

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Ethik des Mitleids - Wem bringen wir Mitleid
entgegen und warum?

verfasst von | submitted by

Meri Matevosyan BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 199 507 525 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB)
Unterrichtsfach Englisch Unterrichtsfach
Psychologie und Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Dr. Dr. Dr. Gerhard Donhauser Privatdoz.

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit gebe ich die Versicherung ab, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Publikationen entnommen sind, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde in gleicher oder ähnlicher Form weder im In- noch im Ausland (einer Beurteilerin/einem Beurteiler zur Begutachtung) in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Mitleid, Mitgefühl und Empathie	6
2.1 Mitleid oder Mitgefühl? Begriffsdefinitionen und historische Begriffsentwicklung	6
2.2 Empathie: Begriffsdefinition und Abgrenzung	12
3. Mitleid bei Schopenhauer im Vergleich zu Nietzsche	17
3.1 Schopenhauers Mitleidsethik	18
3.2 Mitleid nach Nietzsche	25
3.3 Diskursanalyse: Schopenhauers Mitleidsethik und Nietzsches Kritik	29
4. Welche Faktoren beeinflussen unser Mitgefühl?	36
4.1 Geographische und zeitliche Distanz zum Leid	36
4.2 Ähnlichkeit zur leidenden Person	38
4.3 Sympathie und Antipathie	39
5. Wirken von postkolonialen Strukturen	40
5.1 Eurozentrismus und Orientalismus	42
5.2 Das Leid der „Anderen“ aus eurozentristischer Perspektive	45
6. Analyse der Mitleidsfrage anhand eines Beispiels: Der Bergkarabachkonflikt	50
6.1 Der 44-Tage-Krieg im Jahr 2020 und die Reaktion der internationalen Gemeinschaft ..	50
6.2 Die Blockade des Latschin-Korridors im Jahr 2022	52
6.3 Ethnische Säuberung Arzachs und historischer Kontext	53
7. Diskussion	57
8. Fazit	59
Literaturverzeichnis	61
Anhang	63
Abstract (deutsch)	63
Abstract (englisch)	64

1. Einleitung

In dieser Arbeit wird das moralphilosophische Thema des Mitleids behandelt. Ein spezielles Augenmerk wird auf die Fragen gelegt, inwiefern das Entgegenbringen von Mitleid sinnvoll und förderlich ist und des weiteren, ob gewisse Faktoren die Anteilnahme von Mitmenschen beeinflussen. In Anbetracht der vielen aktuellen Notsituationen weltweit in Form von Kriegen, Naturkatastrophen, Pandemien, der Energiekrise etc. kommt die Frage auf, ob den Menschen, die global gesehen besonders stark betroffen sind von derartigen Problemen, das entsprechende Maß an Mitgefühl und somit Solidarität und Unterstützung zuteil wird von Seiten der internationalen Community. Es ist oft nicht zwingend der Schweregrad der humanitären Katastrophe, der bestimmt, wieviel Mitgefühl und Unterstützung die Betroffenen erfahren. Es können auch andere potenzielle Faktoren hierfür entscheidend sein, wie beispielsweise die geographische Nähe zu den Betroffenen, die Ähnlichkeit zu ihnen oder politische Aspekte. An dieser Stelle sollte angemerkt werden, dass in dieser Arbeit nicht mit einem statischen Kulturbegriff gearbeitet wird, sondern mit einem Differenzierten, der „Kultur“ als etwas Dynamisches betrachtet. Dieses Konzept wird nicht als Kategorisierungsmerkmal herangezogen, weil davon ausgegangen wird, dass Menschen sich natürlich in Gruppen einteilen lassen auf Basis ihrer Ethnie und ihres Herkunftslandes, sondern da „Kultur“ aus gesellschaftspolitischer Perspektive nach wie vor ein relevantes Thema darstellt.

In Hinblick auf das Forschungsinteresse, wird in dieser Arbeit zum einen versucht, die Sinnhaftigkeit und Bedeutung von Mitleid zu ergründen und zum anderen wird darauf abgezielt, etwaige Faktoren, die ausschlaggebend sein können dafür, wem wir Mitleid entgegenbringen und wem nicht, zu ermitteln und tiefgehend zu durchleuchten.

Gödde streicht die Signifikanz des Mitfühlens für die Moralphilosophie von heute in der folgenden Passage hervor: „Mitgefühle wie Mitleid, Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe, Altruismus und Sympathie werden in der Philosophie der Neuzeit häufig als ‚Schrittmacher des moralischen Bewusstseins angesehen und als natürliche Grundlage tugendhaften Handelns und Verhaltens aufgefasst‘.“¹ In den moralphilosophischen Auslegungen der zwei bedeutenden Philosophen Schopenhauer und Nietzsche lassen sich in Hinsicht darauf gegensätzliche Positionen vermerken, deren Diskursanalyse sich für das Thema dieser Arbeit als sinnvoll erweist.

¹ Günter Gödde: „Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik“. In: Brock, Eike; Gödde, Günter; Zirfas, Jörg (Hg.): *Das Leuchten der Morgenröthe*. Berlin 2022, 107.

Bezüglich der Definition von Mitleid schreibt Goedert, dass „Leiden und Mitleiden [...] zwei aufeinander bezogene Affekte [seien], da Mitleiden sich naturgemäß am Leiden entzündet und zusätzlich eine gewisse Art des Leidens darstellt“². Als eine Bedingung für das Mitleiden zählt Aristoteles unter anderem folgenden Faktor: „Das Übel muss dem Mitleidenden nahe erscheinen: alles, was örtlich und zeitlich nahe ist, erweckt leicht Mitleid [...]. Mitleid wird begünstigt, wenn überhaupt durch solche ‚örtliche und zeitliche Annäherung‘ das Übel anschaulich gemacht wird; denn dadurch wird für die Phantasie [...] des Hörers der Eindruck von der Grösse des Unheils erhöht und der Gedanke an ein eignes, ähnliches Geschick nahegelegt.“³ Es könnte argumentiert werden, dass neben der geographischen und zeitlichen Nähe/Distanz auch Faktoren wie beispielsweise die Ähnlichkeit oder ein politisches/wirtschaftliches Abhängigkeitsverhältnis zu den Betroffenen Mitleid begünstigen oder einschränken könnten. Im Falle von humanitären Krisen sind z.B. auch Aspekte wie die Veranschaulichung der Ereignisse und die gewählte Sprache sowie die Humanisierung und Individualisierung der Betroffenen in Berichten signifikant dafür, wie Außenstehende das Geschehene beurteilen und ob in ihnen bestimmte Emotionen geweckt werden. Aus einer den Eurozentrismus kritisch betrachtenden Perspektive wird in Siouti et al.⁴ auf die „bedeutungs- und realitätsstiftende Macht des kolonialen Diskurses und [...] die Asymmetrie des Machtverhältnisses zwischen dem Westen und dem ‚Rest‘“ hingewiesen mit Verweis auf Edward Said. Seine Theorie zu „Othering“, die bei Menschen das Konstruieren eines „wir“ beschreibt, das „den Anderen“ entgegengesetzt wird, kann ebenfalls als vielversprechender Ansatz in diese Diskussion integriert werden.

Abschließend sollen anhand der Analyse eines konkreten Beispiels, des Bergkarabachkonflikts, greifbare und lebensnahe Erkenntnisse gewonnen werden zur Forschungsfrage dieser Arbeit.

² Georges Goedert: „Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids“. In: Berlinger, Rudolph & Schrader, Wiebke (Hg.): *ELEMENTA - Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*. Amsterdam 1988, 11.

³ Konrad Orelli: *Die philosophischen Auffassungen des Mitleids: Eine historisch-kritische Studie*. Berlin 2020, 16.

⁴ Irini Siouti, Tina Spies, Elisabeth Tuidier, Hella von Unger, Erol Yildiz (Hg.): *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft*. Bielefeld 2022, 8.

Forschungsfrage und weiterführende Fragen

Ist die kulturelle, politische oder geographische „Nähe“ zu Menschen, die sich in einer humanitären Krise befinden ausschlaggebend dafür, wieviel Mitleid man ihnen entgegenbringt?

- *Welche Erkenntnisse können bezüglich der Sinnhaftigkeit und ethischen Relevanz von Mitleid in einer Diskursanalyse zwischen Schopenhauer und Nietzsche gewonnen werden?*
- *Welche Faktoren beeinflussen unser Mitleid?*
- *Welche Einsichten liefert die Auseinandersetzung mit dem Bergkarabachkonflikt in Bezug auf die Frage des Mitleids?*

2. Mitleid, Mitgefühl und Empathie

Bevor mit dem Begriff des Mitleids im Rahmen der vorliegenden Analyse gearbeitet werden kann, ist es zunächst notwendig, eine Begriffsdefinition vorzunehmen. Im nächsten Schritt ist es zudem wesentlich, den Mitleidsbegriff von anderen Bezeichnungen abzugrenzen, die in der Alltagssprache als Synonyme verwendet werden, hierzu zählen beispielsweise die Bezeichnungen „Mitgefühl“ und „Empathie“. Dies geschieht unter anderem durch eine historische Abhandlung der relevanten Begriffe.

2.1 Mitleid oder Mitgefühl? Begriffsdefinitionen und historische Begriffsentwicklung

Obwohl es bei derartig abstrakten Konzepten aus der Philosophie nicht möglich ist, trennscharfe Differenzierungen zu erzielen, ist es dennoch signifikant zu untersuchen, welche Bedeutungen diesen, für die Arbeit grundlegenden Begriffen, in philosophischen Diskursen zugeschrieben werden. Siller schreibt diesbezüglich: „Eine fragwürdige Erwartung ist [...] die, dass es möglich sei, einen Begriff wie ‚Mitleid‘ trotz der Vielfalt seiner Verwendungen allgemeingültig zu definieren. Nach Wittgenstein lässt sich das mit Begriffen der Ethik, Ästhetik, aber auch der Psychologie nicht machen [...].“⁵ Daher sei es wichtig, hervorzuheben, dass „es [...] nicht mehr um *das Mitleid* [ginge], sondern um die Vielfalt von Verwendungen des Mitleidsbegriffs, und auch um die damit verbundenen Widersprüche und Unsicherheiten.“⁶

Siller legt nahe, dass eine explorative Begriffssuche sinnvoll ist, bevor das Konzept des Mitleids in Hinsicht auf unterschiedliche globale Probleme unserer Zeit diskutiert wird.

Einige dieser grundlegenden Fragen zählt er im folgenden auf:

Es lohnt sich, einen Schritt zurückzutreten und zu schauen, ob es überhaupt einen einheitlichen Mitleidsbegriff geben kann, bevor die großen Fragen rund um das Mitleid gestellt werden. Einige dieser Fragen prägen aktuelle Debatten, wie z.B. die Frage, ob das Mitleid aufgrund der Globalisierung menschlicher Beziehungen räumlich überfordert ist. Oder die Frage nach den Auswirkungen medialer Inszenierung von Gewalt oder auch die Frage zur Rolle von Mitleid im gesellschaftlichen Umgang mit Krankheit und Beeinträchtigung. Der Kern solcher Fragestellungen ist meistens: Welches ist das richtige Maß an Mitleid? Wie lässt sich dieses richtige Maß durch Erziehung erreichen? Was ist überhaupt der Nutzen des Mitleids, was sind seine Grenzen? Hierbei wird oft von *dem Mitleid* ausgegangen, und es stellt sich erst später heraus, dass die Fragen ohne begriffliche Feinarbeit unbeantwortbar bleiben müssen.⁷

⁵ Georg Siller: *Unsicheres Mitleid*. Bielefeld 2018, 10.

⁶ Ebd.

⁷ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 10-11.

Der Akt des Mitfühlens spielt historisch betrachtet eine relevante Rolle in unterschiedlichen moralphilosophischen Theorien und kann bis hin zu antiken Philosophen zurückdatiert werden. Auch in David Humes und Adam Smiths moralphilosophischen Darstellungen wird *sympathy* als Basis moralischen Handelns festgelegt.⁸ Mit Max Scheler und Theodor Lipps wurde im 20. Jahrhundert des weiteren eine klare Unterscheidung zwischen „Mitgefühl [...] [und] anderen Phänomenen wie der »Gefühlsansteckung« einerseits und dem »rein äußerlichen Nacherleben« andererseits [vorgenommen]“.⁹ Diese Differenzierungen unterstreichen vor allem, dass ein Hineinversetzen in eine andere Person nicht bedeutet, dass man sich ebenfalls um ihr Wohlergehen kümmert.

Eine relevante Begriffsdifferenzierung für diese Arbeit ist die Unterscheidung zwischen „Mitgefühl“ und „Mitleid“, zwei Bezeichnungen, die nicht selten synonym verwendet werden. Während „Mitgefühl“ allerdings einen allgemeineren Gefühlszustand des Mitfühlens beschreibt, möchte man mit dem Ausdruck „Mitleid“ oft den Aspekt des Mitleidens und Mitfühlens vom Schmerz einer anderen Person hervorheben. Löw-Beer schreibt in *Pathos, Affekt, Gefühl* über „Mitleid“, „[d]er Begriff scheint auf das Leiden am Leid von anderen spezialisiert zu sein. In solchen Fällen will ich von ‚Mitleid‘ sprechen, während ich das ganze Spektrum des emotionalen Verstehens, das verbunden ist mit einem Interesse am Wohl des anderen, mit ‚Mitgefühl‘ bezeichnen möchte.“¹⁰ Auch in Goederts Definition wird angemerkt, dass Mitleid ausschließlich in Verbindung mit Leid auftritt und durch diesen erst angefacht wird.¹¹ Das Mitleiden wird dann ebenfalls zu einer Form des Leidens gezählt.

