondere auf ihren (dem Vorwurf nach mangelnden) Zusammenhang mit tatsächlicher Handlungsmotivation, ein Problem also, das insbesondere Hume bereits explizit antizipiert. Beispielsweise weist der amerikanische Philosoph Jesse Prinz in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Empathie uns nur dann zum Handeln motiviert, wenn die Kosten für uns selbst verschwindend gering sind. „In fact, few would even cross a city street to give a homeless person a dime”.²⁵⁹ Interessanterweise formuliert er seine Kritik hauptsächlich nicht aus rationalistischer, sondern sentimentalistischer Perspektive und schlägt dabei vor, dass konkrete Emotionen wie Wut und Ekel im Vergleich zur Empathie wirkmächtigere Instrumente unserer Moral darstellen.²⁶⁰ Ein ähnliches Argument deutet schon Nietzsche an, mit dessen mannigfaltigen Einwänden gegen die Mitleidsethik wir uns allerdings noch gesondert beschäftigen werden, wenn er die Empörung über das Unglück anderer als den „männlicheren Bruder des Mitleids“²⁶¹ bezeichnet.

Das Argument ist so simpel wie einleuchtend und trifft auch weitgehend zu, wenn man sich einen absolut zuverlässigen kausalen Zusammenhang erhofft. Wenn wir einen weniger ambitionierten Anspruch stellen, scheint der Einwand jedoch empirisch weniger gerechtfertigt und untermauert, als Kritiker wie Prinz es vermuten lassen. So ist ein statistisch signifikanter Zusammenhang von Empathie (sowohl als Einstimmung und insbesondere als Sorge definiert) und altruistischem und prosozialem Verhalten schwer zu leugnen. Die kausale Rolle der

²⁵⁹ Prinz: *Against empathy*, 225f.

²⁶⁰ Vgl. Denham: *Empathy and moral motivation*, 234.

²⁶¹ M, 77.

Empathie kann zum gegebenen Zeitpunkt zwar noch nicht konklusiv bestätigt werden, eine zumindest förderliche Rolle liegt aber dennoch nahe.²⁶² Wie Denham bemerkt, beruhen Einwände dieser Art außerdem oft auf einer sehr spezifischen Definition von Empathie und einer entsprechend schmalen und selektiven Auswahl der Forschungsergebnisse. So reduziert Prinz sie beispielsweise entweder auf empathischen Stress oder sogar bloße emotionale Ansteckung und bezieht sich so auf einen sehr begrenzten Ausschnitt des enorm breiten und komplexen Forschungsfelds.²⁶³

Ein weiteres Indiz dafür, dass Kritiker wie Prinz von der Wirkungslosigkeit der Empathie selbst nicht ganz überzeugt sind, finden wir nicht zuletzt in ihren eigenen weiteren und in der Regel schlagkräftigeren Argumenten, die gerade die problematischen Implikationen der Empathie auf der Handlungsebene anprangern, sie also ganz im Gegenteil für ihre (vermeintlich problematische) Wirksamkeit kritisieren. Einigen wichtigen dieser Argumente wollen wir uns daher als nächstes genauer zuwenden.

6.1.2 Parteilichkeit und Manipulierbarkeit

Der vielleicht schwerwiegendste Mangel der Empathie liegt in ihrer bereits von Hume klar erkannten Parteilichkeit. Der zentrale Ausgangs- und Referenzpunkt aller empathischen Phänomene ist und bleibt das eigene Selbst, wodurch die Herausbildung egozentrischer Verzerrungen unausweichlich ist. Hoffman spricht, in Analogie zu den von Hume identifizierten Faktoren von Ähnlichkeit und Kontiguität, insbesondere vom *similarity bias* und dem *here-and-now bias* der Empathie,²⁶⁴ die bereits im Kontext persönlicher Nahbeziehungen fragwürdige und problematische Implikationen haben können, wie beispielsweise Prinz bemerkt:

We may give preferential treatment to children who are sweet and cute, neglecting bratty teens who really need our help. We may attend more to the students with whom we identify rather than to the students who need us most.²⁶⁵

Von diesen Verzerrungen nicht ganz unabhängig lässt sich auch ein *ingroup bias* der Empathie feststellen, der grundsätzlich laut Hoffman überraschend gering ausfällt,²⁶⁶ sich allerdings auch frapierend leicht eskalieren und manipulieren lässt. Schon die banalsten

²⁶² Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 234.

²⁶³ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 235.

²⁶⁴ Vgl. Hoffman: Empathy and moral development, 208f.

²⁶⁵ Prinz: Against empathy, 229.

²⁶⁶ Vgl. Hoffman: Empathy and moral development, 207.

Gemeinsamkeiten, wie die Unterstützung desselben Fußball-Teams,²⁶⁷ können ausreichen, um diesen oftmals subtilen und unbewussten *bias* anzustoßen, der sich im gesellschaftlichen Kontext ebenso entlang ethnischer, religiöser und anderer sozialer Gruppenzugehörigkeiten und Kategorien kristallisiert. Das enorme problematische Potential einer solchen gruppengeleiteten Modulation der Empathie ist historisch wie aktuell vielfach exemplifiziert. Dehumanisierung hat sich dabei seit jeher als besonders effektives Mittel zur Bekräftigung der Andersartigkeit und Hemmung der Empathie gegenüber bestimmten Außengruppen erwiesen.²⁶⁸ Nicht zufällig werden als unliebsam oder gar feindlich angesehene Gruppen bevorzugt metaphorisch animalisiert oder objektifiziert. Nussbaum nennt als wohl drastischstes Beispiel die Vernichtung der europäischen Juden, die als auszurottendes ‚Ungeziefer‘ einerseits und leblose zu verwaltende ‚Fracht‘ andererseits dargestellt wurden.²⁶⁹ So warnt Bloom also nicht ganz zu Unrecht, „our empathy for those close to us is a powerful force for war and atrocity toward others“,²⁷⁰ und ist ebenfalls nicht um historische und aktuelle Beispiele verlegen:

Lynchings in the American South, for instance, were motivated in part by stories told about white women raped by black men. When contemporary politicians want to evoke hatred towards immigrants, they often tell moving stories about the innocent victims of crimes that individual immigrants have committed.²⁷¹

Sogar Hoffman, ansonsten ein großer Befürworter der Empathie, gesteht das Potential einer solch polarisierten und gruppenbasierten Empathie ein, in „empathy-based violence“²⁷² zu münden, insbesondere wenn Empathie mit der eigenen Gruppe auf Kosten der Außengruppe erhöht wird. In dieser Hinsicht ist auch das Phänomen der Gräuel-Propaganda besonders erhellend, das seit jeher enormes und moralisch aufgeladenes Mobilisierungspotential birgt. Bloom verweist in diesem Zusammenhang unter anderem auf den Irak-Krieg im Jahr 2003, bei dessen öffentlicher Legitimierung endlose Medienberichte über tatsächliche, aber hauptsächlich vorgebliche Grausamkeiten und Gräueltaten des Hussein-Regimes eine wichtige Rolle spielten.²⁷³ Unsere Empathie kann somit einen problematischen Einfluss auf unsere moralischen Urteile haben, weshalb Breithaupt zurecht zu bedenken gibt, „[v]ielleicht handeln wir

²⁶⁷ Vgl. Bloom: Empathy and its Discontents, 26.

²⁶⁸ Vgl. Hoffman: Empathy and moral development, 207.

²⁶⁹ Vgl. Nussbaum: Upheavals of Thought, 319f.

²⁷⁰ Bloom: Against Empathy, 9.

²⁷¹ Bloom: Empathy and its Discontents, 27.

²⁷² Hoffman: Empathy and moral development, 270.

²⁷³ Vgl. Bloom: Empathy and its Discontents, 27.

nicht moralisch, weil wir Empathie empfinden, sondern moralisieren, weil wir vorschnell empathisch Partei ergreifen.“²⁷⁴

Neben der Dehumanisierung liegt eine weitere effektive Manipulationsmöglichkeit der Empathie, wie der aristotelische Mitleidsbegriff schon nahelegt, in der Schuld- und Verantwortungszuschreibung. Wir verweigern jenen gegenüber tendenziell unser Mitleid, die gegen unseren Rat handeln, gegen gesellschaftliche Normen verstoßen und deren Leid wir insgesamt als Großteils selbstverschuldet betrachten.²⁷⁵ Das mag positive Implikationen haben, zum Beispiel wenn es darum geht, einem sympathischen Verbrecher gegenüber ein faires Urteil auszusprechen, kann sich aber ebenso bis hin zur Schopenhauerschen Schadenfreude über das Leid jener auswachsen, die wir moralisch missbilligen und für ihr Leid verantwortlich machen, wie beispielsweise die Infektion von Figuren wie Donald Trump oder auch Boris Johnson mit Covid-19 erst jüngst wieder verdeutlicht haben. Eine klassische Studie belegt indessen auch höhere Empathie gegenüber AIDS-Kranken, die sich mittels einer Bluttransfusion infiziert hatten, als jenen gegenüber, die durch intravenösen Drogenkonsum erkrankt waren.²⁷⁶ Das Leid und auch das Recht auf medizinische Behandlung ist in beiden Fällen jedoch zweifellos dasselbe.

Ein zweites massives Problem dieser Tendenz zeigt sich außerdem dort, wo Verantwortung teilweise oder gänzlich ungerechtfertigterweise zugeschrieben wird. Insbesondere für gesellschaftlich ohnehin schon marginalisierte Gruppen, denen aufgrund des *similarity* und *ingroup bias* tendenziell weniger Empathie entgegengebracht wird, kann das verheerende Folgen haben, wie sich unter anderem im Umgang mit AIDS-kranken homosexuellen Männern, deren Leiden insbesondere von einer religiösen Moral zum Teil bis heute als gerechtfertigte göttliche Strafe ausgelegt wird, auf tragische Weise gezeigt hat.

Im Allgemeinen spielen religiöse und kulturelle Weltbilder, Normen und Werte hier eine ganz entscheidende modulierende Rolle, wenn es darum geht, wie und wofür wir tendenziell Verantwortung zuschreiben. Nussbaum verweist hier exemplarisch auf die im amerikanischen Kulturraum prävalente Tendenz, Opfern von Armut und sexueller Gewalt mehr Verantwortung zuzuschreiben als beispielsweise Betroffenen von Suchterkrankungen.²⁷⁷ Wie bereits Humes Theorie vorwegnimmt, sind diese kognitiven Komponenten, die auf unsere Empathie und

²⁷⁴ Breithaupt: Die dunklen Seiten der Empathie, 22.

²⁷⁵ Vgl. Merz: Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl?, 360f.

²⁷⁶ Vgl. Bloom: Empathy and its Discontents, 26.

²⁷⁷ Vgl. Nussbaum: Upheavals of Thought, 313f.

Moral maßgeblich zurückwirken, enorm kulturell variabel und wandelbar. Umgekehrt kann Empathie somit auch ausgeweitet werden; Nussbaum nennt hier das Beispiel der Rhetorik rund um die große Depression und den *New Deal*, wo eben die Betonung der Unkontrollierbarkeit und des Unverschuldens der vom ökonomischen Kollaps Betroffenen die öffentliche Meinung maßgeblich beeinflusste.²⁷⁸ Empathie ist somit trotz oder gerade aufgrund ihrer kognitiven und kulturell geprägten Anteile nicht automatisch ‚vernünftig‘, sondern immer nur so vernünftig, wie es unsere vorherrschenden kulturellen und individuellen Normen sind.²⁷⁹ Damit ist auch angedeutet, dass wir ihr allein nicht alle Einschränkungen und Verzerrungen zur Last legen können, die hier angesprochen wurden. Parteilichkeit und *bias* scheinen vielmehr Merkmale des menschlichen Denkens, Erlebens und Verhaltens überhaupt zu sein, die unsere Empathie ebenso wenig verschonen wie unsere abstrakten Normen und Moralsysteme. Für moralische Emotionen, wie Prinz sie propagiert, müssten wir uns ähnliche Limitationen erwarten und selbst rationalistische und universalistische Denker par excellence sind vor den genannten *biases* nicht gefeit, wie unter anderem Kants Rassenlehre oder auch John Stuart Mills für ihn ansonsten so untypischer Paternalismus gegenüber ‚unzivilisierten‘ Nationen bezeugen. Der Verdacht der Parteilichkeit ist also ein wichtiger und ernst zu nehmender, allerdings nicht ausschließlich in Bezug auf unsere Empathiefähigkeit.

6.1.3 Konkretheit und Begrenztheit

Nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem *here-and-now bias* können auch die Konkretheit und die damit einhergehende Begrenztheit der Empathie als weitere Schwächen identifiziert werden. Bloom beschreibt unsere Empathie auch als Scheinwerfer, der immer nur einen sehr selektiven Ausschnitt beleuchten kann und daher für viele abstrakte und globale ethische Probleme und Fragen ungeeignet scheint: „The spotlight nature of empathy renders it innumerate, favoring the one over the many and the specific over the statistical.”²⁸⁰ Der sogenannte *identifiable victim effect* ist uns allen aus dem Alltag hinlänglich geläufig: Wir empathisieren mehr mit dem Leid eines einzelnen und konkreten Individuums als mit dem schwer fassbaren Leid vieler oder gar unzähliger.²⁸¹ Eine Empathie-basierte Ethik, so der Vorwurf, muss das große

²⁷⁸ Vgl. Nussbaum: *Upheavals of Thought*, 314.

²⁷⁹ Vgl. Nussbaum: *Upheavals of Thought*, 313f.

²⁸⁰ Bloom: *Empathy and its Discontents*, 25.

²⁸¹ Vgl. Bloom: *Empathy and its Discontents*, 25.

Vgl. Prinz: *Against empathy*, 220.

Ganze aus den Augen verlieren und uns zu ineffizienten Hilfsstrategien verleiten: „we ignore the forest fire, while watering a smoldering tree“.²⁸² Tatsächlich stellt uns das im Zusammenhang mit einigen ethischen Entscheidungssituationen vor ein Problem: einerseits bei solchen, wo wir zu viele potentielle Objekte unserer Empathie vorfinden; andererseits dort, wo wir es scheinbar mit keinem klar identifizierbaren Objekt zu tun haben. Wir wollen beide Szenarien zumindest kurz elaborieren.

Ein klassisches Problem, bei dem uns Empathie nur sehr begrenzt weiterhelfen kann, ist Ressourcenknappheit, wie sich anhand medizinischer Beispiele wie der Organtransplantation, aber auch der unlängst wieder zu unerfreulicher Aktualität gekommenen Triage besonders anschaulich zeigt. Eine klassische Studie berichtet beispielsweise, dass die selektive Empathie-Induktion für eine bestimmte fiktive Person auf einer Organtransplantationsliste Proband*innen eher dazu verleitet, dieser ungerechtfertigten Vorrang gegenüber anderen, eigentlich vor ihr gereihten Personen, zu gewähren.²⁸³ Dass diese Tendenz sehr reale Auswirkungen im medizinischen Alltag haben kann, zeigt unter anderem Birnbachers Verweis auf das Phänomen des *Upgradings* in der Transplantationsmedizin, wo Mediziner*innen für ihre schwer leidenden Patient*innen eine höhere Dringlichkeitsstufe angeben, als medizinisch gerechtfertigt.²⁸⁴ Diese fachlich (und wohl auch ethisch) ungerechtfertigte Begünstigung sei dabei so verbreitet, dass es bereits eigener Kommissionen zur Prüfung dieser Urteile bedürfe.²⁸⁵

Selbst wenn es uns in solchen Fällen gelingt, gleichmäßig und unparteilich mit allen Betroffenen zu empathisieren und unseren Kreis der Sorge auszuweiten, wird es uns nur sehr bedingt weiterhelfen, wenn wir letztendlich immer noch mehr Personen auf der Liste vorfinden als verfügbare Organe. Wir werden in solchen Fällen also aufgrund anderer und Empathie-unabhängiger Kriterien eine Entscheidung treffen müssen, die wir für ethisch vertretbar erachten. Demgegenüber stehen Fälle, in denen wir scheinbar keine klar identifizierbaren Opfer finden, mit denen wir empathisieren könnten: „Empathy resonates to the suffering of identifiable victims but is largely silent when it comes to both future costs and statistical benefits“.²⁸⁶ Hier könnte uns die Empathie also sogar auf Abwege führen, wenn sie uns beispielsweise für das konkrete und identifizierbare Leid, das einzelnen Personen durch Impfschäden widerfährt,

²⁸² Vgl. Prinz: *Against empathy*, 228.

²⁸³ Vgl. Prinz: *Against empathy*, 228.

Vgl. Bloom: *Empathy and its Discontents*, 25.

²⁸⁴ Vgl. Birnbacher: *Nahmoral und Fernmoral*, 45.

²⁸⁵ Vgl. Birnbacher: *Nahmoral und Fernmoral*, 45.

²⁸⁶ Bloom: *Empathy and its Discontents*, 26.

empfänglicher macht als für das vergleichsweise viel größere durch die Impfung tatsächlich oder potentiell verhinderte Leid, was wir nicht zuletzt in jüngster Vergangenheit im Zusammenhang mit den Impfstoffen gegen Covid-19 wieder erleben. Auch im klimaethischen Bereich haben wir es mit höchst relevanten und folgenreichen Problemen zu tun, die allerdings aufgrund ihrer langfristigen und abstrakten Natur mittels Empathie nur schwer und bestenfalls mittelbar fassbar sind.

Weiter stellt Prinz fest, dass wir oftmals nicht einzelne Handlungen im Hinblick auf das Leid, das sie verursachen, verurteilen, sondern bestimmte Handlungstypen überhaupt moralisch bewerten, was für ihn beweist, dass Empathie auch für unser moralisches Urteilen nicht hinreichend sein kann. Auch Bloom erhebt diesen Einwand und nennt als mögliche Beispiele Steu-
erhinterziehung oder das das Stehlen in einer großen Supermarkt-Kette.²⁸⁷

Diese Einwände sind im Hinblick auf Hume und Schopenhauer zunächst grundsätzlich unkontrovers, betonen diese doch explizit die tugendethischen Aspekte unseres moralischen Urteils sowie die Rolle der verinnerlichten und abstrahierten moralischen Maximen. Beide mutmaßen aber gerade, dass diese Maximen durch Erfahrung situativer Empathie erst zur Ausprägung kommen und dann über konkrete Situationen hinweg generalisiert werden; Kauppi-
nen spricht hier auch von unserer „induction disposition“.²⁸⁸

The general maxims of morality are formed, like all other general maxims, from experience and induction. We observe in a great variety of particular cases what pleases or displeases our moral faculties, what these approve or disapprove of, and, by induction from this experience, we establish those general rules.²⁸⁹

Empathie wie Hume und Schopenhauer sie konzipieren ist also nicht nur mit unseren moralischen Urteilen über Handlungstypen vereinbar, sie scheint unsere Urteile in dieser Hinsicht außerdem sogar sehr gut vorherzusagen und zu erklären. Wenn wir beim Beispiel des Stehlens bleiben, so lässt sich feststellen, dass wir dieses zwar allgemein und als Handlungstyp im Sinne von Prinz missbilligen. Allerdings treffen wir doch enorme Abstufungen innerhalb eines solchen Handlungstyps, wobei das verursachte Leid sehr wohl eine relevante Rolle einzunehmen scheint. Einen Einbruch, der eine Privatperson ihrer existentiellen Grundlage beraubt, werden wir in der Regel als schwerwiegenderes Vergehen betrachten als einen ähnlichen Diebstahl an

²⁸⁷ Vgl. Bloom: Empathy and its Discontents, 28.