Der römische Philosoph und Stoiker Seneca machte Gebrauch vom *misericordia*-Begriff, was übersetzt „Mitleid“ bedeutet, um seine Ideen diesbezüglich zu entwickeln. Laut Seneca ist *misericordia* „ein der Vernunft entgegengestellter negativer Affekt, eine ‚Fehlhaltung der Seele‘. Das vernunftgemäße Wohlwollen gegenüber anderen Menschen und die konkrete Hilfsbereitschaft aber bezeichnet Seneca als *clementia* (was im Deutschen oft als ‚Milde‘

⁸ Barbara Weber: *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit: Eine phänomenologische Rekonstruktion des politischen Raumes*. München 2016, 248.

⁹ Ebd.

¹⁰ Martin-Löw Beer: „Einfühlung, Mitgefühl und Mitleid“. In: Herding, Klaus & Stumpfhaus, Bernhard (Hg.): *Pathos, Affekt, Gefühl*. Berlin 2004, 109f.

¹¹ Goedert: *Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, 11.

übersetzt wird).¹² Seneca formuliert des weiteren vier Merkmale aus, die die *misericordia* laut seiner Theorie charakterisieren:

- 1) *Misericordia* ist eine Form der Trauer und vermehrt so nur das Unglück. Für Seneca ist Mitleid bzw. *misericordia* eindeutig eine Form des Leidens: ‚Mitleid ist ein seelisches Leiden wegen des Anblicks fremden Elends oder Trauer aufgrund fremden Unglücks ...‘
- 2) *Misericordia* beurteilt nicht Verdienste. Seneca meint, dass die *misericordia* nicht auf die Ursachen schaut, sondern nur auf das Geschick, ganz im Stile von ‚weinerlichen Weibern‘, die sich von den Tränen schädlicher Menschen rühren lassen [...]
- 3) *Misericordia* ist nicht an Hilfe orientiert. Darüber hinaus erachtet Seneca *misericordia* sogar als hinderlich, wenn es darum geht, Notleidenden zu helfen: Da es sich bei ihr um eine Form von Verwirrung bzw. Niedergeschlagenheit handelt, ist sie nicht imstande, ‚Situationen zu durchschauen, nützliche Pläne zu fassen, gefährvolle Lagen zu vermeiden, Schaden angemessen einzuschätzen.‘ [...]
- 4) *Misericordia* ist im Grunde nichts als Selbstbezogenheit. Zu guter Letzt versteht Seneca *misericordia* dahingehend, dass nicht nur in der Praxis, sondern auch in der affektiven Aufmerksamkeit die Interessen der bemitleideten Person nicht im Mittelpunkt stehen. [...] Die Fehlhaltung der *misericordia* besteht darin, dass sie sich durch das Leiden anderer allzu sehr erschrecken lässt und dieses somit als eigenes Leiden behandelt.¹³

Wie bereits aus seinen Auslegungen deutlich hervorgeht, betrachtet Seneca die *misericordia* in keiner Weise als nützlich oder tugendhaft, da sie sowohl der vom Leid betroffenen Person schadet als auch der mitleidenden Person. Zum Beispiel würde die *misericordia* nur unnötig das Leid auf der Welt vermehren und sei nicht auf Hilfshandlungen fokussiert. Außerdem würde die eigentlich leidende Person aus dem Mittelpunkt rücken, da die mitleidende Person nun ihr eigenes Leid hätte, um das sie sich kümmern müsste.

Die Moralphilosophin Martha Nussbaum definiert Mitleid mit Bezug auf Aristoteles philosophischen Auslegungen als „schmerzhaft empfindung, die sich auf das Leiden anderer bezieht und auf drei Überzeugungen beruht: das Leiden ist ernstlich und nicht geringfügig; das Leiden ist nicht vorwiegend durch das schuldhaft eigene Verhalten des Betroffenen verursacht; und der Bemitleidende ist der Überzeugung, dass seine eigenen Möglichkeiten denen des Leidenden ähneln“. ¹⁴ Laut dieser Definition des Mitleids ist also grundlegend für die Bezeichnung, dass die zu bemitleidende Person starken Schmerz erfährt und die Situation nicht durch ihr eigenes Fehlverhalten hervorgerufen wurde. Als dritte Bedingung wird bei Aristoteles genannt, dass man davon ausgehen können muss, dass man sich selbst in der Situation des Bemitleidenden wiederfinden könnte. Nussbaum kritisiert an dieser Bedingung

¹² Siller: Unsicheres Mitleid, 49.

¹³ Siller: Unsicheres Mitleid, 49-50.

¹⁴ Grit Straßenberger: „Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken“. In: Reese-Schäfer, Walter (Hg.): *Handbuch Kommunitarismus*. Wiesbaden 2019, 224.

allerdings, dass sie einer universalen Mitleidsethik, die alle Menschen inkludiert, im Weg steht.¹⁵

Um auf Schelers Begriffsdifferenzierung einzugehen, unterscheidet er im Buch *Wesen und Formen der Sympathie* „verschiedene Formen der Sympathie, die er in eine sowohl ontogenetische als auch erkenntnislogische Reihenfolge bringt: Zusammenfühlen durch Gefühlsansteckung ohne Bewusstsein der Individualität des Anderen, Nachfühlen, d.h. Verstehen der Gefühle des Anderen, und Mitfühlen, d.h. Teilnahme an den Gefühlen der Anderen, und Miteinanderfühlen; ferner Liebe und Hass.“¹⁶ Als ein mögliches Beispiel für Gefühlsansteckung führt Scheler die heitere Stimmung an, die entsteht, wenn Menschen fröhlich sind und einander mit diesem Gefühl der Fröhlichkeit anstecken. Allerdings ist dieser Akt der Gefühlsansteckung nach Scheler ausschließlich bei vitalen und seelischen Gefühlen möglich, „weil nur bei ihnen eine wesensmäßige Verbindung zwischen Ausdruck, Empfindung, und intentionalem Gehalt vorliegt. Nur [diese Gefühle] sind notwendig mit einem bestimmten Ausdruck verbunden, und nur über den Ausdruck, d.h. das Mitmachen der Ausdrucksbewegungen der Anderen, können Gefühle ansteckend wirken.“¹⁷

In der darauffolgenden Stufe, dem „Nachfühlen“, geht es darum, die Gefühle des Gegenübers zu verstehen und zu begreifen. Die logische Voraussetzung hierfür ist, dass man den anderen als etwas von sich Verschiedenes wahrnimmt.¹⁸

Als finale Stufe klassifiziert Scheler die „Mitgefühle“, „das Miteinanderfühlen“ und „die Teilnahme (Mitleid und Mitfreude) an den Gefühlen Anderer“.¹⁹ Diese Gefühle sind allerdings nicht gleichzusetzen mit den Gefühlen, die die Person empfindet, mit welcher mitgeföhlt wird, sondern etwas Eigenes.

Mit dem US-amerikanischen Philosophen Richard McKay Rorty wurde der Begriff des „Bonding“ in diesen Diskurs eingeföhrt. Die auf diesem Konzept beruhende Solidarität wird von Barbara Weber im Kapitel „Vernunft, Mitgeföh und Körperlichkeit: Eine phänomenologische Rekonstruktion des politischen Raumes“ des Buches „Zwischen Vernunft und Mitgeföh“ auf folgende Weise beschrieben:

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Matthias Schloßberger: „Wesen und Formen der Sympathie/Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. In: Senge, Konstanze; Schützeichel, Rainer (Hg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden 2012, 299.

¹⁷ Schloßberger: *Wesen und Formen der Sympathie*, 299-300.

¹⁸ Schloßberger: *Wesen und Formen der Sympathie*, 300.

¹⁹ Ebd.

Zunächst empfinden wir für unsere Familie Mitgefühl, dann für unsere Freunde usw. Dabei bleibt die Qualität des Gefühls der Solidarität auch in der erweiterten Variante gleich. Er spricht auch von einer Erweiterung des Wir-Begriffs. Aber ein solches »Wir« definiert sich genuin durch die Abgrenzung zu einem »Ihr«, ansonsten verliert die Vokabel an Sinn und Inhalt.²⁰

Der amerikanische Sprachphilosoph Hilary Witehall Putnam kritisierte aus eben diesem Grund Rorty's Konzept des „Bonding“, da es für ihn eine Basis für Gruppenbildungen und Ausgrenzungen der Nicht-Mitglieder lieferte. Er schlug als Alternative zu diesem Begriff die Idee des „Bridging“ vor. Seine Idee eröffnet einen ganzheitlichen Blick auf die Gesellschaft und motiviert zur Aneignung eines sozialen Kapitals. Laut Putnam steht Misstrauen der Entwicklung und dem Fortschritt der Gesellschaft im Wege. Aus diesem Grund sollen ihre Mitglieder für andere Mitglieder Wohltaten erbringen und nicht sofort im Gegenzug etwas dafür erwarten, sondern darauf vertrauen, dass ein anderes Mitglied der Gesellschaft etwas Gutes für sie tun wird.²¹

Auch in Martha Nussbaums Moralphilosophie spielt die Anteilnahme am Schicksal anderer in Form des Mitleidens und Mifühlens eine signifikante Rolle. In ihren Auslegungen ist Mitleid zunächst das Gefühl, das eintritt, wenn wir andere Menschen leiden sehen. Dieses Mitleid wird im nächsten Schritt von einer „kosmopolitischen Tugend des Mitgefühls“ abgelöst, die dann zu einem „entscheidenden Orientierungsgefühl für gerechtes Handeln avanciert“.²² In ihrer Moralphilosophie wird Mitgefühl als etwas Größeres betrachtet als Solidarität und ein örtlich beschränkter Gemeinschaftssinn. Dieses inklusive und auf die Weltgemeinschaft ausgeweitete Mitgefühl setzt sich unter anderem auch mit globalen Fragen der ungerechten Ressourcenverteilung auseinander und beinhaltet eine Aufforderung an jeden, sich mit dem „gravierende[n] und nicht zu rechtfertigende[n] Wohlstandsgefälle zwischen Staaten und innerhalb von Staaten“²³ zu befassen. Laut Nussbaum müssen folgende Bedingungen gegeben sein, damit Mitgefühl entstehen kann:

Wir meinen erstens, dass ein anderer von einem ernstzunehmenden Leiden betroffen ist, dass er dieses Leiden zweitens nicht selbst hervorgebracht hat, und dass dieser andere drittens wichtig für mein eigenes gelingendes Leben ist. [...] Es ist nun Aufgabe der (liberalen) Gesellschaft, diese drei Urteile »anzuleiten«. Die Aufgabe, das erste Urteil – das Urteil darüber, welches Leid ernstzunehmendes Leid ist – anzuleiten, schreibt Nussbaum der tragischen Literatur zu. Die Aufgabe, die anderen beiden Urteile – das Urteil darüber, wer das Leid hervorgebracht hat, und das »eudaimonistische Urteil« über die Bedeutung dieses Leids für das eigene Wohlergehen – sieht Nussbaum als Aufgabe

²⁰ Weber: *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit*, 268.

²¹ Ebd.

²² Straßenberger: *Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken*, 223f.

²³ Straßenberger: *Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken*, 228.

des Rechts und anderer sozialer und politischer Institutionen. [...] Politische und soziale Institutionen können Emotionen jedoch nicht ersetzen »because the laws will not apply themselves without actors who have an understanding of the human meaning of laws and policies«.²⁴

Eine ebenfalls relevante Frage, die oft im philosophischen Diskurs über Mitgefühl gestellt wird, ist, „ob wir zuerst Solidarität empfinden müssen, um in einen idealen Diskurs einzutreten oder ob wir durch einen solchen Diskurs erst Solidarität entwickeln. Oder anders gesagt: Basiert Solidarität auf Mitgefühl oder auf rationalem Verstehen?“²⁵ Anhand dieser Frage soll ermittelt werden, welchen Stellenwert Emotionen für solidarisches Handeln haben (sollen). In vielen Theorien der Ethik werden Emotionen und Gemütszuständen unwesentliche Rollen zugeschrieben, wenn es um die Orientierung zu moralischem Handeln geht. Martha Nussbaum würde allerdings argumentieren, dass für moralisches Handeln auf Grundlage von Normen und Vorschriften eine starke emotionsbasierte Motivation vorhanden sein muss.²⁶ Sie lehnt die strenge Entgegensetzung von Emotion und Vernunft ab und stellt die These auf, dass „Emotionen selbst Werturteile sind, die wahr oder falsch sein können, und die als gute oder eine schlechte Richtschnur für moralisches Handeln dienen können. Somit [sei] jede Ethik auf eine angemessene Theorie der Emotionen angewiesen.“²⁷

Mit einem Blick auf die kantische Moralphilosophie, hingegen, wird klar, dass Gemütszustände und Gefühlslagen, zu welchen auch das Mitfühlen mit anderen Menschen zählt, in diesen philosophischen Konzeptionen nur als zweitrangig eingestuft werden:

Mit Hilfe der Substitution der Vernunft durch Mitgefühl soll deshalb die kantianische Idee des guten Willens durch die Idee eines möglichst warmen, sensiblen und empathischen Menschen ersetzt werden [...]. Dabei geht es um einen pragmatischen Akt; d.h., das Argument ist nicht, dass es uns das Mitgefühl leichter macht, sondern es geht einzig darum, dass »Mitgefühl« das einzige ist, das uns bleibt, wenn Vernunft – in einem traditionell-metaphysischen Sinn – ihre Geltung eingebüßt hat. Argumentativ gibt sich ein solches Konzept minimalistisch bis bescheiden, weil es gar nicht erst erwartet, dass wir einander wirklich »verstehen«.²⁸

In einem derartigen Zugang zur Moral wird damit erst gar nicht vorausgesetzt, dass wir unsere Mitmenschen verstehen müssen um sie moralisch gesehen gut zu behandeln, die Basis für dieses Handeln bietet stattdessen die Vernunft.

²⁴ Dietz, Hella: „Martha Nussbaum: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions“. In: Senger, Konstanze & Schützeichel Rainer (Hg.): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2013, 244-246.

²⁵ Weber: *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit*, 270.

²⁶ Straßenberger: *Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken*, 228.

²⁷ Dietz: *Martha Nussbaum: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*“, 244.

²⁸ Weber: *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit*, 254.

Das Problem einer Moralphilosophie dieser Art ist allerdings, dass die vorgegebenen rationalen Bedingungen nicht von allen Parteien akzeptiert werden. Das Festhalten an einem Vernunftbegriff, der kulturübergreifend und losgelöst von jeglichen historischen Entwicklungen ist, ist mittlerweile ebenfalls nicht vertretbar.²⁹

Im Falle des Mitleidens mit jemand anderem sei allerdings zu bedenken, dass aus dieser Gefühlslage durchaus negative Auswirkungen für einen selbst resultieren könnten. Das Mitleiden könnte im Extremfall zur Folge haben, dass man sich so stark in den/die Andere/n hineinversetzt, dass die eigene Sicht auf die Situation verlorengelht: „Wir leiden dann an dem, was ihn trifft, finden das gut bzw. schlecht, von dem wir meinen, dass er es gut oder schlecht findet, führen dann ein Leben völliger Abhängigkeit von diesem anderen [...]“.³⁰ Zudem argumentiert Weber in *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit*, dass eine intensive und auf die Schicksale vieler Menschen ausgeweitete Anteilnahme zu einer emotionalen Überforderung führen würde.³¹ Denn es sei zu bezweifeln, ob ein „weltweites Mitgefühl“ oder eine „globale ‚Familienbande‘ emotional für den Einzelnen tragbar ist“.³²

2.2 Empathie: Begriffsdefinition und Abgrenzung

Wie im Vorkapitel erläutert wird, ist eine Unterscheidung zwischen den Begriffen „Mitgefühl“ und „Mitleid“ sinnvoll, um diese präziser verwenden zu können. Zusätzlich ist es notwendig, dass man die zwei genannten Begriffe nochmal von dem Wort „Empathie“ abgrenzt.

Der Empathiebegriff, welcher ursprünglich aus dem Englischen stammt, fand Mitte des 20. Jahrhunderts langsam seinen Weg in den deutschen Sprachraum und ersetzte allmählich die deutsche Bezeichnung „Einfühlung“. Es ist allerdings relevant anzumerken, dass mit dem Empathiebegriff eine positive Konnotation mitschwingt.³³ Somit steht Empathievermögen im Alltagsgebrauch nicht für das bloße Bergreifen der Gefühle anderer, sondern impliziert, dass man einfühlsam ist und sich willentlich in andere hineinversetzt, um ihnen zu helfen.

Mayer weist in seinem Buchkapitel „Grenzen der Empathie im Angesicht der Opazität“ mit Verweis auf Röttger-Rössler darauf hin, dass es keine wissenschaftlich anerkannte

²⁹ Weber: *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit*, 257f.

³⁰ Löw-Beer: *Einfühlung, Mitgefühl und Mitleid*, 105.

³¹ Weber: *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit*, 270.

³² Ebd.

³³ Monika Dullstein: „Einfühlung und Empathie“. In: Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München 2013, 93.

einheitliche Definition für den Empathiebegriff gäbe. Statt einer Wortdefinition führt er die von Batson vorgeschlagenen Empathiekonzepte an, die im wissenschaftlichen Kontext und im Alltagsgebrauch gängig sind – „[d]iese geben entweder Antwort auf die Frage, wie wir die Gedanken und Gefühle anderer Menschen wissen können, oder auf die Frage, was uns mit Sensibilität und Fürsorglichkeit auf das Leiden eines Anderen reagieren lässt.“³⁴ Die erwähnten Ansätze sind im folgenden aufgelistet:

- Konzept 1: den inneren Zustand einer anderen Person wissen, einschließlich ihrer Gedanken und Empfindungen
- Konzept 2: die Haltung eines beobachteten Anderen einnehmen oder die gleichen neuronalen ‚responses‘ wie er aufweisen
- Konzept 3: dazu gebracht werden, so zu fühlen wie die andere Person
- Konzept 4: sich intuitiv oder mittels Projektion in die Situation eines Anderen begeben
- Konzept 5: sich vorstellen, wie ein Anderer denkt und fühlt
- Konzept 6: sich vorstellen, wie man denken und fühlen würde anstelle des Anderen
- Konzept 7: Leid erleben, wenn man Zeuge des Leidens eines Anderen wird
- Konzept 8: mit einer anderen Person fühlen, die leidet³⁵

Aus diesen geht hervor, dass es sich bei Empathie um einen vielschichtigen Begriff handelt, welcher in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Phänomene bezeichnet.

In ihrem Buchkapitel „You feel me?! Ästhetische Einfühlung, intersubjektive Empathie und Perspektivität“ aus dem Sammelwerk „Perspektive und Fiktion“ definiert Schmetkamp den Empathiebegriff als das Verstehen und Nachvollziehen der Gefühle, Gedanken und Wünsche anderer.³⁶ Sie zitiert zudem Scheler, welcher über den Empathiebegriff folgendes schreibt: „Es ist wohl ein Fühlen des fremden Gefühls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der Andere habe das Gefühl“; „gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühls als eines Zustandes. Wir erfassen im Nachfühlen noch die Qualität des fremden Gefühls – ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird.“³⁷ Breyer, der Herausgeber des Sammelwerks „Empathie und ihre Grenzen“ betont, dass Empathie „neutraler [scheint als Sympathie], mehr auf das Verstehen des Zustands ausgerichtet, in dem der Andere sich befindet, distanzierter und dabei emotionale und kognitive Elemente integrierend. Aus einer gewissen Entfernung hält die Empathie einen Zwischenbereich zwischen Selbst und Anderem aus – ein Bereich, in dem sich die Betroffenheit, das Pathos,

³⁴ Andreas Mayer: „Grenzen der Empathie im Angesicht von Opazität“. In: Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München 2013, 115.

³⁵ Ebd.

³⁶ Susanne Schmetkamp: „You feel me?! Ästhetische Einfühlung, intersubjektive Empathie und Perspektivität“. In: Koch, Gertrud; Hilgers, Thomas. (H.g.): *Perspektive und Fiktion*. United States 2017, 101.

³⁷ Schmetkamp: *You feel me?! Ästhetische Einfühlung, intersubjektive Empathie und Perspektivität*, 117.

das in der Begegnung steckt, mit der interessierten Eigenaktivität des Verstehenwollens verbindet.“³⁸ Auch aus dieser Definition geht damit hervor, dass im wissenschaftlichen Kontext, anders als es im Alltag der Fall ist, der Empathiebegriff nicht mit „Mitgefühl“ und „Mitleid“ gleichgesetzt wird.

Um empathisch sein zu können, muss man laut Beyers Darstellung in der Lage dazu sein, sich den Zustand von anderen Menschen willentlich bewusst zu machen und zu verstehen. Über das Empathievermögen schreibt er zudem:

Hineinfühlen und Hineindenken, also Perspektivenübernahme und Simulation einerseits sowie die Theoretisierung über das Verhalten des Anderen andererseits, gehören als aktiv gesteuerte Prozesse zum Repertoire der menschlichen Empathiefähigkeiten. Solch explizites Fremdverstehen zielt auf den spezifischen Gehalt der intentionalen Zustände des Anderen, nicht auf deren bloßes Vorhandensein. Während uns die oben beschriebene direkte Ausdruckswahrnehmung eine ‚Kenntnis‘ des Erlebnistyps des Anderen ermöglicht (z.B. Schmerz, Freude oder Scham), dienen die komplexeren intentionalen Prozesse des Hineinfühlens und Hineindenkens einer detaillierteren Erhellung und ‚Erkenntnis‘ des jeweiligen fremdpsychischen Erlebnisses. Mit diesen Empathieanstrengungen versucht man Fragen näherzukommen wie ‚Was denkt der Andere gerade und warum?‘, ‚Wie genau fühlt sich die Trauer für ihn in dieser speziellen Situation wohl an?‘, etc. Um solche Fragen ‚wahrheitsgemäß‘ beantworten zu können, reicht eine Besinnung auf den unmittelbaren Eindruck nicht aus. Je expliziter die Empathie gesteuert wird, desto abhängiger ist sie auch von zusätzlichem Wissen, das vorausgehende affektive, emotionale und perzeptive Elemente ergänzen kann.³⁹

Hiermit wird verdeutlicht, dass es sich bei Intersubjektivität und Empathie um komplexe psychologische Phänomene handelt, und Fähigkeiten wie das Hineinfühlen und Hineindenken in eine andere Person viel Wissen über die Situation, den Hintergrund und die bisherigen Erfahrungen der Person erfordern. Vergleichbar damit ist die Rolle, die ein Satz in einem Text erfüllt: Der einzelne Satz kann nur zur Gänze begriffen werden, wenn auch der Kontext, in welchem er steht, herangezogen wird.⁴⁰ Ähnlich verhält es sich mit dem Verstehen der Entscheidungen und Handlungen anderer – diese können nur dann theoretisch zur Gänze begriffen werden, wenn man einerseits die Einzelheiten der bestimmten Situationen kennt, und andererseits die Lebensgeschichte der Person. Praktisch gesehen ist dies jedoch nie komplett möglich, da man nicht alles über eine andere Person wissen kann. Daher ist es sinnvoll, von Stufen der empathischen Einfühlung zu sprechen.

³⁸ Thiemo Breyer: „Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?“. In: Breyer, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München 2013, 13.

³⁹ Breyer: *Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?*, 38.

⁴⁰ Ebd.

Mitgefühl sei als eine moralische Art der Einfühlung/Empathie zu betrachten schreibt Martin-Löw Beer in „Pathos, Affekt, Gefühl: Die Emotionen in den Künsten“.⁴¹ Damit man von Mitgefühl sprechen könne, müsste zunächst die Bedingung erfüllt sein, dass man sich um das Wohlergehen einer anderen Person sorgt, denn „auch der Sadist fühlt sich ein, wenn er die Qualen seines Opfers genießt. Ebenso derjenige, der seinen Feind studiert, der verstehen möchte, wie dieser ‚tickt‘, was ihn aufregt, was er mag, was er verabscheut. Die Fähigkeit zur Einfühlung kann strategisch eingesetzt werden.“⁴² In Anbetracht dieser Tatsache, ist das Vorhandensein von Empathie nicht gleichzusetzen mit dem Interesse am Wohlergehen anderer. Beer macht zudem auf Folgendes aufmerksam in der Begriffsdifferenzierung:

Empathie begründet selbstredend nicht, was unter gerechten Verhältnissen zu verstehen ist und sie motiviert auch nicht hinreichend zu altruistischem Verhalten. Denn diese Motivation bedarf über die Empathie hinaus ein Schätzen des Werts von Anderen. [...] Empathie liefert Anstöße zur Begründung von Moral und zur moralischen Motivation und sie ist in sich selbst moralisch in dem Sinn, dass Personen voneinander wollen, dass sie vor allem an ihrem Leid, aber auch an ihrer Freude Anteil nehmen.⁴³

Aus diesem Grund kann argumentiert werden, dass Empathie nicht gleichzusetzen ist mit den Begriffen Mitgefühl und Mitleid. Der Akt des Hineinfühlens in andere könnte lediglich als erster Schritt betrachtet werden im Prozess des Mitfühlens bzw. des Mitleidens mit ihnen.

Schmetkamp, dagegen, argumentiert in diesem Kontext, dass wir

mit dem Begriff „Empathie“ [...] gemeinhin eine altruistische Haltung [verbinden], bei der es um die Gefühle und Belange des Anderen um des Anderen willen geht und nicht um eine egoistisch verwertbare Voraussage: Den Sadisten oder Folterer, der in diesem Sinne auch als empathisch bezeichnet werden könnte, indem er sich auch imaginativ in eine andere Person hineinversetzen muss, nennen wir gerade alltagssprachlich nicht empathisch, da wir damit auch einen Wert verbinden: Empathie als Perspektiveneinnahme hat nicht nur eine epistemische Funktion, sondern kann auch einen ethischen Wert haben. [...] Dies ist aber nicht in jeder Konzeption von Empathie involviert.⁴⁴

Eine weitere Unterscheidung, die von Max Scheler getroffen wird und in Bezug auf diese Differenzierung relevant ist, ist der Unterschied zwischen dem „Nachfühlen“, „Mitgefühl“, „Miteinanderfühlen“, und „Gefühlsansteckung“.⁴⁵ Auch bei dieser Kategorisierung kommen die relevantesten Differenzen zum Vorschein. Beim „Nachfühlen“, beispielsweise, geht es um

⁴¹ Beer: *Pathos, Affekt, Gefühl*, 109.

⁴² Ebd.

⁴³ Beer: *Pathos, Affekt, Gefühl*, 109.

⁴⁴ Schmetkamp: *You feel me?! Ästhetische Einfühlung, intersubjektive Empathie und Perspektivität*, 108-109.