²⁸⁸ Kauppinen: Empathy and moral judgment, 219.

²⁸⁹ Kauppinen: Empathy and moral judgment, 219.

einer millionenschweren Ladenkette. Wir könnten sogar mit den Täter*innen und deren Motiven empathisieren und werden es weniger verwerflich finden, wenn jemand beispielsweise stiehlt, um sich und die eigene Familie zu ernähren. Empathie scheint uns somit auch bei der Beurteilung von Handlungstypen ein guter Indikator dafür zu sein, wie viel moralische Missbilligung im je konkreten Fall angemessen ist. Auch Schopenhauer weist auf diesen Aspekt hin, wenn er beschreibt, dass wir eine Geldbörse an den Besitzer retournieren, weil wir uns dessen Weh um den Verlust vor Augen führen, letzteres jedoch weit größer sein wird, wenn es sich um die Börse eines armen Diensthofen handelt.²⁹⁰ Umgekehrt sei auch der Arme gerechter, wenn er die Börse des Reichen retourniert als der Reiche, der den Tagelöhner fair bezahlt.²⁹¹ Diese Abstufungen in unserer moralischen (Miss)-Billigung scheinen in direktem Zusammenhang damit zu stehen, wie – metaphorisch gesprochen – ‚weh‘ der Verlust im je konkreten Fall tut.

Schließlich macht Prinz gleichsam versehentlich ein Argument für die Empathie, wenn er auf weitere Empathie-unabhängige moralische Urteile im Hinblick auf *victimless crimes* hinweist. Er nennt hier beispielsweise konsensuellen Inzest zwischen zwei erwachsenen Geschwistern oder auch die motivational höchst wirksame moralische Ablehnung der Homo-Ehe, die, wie er selbst feststellt, gerade von einem Empathie-Mangel bekräftigt wird.²⁹² Hier scheint es tatsächlich kein Leid zu geben, mit dem wir empathisieren könnten, und dennoch handelt es sich um moralische und nicht unübliche Überzeugungen. Doch es drängt sich an diesem Punkt die Frage auf, ob die von Prinz befürworteten und in diesen Beispielen wirksamen moralischen Emotionen wie Ekel, Angst und Wut wirklich so viel bessere und unparteilichere Alternativen darstellen und ob eine empathisch informierte Moral hier nicht eindeutig vorzuziehen wäre. In diesem Sinne kann die tatsächliche unmittelbare wie mittelbare Abwesenheit eines potentiellen Objekts unserer Empathie doch zumindest als relativ gute Heuristik dafür fungieren, ob wir etwas wirklich moralisch verurteilen *sollten*, wodurch sich die Empathie hier als nützlicher Prüfstein unserer konventionellen Moralvorstellungen und Normen erweist. Vor diesem Hintergrund ist es auch wenig überraschend, dass die laut Kauppinen interkulturell am zuverlässigsten moralisch verurteilen Normverletzungen, sozusagen die „paradigmatic moral transgressions“,²⁹³ solche sind, bei denen andere zu Schaden kommen, während die größte

²⁹⁰ Vgl. PGM, 665.

²⁹¹ Vgl., PGN, 668.

²⁹² Vgl. Prinz: Against empathy, 218, 220, 226.

²⁹³ Kauppinen: Empathy and moral judgment, 220.

kulturelle Variation dagegen gerade in Empathie-unabhängigen Normen vorzufinden ist, beispielsweise in Bezug auf bestimmte Ernährungs-, Hygiene und Sexualvorschriften, aber auch religiös fundierte Gebote oder soziale Konzepte von Ehre.²⁹⁴ Somit könnte Empathie doch als stabilerer und universellerer Maßstab und Kompass unserer Moralvorstellungen fungieren, als es auf den ersten Blick scheinen mag, wenngleich sie allein zur Erklärung unseres moralischen Urteilens und Verhaltens nicht ausreichend ist.

6.1.4 Das Kind im Teich und das Kind im Mittelmeer

In Bezug auf alle bisherigen Einwände lässt sich feststellen, dass sie sich weitgehend, mit Ausnahme der ressourcenbasierten Begrenztheit, gerade durch *mehr* Empathie beheben oder zumindest entschärfen lassen. Shoemaker schließt daher auch:

“It’s not that empathy itself is bad or causes bad things; rather, it’s the incomplete or improper deployment of empathy that does so. But then we should correct the deployment, not dismiss the empathy”.²⁹⁵

An dieser Stelle soll also kurz der Frage nachgegangen werden, wie eine solche Ausweitung der Empathie durch mehr Empathie aussehen könnte und inwiefern sich eine empathiebasierte Ethik als kompatibel oder sogar komplementär zu rationalistischen Ethiken erweisen könnte. Dafür möchte ich exemplarisch zunächst Peter Singers effektiven Altruismus als vermeintliche Kontrastfolie heranziehen, und zwar anhand seiner anschaulichen Analogie des ertrinkenden Kindes im Teich.

Wir stellen uns vor, wir passieren auf dem Weg zur Arbeit oder einer Vorlesung einen seichten Teich, in dem ein Kind zu ertrinken scheint. Wir könnten das Kind ohne große körperliche Gefahr aus dem Teich retten, doch werden dabei unsere Kleidung ruinieren und wahrscheinlich auch die Vorlesung oder ein wichtiges Meeting verpassen.²⁹⁶ Die allermeisten von uns würden sagen, dass es in dieser Situation unsere ethische Pflicht ist, das Kind zu retten. So weit, so simpel. Doch Singer spinnt das Gedankenexperiment sogleich weiter:

²⁹⁴ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 228.

²⁹⁵ Shoemaker, David: „Empathy and moral responsibility“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 242-252, 247.

²⁹⁶ Vgl. Singer, Peter „Drowning child and the expanding circle: as the world shrinks, so our capacity for effective moral action grows. Peter Singer indicates how this may change our lives.“ In: *New Internationalist* 289, 1997, 28-30. Online unter: Gale Academic OneFile:

link.gale.com/apps/doc/A30027839/AONE?u=43wien&sid=AONE&xid=1bc4ba2f [20.04.2021].

would it make any difference if the child were far away, in another country perhaps, but similarly in danger of death, and equally within your means to save, at no great cost -- and absolutely no danger -- to yourself?²⁹⁷

Auch hier werden die meisten im Prinzip (im moralischen Urteil) zustimmen, dass es unsere Pflicht wäre, auch diesem Kind zu helfen. Inkonsistenzen zeigen sich jedoch auf der korrespondierenden Handlungsebene, die Singer sogleich anschließt:

we are all in that situation of the person passing the shallow pond: we can all save lives of people, both children and adults, who would otherwise die, and we can do so at a very small cost to us: the cost of a new CD, a shirt or a night out at a restaurant or concert, can mean the difference between life and death to more than one person somewhere in the world -- and overseas aid agencies like Oxfam overcome the problem of acting at a distance.²⁹⁸

Singer formuliert hier also eine konsequentialistische und radikal unparteiliche Fernmoral wie sie zugespitzter wohl kaum denkbar ist. Doch ist eine solche Ethik einer empathiebasierten Konzeption wirklich so diametral entgegengesetzt? Oder könnten diese scheinbar so unterschiedlichen Ansätze nicht vielmehr komplementär gedacht werden?

Tatsächlich beschäftigt sich Singers effektiver Altruismus vordergründig mit der Frage der *Effektivität*, er leistet eine philosophische Analyse der effektivsten Mittel zur Hilfeleistung. Der *Altruismus* aber, die Motivation überhaupt zu helfen, wird bereits vorausgesetzt und beruht, wie die Struktur der Analogie zeigt, maßgeblich auf unserer gleichsam als selbstverständlich angesehenen parteilichen, aber intuitiv wirksamen Empathie mit dem Kind im Teich. Nur weil wir diesem Kind gegenüber eine unmittelbare moralische Verpflichtung zur Hilfeleistung empfinden, können wir auch Singers abstrahierender Ausweitung folgen, die uns, ganz im Sinne des *common point of view*, auf rationaler Ebene darauf aufmerksam macht, dass alle fernen Kinder in Not unsere moralische Aufmerksamkeit genauso verdienen. Ganz wie Hume vorher-sagt variiert hier die Empathie, nicht aber zwingend auch die moralischen Urteile, welche sie anstößt. Wer dagegen bereits dem Kind im Teich gegenüber moralisch indifferent ist, dem wird kaum auf rationaler Ebene zu vermitteln sein, warum er sich um das Wohl von Kindern am anderen Ende des Globus bemühen sollte. Eine empathiebasierte Ethik leistet somit die motivationale Fundierung, während Theorien wie die Singers die ergänzende Funktion der vernunftmäßigen Supplementierung und Korrektur einnehmen.

²⁹⁷ Singer: Drowning child and the expanding circle.

²⁹⁸ Singer: Drowning child and the expanding circle.

Während Prinz mutmaßt, dass wir den Humeschen *common point of view* am ehesten durch die „extirpation of empathy“²⁹⁹ erreichen können, spricht also einiges dafür, dass sich die Ausweitung und Abstrahierung des Kreises unserer Sorge, eine Metapher, die sich übrigens auch bei Singer eins zu eins findet,³⁰⁰ gerade maßgeblich durch oder zumindest auf Basis von Empathie vollzieht. Dabei können paradoxerweise gerade auch die ihr eingeschriebenen *biases* eine Abstraktion befördern, zum Beispiel wenn wir uns vorstellen, das fremde Opfer, beispielsweise eine auf der Straße belästigte Frau, sei unsere eigene Mutter, Schwester oder Freundin.³⁰¹ Ein ähnliches Potential erkennt Hoffman auch im Hinblick auf saliente und medial wirksame exemplarische Opfer, die unsere Aufmerksamkeit erhaschen und auf komplexere dahinterliegende Zusammenhänge lenken können.³⁰² Kauppinen führt hierfür unter anderem das Beispiel der europäischen Flüchtlingskrise in den Jahren 2015 und 2016 an. Obwohl den meisten auf rationaler Ebene bewusst war, was sich zu dieser Zeit an den europäischen Grenzen abspielte, war es nicht zuletzt das erschütternde Bild des ertrunkenen und an der türkischen Küste angeschwemmten Zweijährigen Alan Kurdi, an dem sich eine umfassende Empörung und gesellschaftliche Diskussion um die europäische Flüchtlingspolitik entzündete.³⁰³ Mit Hume gesprochen braucht es anschauliche und eindringliche Beispiele wie diese, um unsere bloße Vorstellung fremden Leids schlagartig in lebhafte und moralisch geladene Eindrücke zu transformieren. Dem von Bloom beschriebenen Scheinwerfer-Effekt kann somit auch eine potentielle positive Funktion für die Fazilitierung einer umfassenderen und über bloße Einzelschicksale hinausgehenden Sorge zugeschrieben werden.

Einige Vorbehalte bleiben dennoch bestehen. So bleibt das Problem der Ressourcenknappheit und der Überforderung durch positive Pflichten gegenüber einem maximal ausgeweiteten Kreis der Sorge erhalten. Die wachrüttelnde und aufmerksamkeitslenkende Funktion der Empathie stößt außerdem an ihre Grenzen und kann auch kontraproduktive Effekte nach sich ziehen, zum Beispiel wenn wir gegenüber einer stetigen Flut von drastischen Leiddarstellungen letztendlich eine gewisse Habituation und Abstumpfung entwickeln.³⁰⁴ Das Ausmaß an empathischem „over-arousal“³⁰⁵ ist in unserer hyperglobalisierten und vernetzten

²⁹⁹ Prinz: *Against empathy*, 228.

³⁰⁰ Vgl. Singer: *Drowning child and the expanding circle*.

³⁰¹ Vgl. Hoffman: *Empathy and moral development*, 213.

³⁰² Vgl. Hoffman: *Empathy and moral development*, 214.

³⁰³ Vgl. Kauppinen: *Empathy and moral judgment*, 215.

³⁰⁴ Vgl. Hoffman: *Empathy and moral development*, 214.

³⁰⁵ Hoffman: *Empathy and moral development*, 215.

Informationsgesellschaft wahrscheinlich so groß wie nie zuvor und kann uns gegenüber dem schier unüberblickbaren Leid in der Welt gerade unempfindlicher machen. In aller Fairness muss jedoch auch hier darauf verwiesen werden, dass dieses Überforderungsproblem keineswegs nur auf empathiebasierte Ethiken beschränkt ist. Im Gegenteil betreffen sie gerade unparteiische rationalistische Ethiken wie die Singers mindestens genauso drastisch und werden für empathisch fundierte Konzepte gerade nur insofern zum Problem, als sie sich deren universellem Anspruch zunehmend annähern. Auch mit Singer stoßen wir nämlich unweigerlich an gewisse Grenzen, wenn wir die Analogie ernst nehmen, denn jedem Kind in Not (Erwachsene noch nicht einmal inbegriffen) zu helfen, ist (zumindest dem Individuum) unmöglich. Eine passendere Analogie wäre demnach ein Teich, in dem tausende Kinder vor unseren Augen ertrinken und von denen wir bestenfalls einige wenige retten können werden.

Diese parteiischen und gleichsam unumgänglichen Einschränkungen auf der Handlungsebene hinterlassen einen bitteren Beigeschmack, können nach Hoffman allerdings auch als „*empathy's ultimate self-regulating, self-preserving mechanism*“³⁰⁶ aufgefasst werden. Weil eine gänzlich uneingeschränkte Empathie langfristig zum Scheitern und Verzweifeln führen würde, muss sie gewisse Einschränkungen treffen, um wirksam und handlungsanleitend bleiben zu können, weshalb auch schon Schopenhauer das Hilfsgebot seiner Menschenliebe mit dem Zusatz „*soweit du kannst*“³⁰⁷ qualifiziert. Aus dieser Perspektive betrachtet werden empathiebasierte Moralphilosophien der oftmals tragischen und dilemmatischen Natur ethischer Entscheidungen vielleicht letztlich besser gerecht und formulieren eine zwar notwendig unbefriedigende aber immerhin pragmatische und effektive Strategie im Umgang mit diesen inhärenten tragischen und kontingenten Aspekten.

6.2 Empathie als nicht notwendig

Nachdem nun gezeigt wurde, inwiefern Empathie wertvoll aber nicht hinreichend für unser moralisches Urteilen und Handeln ist, bleibt die Frage bestehen, ob sie nicht dennoch eine notwendige Bedingung für diese sein könnte. Diese These, die wir auch als *empathy explanation hypothesis* bezeichnen können, postuliert also einerseits eine Notwendigkeit der

³⁰⁶ Hoffman: *Empathy and moral development*, 215.

³⁰⁷ PGM, 661f.

Empathie für unsere distinkt moralischen Urteile und zugleich insbesondere auch für unsere Motivation, unser Handeln nach diesen Urteilen auszurichten.³⁰⁸

6.2.1 Synchrone versus diachrone Notwendigkeit

Um diese Frage zu untersuchen, muss zunächst zwischen zwei Versionen dieser Hypothese unterschieden werden, nämlich zwischen einer synchronen und einer diachronen Konstruktion einer solchen Notwendigkeit.

Die synchrone Bedingung erfordert dabei, dass für jedes moralische Urteil und jede moralische Handlung zeitgleich Empathie notwendig vorhanden sein muss, um diese zu verursachen. Diese These erweist sich relativ rasch als unplausibel. So können wir uns unschwer Modi der Sorge vorstellen, die nicht von so einer synchronen Empathie motiviert sind, sondern gerade auch in ihrer Abwesenheit wirksam bleiben. Denham nennt nur einige Beispiele:

An overworked nurse suffering from compassion fatigue and long past empathic attunement can continue to be motivated by her commitment to caring for her patients; a dedicated humanist may serve the homeless, even when he ceases to be animated by empathy for them. In both cases, their (non- empathic) concern may even see them through occasional episodes of irritation or distaste or revulsion. That gives us no reason to deny that their ultimate goal is to relieve the plight of those in need.³⁰⁹

Bei all diesen Beispielen haben wir es nicht mit situativer und emotionaler Empathie zu tun, dennoch aber zweifellos mit Mitleid im Schopenhauerschen Sinne des Wohlwollens gegenüber anderen. Tatsächlich vertreten weder Hume noch Schopenhauer in Bezug auf situativ-emotionale Empathie einen synchronen Anspruch, sondern postulieren vielmehr einen psychologisch subtileren und weit schwerer zu widerlegenden Anspruch, nämlich dass das Erleben primärer Empathie und die Abstrahierung von diesen Erfahrungen einer stabilen und Empathie-unabhängigen Sorge zugrunde liegen. Dies entspricht dem diachronen Anspruch, der die Empathie als entwicklungspsychologische Vorbedingung dafür ansieht, dass wir überhaupt durch das Wohl und Weh anderer bewegt und motiviert werden können.³¹⁰ Sie liegt unserer moralpsychologischen Entwicklung als notwendiger Auslöser und Ausgangspunkt zugrunde, macht sich im Laufe dieser Entwicklung allerdings selbst überflüssig, indem sie uns zur

³⁰⁸ Vgl. Kauppinen: Empathy and moral judgment, 218.

Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 228.

³⁰⁹ Denham: Empathy and moral motivation, 235.

³¹⁰ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 229.

Herausbildung gewisser Maximen und Prinzipien anleitet.³¹¹ Auf die menschliche „induction disposition“,³¹² die eine solche Abstrahierung fazilitiert, wurde im Zusammenhang mit moralischen Urteilen über Handlungstypen bereits verwiesen.