⁴⁵ Gerhard Thonhauser: „Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen“. In: *Phänomenologische Forschungen* 2020(1), 2020, 197.

das reine Wahrnehmen und Begreifen der Gefühle einer anderen Person, ohne davon in irgendeiner Weise betroffen zu werden. Allerdings „liegt Nachfühlen dem Mitgefühl zugrunde, insofern man nur mit jemandem mitfühlen kann, dessen Gefühl man bereits erfasst hat. Nachfühlen selbst impliziert aber noch kein Mitgefühl, denn es ist auch möglich, das Gefühl einer anderen wahrzunehmen, ohne dabei Mitgefühl zu empfinden.“⁴⁶

Als „Mitgefühl“ dagegen, bezeichnet Scheler die Empfindung, die in einem Menschen auftritt, wenn man emotional auf das Leid oder die Freude einer anderen Person reagiert und diese „mitfühlt“. Es ist an dieser Stelle aber wichtig zu erwähnen, dass für Scheler auch bei dieser Form der Sympathie die Distanz zwischen den Gefühlen der mitfühlenden Person und der Person, mit welcher mitgeföhlt wird, vorhanden ist.⁴⁷

Anders als bei den bisher genannten Möglichkeiten, geht es beim „Miteinanderfühlen“, auch „unmittelbares Mitfühlen“ von Scheler genannt, darum, „dass zwei oder mehr Personen miteinander dasselbe Gefühl teilen.“⁴⁸ Diese Form gilt es von den anderen zu unterscheiden, da hier die betroffenen Personen ein und dasselbe Gefühl miteinander teilen.

Die vierte Kategorie, von Scheler „Gefühlsansteckung“ genannt, bezeichnet ebenfalls ein gemeinsames Fühlen von mehreren Personen, allerdings ist hier der wichtige Unterschied zum Miteinanderfühlen, dass man dafür nicht die Gefühle der anderen Person(en) verstehen muss. Scheler behauptet des weiteren, dass bei der Gefühlsansteckung „überhaupt kein echtes Mitgefühlsphänomen“ vorliege: „Hier ist es in der Tat zunächst ein Mitmachen der Ausdrucksbewegungen, das erst sekundär ähnliche Affekte, Strebungen und Handlungsakte in den betreffenden Menschen schafft.“⁴⁹ Ein gegenseitiges Verstehen der Gefühle findet hier aber nicht statt. Ein Beispiel dafür wären die Dynamiken in einer Herde wie z.B. Furchtansteckung, bei welcher Tiere beim Erblicken des Leittiers ebenso von Furcht ergriffen werden. Auch auf Gruppendynamiken bei Menschengruppen lässt sich dies übertragen.⁵⁰ Laut Schloßberger bergen zudem beispielsweise freudiges Gelächter oder Gähnen das

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Tonhauser: *Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen*, 198.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Tonhauser: *Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen*, 198-199.

Potenzial, auf andere ansteckend zu wirken.⁵¹ Er fügt außerdem hinzu, dass „Gefühlsansteckung [...] nur da möglich [ist], wo sich ein Gefühl im Ausdrucksverhalten zeigt. Zum Wesen von Stimmungen wie dem Fröhlich- oder Traurigsein, zu Affekten wie Zorn oder Wut gehört ihr am Leib sichtbarer Ausdruck. Rein sinnliche Erlebnisse, z.B. ein Stechen im Knie, werden mitunter auch als Gefühle bezeichnet“⁵² – diese sind aber nicht ansteckend.

Nach Tonhauser deutet die Ansteckungsmetapher von Scheler darauf hin, dass dies ungewollt und unterschwellig geschieht und wir uns unangekündigt in der Situation der Gefühlsansteckung wiederfinden.⁵³ In seinem Artikel „Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen“ kritisiert er, „dass diese Unterscheidung in erster Linie das Ergebnis einer massenpsychologischen Bewertungslogik ist, die befürwortete Formen gemeinsamen Fühlens als Miteinanderfühlen aufwertet, während geringgeschätzte Formen gemeinsamen Fühlens als Gefühlsansteckung abgewertet werden.“⁵⁴

Zum Abschluss dieses Kapitels ist es noch einmal wichtig hervorzuheben, dass im Rahmen dieser Arbeit der Empathiebegriff nicht mit den Bezeichnungen „Mitgefühl“ und „Mitleid“ gleichgesetzt werden kann, sondern als das bloße Begreifen und Nachvollziehen der Gefühle anderer verstanden wird.

3. Mitleid bei Schopenhauer im Vergleich zu Nietzsche

Nachdem im Vorkapitel Begriffsdefinitionen aufgestellt wurden, um das Phänomen des Mitleids sprachlich abzugrenzen von anderen Phänomenen, geht es in diesem Kapitel vorrangig um die Vorstellung und Analyse der theoretischen Konzepte zweier bedeutender Philosophen zum Thema Mitleid. Es handelt sich bei diesen um Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche, die teils konträre Auffassungen und Annahmen zur Mitleidsthematik vertreten. Eben daher eignen sich ihre Theorien gut dafür, um diese gegenüberzustellen und so die Sinnhaftigkeit und Bedeutung von Mitleid für den zwischenmenschlichen Umgang herauszuarbeiten. Dazu wird zunächst im ersten Unterkapitel die Mitleidsethik Schopenhauers

⁵¹ Matthias Schloßberger: „Den Anderen verstehen und mit ihm mitfühlen“. In: Breyer, Thimo (Hg.): *Grenzen der Empathie: philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München 2013, 138.

⁵² Ebd.

⁵³ Tonhauser: *Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen*, 208.

⁵⁴ Tonhauser: *Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen*, 215.

beschreiben und untersucht. Im Anschluss folgen im zweiten Unterkapitel die Auffassungen Nietzsches zum Thema Mitleid sowie seine Kritik an Schopenhauers Auslegungen. Abschließend wird im dritten Unterkapitel eine diskursive Analyse durchgeführt, die die vorgestellten Theorien gegenüberstellt und bewertet.

3.1 Schopenhauers Mitleidsethik

Schopenhauers philosophischer Standpunkt ist prinzipiell als pessimistisch und anti-utilitaristisch einzuschätzen. Im Artikel „Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of *Mitleid*“ zitiert Cartwright die englische Übersetzung der folgenden vieldiskutierten These Schopenhauers:

[T]hat thousands had lived in happiness and joy would never do away with the anguish and death-agony of one individual; and just a little does my present well-being undo my previous suffering. Therefore, were the evil in this world even a hundred times less than it is, its mere existence would still be sufficient to establish a truth that may be expressed in various ways, although only somewhat indirectly, namely that we have not to be pleased but sorry about the world; that its nonexistence would be preferable to its existence; that it is something that ought not to be, and so on.⁵⁵

Schopenhauer behauptet damit, dass das Glück von Tausenden das Unglück einer einzelnen Person nicht aufwiegen könne. Vergleichbar sei es ebenso mit den Gemütszuständen einer einzigen Person: Die Tatsache, dass man sich im Moment gut fühle würde nicht die vergangenen oder zukünftigen Qualen wettmachen. Daraus schließt er, dass unsere Nichtexistenz der Existenz vorzuziehen wäre, da so kein Leid entstehen könnte.

Nach Schopenhauers Betrachtung ist zudem jedes Individuum ein Ausdruck des universellen Willens:

For Schopenhauer, each individual is an expression of will striving to fulfil its ultimate drive towards life. [...] Building on this Kantian edifice, for Schopenhauer, the thing in itself is ‘one’ and is best described as ‘Will’. Ultimately, we are ‘one’ with each other qua objectifications of Will; the person with a strong capacity for compassion intuitively understands this.⁵⁶

Dieser Wille ist demnach die eine Sache, die uns verbindet und auf metaphysischer Ebene zu einer einzigen Entität formt.

⁵⁵ David E. Cartwright: „Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of *Mitleid*“. In: *European journal of philosophy* 16(2), 2008, 292.

⁵⁶ Paul Downes: *Concentric Space As a Life Principle Beyond Schopenhauer, Nietzsche and Ricoeur*. United Kingdom 2020, 30.

Schopenhauers Maxime und somit das höchste Prinzip seiner Ethik lautet „Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva – verletzte niemanden; vielmehr hilf allen, soweit du kannst.“⁵⁷ Seine Leitidee hinter diesem Grundsatz ist, dass das von Vornherein ohnehin vorhandene Leid auf der Welt nicht erhöht werden sollte. Schopenhauers Kardinaltugenden, Gerechtigkeit und Menschenliebe entspringen dieser Idee. Der Ursprung der Menschenliebe „liege in der ganz unmittelbaren, ‚ja, instinktartige[n] Theilnahme am fremden Leiden‘, also im Mitleid.“⁵⁸ Schopenhauer argumentiert in seiner These, dass die Tugenden Gerechtigkeit und Menschenliebe auf Mitleid basieren. Da diese zwei Tugenden die Kardinaltugenden in seiner Ethik darstellen, schlussfolgert er, dass damit alle Tugenden im Mitleid wurzeln.⁵⁹

Auch Früchtl schreibt mit Verweis auf Schopenhauer, dass

Mitleid die moralisch fundamentale Instanz [sei], mit der die Frage der Begründung in eine der Motivation aufgelöst wird. Damit fällt es Schopenhauer auch erheblich leichter, die Tiere in seine Moralkonzeption miteinzubeziehen. Da er die Grundlage der Moral nicht in der Vernunft sucht, haben die vernunftlosen Lebewesen Heimatrecht in der Moralphilosophie.⁶⁰

Wenn man dieses von ihm beschriebene Mitleid empfände, dann würde die Grenze zwischen einem selbst und den anderen schwinden und man würde ihr Leid als das Eigene wahrnehmen. Die Argumentation geht wie folgt weiter:

This is only possible, he holds, that in the case of another's suffering 'I suffer directly with *him* [*ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mit leide*], I feel *his* woe just as I ordinarily feel only my own; and, likewise, I directly desire his weal in the same way I otherwise desire only my own' [...] In compassionating another, Schopenhauer holds, I treat another's suffering as normally I treat my own - I act to prevent or relieve it. Since he holds the odd thesis here that all satisfaction, well-being, and happiness consists in the prevention or elimination of suffering, Schopenhauer immediately connects compassion to the pursuit of another's well-being.⁶¹

Nach ihm ist Mitleid somit der einzige Weg, das Leid auf der Welt zu reduzieren. Als Beweggrund für das Mitleiden mit Anderen nennt Schopenhauer die Tatsache, dass mitfühlende Menschen erkennen, dass sie auf metaphysischer Ebene identisch sind mit den anderen. Daher fühlen sie den Drang, das Leid und den Kummer von Mitmenschen zu minimieren.⁶² Downes merkt in seinem Artikel „Reconceptualising Schopenhauer's *Compassion* through Diametric and Concentric Spatial Structures of Relation”

⁵⁷ Klaus-Jürgen Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*. Nordhausen 2005, 112.

⁵⁸ Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, 113-114.

⁵⁹ Cartwright: *Compassion and Solidarity with Sufferers*, 295.

⁶⁰ Josef Früchtl: „Leben wie ein gutes Tier: Ethik zwischen Mitleid und Diskurs.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(6), 1993, 984.

⁶¹ Cartwright: *Compassion and Solidarity with Sufferers*, 296.

⁶² Cartwright: *Compassion and Solidarity with Sufferers*, 297.

diesbezüglich Folgendes an: „For Schopenhauer, experience of suffering is a key to recognition of the ‘world’.”⁶³ Nach seiner These kann somit die höchste Erkenntnis nur durch (Mit-)Leiden erreicht werden.

Grün fasst im folgenden die Beweggründe zusammen, die nach Schopenhauer menschlichem Handeln unterliegen:

Wenn ein Mensch eine böse Tat, zu der er sich geneigt fühlt, unterlasse, dann könne hiervon die Ursache sein, entweder 1) Furcht vor Strafe oder Rache; oder 2) Superstition, d.i. Furcht vor Strafe in einem künftigen Leben; oder 3) Mitleid (begreift alle Menschenliebe); oder 4) Ehrliche, d.i. Furcht vor Schande; oder 5) Rechtlichkeit, d.i. objektive Anhänglichkeit an Treu und Glauben, mit Entschlossenheit, diese heilig zu halten, weil sie die Grundlage alles freien Verkehrs unter den Menschen sind, und daher auch uns selbst oft zu Gute kommen.⁶⁴ Nur vier Einflüsse auf das Motiv für eine gute Tat zählt Schopenhauer auf. Diese sind: ,entweder 1) Eigennutz, der sich dahinter versteckt; oder 2) Superstition, d.i. Eigennutz, verwiesen auf den Lohn im anderen Leben; oder 3) Mitleid; oder 4) hülfreiche Hand, d.i. Anhänglichkeit an die Maxime, daß wir in Noth einander beistehn sollen, und Wunsch sie aufrecht zu halten, in der Voraussetzung, daß sie uns wohl selbst ein Mal zu Statten kommen werde.“⁶⁴

Laut Schopenhauer kann jede menschliche Entscheidung auf eines dieser genannten Handlungsmotive zurückgeführt werden. Er behauptet es sei Unsinn, dass beispielsweise ein Verbrecher eine Straftat unterlassen würde, weil ihm ein Sittengesetz dies vorschreibt. Es ist daher bekannt, dass er präskriptive ethische Ansätze abgelehnt hat und sich der Untersuchung und Beschreibung menschlichen Handelns gewidmet hat. Dies ist auf einer empirischen Ebene geschehen und er hat versucht, aus diesen Beobachtungen Einsichten für seine Moralphilosophie zu extrahieren.⁶⁵ Schopenhauer kritisiert damit die Moralethik von Philosophen wie Kant, Fichte, Hutcheson und Wolff, deren Überlegungen implizieren, dass das theoretische Wissen um ethische Grundprinzipien ausreichend sei, um moralisch gerecht zu handeln.⁶⁶ Er bestreitet, dass moralisches Handeln einem derartigen Kalkül entspringt. Der einzige mögliche Grund, warum sich ein Mensch gegen das Ausführen einer Schandtats entscheiden würde, sei die Einsicht, dass er/sie Mitleid mit dem Gegenüber hat – denn es sei „[d]er Mangel an Mitleid, der einer Tat den Stempel tiefster moralischer Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrücke.“⁶⁷

⁶³ Paul Downes: „Reconceptualising Schopenhauer's ‘Compassion’ through Diametric and Concentric Spatial Structures of Relation”. In: *Enrahonar*, 58, 2017, 83.

⁶⁴ Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, 114.

⁶⁵ Cartwright: *Compassion and Solidarity with Sufferers*, 295.

⁶⁶ Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, 114-115.

⁶⁷ Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, 115.

Im folgenden Zitat erläutert Cartwright die möglichen Ziele aller Taten auf zwischenmenschlicher Ebene laut Schopenhauers Ethik: [H]e claimed that all human actions have as their final end someone's weal and woe. Because he held that morality dealt with relationships between individuals, he claimed that there are four ultimate ends for human action; namely, one's own weal, one's own woe, another's weal, and another's woe."⁶⁸ Daraus kann gefolgert werden, dass es insgesamt vier unterschiedliche Triebfedern gibt, die menschlichen Handlungen zugrunde liegen. Wenn der Beweggrund der Tat die Maximierung des eigenen Wohls ist, dann spricht man von Egoismus. Wünscht man für sich selbst Weh und Kummer, dann ist das wohl als ein selbstdestruktives Handlungsmotiv zu begreifen, Schopenhauer selbst lässt diese Triebfeder allerdings unbenannt. Möchte man das Wohl anderer steigern, dann spricht Schopenhauer von Mitleid. Bei dem vierten und letzten Handlungsmotiv, der Bosheit, wünscht man sich Schlechtes für die Anderen.⁶⁹

In Hinsicht auf Egoismus, weist er auf eine sozial akzeptierte verdeckte Form dieser hin: „As a fig leaf that covers up omnipresent egoism in everyday life people apply *politeness*, the conventional and systematical denial of egoism in the trifles of daily intercourse, [a certainly accepted] hypocrisy’.”⁷⁰ Der Egoismus und das Selbstinteresse ist damit nach Schopenhauer allgegenwärtig und in allen menschlichen Interaktionen präsent. Mit dem Schleier der Höflichkeit wird sie lediglich bedeckt. Auch die Angst vor Strafe bei einem Gesetzesbruch oder den Glauben an eine Belohnung oder Bestrafung im Jenseits, welches von Religionen propagiert wird, zählt Schopenhauer als inhärent egoistische Einstellungen und Handlungsmotive.⁷¹ Derselbe Gedanke lässt sich auf Schopenhauers Kritik von Kants kategorischem Imperativ übertragen. Auch in diesem Fall würde man bei moralischem Handeln lediglich einer Maxime gehorchen und nicht aus eigener Überzeugung handeln.

Was an seiner ethischen Grundposition von namhaften Philosophen wie Johann August Becker, Friedrich Nietzsche und Max Scheler kritisiert wurde, ist, dass sogar das von ihm begründete Konzept von Mitleid auf einer Form des Egoismus beruht.⁷² Denn wenn man sich als mitfühlende Person auf metaphysischer Ebene als identisch mit anderen Leidtragenden einstuft und dieses Leid reduzieren möchte, dann kümmert man sich logischerweise trotzdem

⁶⁸ Cartwright: *Compassion and Solidarity with Sufferers*, 295.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Thomas Kollen: „Acting Out of Compassion, Egoism, and Malice: A Schopenhauerian View on the Moral Worth of CSR and Diversity Management Practices”. In: *Journal of business ethics* 138(2), 2016, 217.

⁷¹ Ebd.

⁷² Downes: *Reconceptualising Schopenhauer's 'Compassion' through Diametric and Concentric Spatial Structures of Relation*, 83.

nur um das eigene Wohl. Downes eröffnet sein Argument gegen diese Kritik auf folgende Weise:

The objections of Nietzsche et al. that Schopenhauer's description of compassion as, "the immediate participation ...primarily in the suffering of another..." [...] is mere egoism, are criticisms due to the projection of a diametric structure of relation onto Schopenhauer's way of thinking. [...] Compassion internalises the other as an extension of the self. This is a distinctive spatial-relational understanding of concentric assumed connection, where the inner circle of self extends to a second surrounding circle of the other. A different spatial structure of relation founds egoism, namely, a diametric oppositional spatial split between self and other, where the individual internalises the other with stark divisive boundaries of a diametric dualistic spatial relation.⁷³

Downes entkräftet diese Kritik gewissermaßen, indem er darauf hinweist, dass diese automatisch von einer diametrischen Beziehungsstruktur in Schopenhauers Erklärungen ausgeht und daraus resultiert wird, dass Mitleid laut seiner Theorie auf Egoismus basiert. Allerdings hebt Downes hervor, dass Schopenhauers Theorie auf einer konzentrischen Beziehungsstruktur basiert, die „den Anderen“ als eine Erweiterung des Selbst ansieht und nicht als etwas von sich Verschiedenes. Der vorgestellte Blickwinkel eröffnet eine neue Sichtweise auf die Schopenhauer-Kritik, die beispielsweise in Özens Artikel geäußert wurde: „According to Schopenhauer, when feeling compassion, we immediately transcend the constraints of our self and share another's suffering 'precisely in his person', 'despite the fact that his skin does not enclose [our] nerves' ".⁷⁴ Diese Bewertung basiert allerdings auf einer anderen Logik als das von Schopenhauer vorgestellte Mitleidskonzept, das annimmt, dass wir auf metaphysischer Ebene eins sind und nicht voneinander verschieden.

Im Buchkapitel „Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche“ von Reginster wird diesbezüglich folgendes geschrieben:

If my compassion is motivated by one of my desires, including the noninstrumental desire to make others happy, it cannot be altruistic, and therefore genuine compassion, for I remain moved only by my own weal and woe. My compassion will be altruistic, therefore, only if it is not motivated by any of my desires ('my weal and woe'), but is motivated 'directly' by the desires of the other ('another's weal and woe'). And this, Schopenhauer claims, 'requires that I am in some way identified with him, in other words, that this entire difference between me and everyone else, which is the very basis of my egoism, is eliminated, to a certain extent at least.'⁷⁵

⁷³ Downes: *Reconceptualising Schopenhauer's 'Compassion' through Diametric and Concentric Spatial Structures of Relation*, 87-88.

⁷⁴ Vasfi O. Özen: „Nietzsche's Compassion“. In: *Nietzsche-Studien*, 50(1), 2021, 247.

⁷⁵ Bernard Reginster: „Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche“. In: Schliesser, Eric (Hg.): *Sympathy*. New York 2015, 261-262.

Wie aus diesem Zitat hervorgeht, ist wahrlich altruistisches Handeln erst dann möglich, wenn die Grenze zwischen einem selbst und den anderen aufgehoben wird und somit die Möglichkeit von egoistischen Motiven beseitigt wird. Nietzsche kritisiert an dieser Idee, dass sie schlichtweg unmöglich umzusetzen sei, da sie voraussetzen würde, dass das empfundene Leid einer Person und das Mitleid, dass dadurch bei einer zweiten Person hervorgerufen werden würde, identisch sein könnten. Als Beispiel nennt er folgende Situation: „For instance, ‘what a difference there nonetheless remains between a toothache and the ache (compassion) that the sight of a toothache evokes.’“⁷⁶ Er schließt aus, dass das Leid, welches bei einer Person durch Zahnschmerz entsteht, mit dem Mitleid einer mitfühlenden Person gleichgesetzt werden könnte.

Dieses „Sich-Identifizieren-Mit-Anderen“ versucht Schopenhauer aber folgendermaßen begreifbar zu machen:

‘[C]ompassion ... would consist in *one* individual’s again recognizing in another his own self, his true inner nature” [...]; or: ‘virtue must spring from the intuitive knowledge that recognizes in another’s individuality the same nature as in one’s own’ [...]. Although I am numerically different from others, I share the same nature with them. At first glance, qualitative identification looks to provide a promising account of compassion. For to be moved by the sufferings of another, I must first see him as a being whose nature is identical to my own, that is to say, a being with interests of his own, and a susceptibility to suffering when they are frustrated.’⁷⁷

Damit stellt Schopenhauer klar, dass es bei der Identifizierung mit anderen primär darum geht, sich dessen bewusst zu werden, dass die anderen dieselbe Natur wie man selbst teilt. Dieser Natur entspricht es, beispielsweise, eigene Interessen zu pflegen und eine Neigung zum Leiden zu haben, wenn man frustriert ist. Was Reginster daran allerdings kritisiert, ist, dass auch ein Egoist verstehen könnte, dass andere leidensfähig sind. Er geht zudem weiter und deutet darauf hin, dass sich manche Menschen am Leid anderer erfreuen, Sadisten wären hierfür ein Beispiel. Auch diese Menschen seien sich durchaus bewusst, dass ihr gegenüber leidensfähig ist.⁷⁸

Schopenhauer postuliert des weiteren, dass es nur die Verneinung des Willens ermöglichen kann, aus dem Leid in der Welt herauszubrechen, aber „[s]olange die Verneinung des Willens [...] nicht eingetreten ist, solange ist jeder nichts anderes als eben dieser Wille, der nur sich

⁷⁶ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 269.

⁷⁷ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 271.

⁷⁸ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 271-272.

selbst will.“⁷⁹ Auch Malter schreibt mit Verweis auf Schopenhauers Mitleidsethik: „Eine endgültige Aufhebung des Leidens kann es nur geben, wenn das Wollen, dessen Bejahung das Leben ist, völlig getilgt wird – das ‚velle‘ durch das ‚nolle‘ auf Dauer ersetzt wird.“⁸⁰

Schopenhauer nahm an, dass alle Menschen einem Teufelskreis des Leids ausgeliefert sind und der Grund dafür sei der menschliche Wille, welchem wir nach ihm ausgeliefert seien:

Der Wille sei ohne Vernunft und Sinn und dränge ständig nach Befriedigung, ohne sie je zu erreichen. Seinen deutlichsten Ausdruck finde er im ‚Egoismus‘ des Strebens nach Dasein und Wohlsein: Der Egoist mache sich zum Mittelpunkt der Welt. Ihm gehe es nur um sein eigenes Wohl und Wehe: darum, seine Bedürfnisse zu befriedigen, seine Interessen zu verfolgen und persönliche Vorteile zu erlangen – alles andere sei ihm gleichgültig. Er wolle nicht primär andere benachteiligen oder verletzen; aber er schrecke nicht davor zurück, wenn es seiner Selbstbehauptung diene. Wenn der Egoismus in ‚Bosheit‘ und ‚Grausamkeit‘ ausartet, ist dem Menschen ‚das fremde Leiden nicht mehr‘ nur ‚Mittel zur Erlangung der Zweck des eigenen Willens‘, sondern ‚Zweck an sich‘. [...] Für diese Haltung reserviert Schopenhauer die Bewertung ‚böse‘, weil darin eine große Heftigkeit des Wollens und zugleich eine gänzliche Unempfindlichkeit für das Leiden anderer zum Ausdruck kommt.⁸¹

Egoismus und das ausschließliche Vorantreiben der eigenen Interessen sind nach Schopenhauers Auffassung somit der Auslöser für das Verderben des Menschen. Obwohl die Erfüllung der eigenen Wünsche und Triebe verlockend erscheint, stürze es den Menschen weiter in das Leid. Eine schädlichere Form dieser Neigung ist die Bosheit, bei der das Leid eines Menschen zum eigentlichen Ziel eines anderen Menschen wird.

Hierdurch wird klar, dass der menschliche Wille in Schopenhauers Moralphilosophie als etwas Negatives und Einschränkendes aufgefasst wird und als hinderlich für ein friedliches Zusammenleben von Menschen untereinander. Im folgenden wird die Bedeutung der Verneinung des Willens näher von Grün erläutert:

Verneinung des Willens zum Leben bedeutet hier eine Erkenntnis seines inneren Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit, die sich kundgeben im Leiden alles Lebenden. Aus ihr resultiere eine Ahnung der Scheinbarkeit des *principii individuationis* und des dadurch gesetzten Unterschieds zwischen dem einen Menschen und einem anderen. Die gefühlte Einheit mit allen im Leiden verhafteten Individuen hebe den Unterschied zwischen ihnen auf und bringe die egoistische Kraft des Willens in jedem einzelnen zum Stillstand.⁸²

⁷⁹ Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, 116.

⁸⁰ Rudolf Malter: „Arthur Schopenhauer“. In: Urbich, Jan (H.g.): *Kindler kompakt Philosophie 19. Jahrhundert*. Stuttgart 2016, 85.

⁸¹ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 109.

⁸² Ebd.

Nachdem dies erreicht ist, würde laut Schopenhauer eine Erlösung eintreten, die „aus der Welt des Fressens und Gefressenwerdens [herausführt].“⁸³ Denn durch diesen Akt des Entgegenwirkens würde der Mensch die Macht haben, aus der irdischen Welt herauszutreten und teil der übernatürlichen Welt werden.

Dies bedeutet in seiner Theorie aber nicht, dass der Mensch dazu den Leib verlassen und ins Jenseits weiterziehen müsste. Viel mehr wird diese erlösende Erfahrung bei ihm als Einkehr in das innere und wahrhafte Wesen des eigenen Selbst verstanden.⁸⁴ Obwohl der Wille damit zum einen als etwas Hinderliches angesehen wird, das es zu verneinen gilt, ist er zum anderen gleichzeitig der Schlüssel zur menschlichen Selbsterkenntnis und somit von hoher Bedeutung in Schopenhauers Moralphilosophie:

Zum einen nämlich ist der Wille als purer Lebenshunger und absolute Seinsgier blind und sinnlos. Zum anderen aber entfaltet er im Verlauf des Schopenhauerschen Werkes seinen moralischen Sinn. Er wird zur höheren Bestimmung des Menschen. Diese höhere Bestimmung, im Menschen Selbsterkenntnis und moralische Bedeutung zu erlangen, lässt sich kaum trennen von seiner blind egoistischen, naturalistischen Verfaßtheit.⁸⁵

Die Bejahung und Akzeptanz des Willens ist hierbei ein automatischer Vorgang, der von sich aus geschieht. Für die Verneinung, allerdings, muss Kraft aufgewendet und Widerstand geleistet werden. Dieser Widerstand ist laut Schopenhauer aber notwendig, da der natürliche Gang der Dinge keine moralisch gerechten Taten zulässt, nur der Widerstand tut dies. Grün zitiert Horkheimer diesbezüglich, der angemerkt hat, dass „Widerstand [...] die Seele der Schopenhauerschen Philosophie [ist].“⁸⁶

3.2 Mitleid nach Nietzsche

In diesem Unterkapitel werden Nietzsches Kritikpunkte zu Schopenhauers Mitleidsethik vorgestellt, um damit eine Möglichkeit für eine Gegenüberstellung der Theorien dieser zwei Philosophen im nächsten Unterkapitel zu schaffen.