Während diese diachrone Notwendigkeit bislang weder konklusiv bestätigt noch widerlegt werden konnte, lassen sich gewisse Erkenntnisse und Vorbehalte festhalten, die sich insbesondere im Hinblick auf klinische Populationen mit Empathiedefiziten abzeichnen.

6.2.2 Auswirkungen entwicklungspsychologischer Empathiedefizite

Klinische Störungsbilder, die bislang im Zusammenhang mit der diachronen These von besonderem Interesse waren, sind die Psychopathie und Autismus-Spektrums-Störungen, insbesondere bei immer noch sogenannten ‚hochfunktionierenden‘ Autist*innen, bei denen keine zusätzlichen und potentiell konfundierenden intellektuellen oder sprachlichen Defizite vorliegen.³¹³ Immer mehr werden jedoch auch andere und spezifischere Störungsbilder wie beispielsweise die Alexithymie genauer beleuchtet. Ich möchte an dieser Stelle sehr kursorisch und unweigerlich vereinfachend auf einige Erkenntnisse aus diesem extrem komplexen und dynamischen Forschungsbereich eingehen, die Hinweise für oder gegen die diachrone Notwendigkeitsthese aufwerfen.

Psychopathie ist für die Empathieforschung insofern interessant, weil sie mit einem spezifischen affektiven Empathiedefizit bei gleichzeitig intakter kognitiver Empathie einhergeht und zugleich mit moralpsychologischen Auffälligkeiten, sowohl auf der Urteils- wie der Handlungsebene, assoziiert ist.³¹⁴ Psychopath*innen zeigen öfter moralisch transgressives Verhalten, abweichende moralische Urteilmuster, zum Beispiel was die Unterscheidung zwischen konventionellen und spezifisch moralischen Normen betrifft, und weisen insgesamt niedrigere moralische Motivation auf.³¹⁵ Dieser Zusammenhang bestätigt nicht nur die amoralisch-instrumentelle Natur der kognitiven Empathie, sondern legt auch die entwicklungspsychologische Funktion affektiver Empathie für die menschliche Moralentwicklung nahe.³¹⁶

³¹¹ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 235.

³¹² Kauppinen: Empathy and moral judgment, 219.

³¹³ Vgl. Kennett, Jeanette: „Empathy and Psychopathology“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 364-376, 369.

³¹⁴ Vgl. Kauppinen: Empathy and moral judgment, 221.

³¹⁵ Vgl. Kauppinen: Empathy and moral judgment, 221.

³¹⁶ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 237.

„Hochfunktionierende“ Autist*innen weisen demgegenüber ein strukturell gegensätzliches Defizit auf: Bei ihnen findet sich eine im Vergleich zu neurotypischen Personen eingeschränkte kognitive Empathie bei weitgehend intakter affektiver Empathie.³¹⁷ Während diese Population oftmals starke Probleme in sozialen Interaktionen aufweist, findet sich kein mit psychopathischen Personen vergleichbarer Mangel an moralischer Kompetenz. Im Gegenteil sind autistische Personen moralisch oft außergewöhnlich gewissenhaft und verfügen über klare moralische Prinzipien und Motivation, im Einklang mit diesen zu handeln, wenngleich sie in Bezug auf die Prinzipien und deren Rechtfertigung inhaltlich von der neurotypischen Bevölkerung abweichen.³¹⁸ Somit kann die Notwendigkeitsthese in Bezug auf die kognitive Empathie im Besonderen schon einmal verworfen werden.

Die Implikationen für die affektive Empathie sind jedoch komplizierter. Auf der einen Seite könnten wir hier eine Bekräftigung ihrer Notwendigkeit vermuten, auf der anderen Seite liegt es jedoch nahe, dass auch die affektive Empathiefähigkeit bei Autist*innen durch die mangelnde kognitive Empathie zumindest nicht voll funktionsfähig ist.³¹⁹ So gibt es beispielsweise Hinweise darauf, dass sich die affektive Empathie bei autistischen Personen insbesondere in Resonanz und empathischem Stress äußert, die Differenz zwischen eigener Affizierung und fremden Quellengefühlen also tendenziell verwischt ist.³²⁰ Wenn diese Interpretation zutrifft, würde das die Notwendigkeit einer robusten affektiven Empathiefähigkeit also zumindest relativieren.

Auch im Hinblick auf Psychopathie gibt es alternative Erklärungsansätze, die nicht den affektiven Empathiemangel als entscheidende Ursache für die moralpsychologischen Defizite betrachten, sondern beispielsweise Mängel in Impulskontrolle und Sorge um sich selbst, die allgemeine flache Affektivität und das instabile Selbstbild, die ebenso typische und potentiell konfundierende Merkmale darstellen.³²¹ Im Sinne Humes könnten wir allerdings in den letzten beiden Faktoren auch Ursachen für den affektiven Empathiemangel vermuten, da der empathische Transformationsprozess der Vorstellung fremder Emotionen gerade lebhaftere Eindrücke unserer eigenen voraussetzt und das eigene Selbst als stabilen Ausgangspunkt erfordert.

³¹⁷ Vgl. Denham: Empathy and moral motivation, 236.

³¹⁸ Vgl. Kennett: Empathy and Psychopathology, 369.

Vgl. Kauppinen: Empathy and moral judgment, 223.

³¹⁹ Vgl. Kennett: Empathy and Psychopathology, 369.

³²⁰ Vgl. Prinz: Against empathy, 221f.

³²¹ Vgl. Kauppinen: Empathy and moral judgment, 222.

Vgl. Kennett: Empathy and Psychopathology, 367.

Somit könnten wir es mit einer Kette an Kausalitäten zu tun haben, in der jene Mängel dem affektiven Empathiemangel zugrunde liegen und letzterer wiederum doch den Defiziten in der moralischen Kompetenz, was wiederum zumindest indirekt die Rolle der affektiven Empathie belegen würde.

Die klarsten Befunde gegen die diachrone Notwendigkeitsthese finden wir zum gegebenen Zeitpunkt wahrscheinlich in der Forschung zur Alexithymie, der Schwierigkeit, die eigenen Emotionen zu erleben, auszudrücken oder zu benennen. Wie bei der flachen Affektivität der Psychopathie haben wir es hier mit einem Defizit in Bezug auf die eigene Emotionalität zu tun und folglich „an inability to learn associations between cues to affective states in others, and affective states in the self“.³²² Demensprechend finden wir bei Alexithymie ein ähnliches affektives Empathiedefizit wie bei der Psychopathie, laut Kennett jedoch gerade keine analogen Defizite in der Moralkompetenz. Ähnlich wie Autist*innen verfügen alexithymische Personen typischerweise über moralische Prinzipien, Anliegen und intakte moralische Motivation, obwohl auch ihre Prinzipien aus der Sicht neurotypischer Personen zum Teil seltsam anmuten mögen.³²³ Oftmals sind sie außerdem bemüht, auch die moralischen Normen ihres Umfelds nicht zu verletzen, obwohl diese ihnen nicht unbedingt intuitiv zugänglich sind, indem sie beispielsweise bewusst soziale Skripts verinnerlichen und anwenden.³²⁴ Diese moralische Sorge trotz eines affektiven Empathiedefizits zieht auch die diachrone Notwendigkeitsthese also doch stark in Zweifel und lässt vermuten, dass bei der Psychopathie andere Faktoren, oder zumindest eine Kombination anderer Faktoren mit Empathiemangel, für die moralpsychologischen Auffälligkeiten verantwortlich sind.³²⁵

Die Abweichungen der moralischen Urteile sowie deren Begründungen bei alexithymischen wie autistischen Personen sprechen allerdings für eine zumindest substantielle entwicklungspsychologische Funktion der Empathie, insbesondere für die Herausbildung und intuitive Befürwortung schadensbezogener moralischer Normen, beziehungsweise die moralische Ablehnung dessen, was Kauppinen als „paradigmatic moral transgressions“³²⁶ bezeichnet. So zeigen beide Populationen beispielsweise Schwierigkeiten, die Gründe für autoritätsunabhängige Normen und Schuldzuschreibungen zu verstehen und rechtfertigen ihre moralischen Urteile

³²² Kennett: Empathy and Psychopathology, 370.

³²³ Vgl. Kennett: Empathy and Psychopathology, 371.

³²⁴ Vgl. Kennett: Empathy and Psychopathology, 371f.

³²⁵ Vgl. Kennett: Empathy and Psychopathology, 370f.

³²⁶ Kauppinen: Empathy and moral judgment, 220.

weniger mit dem Wohl der Opfer.³²⁷ Obwohl die affektive Empathie also letztlich auch keine diachron notwendige Bedingung zu sein scheint, scheint es dennoch gerechtfertigt, sie zumindest als „significant developmental contributor to an altruistic, or moral, disposition“³²⁸ zu betrachten. Als Zwischenfazit könnten wir daher Kauppinens Einschätzung zustimmen, wenn er sagt, „empathy may have an irreplaceable role in the development of good moral judgment after all, although it wouldn’t be wise to rely on it in each individual case“.³²⁹

³²⁷ Vgl. Kauppinen: Empathy and moral judgment, 222, 224f.

³²⁸ Schramme, Thomas: „Empathy and Altruism“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 203-214, 210.

³²⁹ Kauppinen: Empathy and moral judgment, 225.

7 Friedrich Nietzsche: Mitleid unter Verdacht

Nach all diesen eher aktuellen und empirisch geleiteten Überlegungen zu möglichen Grenzen und Defiziten der Empathie wollen wir uns noch einmal einem konkreten Philosophen zuwenden, und zwar niemand geringerem als Friedrich Nietzsche, einer der wohl kontroversesten philosophischen Figuren und radikalsten Kritiker des Mitleids.

Während Nietzsche im Allgemeinen auf den Terminus des Mitleids zurückgreift und sich dabei insbesondere gegen die Mitleidsethik seines geistigen Lehrmeisters Schopenhauer wendet, befasst sich seine Kritik in Wirklichkeit mit ganz unterschiedlichen Empathie-Phänomenen und kann in vielen Fällen genauso auf die Humesche Empathie-Theorie angewendet werden. Da sich Nietzsche dem Phänomen dabei in der für ihn typischen aphoristischen und perspektivistischen Weise annähert, lassen sich sehr unterschiedliche und teils widersprüchliche Einwände gegen das Mitleid identifizieren, die sich außerdem teilweise über verschiedenste Werke hinweg verstreut finden. Im Folgenden werde ich daher versuchen, werkübergreifend einige zentrale Kritiklinien herauszugreifen und genauer zu beleuchten und abschließend die Frage diskutieren, ob sich auch nietzscheanische Argumente *für* eine bestimmte Form des Mitleids formulieren ließen.

Zwei Gefahren der Nietzsche-Rezeption gilt es dabei, wie auch Nussbaum zurecht warnt,³³⁰ zu navigieren, nämlich einerseits die Versuchung, Nietzsches Denken vorschnell und pauschal als unmoralisch oder gar proto-faschistisch zu verwerfen, und andererseits den Reflex, es im Gegenteil allzu sehr zu entschärfen und in eine quasi-christliche und weitgehend unkontroverse Moral zu assimilieren. Vielmehr gilt es, Nietzsches Einwände in ihrer stärksten und überzeugendsten Form ernst zu nehmen und zu konfrontieren, ohne dabei ihre teilweise problematischen Implikationen aus dem Blick zu verlieren.

³³⁰ Vgl. Nussbaum: Mitleid und Gnade, 831f.

7.1 Egoismus des Mitleids

Sind nur die Handlungen moralisch, [...] welche um des Anderen willen und nur um seinetwillen gethan werden, so giebt es keine moralischen Handlungen!³³¹

Auf einer ersten und ganz basalen Ebene stellt Nietzsche die Existenz eines genuin altruistischen Mitleids überhaupt infrage und wendet sich somit insbesondere gegen die Schopenhauersche und in Nietzsches Augen psychologisch naive Forderung einer Reinheit der Motive.³³² Sowohl Mitleid wie Bosheit sind nach Nietzsche letztlich egoistisch motiviert und somit als amoralische Phänomene zu betrachten:

Das Mitleid hat ebensowenig die Lust des Andern zum Ziele, als [...] die Bosheit den Schmerz des Andern an sich. Denn es birgt mindestens zwei (vielleicht viel mehr) Elemente einer persönlichen Lust in sich und ist dergestalt Selbstgenuss: einmal als Lust der Emotion, welcher Art das Mitleid in der Tragödie ist, und dann, wenn es zur That treibt, als Lust der Befriedigung in der Ausübung der Macht. Steht uns überdiess eine leidende Person sehr nahe, so nehmen wir durch Ausübung mitleidvoller Handlungen uns selbst ein Leid ab.³³³

Nietzsche nimmt somit Debatten rund um den ethischen Egoismus und die Existenz genuiner altruistischer Motive vorweg, die bis heute hitzig ausgefochten werden. Seine Auffassung des Egoismus ist dabei eine durchaus psychologisch subtile. So äußert er den Verdacht, dass wir uns gerade auch über unsere eigenen hehren und moralischen Motive täuschen, während unbewusst in Wirklichkeit stets der Egoismus am Werk ist. Sogar eine natürliche charakterliche Neigung zu Mitleid und Hilfeleistung ist nach Nietzsche, hier ganz im Einklang mit Kant, gerade nicht ein Indiz unegoistischer und moralischer Qualität, da ein solcher Wohltäter letztlich eben nur „ein Bedürfnis seines Gemüths“³³⁴ befriedigt. Im Mitleid, so postuliert Nietzsche daher, „denken wir zwar nicht mehr bewusst an uns, aber *sehr stark unbewusst*“.³³⁵

Unbewusste egoistische Motive können ganz unterschiedlicher Art sein, so antizipiert Nietzsche bereits in Bezug auf Mitleid im Sinne dessen, was wir als egozentrischen empathischen Stress definiert haben, ganz hellsichtig,

³³¹ M, 139.

³³² Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 95, 97.

³³³ MA, 99.

³³⁴ M, 234.

³³⁵ M, 125.

unter allen Umständen ist es ein Leid, von dem der vor uns Leidende frei ist: es ist uns zu eigen, wie ihm sein Leiden zu eigen ist. Nur dieses eigne Leid aber ist es, welches wir von uns abthun, wenn wir Handlungen des Mitleidens verüben.³³⁶

Auf komplexere Art und Weise äußert sich der Egoismus mitleidiger Handlungen interessanterweise gerade bei Personen, denen es an Selbstwert und Selbstsorge, ja, einem Selbst überhaupt mangelt. Sie sind laut Nietzsche besonders versucht, sich mit Nächstenliebe von der Konfrontation mit ihren eigenen Problemen und Mängeln abzulenken.³³⁷ Sie sind damit im wahrsten Sinne des Wortes ‚selbstlos‘ und gerade deshalb egoistisch, beziehen ihren Selbstwert und ihre Identität gänzlich über die Funktion, die sie für andere einnehmen können. Nietzsche nennt als Beispiel hierfür

[j]ene Frauen, die sich in die Function eines Mannes verwandeln, welche an ihm gerade schwach entwickelt ist, und dergestalt zu seinem Geldbeutel oder zu seiner Politik oder zu seiner Geselligkeit werden. Solche Wesen erhalten sich selber am besten, wenn sie sich in einen fremden Organismus einfügen; gelingt es ihnen nicht, so werden sie ärgerlich, gereizt und fressen sich selber auf.³³⁸

Dass Männer genauso anfällig für diese Dynamik egoistischer Selbstlosigkeit sind, zeigt sich nicht zuletzt im traditionellen Stellenwert, den die erfolgreiche Einnahme einer Erhalter- und Ernährer-Funktion und das damit einhergehende ‚Gebrauchtwerden‘ für diese einnimmt. Dass diese Dynamik gerade die fortdauernde Hilfsbedürftigkeit des Gegenübers voraussetzt, ist eine weitere interessante Implikation, zu der wir jedoch an späterer Stelle noch einmal zurückkehren werden.

Schlussendlich nennt Nietzsche noch eine weitere Möglichkeit, wie Egoismus dem Mitleid zugrunde liegen kann, und zwar in Form der *pity*, also einer Freude oder Selbsterhebung am Leiden anderer. Auch diesem Phänomen wird jedoch später in einem eigenen Kapitel Rechnung getragen.

Die Frage, ob es tatsächlich unegoistische Motive gibt, wird indessen noch länger eine umstrittene bleiben und am Ende stellt Nietzsche dem Schopenhauerschen Postulat ihrer Existenz auch nichts anderes als das bloße Postulat ihrer Nicht-Existenz gegenüber. Es gibt allerdings noch eine andere und nuanciertere Lesart dieses nietzscheanischen Einwandes.

³³⁶ M, 126.

³³⁷ Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 98

³³⁸ FW, 476.

Tatsächlich deutet Nietzsche stellenweise an, dass ein umfassendes und abstraktes Mitleid, wie Schopenhauer es beschreibt, durchaus existieren könnte:

In ganz seltenen Fällen, – dann, wenn im selben Individuum der Genius des Könnens und des Erkennens und der moralische Genius sich verschmelzen – kommt zu den erwähnten Schmerzen [dem Mit-Leiden] noch die Gattung von Schmerzen hinzu, welche als die absonderlichsten Ausnahmen in der Welt zu nehmen sind: die ausser- und überpersönlichen, einem Volke, der Menschheit, der gesammelten Cultur, allem leidenden Dasein zugewandten Empfindungen: welche ihren Werth durch die Verbindung mit besonders schwierigen und entlegenen Erkenntnissen erlangen.³³⁹

Diese Art des geniösen und geradezu vornehmen und epistemisch privilegierten Mitleids wird uns im Zusammenhang mit der Möglichkeit eines empathischen Übermenschen noch einmal beschäftigen. An dieser Stelle reicht es jedoch festzustellen, dass Nietzsche selbst die Existenz einer genuinen *compassion*, im aristotelischen und sogar im Schopenhauerschen Sinn, doch nicht ganz zu verwerfen scheint. So gelesen ist Nietzsches Einwand ein vorrangig epistemologischer, eine Erinnerung an die unüberwindbare Opazität menschlicher Motive und damit die Unmöglichkeit, diese jemals mit Sicherheit von außen, oder sogar in Bezug auf uns selbst, feststellen zu können.³⁴⁰ Nicht das Mitleid selbst, sondern diejenigen, die es allzu performativ für sich als Motiv deklarieren, wären demnach als Objekte unserer wohlverdienten Skepsis anzusehen, oder in Nietzsches Worten: „Ist es nicht fast geboten, misstrauisch gegen Alle zu sein, welche von Empfindungen dieser Art bei sich *reden*?“³⁴¹ Obwohl Schopenhauer in Bezug auf diese Vorbehalte nicht so naiv ist, wie die nietzscheanische Kritik nahelegt, scheint sein Beharren auf einem Rigorismus in Bezug auf die (niemals feststellbare) Reinheit der Motive also zumindest inkonsequent.³⁴² Wenngleich Hume keinen vergleichbar rigorosen Anspruch stellt, trifft ihn die Kritik Nietzsches dennoch zumindest teilweise, da auch er, wie beispielsweise Norton³⁴³ bemängelt, die Schwierigkeit der Differenzierung von genuin moralischen und eigennützigen Empfindungen unterschätzt.

³³⁹ MA, 148.

³⁴⁰ Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 96.

³⁴¹ MA, 148.

³⁴² Vgl. Schramme: Empathy and Altruism, 209.

³⁴³ Vgl. Norton: Hume, human nature, and the foundations of morality, 175.

7.2 Mitleid als Vermehrung des Leids

[D]ie Erlebnisse Anderer so ansehen und aufnehmen, wie als ob sie die unseren wären – die Forderung einer Philosophie des Mitleidens –, diess würde uns zu Grunde richten, und in sehr kurzer Zeit³⁴⁴

Nietzsche beschränkt sich keineswegs darauf, das Mitleid als egoistisches und amoralisches Phänomen zu entlarven, sondern will insbesondere dessen pathologische Abgründe und Schädlichkeit – und zwar für alle Beteiligten – aufzeigen. Der in dieser Hinsicht wahrscheinlich naheliegende Einwand, der sich auch schon bei Kant findet,³⁴⁵ ist der Vorwurf der Leidvermehrung. Ein solches Mitleid ist für Nietzsche „nichts Anderes, als eine Krankheit“.³⁴⁶

Wer einmal, versuchsweise, den Anlässen zum Mitleiden im praktischen Leben eine Zeitlang absichtlich nachgeht und sich alles Elend, dessen er in seiner Umgebung habhaft werden kann, immer vor die Seele stellt, wird unvermeidlich krank und melancholisch.³⁴⁷

Diese Art des Mitleids finden wir nicht zuletzt im *Zarathustra*, wo es als Todesursache Gottes höchst persönlich in Erscheinung tritt. Nicht einmal er konnte das grenzenlose Weh seiner eigenen Kreation verkraften, „an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben“,³⁴⁸ was allen bloßen Sterblichen eine eindringliche Warnung gegen ein solches Mitleid sein sollte. Hierin können wir einerseits eine Kritik des Mit-Leidens und des empathischen Stresses sehen, andererseits und weitläufiger gedacht jedoch auch eine Kritik des überfordernden Charakters einer radikal ausgeweiteten empathischen Sorge angesichts einer zutiefst leiderfüllten Welt. So betrachtet wird nicht die Begrenztheit des Mitleids hier von Nietzsche problematisiert, sondern gerade seine potentiell uferlose Ausweitung. Gerade einer genuinen empathischen Sorge ist eine von Schopenhauer und Hume vernachlässigte intrinsische Tendenz eingeschrieben, uns zur unentwegten und potentiell destruktiven Selbstaufopferung anzutreiben:

Und wenn ein leidender Freund zu mir sagte: ‘Siehe, ich werde bald sterben; versprich mir doch, mit mir zu sterben’ – ich verspräche es, ebenso wie mich der Anblick jenes für seine

³⁴⁴ M, 130.

³⁴⁵ Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 84.

³⁴⁶ MA, 68f.

³⁴⁷ M, 128.

³⁴⁸ Z, 115.

Freiheit kämpfenden Bergvölkchens dazu bringen würde, ihm meine Hand und mein Leben anzubieten.³⁴⁹

So ein Mitleid ist für Nietzsche nicht zuletzt deshalb abzulehnen, weil es in der Regel gerade impotent bleibt und letztlich niemandem zugutekommt. Es vermehrt lediglich das Leid und beraubt uns perfiderweise dabei gerade unserer Fähigkeit zur effektiven Hilfeleistung.³⁵⁰ Gerade das medial heutzutage hyperpräsente Leid der gesamten Welt kann uns tatsächlich nur allzu leicht in lähmender Hilflosigkeit und Weltschmerz versinken lassen und so gerade davon abhalten, in unserem eigenen, wenn auch beschränkten Umkreis Möglichkeiten des wohlthätigen Engagements zu suchen. Dabei macht Nietzsche diesen Einwand interessanterweise auch explizit im Zusammenhang mit medizinischen und therapeutischen Berufen, so beispielsweise in der *Morgenröte*:

Wer aber gar als Arzt in irgend einem Sinne der Menschheit dienen will, wird gegen jene Empfindung [das Mitleid] sehr vorsichtig werden müssen, – sie lähmt ihn in allen entscheidenden Augenblicken und unterbindet sein Wissen und seine hilfreiche feine Hand.³⁵¹

Ein ganz ähnliches Argument finden wir auch in *Jenseits von Gut und Böse*, wo er schreibt,

Je mehr ein Psycholog – ein geborner, ein unvermeidlicher Psycholog und Seelen-Errather – sich den ausgesuchteren Fällen und Menschen zukehrt, um so grösser wird seine Gefahr, am Mitleiden zu ersticken: er hat Härte und Heiterkeit *nöthig*, mehr als ein anderer Mensch.³⁵²

Auch wenn Nietzsche damit nicht die psychologische Profession im heutigen Sinne meint, ist die zentrale Warnung doch so eindeutig wie aktuell: Das Mitleid erodiert die Bedingung der Möglichkeit effektiver Hilfeleistung, also sollte man sich insbesondere in den sogenannten helfenden Berufen vor ihm hüten. Damit nimmt Nietzsche das vorweg, was Hoffman als „empathic over-arousal“³⁵³ oder auch „compassion fatigue“³⁵⁴ bezeichnet und tatsächlich insbesondere im therapeutischen Kontext als sehr belastend erlebt werden kann. Vor allem Therapeut*innen, die mit Traumaopfern arbeiten, sehen sich oft mit einem Drahtseilakt zwischen empathischer Anteilnahme und Abgrenzung konfrontiert:

³⁴⁹ FW, 567.

³⁵⁰ Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 91.

³⁵¹ M, 128.

³⁵² JGB, 222f.

³⁵³ Hoffman: Empathy and moral development, 14.

³⁵⁴ Hoffman: Empathy and moral development, 199.

Those who cannot achieve an acceptable balance may become so hardened that they cannot be there emotionally for the patient, or so horrified and outraged - vicariously traumatized - by their patients' vivid, sometimes graphic descriptions of their brutal victimizations, that they are too paralyzed to help.³⁵⁵

Auch im medizinischen Bereich, wo Empathie durchaus mit vielen positiven Effekten verbunden ist, scheint eine gewisse strategische und vorübergehende Empathie-Reduktion und Dehumanisierung von Patient*innen auch positive Auswirkungen für alle Beteiligten zu befördern. Vaes und Muratore³⁵⁶ berichten beispielsweise einen Zusammenhang zwischen der Neigung zur Humanisierung fiktiver Patient*innen und Burnout-Symptomen auf Seiten des medizinischen Personals, während Lammers und Stapel³⁵⁷ zeigen, dass Dehumanisierung fiktiver Patient*innen zu schmerzhafteren, aber langfristig effektiveren Behandlungsempfehlungen führt. Auf dieser Ebene können wir Nietzsches Kritik also als Mahnung zur Selbstsorge auffassen, zur Priorisierung der eigenen Unversehrtheit und Gesundheit, gerade nicht aus Egoismus, sondern um unsere Hilfsfähigkeit für andere zu erhalten, denn „[w]ir können weder hilfreich noch erquicklich für [andere] sein, wenn wir das Echo ihres Jammers sein wollen“.³⁵⁸ Ganz im Gegensatz zum selbstlosen Egoismus haben wir es hier also mit einem gerade nicht selbstlosen Altruismus zu tun.

Auf epistemischer Ebene können wir die Kritik Nietzsches jedoch noch radikaler fassen und als ein Plädoyer für die lebensnotwendige Selbsttäuschung dechiffrieren. Dem Mitleid kommt nämlich nach Nietzsche nicht zuletzt eine Erkenntnis-Funktion zu: Es lässt uns die schiere Unendlichkeit des Leidens in der Welt erkennen; eine Erkenntnis, an der wir zugrunde gehen müssen. Im passend betitelten Aphorismus *Der Irrthum über das Leben zum Leben nothwendig*, finden wir beispielsweise das folgende Eingeständnis:

Jeder Glaube an Werth und Würdigkeit des Lebens beruht auf unreinem Denken; er ist allein dadurch möglich, dass das Mitgefühl für das allgemeine Leben und Leiden der Menschheit sehr schwach im Individuum entwickelt ist.³⁵⁹

³⁵⁵ Hoffman: Empathy and moral development, 200.

³⁵⁶ Vgl. Vaes, Jeroen & Muratore, Martina: "Defensive dehumanization in the medical practice: A cross-sectional study from a health care worker's perspective". In: *British journal of social psychology* 52(1), 2013, 180-190.

³⁵⁷ Vgl. Lammers, Joris & Stapel, Diederik A: „Power increases dehumanization“. In: *Group processes & inter-group relations* 14(1), 2011, 113-126.

³⁵⁸ M, 136.

³⁵⁹ MA, 52.

Der „grosse Mangel an Phantasie“³⁶⁰ in dieser Hinsicht erfüllt somit eine essentielle schützende Funktion, denn

[w]er dagegen wirklich daran theilnehmen könnte, müsste am Werthe des Lebens verzweifeln; gelänge es ihm, das Gesamtbewusstsein der Menschheit in sich zu fassen und zu empfinden, er würde mit einem Fluche gegen das Dasein zusammenbrechen [...].³⁶¹

Das Mitleid stürzt uns somit unweigerlich in Verzweiflung und Nihilismus, durch Erkenntnis; ein Vorwurf, den Nietzsche nicht zuletzt auch gegen die pessimistischen und lebensverneinenden Aspekte der Schopenhauerschen Philosophie erhebt. Tatsächlich geben Passagen wie diese Aufschluss darüber, wie sehr Nietzsche mit Schopenhauer durch eine ausgeprägte Empfänglichkeit für das Leiden verbunden ist und nehmen seinen späteren Zusammenbruch in Turin beim Anblick eines geknechteten Kutschenpferdes gleichsam prophetisch vorweg. Während Schopenhauer sich von seiner Leidsensitivität leiten lässt und sie zum Grundstein seiner Ethik macht, befindet sich Nietzsche in vielerlei Hinsicht in lebenslanger philosophischer Ablehnung gegen diese.

7.3 Mitleid als Instrument der Sklavenmoral

Die Schwächsten sind es, welche am Meisten das Leben unter Menschen unterminieren, welche unser Vertrauen zum Leben, zum Menschen, zu uns am gefährlichsten vergiften und in Frage stellen.³⁶²

Der Nihilismus-Vorwurf Nietzsches an das Mitleid fügt sich in seine umfassendere Moralkritik ein, die er insbesondere in der *Genealogie der Moral* sowie in *Jenseits von Gut und Böse* entfaltet. Ganz im Gegensatz zu Hume und Schopenhauer, welche die gesellschaftlich akzeptierte Moral ihrer Zeit gleichsam unreflektiert als gegeben hinnehmen, verfolgt Nietzsche hier eine radikale Dekonstruktion der Moral und insbesondere des moralischen Status des Mitleids durch Aufdeckung ihrer historisch-kulturellen Genese.³⁶³ Dabei versucht er nicht zuletzt,

³⁶⁰ MA, 53.

³⁶¹ MA, 53.

³⁶² GM, 368.

³⁶³ Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 94.

moralische Werte und Normen wie das Mitleid auch als subtile Herrschafts- und Machtinstrumente zu dechiffrieren.³⁶⁴

In der *Genealogie* finden wir Nietzsches berüchtigte und in diesem Kontext erhellende Differenzierung von Herren- und Sklavenmoral. Insbesondere durch den Aufstieg des Christentums erkennt Nietzsche einen Umbruch in den vorherrschenden Moralvorstellungen. Es kommt zum „Sklavenaufstand in der Moral“,³⁶⁵ der die alte und vornehme Herrenmoral mit einer Moral der Schwäche und des Leidens ersetzt, die von nihilistischen „Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstopferungs- Instinkte[n]“³⁶⁶ gekennzeichnet ist. Ein solches Mitleid steht im krassen Gegensatz zum aktiven und schöpferischen Moment der selbstaffirmierenden Herrenmoral:

Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Ander“, zu einem „Nicht-selbst“: und dies Nein ist ihre schöpferische That.³⁶⁷

Die Herrenmoral feiert die eigene Lebenskraft, Güte, Schönheit und Unabhängigkeit, die Sklavenmoral bleibt reaktiv und auf das Leidhafte und Elende bezogen.³⁶⁸ Hier erkennt Nietzsche nicht nur eine Verschiebung der zentralen moralischen Kategorien von Gut und Schlecht hin zu Gut und Böse, sondern auch die radikale und durch Ressentiment getriebene Umwertung der Werte: Was die Herrenmoral erstrebte – Macht, Vitalität, Autonomie – wird suspekt, während stattdessen

die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen [werden], welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hülfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demuth, die Freundlichkeit zu Ehren –, denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten.³⁶⁹

Die Sklavenmoral ist also eine Moral der Schwachen für die Schwachen, in Abgrenzung zu den Starken und Mächtigen, und genährt von Ressentiment, Neid und Missgunst diesen

³⁶⁴ Vgl. Roskamm, Wilhelm: „Mitleid“. In: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/ Weimar: Metzler 2011, 283-284, 283.

³⁶⁵ GM, 270.

³⁶⁶ GM, 252.

³⁶⁷ GM, 270f.

³⁶⁸ Vgl. GM, 271, 274.

³⁶⁹ JGB, 211.

gegenüber.³⁷⁰ Eine solche Moral muss laut Nietzsche jedoch den Willen zum Nihilismus nähren, unseren „letzte[n] Willen [...], [den] Wille[n] zum Nichts“.³⁷¹

Auf den ersten Blick könnten wir auch in dieser Argumentationslinie schlicht einen Einwand gegen die nihilistischen und selbstdestruktiven Tendenzen des Mitleids erkennen, denen die Selbstsorge und effektive Hilfsfähigkeit der Herrenmoral entgegenzusetzen wäre. Tatsächlich beschreibt Nietzsche letztere oft keineswegs als grausam oder gleichgültig. „[A]uch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt.“³⁷² Doch diese entschärfte Interpretation wird vielen provokanteren und ethisch schwer verdaulichen Aspekten von Nietzsches Denken nicht gerecht. Dass sich die empathielose, selbstaffirmierende Kraft der Herrenmoral auch ganz anders äußern kann, wird unter anderem in *Menschliches, Allzu Menschliches* überdeutlich. Hier schreibt Nietzsche:

Wenn man man nicht weiss, wie weh eine Handlung thut, so ist sie keine Handlung der Bosheit; so ist das Kind gegen das Thier nicht boshaft, nicht böse: es untersucht und zerstört dasselbe wie sein Spielzeug.³⁷³

Im Kontext einer mitleidsfernen Herrenmoral stellt sich also unweigerlich die Frage, „woher [...] die Bestimmung kommen [sollte], dass man, um Lust an sich selber zu haben, keine Unlust Anderer erregen dürfe“.³⁷⁴ Im Gegenteil meint Nietzsche, insofern eine Lust durch unsere Kraftausübung entsteht, „geschieht die Handlung, um das Wohlbefinden des Individuums zu erhalten und fällt somit unter einen ähnlichen Gesichtspunkt wie die Notwehr, die Nothlüge“.³⁷⁵ Unsere Kraft daran zu messen, ob wir einem Gegenüber Schmerz zufügen können, ist in einer empathiefreien Moral wie Nietzsche sie hier zeichnet moralisch ebenso zulässig wie die lustvolle Kraftprobe durch das Zerschneiden und Zerstören von Zweigen und anderen unbelebten Objekten.³⁷⁶ Ebenso wenig sei es daher ein Zeichen von Schlechtigkeit, wenn Xerxes den Sohn eines misstrauischen Untertanen zerstückeln lässt wie ein unangenehmes Insekt, da

³⁷⁰ Vgl. GM, 369.

³⁷¹ GM, 368.

³⁷² JGB, 209f.

³⁷³ MA, 101.

³⁷⁴ MA, 99.

³⁷⁵ MA, 101.

³⁷⁶ Vgl. MA, 100.

er sich dessen Leid überhaupt nicht vorstellen kann. Sein Opfer „steht zu niedrig, um länger quälende Empfindungen bei einem Weltherrscher erregen zu dürfen“.³⁷⁷

Auch wenn Nietzsche uns mit solchen Beispielen, indirekt und gegen seine Intention, letztlich wohl eher den unschätzbaren Wert des Mitleids für die Moral vor Augen führt, lohnt es sich also, sich dieser mit dem Gutteil unserer paradigmatischen Moralvorstellungen unvereinbaren Aspekte in Nietzsches Denken bewusst zu sein und sie nicht allzu voreilig als Übertreibung abzutun.

Mit diesen Vorbehalten im Hinterkopf können wir dem grundlegenden Einwand Nietzsches allerdings durchaus auch interessante und nuancierte Einsichten abgewinnen. Während Empathie und Mitleid nämlich in der Regel nur mit Blick auf die Mitleidigen analysiert werden, lenkt Nietzsche den Blick stattdessen auf die Motive derjenigen, die Mitleid erregen und vielleicht – so sein Verdacht – erregen *wollen*. Damit weist er auf einen substantiellen blinden Fleck in den Konzeptionen Humes und Schopenhauers hin und antizipiert die Probleme der Manipulierbarkeit und Instrumentalisierbarkeit der Empathie, die im vorangegangenen Abschnitt bereits angeschnitten wurden. Die Bemitleideten werden somit nicht nur als bloß passive und hilflose Objekte des Mitleids konstruiert, sondern als aktive Akteur*innen, die ihre eigenen Ziele und Zwecke verfolgen, weshalb Nietzsche in der Mitleidsmoral nicht zuletzt den Ausdruck eines „Wille[n] gerade der Schwächsten zur Macht“³⁷⁸ erkennt. Der potentielle egoistische Gewinn durch ein so instrumentalisiertes Mitleid und dessen moralische Glorifizierung ist recht offenkundig:

Das Lob des Selbstlosen, Aufopfernden, Tugendhaften – also Desjenigen, der nicht seine ganz Kraft und Vernunft auf *seine* Erhaltung, Entwicklung, Erhebung, Förderung, Macht-Erweiterung verwendet, sondern in Bezug auf sich bescheiden und gedankenlos, vielleicht sogar gleichgültig oder ironisch lebt, – dieses Lob ist jedenfalls nicht aus dem Geiste der Selbstlosigkeit entsprungen! Der „Nächste“ lobt die Selbstlosigkeit, weil *er durch sie Vortheile hat!*³⁷⁹

Wieder kommt hier also die Kritik an der Selbstlosigkeit und der mit ihr verbundenen Selbstaufopferung ins Spiel, zu denen das Mitleid, aber auch viele andere Tugenden der Sklavenmoral aufrufen. Diese Tugenden kommen laut Nietzsche dabei gerade der Gesellschaft oder einzelnen mächtigen Individuen oder Gruppen innerhalb dieser zugute, nicht aber den

³⁷⁷ MA, 86.