Nietzsches Ansichten zu Mitleid werden im folgenden Zitat zusammenfassend dargestellt:

Compassionate actions based on the motivation of putting others before oneself carries with them the risk of losing sight of one's potential for self-growth and self-creation and thereby undermining one's progress toward achieving the ideal of human greatness. If one habitually tends 'to run from the ego [...] and to live in others, for others' [...], then one likely lacks a strong sense of appreciation and understanding of oneself and thereby

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, 116-117.

⁸⁵ Grün: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*, 117.

⁸⁶ Ebd.

the kind of attitudes and goals that are necessary for the fulfillment of creative potentials. But if that is so, then one is simply not in a position to form one's own ideal of human greatness and effectively inculcate it in others in order to empower them to flourish.⁸⁷

Hieraus geht hervor, dass man mit Wohltaten, die auf Mitleid basieren, sich selbst und die eigenen Interessen bald aus den Augen verlieren würde, was für die Selbstverwirklichung und die Realisierung des eigenen kreativen Potenzials hinderlich wäre. Er behauptet zudem, dass Mitleid ein Zeichen für den schwachen Charakter eines Menschen wäre und auf mangelnde Selbstliebe und einen niedrigen Selbstwert hindeute.⁸⁸ Als Ziel von Nietzsches Philosophie kann der „Versuch zur Rehabilitierung des gesunden Narzissmus“⁸⁹ verstanden werden. Gödde zitiert folgende Aussage, die eine Aufforderung dieser Art kritisch hinterfragt: „Wir seien, wie es Dieter Birnbacher auf den Punkt bringt, ‚von Natur aus bereits so durchgehend egoistisch motiviert, dass eine Forderung, uns noch mehr zu lieben, als wir uns ohnehin lieben, ins Leere liefe‘.“⁹⁰

Reginster streicht den Punkt der versäumten Bestrebung nach Selbstwohl im folgenden Abschnitt heraus: “[...] [I]t also highlights the strangeness of this attitude, which Nietzsche describes as ‘the apparently crazy idea that a man should esteem the actions he performs for another more highly than those he performs for himself’.”⁹¹ Mit dieser Aussage eröffnet Nietzsche die Frage, warum die Taten, die man für andere vollbringt als wichtiger einzustufen seien als die Dinge, die man für sich selbst tut. Reginster zitiert diesbezüglich folgende Passage:

I say to you: your love of the neighbour is your bad love of yourselves. You see to your neighbour from yourself and would like to make a virtue out of that: but I see through your ‘selflessness’... You cannot endure yourself and do not love yourselves enough: now you want to seduce your neighbour to love and then gild yourselves with his error.⁹²

Hier stellt Nietzsche die Behauptung auf, dass Nächstenliebe nichts anderes sei als eine gescheiterte Selbstliebe. Man würde sich selbst regelrecht kaum aushalten und widmet sich den Schwierigkeiten eines Anderen, um so eine Genugtuung zu erreichen.

In Hinblick auf die Menschen, die versuchen Mitleid zu erregen, spricht Nietzsche eine Warnung aus: Wenn man es beispielsweise mit Kindern oder Kranken zu tun hat, würden

⁸⁷ Özen: *Nietzsche's Compassion*, 250.

⁸⁸ Özen: *Nietzsche's Compassion*, 250-251.

⁸⁹ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 116.

⁹⁰ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 111.

⁹¹ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 276.

⁹² Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 277.

diese jede Möglichkeit nutzen, mit Schreien und Weinen auf ihr Unwohlsein aufmerksam zu machen. Wenn sie damit erfolgreich sind, würden sie nach Nietzsche Genugtuung darin finden, da sie – trotz ihrer Situation – Macht auf jemand anderen ausüben könnten.⁹³

Eine relevante Passage, die sich mit der von Nietzsche kritisierten Selbstlosigkeit befasst ist folgende:

No altruism! - In many people I find an overwhelmingly forceful and pleasurable desire to be a function: they have a very refined sense for all those places where precisely they could 'function' and push in those directions. Examples include those women who transform themselves into some function of a man that happens to be underdeveloped in him, and thus become his purse or his politics or his sociability. Such beings preserve themselves best when they find a fitting place in another organism; if they fail to do this, they become grumpy, irritated, and devour themselves.⁹⁴

Hier behauptet Nietzsche, dass es oft Frauen seien, die kein Gespür für das eigene Selbst hätten und sich somit nicht als vollständiges Individuum betrachten würden. Sie würden sich als „Funktion einer anderen Person“ oder als Teil einer Gruppe betrachten und sich mit diesen identifizieren.⁹⁵ Diese Einstellung könne laut Nietzsche nicht als altruistisch verstanden werden – viel mehr würde hierzu die Metapher eines Parasiten passen. Auch über die weibliche Liebe hat er eine ähnliche Vorstellung: „In many cases of feminine love, perhaps including the most famous ones above all, love is merely a more refined form of parasitism, a form of nestling down in another soul, sometimes even in the flesh of another—alas, always decidedly at the expense of 'the host'!“⁹⁶ Die Implikationen dieser Aussagen sind höchst kritisch zu betrachten.

Dieser misogynen Unterton überträgt sich auch auf die Erläuterungen Reginsters, da er in seinen folgenden Beispielen automatisch von einer weiblichen Person ausgeht, die vermeintlich keinen Selbstwert hat: „Consider an agent who is unable to “posit goals” for herself, or herself as a goal.“⁹⁷ Diese Herangehensweise kann als nachlässig erachtet werden, da nicht zureichend auf die diskriminierenden Aspekte der Aussagen eingegangen wird, sondern diese so übernommen werden.

⁹³ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 112-113.

⁹⁴ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 279.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 281.

Eine weitere Behauptung Nietzsches ist die folgende, übersetzt in die englische Sprache: „How little you know of human *happiness*, you comfortable and benevolent people, for happiness and unhappiness are sisters and even twins that either grow up together or, as in your case, remain small together.“⁹⁸ Hiermit impliziert Nietzsche, dass Traurigkeit das Gegenstück zu Freude sei und nur durch diese wachsen könnte. Aus diesem Grund sollte man nach seinen Behauptungen nicht versuchen, das Leid eines Anderen zu senken, da man der Person damit auch die Möglichkeit des Empfindens von Freude und Glück entreißen würde.

Allerdings lehnt Nietzsche nicht jede Form des Mitleids ab und weist darauf hin, dass es auch andere Formen dieser gibt, die den Selbstverwirklichungsprozess von Menschen nicht beeinträchtigen würden, wie hier hervorgeht: „[S]everal commentators have concluded that Nietzsche is not entirely against *Mitleid* or compassion and actually approves of a kind of compassion that does not come in conflict with our dedication to the promotion of creativity and greatness.“⁹⁹ Reginster, beispielsweise, streicht in „The Affirmation of Life“ hervor, dass in Nietzsche’s Philosophie durchaus Elemente des Mitleids und des Wohlwollens anderen gegenüber enthalten seien.¹⁰⁰ Özens Interpretation widerspricht dem allerdings, denn er besteht darauf, dass auch die bestmögliche Art von Mitleid nicht gut genug für Nietzsche sei, da dieser Mitleid bis zum Ende kritisch gegenübersteht und mehrfach impliziert, dass es von Grund auf schlecht für den Menschen sei.

Leiden an sich betrachtet er prinzipiell ebenfalls nicht als etwas Negatives, da es zur Charakterbildung beitragen kann – aber Leiden sollte niemals sinnfrei sein.¹⁰¹ Der von ihm beschriebene Unterschied wird hier näher erläutert:

Our consistent effort to cultivate a culture of compassion with its overemphasis on the apparent senselessness or badness of suffering not only perpetuates the problem about human flourishing in the long run, but it also, and perhaps paradoxically, creates more passive suffering for humanity by preventing us from exploring and exploiting the particularity and creative potential of suffering. With its orientation toward the goal of abolishing suffering by whatever means necessary, “your compassion” only imposes on the individual a practically and psychologically implausible demand, as if there exists a universal solution to the question of suffering.¹⁰²

⁹⁸ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 255.

⁹⁹ Özen: *Nietzsche’s Compassion*, 254.

¹⁰⁰ Özen: *Nietzsche’s Compassion*, 255.

¹⁰¹ Özen: *Nietzsche’s Compassion*, 253-254.

¹⁰² Ebd.

Nietzsche drückt damit aus, dass eine Glorifizierung des Mitleidens zu einer Vermehrung des passiven Leids in der Welt führen würde und es nicht erlaubt, das kreative Potenzial des Leidens auszuschöpfen. Das Ziel der restlosen Eliminierung des Leids auf der Welt würde den Anspruch erheben, dass es eine universelle Lösung für das Leid eines jeden Einzelnen gäbe.

Als ein gutes und erfolgreiches Leben gilt nach Nietzsche ein Leben, in welchem großartige Errungenschaften verzeichnet werden können. Damit diese Erfolge wiederum als großartig erachtet werden können, muss für die Erreichung dieser die Überwindung von Widerstand und Schwierigkeiten gegeben sein. Jede Mitleidsethik, die daher darauf aus sei, Leid und Mühsal zu eliminieren, würde die Möglichkeit eines großartigen Lebens zerstören.¹⁰³ Er postuliert zudem folgendes: „Well-being as you understand it—that is no goal, that seems to us an end, a state that soon makes man ridiculous and contemptible—that makes his destruction desirable. The discipline of suffering, of great suffering—do you not know that only this discipline has created all enhancements of man so far?“¹⁰⁴ Ein Zustand des Wohlbefindens würde einen Menschen demnach bald verachtenswert und lächerlich machen – das Empfinden von großem Leid, hingegen, sei der Motor für alle beachtlichen Entwicklungen.

3.3 Diskursanalyse: Schopenhauers Mitleidsethik und Nietzsches Kritik

In diesem Unterkapitel werden, wie bereits angekündigt, die theoretischen Auslegungen Schopenhauers und Nietzsches zum Thema Mitleid gegenübergestellt und diskutiert.

Reginster macht in seinem Buchkapitel „Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche“ auf die Relevanz dieses Disputs aufmerksam:

Schopenhauer's 'morality of compassion' and Nietzsche's critique of it arguably constitute an important stage in the history of the philosophical engagement with compassion. Schopenhauer's claim that "compassion for all that suffers" is the 'basis of morality' [...] is a substantive challenge to the Kantian idea that this basis is found in respect for the dignity of humanity.¹⁰⁵

Wie bereits in den vorigen Kapiteln erwähnt, bildet Schopenhauers Mitleidsethik in gewisser Weise einen Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ, welcher Gefühlsneigungen als Basis moralischen Handelns entschieden ablehnt. Diese Polarität bemerkt auch Gödde:

¹⁰³ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 257.

¹⁰⁴ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 258.

¹⁰⁵ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 254.

„Zielte Schopenhauers Wertentwurf auf die Ablehnung von Egoismus, Bosheit und Grausamkeit und die Hochschätzung von Mitleid, Askese und Heiligkeit, so vertrat Nietzsche mit seiner fundamentalen Kritik an Mitleid und Askese und seiner Forderung nach einer ‚Umwertung aller Werte‘ eine dezidierte Antithese.“¹⁰⁶

Gödde weist außerdem darauf hin, dass eine Auseinandersetzung mit diesen entgegengesetzten Mitleidskonzepten

für unsere heutige Orientierung in Lebenskunst und Moral, Pädagogik und Therapeutik [relevant sein könnte] [...]. Hierher gehören Fragen nach einem Mangel oder Übermaß an Mitleid, nach den Konzepten eines ‚gesunden Egoismus‘ und eines ‚pathologischen Altruismus‘, nach der Abgrenzung von ‚Selbstliebe‘ und ‚Selbstsucht‘ sowie nach dem Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe.¹⁰⁷

Man könnte somit argumentieren, dass das Befassen mit diesen Moraltheorien und deren Analyse sowie Gegenüberstellung auch wertvolle Einsichten für die Selbsterkenntnis sowie wichtige Bereiche des menschlichen Miteinanders liefern könnte.

In seinem Artikel „Nietzsche’s Compassion“ nimmt Özen Bezug auf Cartwrights Artikel „Schopenhauers Compassion and Nietzsche’s Pity“ und kritisiert folgenden Punkt:

David E. Cartwright [...] argues that Nietzsche’s conception of *Mitleid* should be understood exclusively as “pity,” rather than “compassion,” which is what Schopenhauer’s *Mitleid* is all about. What this reading implies is that since compassion is different from pity, Schopenhauer’s account of *Mitleid* is immune to Nietzsche’s extensive polemic. Cartwright remarks: “despite the correctness of Nietzsche’s critique of *Mitleid* [i.e., *Mitleid* as pity], the reasons he uses to criticize Schopenhauer’s *Mitleids-Moral* [i. e., the morality of compassion] fail. [...] This paradoxical situation results because Schopenhauer and Nietzsche refer to two different emotions by the German noun *Mitleid*.” One major drawback of Cartwright’s reading is that his solution to this allegedly paradoxical situation comes at the expense of charging Nietzsche of equivocating on his use of *Mitleid*. But far more serious than that, this reading implies that Nietzsche did not really understand Schopenhauer’s *Mitleid*. But this is an implausible, as well as uncharitable, interpretation of Nietzsche’s intention, since he launches his strongest objections to the moral ideal of shared suffering, i. e., the suffering in response to the other’s woe, and its afflicting and enfeebling effects on the compassionate person.¹⁰⁸

Özen weist hiermit darauf hin, dass Nietzsches Kritik gegen Schopenhauers Mitleidsethik weiterhin Gültigkeit behält, da Nietzsche sehr wohl dasselbe Verständnis des Mitleidsbegriffs hatte wie Schopenhauer. Er hätte mit seiner Kritik das Leiden mit anderen als moralisches Ideal in Frage gestellt – das sei genau die ethische Grundeinstellung, die Schopenhauers Ethik befürworten würde.