³⁷⁸ GM, 370.

³⁷⁹ FW, 393.

tugendhaften Individuen selbst, denen sie gepredigt werden. So wird zum Beispiel der Fleißige, der sich für die Gesellschaft aufopfert, vielleicht ostentativ bedauert, aber dennoch gelobt.³⁸⁰ Es ist also die „Werkzeug-Natur in den Tugenden, die eigentlich gelobt wird“,³⁸¹ nicht ein inhärenter genuin moralischer Wert. In dieser radikalen kritischen Hinterfragung gesellschaftlicher Moralvorstellungen und ihrer potentiellen Rolle für die Stabilisierung vorherrschender Machtverhältnisse leistet Nietzsche somit einen nicht zu unterschätzenden Beitrag und geht darin über die Analysen Humes und Schopenhauers weit hinaus. Gerade das Beispiel des Fleißes ist dabei im hyperkapitalistischen und (vorgeblich) meritokratischen Kontext ein sehr spannendes. Die Normalisierung und Idealisierung der fortwährenden freiwilligen und geradezu enthusiastischen Selbstaussbeutung entsteht in einem solchen Gesellschaftskontext, mit Nietzsche gedacht, nicht zufällig, sondern erfüllt subtile und äußerst wirksame Herrschafts- und Legitimationsfunktionen. Wir glorifizieren die sogenannte *hustle culture* und ihre Säulenheiligen wie Elon Musk und seine angeblich 80-stündigen Arbeitswochen, wodurch auch deren Milliardenvermögen legitimiert sind. Wir wollen im stetig steigenden Leistungsdruck eine Chance zur beruflichen Weiterentwicklung sehen, empfinden beim Gedanken, auch an Wochenenden und selbst im Urlaub immer erreichbar und zuverlässig zu sein, einen gewissen subtilen Stolz anstatt Widerstand und sind uns selbst am Rande des Burnouts zumindest der gesellschaftlichen Anerkennung sicher.

Auf einer individuelleren und interpersonellen Ebene finden wir ein weiteres interessantes Beispiel einer egoistischen Instrumentalisierung des Mitleids, nämlich die Tendenz zur Verantwortungsabgabe. So schreibt Nietzsche beispielsweise im Aphorismus *Moral des Mitleidens im Munde der Unmäsigen*:

Alle Die, welche sich selber nicht genug in der Gewalt haben und die Moralität nicht als fortwährende, im Grossen und Kleinsten geübte Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung kennen, werden unwillkürlich zu Verherrlichern der guten, mitleidigen, wohlwollenden Regungen, jener instinctiven Moralität, welche keinen Kopf hat, sondern nur aus Herz und hülfreichen Händen zu bestehen scheint. Ja es ist in ihrem Interesse, eine Moralität der Vernunft zu verdächtigen und jene andere zur alleinigen zu machen.³⁸²

³⁸⁰ Vgl. FW, 391.

³⁸¹ FW, 392.

³⁸² MA, 573.

Hier ist der aristotelische Zusammenhang von Schuldzuschreibung und Mitleid interessanterweise also ins Gegenteil verkehrt: Das Mitleid verhindert die Schuldzuschreibung anstatt vice versa, wodurch die so Entschuldigten sowohl negative Konsequenzen ihrer Handlungen umgehen können als auch die mühselige Arbeit an sich selbst. Das Mitleid lässt uns somit gegen unsere eigentlichen vernünftigen Einsichten und Urteile handeln und stellt insofern einen Eingriff in unsere rationale Selbstbestimmung dar.³⁸³ In einem weiteren Aphorismus beschreibt Nietzsche diese Taktik noch konkreter:

Es giebt Menschen, welche, wenn sie in Zorn gerathen und die Anderen beleidigen, dabei erstens verlangen, dass man ihnen Nichts übel nehme und zweitens, dass man mit ihnen Mitleid habe, weil sie so heftigen Paroxysmen unterworfen sind.³⁸⁴

Hier lässt sich auch eine interessante Parallele zu Schopenhauer ziehen, der an einer Stelle das Mitleid für seine beschwichtigende Kraft gegenüber heftigen Gefühlen und Impulsen lobt: „was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid“.³⁸⁵ Während wir diesen Effekt auf den ersten Blick für gut und wünschenswert befinden mögen, könnten wir diese Tendenz unter dem nietzscheanischen Blickwinkel auch ganz anders interpretieren, wenn wir zum Beispiel annehmen, dass es sich um rational durchaus gerechtfertigten und legitimen Zorn handelt. Dysfunktionale Beziehungen bieten viele plakative Musterbeispiele einer solchen manipulativen Instrumentalisierung der Mitleidsfähigkeit des Gegenübers, denken wir zum Beispiel an die Androhung der Selbstschädigung, um ein Beziehungsaus zu verhindern oder, noch drastischer, an die leider allzu klassische Dynamik im Zusammenhang mit häuslicher Gewalt, in der sich der gewalttätige Partner am folgenden Tag bis zu dem Punkt in Reue und Selbsthass über den ‚Ausrutscher‘ badet, bis er selbst zum Objekt des Mitleids und vielleicht sogar der Tröstung des eigentlichen Opfers wird und noch einmal mit seinen Handlungen davonkommt. Schlussendlich vermutet Nietzsche im Wunsch, Mitleid zu erregen aber noch „etwas ganz Anderes und Bedenklicheres“, ³⁸⁶ ein noch perfideres und im Schopenhauerschen Sinne des Wortes boshafte Motiv, nämlich wenn Mitleid nicht einmal zum eigenen Vorteil erregt wird, sondern vorrangig, um das Glück des Gegenübers zu unterminieren. Ein solches Mitleid zielt also auf die bloße und lähmende Vermehrung des Leids ab und will

³⁸³ Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 86.

³⁸⁴ MA, 254.

³⁸⁵ PGM, 687.

³⁸⁶ MA, 70.

alles Elend überhaupt den Glücklichen in's Gewissen [...] schieben: ob dass diese sich eines Tags ihres Glücks zu schämen begönnen und vielleicht unter einander sich sagten: „es ist eine Schande, glücklich zu sein! es giebt zu viel Elend!“³⁸⁷

Ein solches Mitleid zielt demnach auf eine gewisse Umkehr des klassischen Machtgefälles zwischen Mitleidenden und Bemitleideten:

das Mitleiden [...] ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch *Eine Macht zu haben*, trotz aller ihrer Schwäche: die *Macht, wehe zu thun*. Der Unglückliche gewinnt eine Art von Lust in diesem Gefühl der Ueberlegenheit, welches das Bezeugen des Mitleides ihm zum Bewusstsein bringt; seine Einbildung erhebt sich, er ist immer noch wichtig genug, um der Welt Schmerzen zu machen. Somit ist der Durst nach Mitleid ein Durst nach Selbstgenuss, und zwar auf Unkosten der Mitmenschen.³⁸⁸

Die Figur des empathischen Sadismus wird hier also in eine sadistische Mitleiderregung gewendet, in der sich die lustvolle Leidzufügung gerade durch Mitleid vollzieht.

Diese sehr facettenreiche Kritiklinie Nietzsches enthält also trotz so mancher Überspitzung viele scharfsinnige und erhellende Überlegungen. Sie kann uns einerseits als Warnung gegenüber dem selbstlosen und selbstschädigenden Mitleid gelten und mahnt uns insbesondere zur Skepsis an, wo immer eine solche von außen, sei es von Einzelnen oder gesellschaftlichen Normen und Kollektiven, allzu sehr anempfohlen oder gar auferlegt wird. Hier zeigt Nietzsche auch einen zentralen blinden Fleck in den Theorien Humes und Schopenhauers auf, indem er sich mit dem moralischen Status des *Mitleiderregens* auseinandersetzt und die Möglichkeiten und Implikationen einer manipulativen Instrumentalisierung des Mitleids auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene aufzeigt.

Schlussendlich kann uns die Dichotomie von Herren- und Sklavenmoral, trotz all ihrer problematischen Aspekte, auf einen weiteren ernstzunehmenden Mangel der Empathie-Phänomene aufmerksam machen, nämlich ihre enorme Fixierung auf alles Leidhafte unter Vernachlässigung positiven Glücks. Daher mutmaßt Nietzsche:

Die mitleidigen, im Unglück jederzeit hilfreichen Naturen sind selten zugleich die sich mitfreuenden: beim Glück der Anderen haben sie Nichts zu thun, sind überflüssig, fühlen sich nicht im Besitz ihrer Ueberlegenheit und zeigen desshalb leicht Missvergängen.³⁸⁹

³⁸⁷ GM, 370f.

³⁸⁸ MA, 70f.

³⁸⁹ MA, 244.

Hume wie Schopenhauer betonen dieses Ungleichgewicht der Empathie und des Mitleids und deren Bezug auf fremdes Leid, wohingegen fremdes Glück eher Neid und Missgunst in uns auslöse. So meint beispielsweise Schopenhauer, „[o]ft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt.“³⁹⁰ Erst das Unglück des anderen scheint unser Mitleid und Wohlwollen ihm gegenüber anzufachen, während sein Glück uns gerade unangenehm war. Ein ethisches Prinzip, das das Wohl anderer aber nur bis zu einem gewissen Nullpunkt will und allem darüberhinausgehenden Glück gleichgültig oder sogar missgünstig gegenübersteht, scheint allerdings bestenfalls unvollständig und schlimmstenfalls suspekt. Wie Nietzsche erkennt, ergibt sich daraus doch eine sehr schmale und gleichsam halbierte Ethik, die immer negativ und reaktiv bleibt, eher das schlechte Leben verneint als das gute Leben zu erstreben und zu bejahen. Demgegenüber postuliert Nietzsche eine positive Empathie im Sinne einer „Mitfreude“³⁹¹ als anspruchsvollere Alternative und auszeichnendes Merkmal des Menschen sowie unter Menschen.

[D]as niedrigste Thier kann sich fremden Scherz vorstellen. Aber fremde Freude sich vorstellen und sich dabei freuen, ist das höchste Vorrecht der höchsten Thiere und wieder unter ihnen nur den ausgesuchtesten Exemplaren zugänglich, - also ein seltenes humanum.³⁹²

Eine solche Mitfreude, die uns nicht nur am menschlichen Leid und Elend, sondern auch an menschlichem Glück, Sinn und Enthusiasmus teilhaben lässt, könnte durchaus einen wertvollen Beitrag zu der bisher zu leidfokussierten Debatte darstellen und findet in jüngster Vergangenheit auch zunehmend Beachtung in der psychologischen Forschung.³⁹³

³⁹⁰ PGM, 686.

³⁹¹ z.B. MA, 320.

³⁹² MA, 405.

³⁹³ Vgl. z.B.: Morelli, Sylvia A.; Liberman, Matthew D.; Zaki, Jamil: „The Emerging Study of Positive Empathy“. In: *Social and personality psychology compass* 9(2), 2015, 57-68.

Telle, Nils-Torge & Pfister, Hans-Rüdiger: „Positive Empathy and Prosocial Behavior: A Neglected Link“. In: *Emotion Review* 8(2), 2016, 154-163.

7.4 Mitleid als Verletzung psychischer Integrität

Mitleiden ist zudringlich [...] sei es eines Gottes, sei es der Menschen Mitleiden: Mitleiden geht gegen die Scham. Und nicht-helfen-wollen kann vornehmer sein als jene Tugend, die zuspringt.³⁹⁴

Nachdem wir bisher hauptsächlich die von Nietzsche aufgezeigten Nachteile des Mitleids für die Mitleidenden beleuchtet haben, gilt es nun, auch die schädlichen Folgen und Gefahren für die Bemitleideten auszuloten, zunächst im Hinblick auf eine vorrangig kognitive Empathie und ihr invasives Potential zur Verletzung der „psychische Privatsphäre“³⁹⁵ ihrer Ziele. Der klassische Einwand gegenüber der kognitiven Empathie wird hier von Nietzsche umgekehrt: Nicht ihre Fehlbarkeit und Unzuverlässigkeit sind das Problem, sondern gerade ihre Treffsicherheit. Eine solche Empathie kann, wie auch Breyer bemerkt, von ihren Zielen als unerwünscht und geradezu belästigend empfunden werden,³⁹⁶ hat somit also eine voyeuristische und transgressive Komponente. Diese kann gefährliche und schädliche Dimensionen annehmen, wenn eine solche kognitive Empathie von affektiven und insbesondere besorgten Aspekten entkoppelt ist und somit diverse Möglichkeiten der taktischen Instrumentalisierung, von der Erpressung über die effektivere Verletzung bis zur öffentlichen Bloßstellung und Demütigung, bietet. Dies scheint Nietzsche unter anderem zu beschreiben, wenn er anmerkt, dass wir immer ein Augenmerk auf den Nächsten haben und wissen wollen, wie ihm zumute ist, um uns diese Informationen im Streben nach unserer eigenen Auszeichnung nutzbar zu machen, denn „[d]as Streben nach Auszeichnung ist das Streben nach Überwältigung des Nächsten [...]“.³⁹⁷

Hollan macht indessen darauf aufmerksam, dass die Angst vor so einer taktisch-kognitiven Empathie ein überraschend kulturübergreifendes Phänomen ist, das sich in unterschiedlichen Praxen der Selbstoffenbarung und -verschleierung niederschlägt. „[P]eople all over the world seem just as concerned with concealing their first- person experience from others as in revealing it in some way“.³⁹⁸ Wir streben also ein gewisses Equilibrium der Selbst-Permeabilität an, wollen uns zu gewissen Teilen der Umwelt offenbaren und transparent machen, zu einem gewissen Teil aber auch Opazität bewahren, gegen den fremden Blick geschützt bleiben,

³⁹⁴ Z, 330.

³⁹⁵ Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 25f.

³⁹⁶ Vgl. Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 25f.

³⁹⁷ M, 102.

³⁹⁸ Hollan: Empathy across Cultures, 346.

Kontrolle darüber behalten, wie viel wir über unser Innerstes und Privatestes preisgeben. Während die psychische Opazität, vor allem in der Philosophie des Geistes, in der Regel als Problem diskutiert wird, kommt ihr in diesem Kontext also gerade eine positive Rolle und Schutzfunktion gegen eine unerwünschte empathische Intrusion zu. Eine gewisse transgressive Tendenz kann dabei allen Empathie-Phänomenen, unabhängig von den dahinterliegenden Motiven zugeschrieben werden.³⁹⁹ Auch genuines und wohlwollendes Mitleid kann, wenn es vom Bemitleideten unerwünscht ist, als unverschämt und geradezu demütigend erlebt werden. Eine paradigmatische Beschreibung eines solchen Mitleids wider Willen findet sich in Nietzsches Figur des hässlichsten Menschen. Zarathustra identifiziert diesen als Mörder Gottes und schildert sein Mordmotiv wie folgt: „Du ertrugst Den nicht, der dich sah, – der dich immer und durch und durch sah, du hässlichster Mensch! Du nahmst Rache an diesem Zeugen!“.⁴⁰⁰ Der hässlichste Mensch gesteht und rechtfertigt seine Tat wie folgt:

er sah mit Augen, welche Alles sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. *Sein Mitleiden kannte keine Scham*: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. Er sah immer mich: an einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. Der Gott, der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.⁴⁰¹

Die Bemitleideten wider Willen können angesichts einer solchen intrusiven Empathie also letztlich auch aufbegehren und sich zur Wehr setzen, was all denjenigen als Warnung gelten kann, die zu einem übermäßigen und zudringlichen Mitleid neigen.

³⁹⁹ Vgl. Hollan: *Empathy across Cultures*, 346.

⁴⁰⁰ Z, 328.

⁴⁰¹ Z, 331, eigene Hervorhebung.

7.5 Mitleid als Demütigung

Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da vergieng ich mich hart an seinem Stolze.⁴⁰²

Über die Verletzung der psychischen Privatsphäre hinaus kann das Mitleid laut Nietzsche für die Bemitleideten schlussendlich auch Zeichen der „schmählichsten und tiefsten Demüthigung“⁴⁰³ sein. Dieses Argument bezieht sich vorrangig auf das Mitleid als *pity*, in welchem aus dem Leid der Bemitleideten gerade positive Aspekte und Funktionen für die ‚Mitleidenden‘ erwachsen. So meint Nietzsche, dass wir Leid und Jammer oftmals geradezu aufsuchen,

wenn wir als die Mächtigeren, Helfenden hinzukommen können, des Beifalls sicher sind, unsern Glücks-Gegensatz empfinden wollen oder auch uns durch den Anblick aus der Langeweile herauszureissen hoffen.⁴⁰⁴

Diese Fälle gehen bei genauerem Hinsehen über bloßen Egoismus hinaus und sind eher als boshaft im Schopenhauerschen Sinne zu klassifizieren: Die ‚Mitleidenden‘ erleben das Leid des Gegenübers hier als etwas für sie Angenehmes und Vorteilhaftes und haben somit gerade Interesse daran, dieses aufrechtzuerhalten. Wie beim Mitleid als Instrument der Sklavenmoral haben wir es also mit einem Machtgefälle zu tun, wobei dieses Mal die Bemitleideten die untergeordnete Rolle einnehmen und als schwach und abhängig ausgewiesen werden, ganz im Kontrast zu den starken und noblen ‚mitleidigen‘ Samaritern. Dabei entsteht durch die Hilfeleistung außerdem eine Schuld, welche das hierarchische Verhältnis zwischen Mitleidenden und Bemitleideten weiter bekräftigt. Wie Cartwright scharfsinnig bemerkt, kann gerade der scheinbar großzügige Verzicht auf die Begleichung der Schuld das Hierarchie- und Abhängigkeitsverhältnis fortschreiben, indem es den Bemitleideten endgültig verweigert, in den Status der Gleichberechtigung und Reziprozität aufzusteigen.⁴⁰⁵

Wie sich bereits andeutet besteht der Clou in Nietzsches Argument hier darin, dass eine durch *pity* motivierte Hilfeleistung gerade nicht zu einer effektiven und nachhaltigen Verbesserung für die Bemitleideten führen wird, da die Helfenden ja von der Fortschreibung ihrer Hilfsbedürftigkeit profitieren. Durch die vorgebliche Hilfe können sie sich dabei dennoch nach außen

⁴⁰² Z, 114.