¹⁰⁶ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 108.

¹⁰⁷ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 109.

¹⁰⁸ Özen: *Nietzsche’s Compassion*, 244.

Nietzsche ging zudem so weit zu behaupten, dass der Abgrund namens „Mitleid“ eine Gefahr für ihn sei und für „den Übermenschen“.¹⁰⁹ Aus diesem Grund sollte das Kultivieren und Empfinden von Mitleid vermieden werden. Die Übersetzung eines Zitates von Nietzsche diesbezüglich lautet wie folgt: „Schopenhauerian ‘compassion’ [...] has always instigated the main mischief in my life – and therefore I have every reason to be well-meaning toward such moralities that include in morality a few other motivating forces and do not reduce all our human capacities to ‘fellow feeling’ [‘Mitgefühle’]. This is [...] a serious practical danger.”¹¹⁰ Damit man seine eigene Vorstellung des menschlichen Ideals leben, seine Mitmenschen übertreffen und als Schöpfer agieren könne, müsste man das Gefühl des Mitleids gut kontrollieren können. Es ist ein utilitaristischer Ansatz in seiner Theorie zu beobachten, da er behauptet, dass man sich nicht mit dem Leid anderer überladen sollte, da dies ja nur zur Vermehrung des Leids beitragen würde.

In seiner Auseinandersetzung mit moralphilosophischen Fragen weist Nietzsche ausdrücklich darauf hin, dass sich seine Kritik gegen Schopenhauers Mitleidsethik richtet:

Es handelte sich um den Werth der Moral, – und darüber hatte ich mich fast allein mit meinem grossen Lehrer Schopenhauer auseinanderzusetzen [...]. Es handelte sich in Sonderheit um den Werth des ‚Unegoistischen‘, der Mitleids-, Selbstverleugungs-, Selbstopferungsinstitute, welche gerade Schopenhauer so lange vergoldet, vergöttlicht und vereinseitigt hatte, bis sie ihm schließlich als die „Werte an sich“ übrigblieben, auf Grund deren er zum Leben, auch zu sich selbst, *Nein* sagte [...].¹¹¹

Er wirft Schopenhauer vor, Selbstvergessenheit und das Vernachlässigen der eigenen Interessen zu glorifizieren – und als ob dies nicht genug sei, würde Schopenhauer eben diese Selbstlosigkeit zum Kern der Erkenntnis und des höchsten Ziels machen.

Dauerhaftes und intensives Mitleiden würde zudem dazu führen, dass man kränklich und melancholisch wird und sinnlos das gesamte Leid auf der Welt vermehrt. Es würde uns zudem in unserer Handlungsfähigkeit einschränken und somit hinderlich für eine aktive Hilfe sein. „So dürfe etwa die helfende Hand des Arztes durch heftige Emotionen nicht fehlgeleitet oder gelähmt werden“¹¹², schreibt Nietzsche. Er macht außerdem darauf aufmerksam, „dass moralische Tugenden wie Fleiß, Gehorsam, Keuschheit, Pietät und Gerechtigkeit für die

¹⁰⁹ Özen: *Nietzsche's Compassion*, 247.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 112.

¹¹² Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 114.

tugendhaft Handelnden selbst ‚meistens schädlich‘ seien, weil sie ‚dem Menschen seine edelste Selbstsucht und die Kraft zur höchsten Obhut über sich nehmen‘.¹¹³

Schopenhauer hingegen, sieht im Mitleid den Schlüssel zu unserem Glück. Gödde zitiert diesbezüglich folgende seiner Passagen:

Die Befriedigung, die er aus einer uneigennütigen Tat zieht, hat mit der Erkenntnis zu tun, dass ‚unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, da ist, sondern in Allem was lebt. Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen. [...] daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt, und das deutlichere Hervortreten derselben bei jeder guten Tat [...]. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes [...].‘¹¹⁴

Dies deutet klar darauf hin, dass Schopenhauer und Nietzsche nahezu gegensätzliche Dinge mit Mitleid assoziieren. Während das Mitfühlen mit anderen und die Selbstlosigkeit bei Nietzsche als die Ursache für unser Verkümmern als Wesen mit schöpferischem Potenzial betrachtet werden, ebnet dieselben Dinge in Schopenhauers Moralphilosophie unseren Weg zur höchsten Erkenntnis.

Schopenhauer weist zudem darauf hin, dass es die Abwesenheit eines egoistisch motivierten Handlungsgrundes ist, an welcher sich der moralische Wert einer Tat messbar macht – „Egoismus und moralischer Wert würden einander schlechthin ausschließen“.¹¹⁵ Auch dies ist eines der Annahmen, die Nietzsche stark ablehnt: „Der Grundgegensatz von egoistisch und altruistisch, von gut und böse erschien ihm als „Grundlage der Moral“ zu starr und daher nicht mehr sinnvoll. In engem Zusammenhang damit stand die allgemeine Infragestellung des Tugendbegriffs [...].“¹¹⁶

Über Nietzsches Ansicht zu Schopenhauers Mitleidskonzept ist noch folgendes hinzuzufügen:

Nietzsche thinks that compassion, as characterized by Schopenhauer, creates unnecessary suffering; it involves a spontaneous, intense emotional distress felt when confronted with another's negative state or situation, which is inherently pathological because such opening up to another's suffering depletes one's emotional and physical energy, which may leave the individual feeling feeble and somewhat passively indignant. [...] Nietzsche warns against the recurrent tendency to drain one's creative energies and resources solely in the service of others by way of blindly indulging in the self-forgetting pleasures of compassion.¹¹⁷

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 110.

¹¹⁵ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 111.

¹¹⁶ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 116.

¹¹⁷ Özen: *Nietzsche's Compassion*, 248.

Wie aus dem Zitat hervorgeht, wird das Empfinden von Mitleid sogar als Freude bzw. Vergnügen dargestellt. Dieses Vergnügen soll ein Resultat von altruistischem Handeln sein, aber sie sei laut Nietzsche nichts im Vergleich zum Vergnügen, das man durch die Energie der Kreativität und des Erschaffens erlangen würde.¹¹⁸ Manchmal ginge es auch überhaupt nicht um das Mitleid und die Wohltat selbst, sondern um die Anerkennung und Bestätigung der Mitmenschen: „These cases, of course, merely suggest that the agent who appears to act out of compassion may have ulterior, non-altruistic motives, such as eliciting a good opinion in others, with which he can bolster his self-esteem, or demonstrating the power he has over himself.”¹¹⁹

Nietzsches Philosophie streicht zudem den Wert und die Relevanz des Leidens hervor, die Schopenhauers Mitleidsethik versucht um jeden Preis zu reduzieren. Eine von Nietzsches Zitaten dazu ist die folgende, übersetzt in die englische Sprache: „It never occurs to them that, to put it mystically, the path to one’s heaven always leads through the voluptuousness of one’s own hell.”¹²⁰ Es kommt hierdurch hervor, dass menschliches Leiden verherrlicht wird und ihr eine spezielle Funktion in der Selbstverwirklichung des Menschen zugeschrieben wird. Nietzsche geht außerdem so weit zu behaupten, dass Eltern bei Leiderfahrungen ihrer Kinder nicht eingreifen sollten, damit die Kinder auf diese Weise allein mit den Erfahrungen fertig werden würden. Dies würde ihnen in Zukunft größeres Leid ersparen.¹²¹

Zusammenfassend bewerten

Schopenhauers und Nietzsches Philosophien [...] ‚gegensätzliche Entwürfe der Lebenskunst‘ [...]. Schopenhauers Leidens- und Erlösungslehre zielt auf eine Lebensform ab, die der asketischen und stoischen Tradition der Lebenskunst nahesteht. Bei Nietzsche hingegen soll die Befreiung vom Leiden nicht durch Verneinung des Willens zum Leben, sondern durch Bejahung der natürlichen Triebe erreicht werden. Nicht Selbstlosigkeit und Selbstverleugnung, sondern Selbstentfaltung und Selbstüberwindung sind für ihn das befreiende Prinzip [...].¹²²

Gödde merkt zudem mit Verweis auf Nietzsche an, dass Risiken wie Erschöpfung, Selbstüberforderung und Depressionen für Menschen bestehen, die nicht vom Leid anderer abgrenzen können. Außerdem habe Nietzsche „[h]insichtlich der negativen Wirkungen des Mitleids [...] viele Erkenntnisse über ‚pathologischen Altruismus‘ vorweggenommen, die

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 278.

¹²⁰ Reginster: *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, 256.

¹²¹ Ebd.

¹²² Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 117.

sich für die Psychohygiene in sozialen, pädagogischen und therapeutischen Berufen als relevant erwiesen haben“.¹²³

Gödde weist am Ende seiner Auseinandersetzung mit der Kritik Nietzsches abschließend darauf hin,

dass es Nietzsche auf überzeugende Weise gelungen ist, Schopenhauers Anspruch auf eine universelle Geltung der Mitleidsmoral nicht nur zu relativieren, sondern zu widerlegen. Aus heutiger Sicht stellt es sich so dar, dass auch keine andere Ethik, sei es als Tugend-, Güter-, Diskurs-, Verantwortungs-, Metaethik u. a. in der Lage ist, „als universelle Basis der Begründung von Moral Geltung beanspruchen“ zu können [...].¹²⁴

Er spricht Schopenhauer allerdings die signifikante Errungenschaft zu, „das Ideal eines Menschenfreundes vor Augen geführt [zu haben], der sich durch Gerechtigkeit, Wohlwollen und Güte auszeichnet [...]“.¹²⁵

Während ich seiner Schlussfolgerung, dass Schopenhauers Mitleidsethik kein Anspruch auf eine universelle Geltung hat, einverstanden bin, stimme ich durchaus der Idee zu, dass Mitleid und die daraus entsprungene Hilfe, die wir anderen entgegenbringen, durchaus effektiv zur Steigerung des Wohls auf beiden Seiten beitragen kann und somit das Leid auf der Welt reduziert. Ich teile die Meinung, dass übermäßiger Egoismus und skrupelloses Eigeninteresse bei weitem ein größeres Problem darstellen als selbstloses Verhalten es jemals könnte – und dieser Narzissmus stellt nach meiner Ansicht nicht nur ein Problem für den solidarischen Zusammenhalt in Gemeinschaften dar, sondern ist primär schädigend für die Person selbst. Obwohl überspitzte Selbstsucht und das Streben nach der ausschließlichen Befriedigung der eigenen Bedürfnisse den Eindruck erwecken, als wären es Dinge, die zumindest die Person selbst vorantreiben, sehe ich hier auch ein großes Potenzial für die Schädigung des eigenen Charakters. Daher denke ich nicht, dass ein glückseliges Leben möglich ist bei einem übertriebenen Selbstfokus, denn, wie Schopenhauer betont, strebt der egoistische Wille stets nach Befriedigung, die aber nie erreicht wird.

Allerdings ist wichtig anzumerken, dass auch eine komplette Verleugnung des Selbst und die Vernachlässigung der eigenen Wünsche nicht förderlich sein kann für das eigene Wohl.

Damit kann eine restlos selbstlose Einstellung bei extremer Ausprägung ebenfalls schädigend für die betroffene Person sein. Aus diesem Grund würde ich einen Mittelweg befürworten, bei

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 116.

¹²⁵ Gödde: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik*, 118.

dem weder die Bedürfnisse der eigenen Person noch das Leid und die Erschwernis der Mitmenschen vergessen wird. Gödde schreibt diesbezüglich: „Altruismus als Tugend der Mitte im Sinne von Aristoteles lässt sich als Disposition bestimmen, das Wohl und die Rechte anderer im Blick zu haben, ihnen gegenüber Sorge und Mitgefühl zu zeigen und zu ihrem Nutzen zu handeln, ohne auf die eigene Selbstentfaltung zu verzichten [...]“¹²⁶

¹²⁶ Ebd.

4. Welche Faktoren beeinflussen unser Mitgefühl?

Im vorigen Kapitel wurde das Augenmerk auf die Ergründung der Bedeutung und Relevanz des Mitleides in der Moralphilosophie gelegt, anhand der Diskursanalyse und des Vergleichs der Theorien von Schopenhauer und Nietzsche. In diesem Abschnitt wird nun thematisiert, ob gewisse Faktoren Mitleid prinzipiell begünstigen oder einschränken: Unter den gewählten Faktoren sind die geographische bzw. zeitliche Distanz zu den Leidenden, die Ähnlichkeit zu ihnen sowie Sympathie und Antipathie.

4.1 Geographische und zeitliche Distanz zum Leid

Wie bereits angemerkt, zählt die geographische sowie zeitliche Nähe zum Leid eines anderen als potenzielles Kriterium dafür, ob Mitmenschen der leidenden Person Mitgefühl entgegenbringen oder nicht – hierin sind sich eine Vielzahl von Philosophen einig. Ihre Gedanken dazu werden im folgenden Unterabschnitt erläutert.