⁴⁰³ M, 129.

⁴⁰⁴ M, 126.

⁴⁰⁵ Vgl. Cartwright: Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity, 88.

hin moralisch auszeichnen und gegen potentielle Kritik wappnen, nicht zuletzt, wenn die Bemitleideten selbst irgendwann den Verdacht äußern, was hier für ein Spiel mit ihnen getrieben wird. Jede legitime Kritik an einer solchen performativen Hilfe kann nach außen hin nur allzu leicht als tiefe Undankbarkeit deklariert und verworfen werden.

Wieder lassen sich die Implikationen dieses nietzscheanischen Einwands auf individueller Ebene aber auch weit darüber hinaus denken. Im persönlichen Bereich mag uns als plakatives Beispiel das Münchhausen-Stellvertreter-Syndrom einfallen, wo eine Person – klassischerweise ein Elternteil – Krankheiten und Symptome einer dritten Person – klassischerweise des eigenen Kindes – vortäuscht oder aktiv herbeiführt. Wir können aber auch an die dysfunktionale Beziehung zurückdenken, in der ein Partner sich zur Funktion des anderen macht und seine Identität und Selbstachtung somit gerade aus dem Fortbestehen dieses Abhängigkeitsverhältnisses zieht. Diese zunächst als egoistisch beschriebene Art des Mitleids kann also auch boshafte Dimensionen annehmen, wenn das Gegenüber gerade daran gehindert wird, sich zu verbessern und so möglicherweise die eigene Hilfsbedürftigkeit abzulegen.

Noch spannender erscheinen aber wiederum die gesellschaftlichen Implikationen dieser nietzscheanischen Kritik, wenn wir nämlich die Merkmale des Helfen-Könnens und des Hilfe-Benötigens als soziologische Distinktionskategorien denken, die sich entlang bestehender sozialer Machtverhältnisse und Hierarchien kristallisieren und verfestigen. Als solche kanalisiert das Mitleid, wie auch Hollan bemerkt, immer auch soziale, politische und ökonomische Ungleichheiten unterschiedlicher Art.⁴⁰⁶ Wieder beweist Nietzsche hier also einen scharfen Blick für die subtilen gesellschaftspolitischen Dynamiken der Empathie-Phänomene, denen Hume und Schopenhauer kaum Rechnung tragen. Während letztere implizit von einer ausgewogenen und reziproken Verteilung von Helfen und Hilfe-Empfangen auszugehen scheinen, zeigt Nietzsche gerade die Möglichkeit einseitiger und rigider Mitleidsbeziehungen auf, bei denen es tendenziell stets dieselben Personen oder Gruppen sind, die Hilfe geben können oder eben Hilfe bedürfen. Wir mögen hier sowohl an die private Philanthropie einzelner Firmen und Milliardäre denken als auch an globale Abhängigkeits- und Dominanzverhältnisse, die seit jeher gerade mit dem eigenen Wohl der Unterworfenen gerechtfertigt und moralisch verbrämt wurden. Der mittlerweile antiquierte Begriff der *white man's burden* spricht Bände über diese Art der Selbstinszenierung in der Rolle des selbstlosen Wohltäters angesichts angeblich unterentwickelter und hilfsbedürftiger Kulturen oder Bevölkerungsgruppen und findet sich in

⁴⁰⁶ Vgl. Hollan: *Empathy across Cultures*, 348.

subtileren Ausformungen durchaus auch noch in aktuellen Entwicklungsdiskursen wieder. Dabei kann es gerade eine besonders effektive Strategie sein, den Schaden, den man angeblich beheben will, selbst bestmöglich zu verursachen oder voranzutreiben. Nietzsche schreibt dahingehend pointiert:

Es giebt Leute, welche das Leben den Menschen erschweren wollen, aus keinem anderen Grunde, als um ihnen hinterdrein ihre Recepte zur Erleichterung des Lebens, zum Beispiel ihr Christentum, anzubieten.⁴⁰⁷

Das Elend, das durch koloniale und imperiale Unterdrückung und Ausbeutung maßgeblich mitverursacht wird, um beim vorherigen Beispiel zu bleiben, rechtfertigt nach dieser Logik gerade weitere Unterdrückung und Ausbeutung, die wahlweise als Zivilisations- oder Entwicklungsauftrag inszeniert werden kann.

Diese Beobachtung, für die das Christentum hier also bloß exemplarisch steht, lässt sich aber auch auf eine ganze Reihe anderer hochaktueller Phänomene anwenden; man denke nur an den umfangreichen und lukrativen Markt an säkularer Selbsthilfe- und Ratgeberliteratur oder an eine Werbeindustrie, die sich genau darauf versteht, jede menschliche Unsicherheit und Unzufriedenheit anzufachen, um uns sogleich alle erdenklichen Dienste und Produkte zu deren Kompensation feilzubieten. Die Schönheitsindustrie profitiert davon, dass sich Menschen möglichst unattraktiv und minderwertig fühlen, soziale Medien von einer fortschreitenden sozialen Entfremdung und Isolation, Dating-Apps und Coaches bis hin zu Pick-up-Artist-Seminaren von unserer Angst vor der Einsamkeit und dem kulturell wohlgenährten Gefühl, ein Leben ohne sexuelle oder romantische Interaktion sei ein wert- und sinnloses. Dass die von ihnen angebotenen ‚Heilmittel‘ in der Regel nicht zu einer nachhaltigen Linderung dieser Minderwertigkeits- und Mangelgefühle führen, sondern diese oftmals gerade intensivieren, wäre mit Nietzsche betrachtet somit weder überraschend noch zufällig. Dieses Verdachtsmoment kann dabei auf grundsätzlich alle helfenden oder leidmindernden Institutionen und Professionen ausgeweitet werden, auch solche, die nicht gezwungenermaßen auf künstlich erzeugte Mängel und Leiden angewiesen sind, wenn wir beispielsweise an die Medizin oder die klinische Psychologie denken. Während ein solcher pauschaler Verdacht selbst leicht ins Abstruse und Pathologische abdriften kann – man denke nur an diverse Verschwörungstheorien, nach denen die Pharmaindustrie die Bevölkerung aktiv krank mache, nur um ihr entsprechende

⁴⁰⁷ MA, 331.

Gegenmittel verkaufen zu können – ist er in Maßen zweifellos ein sinnvolles Instrument, um die Effektivität von Hilfeleistungen und auch die ihnen zugrundeliegenden Motive und Anreizstrukturen kritisch zu reflektieren.

Während die Unvereinbarkeit von Mitleid und gegenseitigem Respekt am Ende zweifellos nicht so drastisch ausfällt, wie Nietzsches Kritik nahelegt, eröffnet sie uns also auch hier interessante Perspektiven auf Empathie-Phänomene und insbesondere ihre gesellschaftlichen Aspekte und Implikationen. Insbesondere lädt Nietzsche uns ein, unilateral erklärten und einseitigen oder sich sogar selbst reproduzierenden Mitleidsverhältnissen stets mit Skepsis zu begegnen und sie auf die ihnen eingeschriebenen und zugrunde liegenden Macht- und Herrschaftsdynamiken zu befragen.

7.6 Lob des Leids

Ach, wie wenig wisst ihr vom Glücke des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! – denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander – klein bleiben!“⁴⁰⁸

Eine letzte und wiederum von den vorhergehenden ganz verschiedene aber zentrale Kritik Nietzsches am Mitleid besteht schließlich in der radikalen Infragestellung der utilitaristischen Leidvermeidungsmaxime überhaupt. Vielleicht – so Nietzsches Verdacht – ist die Intention der Leidvermeidung von vornherein fehlgeleitet und das Leid, das unser Mitleiden anfacht, im Großen und Ganzen gut und wichtig für uns.⁴⁰⁹ Dieser Einwand steht somit in einem direkten Spannungsverhältnis mit Nietzsches Kritik des Mitleids als Leidvermehrung und lobt hier auch gerade die positiven Implikationen der Erkenntnisfunktion des Leids. Die vielleicht paradigmatischste Textstelle dazu finden wir in *Jenseits von Gut und Böse*, wo Nietzsche gegen lust- und leidbasierte Philosophien spottend schreibt:

Ihr wollt womöglich [...] das *Leiden abschaffen*; und wir? – es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht – das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende! Ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich

⁴⁰⁸ FW, 567.

⁴⁰⁹ Vgl. Nussbaum, Mitleid und Gnade, 847.

Vgl. Frazer, Michael L.: „The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength“. In: *The Review of politics* 68(1), 2006, 49-78, 62.

und verächtlich macht, – der seinen Untergang wünschen macht! Die Zucht des Leidens, des *grossen* Leidens, wisst ihr nicht, dass nur *diese* Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welcher ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des grossen Zugrundegehens, ihre Erfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimniss, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist.⁴¹⁰

Gegenüber der Leidfreiheit, dem zentralen Wert einer solchen „Religion der Behaglichkeit“⁴¹¹ und einer Gesellschaft des letzten Menschen postuliert Nietzsche alternative und höhere Ideale, die einem höheren Menschen und letztlich dem Übermenschen angemessener sind. Während allein der Begriff des Übermenschen eine ganze eigene Abhandlung rechtfertigen würde, lassen sich bestimmte zentrale Eigenschaften eines solchen herausgreifen, die in diesem Kontext von Interesse sind: erstens eine radikale und stoisch inspirierte Selbstgenügsamkeit und Autonomie, die ihn gegenüber äußeren Umständen sowie Lust und Leid erhaben macht; zweitens, ein schöpferisches und gestaltendes Element – der Übermensch setzt sich selbst an die Stelle Gottes und wird zum Kreator seiner selbst und seiner eigenen Werte und Ziele; schließlich und von den anderen beiden Merkmalen nicht ganz unabhängig kennzeichnet ihn auch ein allgemeines Streben nach Exzellenz, Selbstüberschreitung und -kultivierung. Diese Ziele sind es demnach, die nach Nietzsche allein unsere höchste Achtung verdienen.⁴¹²

Für dieses Streben nach Exzellenz und Selbstüberschreitung sind nun aber Leid und Mühsal scheinbar unerlässlich. Sie fordern von uns gerade eine schmerzliche Konfrontation mit unangenehmen Wahrheiten über uns und die Welt sowie die langwierige und kräfteraubende Kultivierung unserer Selbst und unserer Fertigkeiten. Deshalb ist es für Nietzsche ein Irrtum, wenn wir alles Leid gleichsetzen und pauschal ablehnen, denn

der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Theil, verneint an sich nicht das Leiden: er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag [...].⁴¹³

⁴¹⁰ JGB, 160.

⁴¹¹ FW, 567.

⁴¹² Vgl. Leiter, Brian: „Nietzsche’s Moral and Political Philosophy“. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online unter: plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/ [20.04.2021] (bevorstehende Revision Sommer 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/nietzsche-moral-political/>).

⁴¹³ GM, 411.

Mit einer allzu reflexhaften und eiligen Hilfeleistung berauben wir somit andere solcher potentiell sinnhafter und lehrreicher Leidensmöglichkeiten und hindern sie somit gerade an einer vollumfänglichen Entfaltung. Mit einem Bonmot Epiktets gesprochen: „Der Schüler, dem die Nase zu oft geputzt wurde, wird sich nie die eigene Nase putzen“.⁴¹⁴

Auf dieser Ebene könnten wir Nietzsches Kritik zunächst als einen Aufruf zur reflektierten *compassion* auffassen, die das Wohl des Gegenübers umfassender und jenseits des bloßen und gegenwärtigen emotionalen *Wohlseins* definiert. Hier mögen wir beispielsweise an das medizinische Personal zurückdenken, das manchmal Patient*innen gerade im Sinne ihres langfristigen Wohls kurzfristig schmerzhaftere Behandlungen anraten muss. Wir könnten uns außerdem das Beispiel überbehütender Eltern vorstellen, die zweifellos das Beste für ihre Kinder wollen, deren umfassende Selbstentfaltung aber im Versuch der bestmöglichen Abschirmung gegen alle potentiellen Übel massiv einschränken.

Auch im Hinblick auf moralische Verantwortungsabgabe ist diese Dynamik durchaus interessant, da Schuld und Tadel bekanntermaßen alles andere als angenehm sind, jedoch, wie bereits erwähnt, dennoch oftmals berechtigt. Wenn wir andere aus Mitleid vor solch verdientem Tadel schonen, schaden wir dadurch nicht zuletzt auch ihnen selbst, wie auch Prinz argumentiert:

If I use empathy as an epistemic guide, I may ignore more important criteria of blame. Perhaps my remarks offend you because of some defect in your values; perhaps offending you could spur you on to positive moral change; perhaps it is you who should be blamed for interfering with my right to free expression.⁴¹⁵

In allen diesen Fällen haben wir es also mit teleologischem Leid zu tun. Das Leid selbst mag immer noch ein Übel sein, aber es ist in irgendeiner Weise sinnvoll und zielorientiert, strebt also auf das vollumfängliche Wohl des Leidenden im weitesten Sinne ab. So gelesen wäre dieser Einwand also durchaus mit einer empathiebasierten Ethik vereinbar, die ein sehr weitsichtiges und rational supplementiertes Bild des fremden Wohls vertritt und erstrebt, welches die Entwicklung hin zu Exzellenz und Selbstkultivierung miteinschließt. Wie bereits angeschnitten scheint Nietzsche die Existenz eines so edlen und weitsichtigen Mitleids durchaus anzuerkennen, „wenn im selben Individuum der Genius des Könnens und des Erkennens und der

⁴¹⁴ Nussbaum: Mitleid und Gnade, 845.

⁴¹⁵ Prinz: Against empathy, 224.

moralische Genius sich verschmelzen“,⁴¹⁶ wobei dieses Mitleid seinen Wert gerade „durch die Verbindung mit besonders schwierigen und entlegenen Erkenntnissen erlang[t]“.“⁴¹⁷ So proklamiert Nietzsche anderenorts auch in Abgrenzung zu Ethiken, die sich auf unmittelbare Lust und Leiden beziehen: „*Unser Mitleiden ist ein höheres fernsichtigeres Mitleiden: – wir sehen, wie der Mensch sich verkleinert, wie ihr ihn verkleinert!*“⁴¹⁸ Entgegen des gewöhnlichen Mitleids erkennt diese höhere und noble Form des Mitleids, dass der Mensch „geformt, gebrochen, geschmiedet, gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muss“,⁴¹⁹ um zu seiner vollen Entfaltung zu kommen, dass der Mensch „nothwendig *leiden* muss und *leiden soll*“.“⁴²⁰ Es wendet sich somit „gegen die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen“,⁴²¹ es ist „Mitleid also *gegen* Mitleid!“⁴²²

Wieder können wir Nietzsches Einwand einiges abgewinnen, müssen allerdings auch einige Einschränkungen treffen, insbesondere im Hinblick darauf, mit welcher Art von Leiden wir es zu tun haben. Dass die Verfolgung ambitionierter Ziele uns Kraft, Mühe und Frustrationstoleranz abverlangt und ein gutes Leben nicht frei von Hindernissen und Herausforderungen ist, mag beispielsweise recht unkontrovers sein. Diese Art von Leiden wäre vermeidbar, aber gerade sinnvoll und teleologisch, weshalb Nietzsche auch so besorgt ist, dass wir es, unter dem schädlichen Einfluss einer Lust- und Leidmoral, wann immer möglich vermeiden würden. Ob diese Art von Anstrengung, die letztlich aber oft gerade als sehr befriedigend und lohnend erlebt wird und einem größeren Ziel zustrebt, wirklich mit genuinem Leid gleichgesetzt werden kann und die Art von Leid ist, gegen welche sich die utilitaristische Doktrin oder eine Mitleidsethik wendet, ist meines Erachtens doch sehr infrage zu stellen. Angesichts selbst gewählter Ziele, die mit großer Anstrengung und selbst unter substantiellen Entbehrungen in anderen Bereichen verfolgt werden, empfinden wir in der Regel eher Bewunderung als Mitleid. Hier ist also festzuhalten, dass Leid gerade immer nur sinnvoll im Hinblick auf bestimmte Zwecke und Ziele ist. Das Setzen solcher Zwecke und Ziele kann indessen an sich vermeidbares Leid in teleologisch unvermeidbares Leid transformieren. Wenn ich mir ein bestimmtes Ziel setzte, zum Beispiel ein Kunstwerk zu erschaffen oder ein Studium abzuschließen, dann wird die

⁴¹⁶ MA, 148.

⁴¹⁷ MA, 148.

⁴¹⁸ JGB, 161.

⁴¹⁹ JGB 161.

⁴²⁰ JGB 161.

⁴²¹ JGB 161.

⁴²² JGB 161.

Anstrengung und Entbehrung, die für dieses Ziel notwendig ist, auch für mich persönlich notwendig und es wird mich wohl auch kaum jemand für diese bemitleiden. Ich wähle selbst, was für ein Leben ich führen will, was für eine Person ich sein will, und nehme für diese höheren Ziele alle Anstrengungen und Leiden in Kauf, da sie gerade im Sinne meines selbst definierten langfristigen und umfassenden Wohls sind. Nietzsches Argument ist also im Hinblick auf selbstgewähltes Leid plausibel, aber auch redundant, da dieses Leid in der Regel ohnehin nicht Objekt unseres Mitleids ist.

Anders verhält es sich, wenn wir es mit Leid im Sinne einer solchen Anstrengung und Verausgabung zu tun haben, das nicht im Einklang mit den eigenen Zwecken und Zielen ist, sondern mit denen dritter. So haben wir eher Mitleid mit jenen, die sich für den Vorteil *anderer*, zum Beispiel den Profit ihrer Arbeitgeber, verausgaben *müssen*. Er spielt also eine wesentliche Rolle, ob die Zwecke, vor deren Hintergrund unser Leiden zur Notwendigkeit wird, autonom gewählt oder heteronom oktroyiert werden.

Weiter können wir uns unschwer Leid vorstellen, das inhärent unvermeidbar (oder zumindest nur beschränkt vermeidbar) ist und an sich zunächst sinnlos erscheint. Dieses Leid ist in der Regel nicht selbst gewählt, sondern widerfährt einem wider Willen und wird gerade deshalb als so sinnlos erlebt. Wir mögen an Schicksalsschläge wie den Verlust nahestehender Menschen oder auch die Diagnose einer schweren Krankheit denken. Wer solches Leid durchlebt, mag in Nietzsches Lob des intrinsischen charakterstärkenden Werts des Leids wertvollen Trost finden und vielleicht sogar die Kraft, an der Situation zu wachsen. So kann einem unvermeidbaren Leid Sinn *verliehen* werden, um es besser zu bewältigen. Diese von Nietzsche postulierte Möglichkeit, aus leidvollen und traumatischen Erlebnissen letztlich sogar gestärkt hervorzugehen, findet beispielsweise im Phänomen des posttraumatischen Wachstums eine empirische Bestätigung.⁴²³ Eine nietzscheanische Perspektive könnte eine solche Bewältigungsstrategie einerseits begünstigen, wobei jedoch auch Vorsicht geboten ist, denn wieder muss der Sinn etwas sein, das die Leidenden für sich selbst setzen. Eine solche Sinngebung von außen aufzuerlegen oder jemanden gar dafür zu tadeln, keinen Sinn im eigenen Leid finden zu können, wäre dagegen schamlos und zynisch.

Schließlich wird Nietzsches Lob des Leids vor allem dort höchst fragwürdig, wo wir es mit sinnlosem, aber eigentlich vermeidbarem Leid zu tun haben. Die bloße Tatsache, dass wir

⁴²³ Vgl. für einen Überblick: Tedeschi, Richard G.; Shakespeare-Finch, Jane; Taku, Kanako & Calhoun, Lawrence G.: *Posttraumatic Growth: Theory, Research, and Applications*. Milton: Routledge 2018.

theoretisch jedem Leid Sinn zuschreiben können, soll in diesen Fällen nicht darüber hinwegtäuschen, dass es dennoch ethisch vorzuziehen wäre, stattdessen das Leid zu beseitigen. Ein ebenso berührendes wie drastisches Beispiel in dieser Hinsicht mag Viktor Frankls Auseinandersetzung mit seinen KZ-Erfahrungen bieten, die im Übrigen in vielerlei Hinsicht von nietzscheanischen Denkfiguren, wie der radikalen Lebensbejahung, durchzogen ist.⁴²⁴ Wenngleich Frankl auf der individuellen Ebene wohl als Musterbeispiel für posttraumatisches Wachstum gelten kann, rechtfertigt das offensichtlich in keiner Weise das groteske Leid, das ihm und Millionen anderen zugemutet wurde. Während das Leid für ihn persönlich unvermeidbar gewesen sein mag und ihm so keine Wahl blieb, als darin irgendeinen Sinn zu finden, um es durchzustehen, war es auf gesellschaftlicher Ebene wohl der Gipfel der Sinnlosigkeit und Vermeidbarkeit. Ein solches Leid wird offenkundig nicht ethisch akzeptabler, nur weil es einzelnen Individuen gelingen mag, an ihm zu wachsen.

Als weniger drastisches aber umso alltäglicheres Beispiel können wir auch gesellschaftlich vermeidbare Armut heranziehen. Nussbaum kritisiert Nietzsches Glorifizierung von Leid und Askese zurecht als realitätsfern und zynisch, da echte ökonomische Not der vollen Entfaltung der inneren Exzellenz in Wahrheit entgegenwirkt, anstatt sie zu befördern. Gerade die Not und nicht ihre Abwesenheit ist es, wie Nussbaum argumentiert, die Menschen zu einem gleichförmigen und mittelmäßigen Leben der Grundbedürfnisbefriedigung drängt und sie von ihren höheren Potentialen abschneidet. Während Nietzsche also in utilitaristisch und demokratisch geprägten Gesellschaften den Niedergang des Genies vermutet, meint Leiter im Gegenteil:

Surely, in a more moral society, with a genuine commitment to social justice and human equality, there would be far more Goethes, far more creativity and admirable human achievement".⁴²⁵

Nussbaum weist zurecht darauf hin, dass alle asketischen Vorbilder Nietzsches, und auch sein eigenes, wenngleich zeitweise zweifellos schmerzliches Leid, Beispiele eines quintessentiell bürgerlichen und privilegierten Leidens darstellen: „[...] keiner von ihnen ist arm, keiner mußte untergeordnete Arbeiten verrichten, um zu überleben.“⁴²⁶ Ihre Askese und ihr Rückzug aus der Gesellschaft waren gerade ein weitgehend selbstgewählter und nicht für alle möglicher

⁴²⁴ Vgl. exemplarisch: Frankl, Viktor E.: ... *Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Neuausg., 6. Auflage, München: Kösel 2014.

⁴²⁵ Leiter: Nietzsche's Moral and Political Philosophy.

⁴²⁶ Nussbaum: Mitleid und Gnade, 854.

Luxus. Die Vorteile einer solchen „bequeme[n] bürgerliche[n] Abgeschiedenheit“⁴²⁷ gegenüber denen zu rühmen, die sich diese distinguierte Form des Leidens überhaupt nicht leisten können und demgegenüber echter materieller Not unterworfen sind, scheint somit doch einigermaßen zynisch, besonders für einen eigentlich radikalen Denker der Leiblichkeit wie Nietzsche. Er scheint hier unsere materielle Mitbedingtheit auszublenden, zu übersehen, dass unsere Fähigkeiten und Potentiale zur Exzellenz und Selbstüberschreitung „notwendig körperlich bedingt sind, da sie körperliche Fähigkeiten sind“.⁴²⁸ Nussbaum fordert daher zurecht eine Unterscheidung einer solchen bürgerlichen Verletzbarkeit von einer eigentlichen Verletzbarkeit im Sinne eines Mangels an den zum Leben und Funktionieren notwendigen Gütern, die keine positiven, sondern gerade massiv hinderliche Effekte auf unsere Selbstentwicklung und Entfaltung haben muss.⁴²⁹

Während wir also auch dem nietzscheanischen Lob des Leides durchaus einiges abgewinnen können, scheint Nietzsche hier nicht angemessen zwischen unterschiedlichen Formen des Leidens zu differenzieren und kippt so in seinem Plädoyer gegen die reflexhafte Verdammung des Leids seinerseits in dessen pauschale Glorifizierung. Im Hinblick auf selbstgewähltes und unvermeidbares Leid mögen seine Überlegungen überzeugend sein, während sie, gerade auf der gesellschaftlichen Ebene, im Hinblick auf vermeidbares und heteronom oktroyiertes Leid nicht nur unplausibel sondern geradezu zynisch wirken. Nietzsche übersieht in Bezug auf eine solche übereilige Glorifizierung des Leids nicht zuletzt genau die Macht- und Herrschaftsdynamiken, für die er im Hinblick auf das Lob des Mitleids einen so messerscharfen Blick beweist. Er rät uns zur Skepsis gegenüber jenen, die anderen allzu sehr zum Mitleid raten, doch nicht gegenüber jenen, die andere dazu auffordern, an ihrem Leid zu wachsen, anstatt jenes zu lindern. Dagegen scheint es nur konsequent, den nietzscheanischen Verdacht hier gleichmäßig anzuwenden, nicht nur misstrauisch und hellhörig zu werden, wenn andere behaupten, im Sinne des fremden Wohls zu helfen, sondern mindestens ebenso sehr, wenn sie behaupten, zum Wohl der Leidenden gerade nicht zu helfen.

⁴²⁷ Nussbaum: Mitleid und Gnade, 854.

⁴²⁸ Nussbaum: Mitleid und Gnade, 854.

⁴²⁹ Vgl. Nussbaum: Mitleid und Gnade, 855.

7.7 Der empathische Übermensch?

Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden. Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“⁴³⁰

Wie bei so vielem bleibt Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Mitleid vielschichtig und ambivalent. An dieser Stelle möchte ich, ganz im Sinne des Perspektivismus, der Frage nachgehen, ob sich nicht auch ein nietzscheanisches Argument *für* das Mitleid konstruieren ließe, und was für ein Mitleid das sein könnte.

Im Anschluss an Nietzsches überbordendes Lob des Leids und seine Kritik einer lust- und glückfixierten Gesellschaft des letzten Menschen, drängt sich doch die Frage auf, warum wir dem Mitleid nicht ähnlich positive Potentiale zuschreiben sollten wie dem Leid, und ob eine pauschale Verdammung und Vermeidung des Mitleids nicht gerade aus einem ganz ähnlichen Irrtum über das gute Leben erwächst, wie eine pauschale Ablehnung des Leids.⁴³¹ Am Ende unterscheiden sie sich schließlich nur im Hinblick darauf, wessen Leid es zu meiden gilt.

Dieser Doppelstandard Nietzsches zeigt sich unter anderem auch im Hinblick auf die Erkenntnisfunktion von Leid und Mitleid. Preist er im Hinblick auf das Leid dessen desillusionierende, wachrüttelnde Qualität und „furchtbare[] nüchterne[] Helle“, ⁴³² weist er eben jene beim Mitleid als lebensfeindlich zurück. Er rät uns, an Leid zu lernen und zu wachsen, das Mitleid dagegen zu fliehen. Damit schränken wir nach Frazer jedoch letztlich unsere Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit drastisch ein und koppeln uns so auch von einer zentralen Quelle der (werte-)schöpferischen Inspiration und Kreativität ab. Nietzsche selbst gesteht ein, dass der Preis für die Unempfänglichkeit für das Leiden anderer ein „grosse[r] Mangel an Phantasie“⁴³³ ist. Wer dagegen tiefe Einsicht in die Welt und die menschliche Seele haben will, der muss auch tiefe Einsicht in das Leid haben und muss diesen tiefsten Abgrund des Mitleids konfrontieren. Daher folgert Frazer, dass diejenigen, die sich wirklich der Selbstkultivierung und Exzellenz verschrieben haben, das Mitleid ebenso wenig meiden wollen oder können wie das Leid:

⁴³⁰ Z, 199.

⁴³¹ Vgl. Frazer: *The Compassion of Zarathustra*, 74.

⁴³² M, 107.

⁴³³ MA, 53.

the natural philosopher, poet, or psychologist—the born and inevitable unriddler of human souls—could no more destroy his own sense of compassion than he could abolish the human suffering which compassion compels him to share.⁴³⁴

Die imaginative Intelligenz des schöpferischen Menschen macht ihn für das Mitleid unweigerlich empfänglich, das letztlich seine eigene Stärke und Gesundheit zu gefährden droht.⁴³⁵ Sich diesem Mitleid und seinen Risiken radikal auszusetzen und an ihnen zu lernen und zu wachsen, anstatt zu zerbrechen, könnte somit als der anspruchsvollste Maßstab unserer wirklichen Stärke und Lebenskraft gelten, als letzte Prüfung des Übermenschen. Eine „true compassion of strength“⁴³⁶ wäre demnach ein selbst gewähltes Wagnis auf Basis von Mut und unerschütterlicher Zuversicht, der Selbsttäuschung zum guten Leben nicht zu bedürfen. Sie wäre gerade keine selbstlose und destruktive Aufopferung, sondern höchste Form und Probe der Selbstkultivierung auf Basis einer gründlichen und konsequenten Sorge um sich. Aus dieser Perspektive könnte das Mitleid also gerade als Wagnis einer radikalen nietzscheanischen Lebensbejahung gedeutet werden: als heroischer Versuch, das Leben in all seiner Leidhaftigkeit und gerade ohne Selbsttäuschung über jene vollumfänglich zu affirmieren; ein Anspruch, an dem nicht zuletzt Nietzsche selbst scheiterte.⁴³⁷ Ein solcher Übermensch fürchtet es nicht, sich vom Wohl und Weh anderer berühren und bewegen zu lassen, und mag seinen Sinn und seine Exzellenz vielleicht gerade darin finden, das endlose Leid beharrlich, gelassen und vergnügten Gemüts zu mindern, wo immer er es vorfindet, und das Glück zu vermehren, wo immer er kann.

⁴³⁴ Frazer: *The Compassion of Zarathustra*, 75.

⁴³⁵ Vgl. Frazer: *The Compassion of Zarathustra*, 66, 69.

⁴³⁶ Frazer: *The Compassion of Zarathustra*, 66.

⁴³⁷ Vgl. Frazer: *The Compassion of Zarathustra*, 77.

8 Fazit und Ausblick

Empathie und Mitleid kommen mannigfaltige, vielschichtige und relevante Funktionen aber auch Schattenseiten für die menschliche Moralfähigkeit zu.

Wie gezeigt wurde, haben wir es mit einer ganzen Reihe an Phänomenen zu tun, wenn wir von Empathie und Mitleid sprechen. Wir haben zwischen kognitiver Empathie, empathischer Einstimmung, empathischem Stress und empathischer Sorge einerseits und *pity*, Mit-Leiden und einer aristotelischen *compassion* andererseits unterschieden und deren komplexe Beziehungen in Form eines Prozessmodells schematisch skizziert. Die empathische Einstimmung wurde dabei als zentraler primärer Empathiemechanismus beschrieben, auf Basis dessen sich die sekundären und komplexeren Empathiephänomene vollziehen, wobei kognitive, situative und kulturelle Faktoren eine wesentliche modulierende Rolle einnehmen und eine allozentrische oder egozentrische Fokussierung begünstigen. Die Interaktion von Empathie und gesellschaftlichen wie individuellen Moral- und Normvorstellungen wurde somit als wesentlich bidirektional identifiziert. Die allozentrischen Empathie- und Mitleidsphänomene, also die empathische Sorge und die *compassion*, wurden weiter als diachroner Ausgangspunkt für die noch abstraktere tertiäre Empathie etabliert.

In der Auseinandersetzung mit Hume und Schopenhauer hat sich das Modell als fruchtbar erwiesen. Beide Autoren erklären das Primat der affektiv-strebenden Anteile des Menschen über die rein kognitive Vernunft und stellen folglich vor allem die affektiven Empathiephänomene ins Zentrum ihrer Moralphilosophien. Humes Auffassung der Empathie als Kommunikationsprinzip, das bloße Vorstellungen fremder Affekte in lebhaftere Eindrücke analog zu unseren eigenen umwandelt, kann in Bezug auf das Modell als Transformationsmechanismus von kognitiver in affektive Empathie und schließlich in empathische Sorge aufgefasst werden, wobei egozentrischer empathischer Stress und *pity* auf ein Scheitern dieses Prozesses in jeweils unterschiedlichen Stadien zurückgeführt werden können. Der Humesche Ansatz etabliert dabei den unweigerlich egozentrischen Ausgangs- und Referenzpunkt der Empathie, der sich auch in sekundäre Phänomene wie die *compassion* fortschreibt, und leistet so eine plausible Erklärung der bereits von Aristoteles postulierten, aber auch heute noch diskutierten Bedingungen, Einschränkungen und Verzerrungen der Empathie.

Bei Schopenhauer finden wir unterschiedliche Auffassungen des Mitleids, wobei die zentralste davon das Mitleid als moralisches Motiv und somit notwendige wie hinreichende Bedingung

moralischer Handlungen fasst. Dieses Mitleid, das wir als Produkt eines gelungenen Hummeschen Empathieprozesses identifizieren können, transzendiert außerdem die aristotelischen Bedingungen und egozentrischen Verzerrungen, indem es die Leidfähigkeit als zentrales universelles und einzig ethisch relevantes Merkmal aller empfindungsfähigen Wesen festlegt. Während die genuine allozentrische *compassion* und Sorge im Schopenhauerschen Modell dem Motiv des Mitleids entspricht, lassen sich der egozentrische empathische Stress und die *pity* jeweils den anderen Triebfedern zuordnen; ersterer dem Egoismus und zweite der Bosheit.

Sowohl Hume wie Schopenhauer betonen die grundlegende Rolle von Empathie und Mitleid für abstraktere Tugenden und Prinzipien, insbesondere die Gerechtigkeit, wobei Humes Ansatz der gesellschaftlichen Wandelbarkeit moralischer Normen besser Rechnung trägt. Beide betonen außerdem den hohen Stellenwert der sekundären, aber supplementierenden Vernunft für unser moralisches Urteilen und Handeln und plädieren letztlich für eine abstrahierte Form – eine „extensive sympathy with mankind“⁴³⁸ und ein „grenzenloses Mitleid“⁴³⁹, die universalistischen ethischen Ansprüchen genügen sollen.

Nicht zuletzt im Lichte der kritischen Einwände sind sowohl dieser Universalisierungsanspruch wie auch die von beiden postulierte Notwendigkeitsthese bestenfalls als ambivalent zu beurteilen. Vor allem die Konkretheit, Parteilichkeit und Manipulierbarkeit der menschlichen Empathiefähigkeit bleiben als zentrale und folgenreiche Defizite bestehen, wobei der Großteil dieser Limitationen bereits von Hume selbst antizipiert und teilweise entschärft wurde. Am Ende erweisen sich die meisten dieser Limitationen als zumindest teilweise kompensierbar oder sogar nützliche potentielle Katalysatoren für die reflexive Ausweitung der Empathie, wie am Beispiel der Flüchtlingskrise argumentiert wurde. Die meisten der genannten Limitationen betreffen also nicht die Empathie selbst, sondern die menschliche Neigung, sie parteilich und selektiv einzusetzen. Während auf der Handlungsebene die meisten Limitationen erhalten bleiben, betreffen sie empathie- und mitleidbasierte Ethiken bei weitem nicht ausschließlich und können sogar als positiver Schutz vor moralischer Überforderung aufgefasst werden.

Im Hinblick auf den psychologischen Forschungsstand erweist sich die affektive Empathie insbesondere für die Entwicklung der menschlichen Moralfähigkeit als zweifellos relevant,

⁴³⁸ T, 619.

⁴³⁹ GM, 685.

wenngleich ihre Notwendigkeit, insbesondere mit Blick auf Populationen, die zugleich substantielle Empathie-Defizite, aber dennoch moralische Kompetenz aufweisen, bezweifelt werden muss.

Schließlich wurden in Auseinandersetzung mit diversen nietzscheanischen Einwänden einige weitere Leerstellen beleuchtet und alternative Deutungen eröffnet. Nietzsche kehrt einerseits viele klassische Einwände gegen Empathie und Mitleid in ihr Gegenteil, kritisiert beispielsweise die kognitive Empathie gerade für ihre gnadenlose Akkuratheit und das Mitleid für seine uferlose und überfordernde Weite anstatt seine Beschränktheit. Andererseits füllt er Lücken, die bei Hume und Schopenhauer, aber auch teilweise in aktuellen Diskursen, unterbelichtet bleiben, indem er sich explizit auch mit dem moralischen Status der Bemitleideten und des Mitleiderregens beschäftigt und die gesellschaftlichen Implikationen und Machtdimensionen von Empathie, Mitleid und Moral im Allgemeinen in den Fokus rückt. Er verweist dabei auf potentiell schädliche und geradezu unmoralische Aspekte des Mitleids für die Bemitleideten wie die Mitleidenden: Es vermehrt das Leid, beraubt uns unserer Hilfsfähigkeit und kann als Instrument der Sklavenmoral und Demütigung fungieren. Letztendlich kann es sogar als Hindernis auf dem Weg zu einer umfassenderen Entfaltung und Selbstüberschreitung im Sinne des Übermenschen gedeutet werden. In diesem letzten Einwand stellt Nietzsche die utilitaristische Kerndoktrin der Leidvermeidung überhaupt infrage und verortet die Mitleidsmoral als eine Moral des letzten Menschen. Dieses Lob des Leids, das mit den anderen nietzscheanischen Einwänden in einem unlösbaren Spannungsfeld verbleibt, verweist letztlich auf die Möglichkeit eines Mitleids der Stärke, das – mit Nietzsche gegen Nietzsche gedacht – gerade als letzte Herausforderung des Übermenschen und Wagnis der radikalen Lebensbejahung dechiffriert werden kann.

Insgesamt erweist sich die Empathiefähigkeit im Rahmen der menschlichen Moral – im Guten wie im Schlechten – als bedeutsam. In Bezug auf moralische Motivation fungiert sie nach wie vor als wohl plausibelste Erklärung dafür, warum wir überhaupt von fremdem Wohl und Weh auf distinkt moralische Weise berührt und bewegt werden können. Damit leisten Empathie und Mitleid eine moralpsychologische Fundierung rationalistischer und insbesondere utilitaristischer Ethiken überhaupt, womit sich letztlich ein komplementäres Verhältnis zwischen empathiebasierten und rationalistischen Ansätzen postulieren lässt: Erstere können als moralpsychologisch informierte Ethiken menschlicher Ziele, zweitere als Ethiken der Mittel und der rationalen Korrektur – ganz im Sinne eines Humeschen *common point of view* –

verstanden werden. Inwiefern rationalistische Konzeptionen die motivationale Kraft der menschlichen Moral immer bereits voraussetzen oder der empathiebasierten und intuitiven Nahmoral sogar als Ausgangspunkt der Abstrahierung und Universalisierung bedürfen, wurde exemplarisch anhand von Peter Singers Analogie des Kinds im Teich verdeutlicht.

Während die pauschalen Lobgesänge auf die Empathie als ethische Patentlösung also mit Vorsicht zu genießen sind, scheint ein abschließendes Plädoyer für eine reflexive Empathie und vielleicht auch für ein Mitleid der Stärke gerechtfertigt. Empathie und Mitleid erfüllen zentrale moralpsychologische Funktionen im Kontext moralischen Urteilens und Handelns und die philosophische Auseinandersetzung mit ihren Stärken und Schwächen leistet wertvolle Beiträge für eine umfassende, zeitgemäße und interdisziplinär informierte Ethik.

Diese Arbeit konnte sich nur einem Ausschnitt der historischen und aktuellen philosophischen Auseinandersetzung mit diesen komplexen und vielschichtigen Phänomenen widmen. Zahlreiche Positionen und Perspektiven mussten unbeachtet bleiben. Für die zukünftige Forschung verbleiben viele vielversprechende und nach wie vor unterbelichtete Fragen und Ansatzpunkte. So scheint einerseits eine systematische Aufarbeitung der dialogischen Komponenten der Empathie, oder, wie schon Breyer formuliert, eine „reflexiv-intersubjektive[] Thematisierung des Empathieaktes“⁴⁴⁰ geboten, nicht zuletzt um den von Nietzsche zurecht problematisierten Tendenzen zur Hierarchisierung besser Rechnung zu tragen und vorzubeugen. Entgegen dem klassischen Fokus auf die Empathisierenden, müsste eine solche Empathie-Theorie alle Beteiligten als aktive Aktuer*innen und „Partner im performativen Geschehen der Empathie“⁴⁴¹ ins Auge fassen.

Eine bislang kaum beachtete Frage ergibt sich außerdem in Bezug auf die Begriffe des Selbstmitleids und der *self-compassion*. Ähnliche wie beim regulären Mitleid haben wir es hier mit unterschiedlichen Konnotationen der beiden Begriffe zu tun, Selbstmitleid als wesentlich negativ und destruktiv, *self-compassion* als distanziertes und affirmierendes Wohlwollen gegenüber sich selbst. Gerade im Hinblick auf den von Hume konstatierten Ausgangspunkt der Empathie im eigenen Selbst und die nietzscheanische Kritik an einem selbstlosen Mitleid lassen sich interessante Fragestellungen über die Natur und das Verhältnis eines solchen selbstbezogenen Mitleids zum regulären Mitleid ableiten. So ließe sich beispielsweise fragen, inwiefern eine *self-compassion* als empathische Sorge um sich zu begreifen wäre, die der *compassion*

⁴⁴⁰ Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 25.

⁴⁴¹ Breyer: Empathie und ihre Grenzen, 25.

für andere gleichsam als grundlegende Bedingung vorausgehen muss, oder inwiefern sie umgekehrt als eine auf sich selbst rückbezogene Sorge um andere zu betrachten wäre.

Letztendlich verbleibt auch nach wie vor die von Nietzsche kritisierte Fokussierung der bisherigen Forschung auf negative und insbesondere leidhafte Dimensionen der menschlichen Emotionalität. Das positive Spektrum wird dagegen weitgehend vernachlässigt, weshalb wir es noch immer mit einer gleichsam halbierten Empathie-Theorie zu tun. Dabei erkennen sogar hartgesottene Empathiekritiker wie Bloom die Potentiale positiver Empathie an: „Empathy is an important source of pleasure; it can amplify the joys of friendship, of parenting, of sex.”⁴⁴² Eine umfassende Theorie der Mitfreude, die diesen und ähnlichen Aspekten eines guten und gelungenen Lebens Rechnung trägt, stellt somit eine vielversprechende Ergänzung zum aktuellen Stand der Forschung dar. Eine solche müsste über Schopenhauers Postulat der Leidfähigkeit als zentrales anthropologisches und ethisches Merkmal hinausgehen und anerkennen, dass uns andere Fähigkeiten – nämlich zu Glück, Sinn und Wachstum – ebenso kennzeichnen, auszeichnen und verbinden.

⁴⁴² Bloom: *Empathy and its Discontents*, 29.

Literaturverzeichnis

Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam 2018

Batson, C. Daniel: *Altruism in Humans*. Oxford University Press 2011.

Birnbacher, Dieter: „Nahmoral und Fernmoral. Ein Dilemma für die Mitleidsethik“. In: Hühn, Lore (Hg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft e.V. (Frankfurt a.M.), in Verbindung mit der Internationalen Schelling-Gesellschaft (Leonberg) und der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft (Halle)*. Würzburg: Ergon 2006, 41-58.

Birnbacher, Dieter: „Preisschrift über die Grundlage der Moral“. In: Schubbe, Daniel & Koßler, Matthias (Hg.): *Schopenhauer-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Metzler 2018, 113-119.

Birnbacher, Dieter: *Schopenhauer*. Ditzingen: Reclam 2009.

Bloom, Paul: *Against Empathy. The case for Rational Compassion*. New York: Ecco 2016.

Bloom, Paul: „Empathy and its Discontents“. In: *Trends in cognitive sciences* 21(1), 2016, 24-31.

Breithaupt, Fritz: *Die dunklen Seiten der Empathie*. Berlin: Suhrkamp 2017.

Breyer, Thiemo: „Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?“. In: Ders (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013, 13-42.

Cartwright, David E.: „Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity“. In: *Journal of the history of ideas* 45(1), 1984, 83-98.

Cartwright, David E.: „Schopenhauer's Narrower Sense of Morality“. In: Janaway, Christopher (Hg.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, 252-292.

Cohon, Rachel: „Hume's Moral Philosophy“. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2018 Edition. Online-Zugriff: plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/ [17.04.2021].

Denham, Alison E.: „Empathy and moral motivation“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017. 227-241.

Frankl, Viktor E.: ...*Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Neuausg., 6. Auflage, München: Kösel 2014.

Frazer, Michael L.: „The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength“. In: *The Review of politics* 68(1), 2006, 49-78.

Fuchs, Thomas: „Der Schein des Anderen. Empathie und Virtualität“. In: Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013, 263-281.

Hallich, Oliver: „Ethik“. In: Schubbe, Daniel & Koßler, Matthias (Hg.): *Schopenhauer-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Metzler 2018, 80-92.

Hoffman, Martin L.: *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Hollan, Douglas: „Empathy across Cultures“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 341-352.

Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Hg. mit analytischem Index von L. A. Selby-Bigge, 2. Auflage mit Anmerkungen von P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press 1978.

Ilyes, Imola: „Empathy in Hume and Smith“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 98-109.

Janaway, Christopher: „Will and Nature“. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, 138-170.

Kauppinen, Antti: „Empathy and moral judgment“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 215-226.

Kennett, Jeanette: „Empathy and Psychopathology“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 364-376.

Kesselring, Thomas: „Schopenhauers Aktualität für die Angewandte Ethik der Gegenwart: Die Lehre von Handeln aus Menschenliebe im Lichte der Debatte über enge und weite Pflichten.“. In: Hühn, Lore (Hg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft e.V. (Frankfurt a.M.), in Verbindung mit der Internationalen Schelling-Gesellschaft (Leonberg)*

und der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft (Halle). Würzburg: Ergon 2006. 77-100.

Lammers, Joris & Stapel, Diederik A: „Power increases dehumanization“. In: *Group processes & intergroup relations* 14(1), 2011, 113-126.

Leiter, Brian: „Nietzsche's Moral and Political Philosophy“. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online unter: plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/ [20.04.2021] (bevorstehende Revision Sommer 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/nietzsche-moral-political/>).

Maibom, Heidi L.: „Affective Empathy“. In: Dies. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 22-32.

Maibom, Heidi L.: „Introduction to philosophy of empathy“. In: Dies. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 1-9.

Merz, Philippe: „Begrenzen Moralnormen unser Mitgefühl? Überlegungen zu einem dunklen Fleck der Moralphilosophie und Empathie-Theorie“. In: Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2013, 351- 378.

Morelli, Sylvia A.; Liberman, Matthew D. & Zaki, Jamil: „The Emerging Study of Positive Empathy“. In: *Social and personality psychology compass* 9(2), 2015, 57-68.

Nietzsche, Friedrich: „Also sprach Zarathustra“. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 4*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: „Die fröhliche Wissenschaft“. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral“. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 5*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: „Jenseits von Gut und Böse“. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 5*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: „Menschliches, Allzumenschliches I und II“. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 2*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.

Nietzsche, Friedrich: „Morgenröte“. In: *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 3*. Hg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: Dtv / Berlin: de Gruyter 1999.

Norton, David Fate: „Hume, human nature, and the foundations of morality“. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, 148-181.

Nussbaum, Martha C.: „Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(5), 1993, 831-858.

Nussbaum, Martha C.: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Penelhum, Terence: „Hume’s moral psychology“, In: Norton, David Fate (Hg.): *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press 1993, 117-147.

Pfattheicher, Stefan; Nockur, Laila; Böhm, Robert; Sassenrath, Claudia & Petersen, Michael Bang: „The Emotional Path to Action: Empathy Promotes Physical Distancing and Wearing of Face Masks During the COVID-19 Pandemic“. In: *Psychological science* 31(11), 2020, 1363-1373.

Prinz, Jesse: „Against empathy“. In: *Southern Journal of Philosophy* 49, 2011, 214-233.

Rogers, Carl R.: *Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen*. Köln, GwG 1987.

Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp 2016/2019.

Roskamm, Wilhelm: „Mitleid“. In: Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/ Weimar: Metzler 2011, 283-284.

Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. 6., durchges. Auflage von „Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle“. Bern [u.a.]: Francke 1973.

Schlossberger, Matthias: „Den Anderen verstehen und mit ihm mitfühlen“. In: Breyer, Thimo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2013, 137-159.

Schopenhauer, Arthur: „Preisschrift über die Grundlage der Moral“. In: *Arthur Schopenhauer. Werke in zwei Bänden, Band 1*. Herausgegeben von Werner Brede. Gütersloh: Bertelsmann 1978.

Schopenhauer, Arthur: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, In: *Zürcher Ausgabe: Werke in zehn Bänden, Band IV*. Hg. von Angelika Hübscher. Zürich: Diogenes 1977.

Schramme, Thomas: „Empathy and Altruism“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 203-214.

Shoemaker, David: „Empathy and moral responsibility“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 242-252.

Singer, Peter "Drowning child and the expanding circle: as the world shrinks, so our capacity for effective moral action grows. Peter Singer indicates how this may change our lives." In: *New Internationalist* 289, 1997, 28-30. Online unter: Gale Academic OneFile: link.gale.com/apps/doc/A30027839/AONE?u=43wien&sid=AONE&xid=1bc4ba2f [20.04.2021].

Slote, Michael A.: *The Ethics of Care and Empathy*. New York: Routledge 2007.

Slote, Michael A.: *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press 2009.

Spaulding, Shannon: „Cognitive empathy“. In: Maibom, Heidi L. (Hg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London: Routledge 2017, 12-21.

Stein, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*. Reproduktion der Originalausgabe von 1917, Halle. München: Kaffke 1980.

Taylor, Jacqueline: „Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise“. In: *Hume studies* 24(1), 1998, 5-30.

Tedeschi, Richard G.; Shakespeare-Finch, Jane; Taku, Kanako & Calhoun, Lawrence G.: *Post-traumatic Growth: Theory, Research, and Applications*. Milton: Routledge 2018.

Telle, Nils-Torge & Pfister, Hans-Rüdiger: „Positive Empathy and Prosocial Behavior: A Neglected Link“. In: *Emotion Review* 8(2), 2016, 154-163.

Vaes, Jeroen & Muratore, Martina: "Defensive dehumanization in the medical practice: A cross-sectional study from a health care worker's perspective". In: *British journal of social psychology* 52(1), 2013, 180-190.

de Vignemont, Frederique & Singer, Tania: "The empathic brain: how, when and why?". *Trends in cognitive sciences* 10(10), 2006, 435-441.

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Phänomenen der Empathie und des Mitleids im moralphilosophischen Kontext. Mit Blick auf aktuelle psychologische und philosophische Diskurse wird ein Prozessmodell der Empathiephänomene entfaltet, auf dessen Basis Humes Empathie-Theorie, Schopenhauers Mitleidsethik und Nietzsches Kritik des Mitleids sowie aktuelle kritische Diskurse einer komparativen Analyse unterzogen werden. Im Zentrum stehen die Funktionen von Empathie und Mitleid im Hinblick auf moralisches Urteilen und Handeln, wofür sich beide als relevante, wenngleich weder notwendige noch hinreichende Faktoren konstatieren lassen. Humes Empathie-Theorie leistet eine plausible Beschreibung der Transformation von kognitiver in affektive Empathie und schließlich Mitleid sowie eine Erklärung der egozentrischen Bedingungen und Verzerrungen, die schon Aristoteles für das Mitleid postuliert. Das Schopenhauersche Mitleid, das als Produkt eines gelungenen Humeschen Empathieprozesses gefasst werden kann, zielt auf die Transzendierung jener Bedingungen und Grenzen durch den Fokus auf die universelle Leidensfähigkeit, wobei der Anspruch nicht vollständig eingelöst werden kann. Sowohl bei Hume als auch Schopenhauer sind Empathie und Mitleid weiter eine zentrale und fundierende, wenn auch weitgehend diachrone Funktion für die Genese abstrakter moralischer Prinzipien, insbesondere der Gerechtigkeit, beizumessen. Mit Blick auf aktuelle Einwände und Forschungsliteratur verbleiben zentrale Limitationen und Defizite der Empathiephänomene, die sich in unterschiedlichem Ausmaß als kompensierbar und korrigierbar erweisen. Dennoch wird für eine Komplementarität empathiebasierter und rationalistischer Ansätze plädiert, wobei erstere als moralpsychologisch informierte Ethiken menschlicher Ziele und letztere als Ethiken bester Mittel und rationaler Supplementierung aufgefasst werden können. Bei Nietzsche finden wir viele moderne Einwände bereits vorweggenommen, aber auch weitere und zum Teil tiefergehende Kritiken des Mitleids. Er verweist insbesondere auf dessen Macht- und Herrschaftsdimensionen sowie nihilistische Züge und stellt schließlich die utilitaristische Leidvermeidungsdoktrin überhaupt infrage, wobei diese letzte Kritik die Möglichkeit eines Mitleids der Stärke im Sinne eines empathischen Übermenschen eröffnet.

Abstract

This thesis is concerned with the phenomena of empathy, compassion and pity within a moral philosophical framework. Considering contemporary psychological and philosophical discourses, a process model of empathic phenomena is developed, on the basis of which Hume's theory of empathy, Schopenhauer's ethics of compassion and Nietzsche's critique of pity as well as contemporary critical discourses are subjected to a comparative analysis. At the centre of the investigation are the functions of empathy, compassion and pity for moral judgment and action, for which both prove to be relevant but neither necessary nor sufficient factors. Hume's theory of empathy provides us with a plausible account of the transformation of cognitive to affective empathy and finally compassion as well as an explanation for the egocentric conditions and biases that Aristotle already posits with regard to compassion. The Schopenhauerian compassion, which can be viewed as the product of a successful Humean empathy process, aims to transcend said conditions and limitations by focussing on the universal capacity for suffering, although the claim remains not fully substantiated. Both Hume and Schopenhauer attribute central and foundational, albeit mainly diachronic, functions to empathy and compassion for the genesis of abstract moral principles, in particular principles of justice. Considering contemporary objections and recent literature, central limitations and deficits of empathic phenomena remain although some seem more open to compensation and correction than others. Nevertheless, I argue for the complementarity of empathy-based and rationalist approaches, whereby the first can be viewed as psychologically informed ethics of human ends and the latter as ethics of the best means and rational supplementation. While Nietzsche anticipates many modern objections, he adds additional and often substantial critiques of pity and compassion. He points out their power and domination-related dimensions in particular as well as their nihilistic potentials and finally calls into question the utilitarian doctrine of minimizing suffering as such, a critique that opens up the possibility for a compassion of strength apt for an empathic *Übermensch*.