Siller geht diesbezüglich auf Aristoteles Kriterien ein, die bestimmen sollen, wann sich bei uns Mitleid entwickelt. Als eines dieser Kriterien zählt er folgendes auf: „Das Leiden muss nahe erscheinen, was für Aristoteles in diesem Zusammenhang bedeutet, dass die leidende Person starke Ausdrucksmittel wählt.“¹²⁷

Löw-Beer schreibt in seinem Buchkapitel „Einfühlung, Mitgefühl und Mitleid“, wie es uns räumliche Entfernung ermöglicht, uns vom Leid anderer auch gedanklich zu distanzieren:

Wir können aufmerken, wie es anderen geht, uns vorstellen, wie es wäre, in ihrer Lage zu sein, uns um andere sorgen. Aber wir können uns auch abwenden, buchstäblich unsere Augen und Ohren vor ihrem Gefühlsausdruck verschließen, uns nicht für ihre Lage interessieren. Wo das nicht ganz gelingt, können wir durch räumliche Distanz, Zensur usw. den Kontakt mit dem Leid von anderen vermeiden.¹²⁸

Er hebt hervor, dass eine Distanzierung dieser Form dann erfolgt, wenn wir uns in der Nähe des Leidenden psychisch nicht von der Situation abgrenzen können.

Aus diesem Grund könnte man behaupten, dass das Entgegenbringen von Mitleid auf eine selektive Art und Weise erfolgt. Löw-Beer wirft einen kritischen Blick auf diesen Aspekt, der bestimmen soll, wessen Leid wir berücksichtigen:

Ist Einfühlung ungerecht, weil in ihr Nahbeziehungen bevorzugt werden? Dagegen ist zu sagen, dass wir besondere Verpflichtungen gegenüber unseren Nächsten haben. Die eigenen Kinder im Stich zu lassen, ist schlimmer als Kinder, die uns fremd sind, zu

¹²⁷ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 30.

¹²⁸ Löw-Beer: *Einfühlung, Mitgefühl und Mitleid*, 106.

vernachlässigen. Doch wäre es unmoralisch, anderen Kindern Chancen zu nehmen oder ihnen auf andere Weise zu schaden.¹²⁹

Während er damit anerkennt, dass die Bevorzugung der Nächsten als unfair erachtet werden könnte, unterstreicht Löw-Beer gleichzeitig, dass wir für eben diesen Personenkreis eine größere Verantwortung hätten. Mit diesem Personenkreis sind wohl vor allem Familienmitglieder, Verwandte, Freunde, Bekannte und in einem weiteren Sinne die Community, in der man lebt, gemeint. Als besonders problematisch wird hier das Vernachlässigen der eigenen Kinder erwähnt, da dies nicht vergleichbar sei mit der Gleichgültigkeit fremden Kindern gegenüber. Allerdings solle dies nicht heißen, dass man anderen Kindern nicht helfen oder ihnen gar schaden sollte.

Aristoteles, allerdings, geht nicht davon aus, dass bei Nahbeziehungen von „Mitleid“ die Rede sein kann:

[...] [U]ngeeignet für das Mitleid hält Aristoteles Situationen, in denen das Leid einem nahestehenden *Angehörigen* zugestoßen ist. Das Furchtbare ist dann nämlich *zu nahe* für das Mitleid, das Leid der anderen Person wird direkt zum eigenen Leid und ist insofern kein Mit-Leid mehr. Mitleid – so könnte man in diesem Sinne sagen – gedeiht am besten aus einer mittleren Distanz, da ihm sowohl theoretische Abstraktheit des Leidens als auch allzu starkes Involviertsein abträglich ist.¹³⁰

Wie aus diesem Zitat hervorgeht, erachtet Aristoteles die Bezeichnung „Mitleid“ als unpassend für all die Fälle, in welchen Angehörigen ein Unglück widerfährt – dafür sei uns das Leid zu nahe und würde uns dann ebenso betreffen.

Als ein weiteres Kriterium, das unser Mitleid beeinflussen könnte, aber nicht direkt mit dem Aspekt der Nähe zu tun hat, gilt die „Echtheit“ des Leids. Die Entscheidung, den Punkt diesem Kapitel zuzuordnen kommt daher, dass die Nähe zum Leid auch metaphorisch verstanden werden könnte und daher auch eine Verbindung zur „Echtheit“ bzw. Dringlichkeit des Leids erlaubt. Siller nimmt Bezug auf Aristoteles und formuliert die Bedingung folgendermaßen: „Die Situation des Objekts muss dem Subjekt in einer Weise erscheinen, nach der das Objekt ein *echtes* Problem hat.“¹³¹

¹²⁹ Löw-Beer: *Einführung, Mitgefühl und Mitleid*, 105.

¹³⁰ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 37.

¹³¹ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 33.

4.2 Ähnlichkeit zur leidenden Person

Im letzten Abschnitt wurden die geographische sowie zeitliche Nähe zum Leid anderer als mögliche Faktoren diskutiert, die eine Wirkung auf unser Mitgefühl haben könnten. Dieses Unterkapitel widmet sich in erster Linie der Frage, inwiefern der Aspekt der Ähnlichkeit zu einer leidenden Person das Mitgefühl der Mitmenschen beeinflussen könnte.

Straßenberger schreibt mit Verweis auf Aristoteles, dass bei ihm „die Fähigkeit des mitfühlenden Hineinversetzens [...] beschränkt auf Personen [sei], die uns ähnlich sind hinsichtlich des Alters, des Charakters, seelischer Verfassung, des Ansehens und der Herkunft“. ¹³² Damit zählt er eine Reihe von Merkmalen auf, die unser Mitleiden verständlicherweise beeinflussen können. Siller fügt dem noch hinzu: „Aristoteles spricht [...] ein Phänomen an, das wohl allgemein anerkannt ist: Gegenüber Mitgliedern der eigenen Gruppe wird eher Mitleid empfunden als gegenüber Menschen, die nicht zum ‚Wir‘ gehören.“ ¹³³ Mit dieser Annahme unterstreicht er die Relevanz des Gefühls der Gruppenzugehörigkeit.

Ein Hauptgrund dafür ist, dass uns die Ähnlichkeit zu einer leidenden Person vor Augen führt, dass uns selbst auch etwas Derartiges widerfahren könnte. Auch Siller geht auf den Aspekt der Ähnlichkeit ein und schreibt mit Verweis auf die von Aristoteles konzipierten Kriterien: „Die andere Person muss sich grundsätzlich in einer mir ähnlichen Ausgangslage befinden, d.h. ihr Leiden muss auch mich oder mir nahestehende Personen treffen können.“ ¹³⁴ Aristoteles hebt vor allem die Angst als potenziellen Faktor hervor, dass man selbst das Unglück erleiden könnte. Er weist darauf hin, dass dies die Ursache ist, warum „jene Menschen kein Mitleid empfinden, die sich in ihrem Glück unverletzlich fühlen (ebenso wenig aber auch jene, die sich allzu schwer vom Leid getroffen fühlen, weil sie glauben, ihnen sei schon alles Übel zugestoßen)“. ¹³⁵

Weber geht diesbezüglich auf folgenden Gedanken des amerikanischen Philosophen Rorty ein:

[D]as Erkennen von Ähnlichkeit mit dem Fremden [unterstützt] diesen Identifikationsprozess und der Andere wird in die eigene Lebensgeschichte integriert. Identifikation, Ähnlichkeit und Mitgefühl hängen deshalb direkt voneinander ab, weil die Identifikation mit einer immer größeren Gruppe auf die ursprüngliche Identifikation mit

¹³² Straßenberger: *Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken*, 224.

¹³³ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 38.

¹³⁴ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 30.

¹³⁵ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 37.

der Familie und Freunden zurückgeht. Das heißt, diese Personen sind mir ähnlich genug, dass ich für ihren Schmerz empfänglich bin.¹³⁶

Rorty verbindet somit das Vermögen des Mitfühlens mit Fragen der Identifikation und Ähnlichkeit mit den anderen. Er geht davon aus, dass man für das Leid eines Anderen erst dann überhaupt empfänglich wird, wenn man erkennt, dass diese Person einem selbst ähnlich ist.

4.3 Sympathie und Antipathie

Nachdem im letzten Unterkapitel auf den Aspekt der Ähnlichkeit zu Leidenden als möglicher Einflussfaktor für das Entstehen von Mitgefühl bei Mitmenschen eingegangen wurde, wird in diesem Teil der Effekt von Sympathie und Antipathie diskutiert. Um es nochmal zusammenfassend zu sagen, geht es hier um folgende Frage: Welchen Einfluss hat die Zuneigung bzw. Abneigung einer anderen Person gegenüber darauf, ob wir dieser Person Mitleid entgegenbringen oder nicht?

Breyer weist in diesem Kontext darauf hin, dass

[i]m Unterschied zur Antipathie [...] der sympathetische Affekt zu einem Teilnehmen am Erleben und an der Befindlichkeit des Anderen [führt], er geht mit Zuwendung und Zuneigung einher. [...] Während Sympathie auf Identifikation beruht und positive bzw. prosoziale Empathiegefühle (z.B. Mitleid oder Hilfsbereitschaft) induziert, basiert Antipathie auf einer ‚Alterifikation‘, einer abgrenzenden Veränderung des Anderen, wodurch negative bzw. antisoziale Empathiegefühle (z.B. Misstrauen und Neid) begünstigt werden.¹³⁷

Wie aus diesem Zitat hervorgeht, gelten Gefühle der Sympathie prinzipiell als Wegbereiter für ein hineinversetzendes Mitfühlen mit anderen und erwecken Interesse an deren Erlebniswelt. Antipathie, hingegen, blockiert diesen Prozess und macht es unwahrscheinlich, dass wir Verständnis und Anerkennung für das Leid anderer hervorbringen.

Eine weitere Situation, die dem Sympathieaspekt untergeordnet werden kann, ist ein Szenario, in welchem sich die Frage stellt, ob das Leid eines Menschen als „verdient“ erachtet wird oder nicht: „Das Leiden eines Anderen erregt in uns beispielsweise dann nur wenig Mitleid, wenn wir ihn für einen gemeinen Verbrecher halten, der Strafe verdient hat. Moralische Bewertungen und damit einhergehende Überzeugungen bezüglich Schuld und Unschuld haben nicht nur Einfluss auf unser Denken, sondern auch auf unser Fühlen.“¹³⁸ Auch Siller

¹³⁶ Weber: *Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit*, 249.

¹³⁷ Breyer: *Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?*, 13-14.

¹³⁸ Breyer: *Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit?*, 26.

stellt die Frage danach, ob Leid als verdient angesehen wird oder nicht, als eines von Aristoteles Kriterien vor, wem wir bereit sind Mitleid entgegenzubringen und wem nicht.¹³⁹

5. Wirken von postkolonialen Strukturen

Im Vorkapitel wurden Faktoren untersucht, die das Entstehen von Mitleid begünstigen bzw. hemmen könnten. Zu diesen Faktoren zählen die geographische/zeitliche Distanz zum Leid, die Ähnlichkeit zur leidenden Person und die empfundene Sympathie/Antipathie der leidenden Person gegenüber. In diesem Kapitel werden systemische und weitläufigere Aspekte als mögliche Einflussfaktoren untersucht: Um genauer zu sein, wird die Frage aufgeworfen, welchen Effekt postkoloniale Strukturen und die eurozentristische Darstellung von Sachverhalten auf unser Empfinden von Mitleid mit bestimmten Gruppen von Menschen haben. Wie von Sayyid in seinem Buchkapitel „Towards a Critique of Eurocentrism: Remarks on Wittgenstein, Philosophy and Racism“ eingeräumt wird, bedeutet der Begriff Postkolonialismus nicht, dass das Zeitalter des Kolonialismus zur Gänze in der Vergangenheit liegt und keine Implikationen für die Gegenwart hat.¹⁴⁰

Dutta erklärt in seinem Artikel „Whiteness, internationalization, and erasure: decolonizing futures from the Global South“ das Machtgefälle zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden bezüglich der Wissens- und Informationsgenerierung:

The centers of knowledge production in Communication Studies, located in the metropolises of the North, therefore, are constituted by inequalities in material infrastructures of knowledge production, and in turn, perpetuate these fundamental inequalities. Underlying these inequalities is whiteness, the setting up of normative values of white culture as universal while simultaneously marking the articulations from elsewhere/peripheries as the outside Communication.¹⁴¹

Wie im Zitat erläutert, wird Information und Wissen vorrangig im globalen Norden generiert, was dazu führt, dass Berichte, Sachverhaltsdarstellungen und Informationen, die anderswo erzeugt werden, als nicht gleichwertig und brauchbar erachtet werden. Dies sei unter anderem auch der Grund für die Schaffung und Aufrechterhaltung von Ungerechtigkeiten. Dutta weist in Bezug hierauf auf folgendes Problem hin:

„[T]he Global South is historically erased as the actual producer of knowledge. The agency of peoples from the Global South, marked as primitive, is rendered invisible/unheard. The

¹³⁹ Siller: *Unsicheres Mitleid*, 30.

¹⁴⁰ S. Sayyid: „Towards a Critique of Eurocentrism: Remarks on Wittgenstein, Philosophy and Racism“. In: Araújo, Marta; Maeso, Silvia (H.g.): *Eurocentrism, racism and knowledge: debates on history and power in Europe and the Americas and the Americas*. Basingstoke 2014, 80.

¹⁴¹ Mohan J. Dutta: „Whiteness, internationalization, and erasure: decolonizing futures from the Global South“. In: *Communication and critical/cultural studies* 17(2), 2020, 228–229.

middle-eastern tribes in Daniel Lerner's *The passing of traditional society*, do not have cognition, are ungovernable, and are incapable of democracy".¹⁴² Wie hier erwähnt, wird der globale Süden als primitiv dargestellt und den Menschen wird Demokratiefähigkeit und das Vermögen zu rationalem Handeln kollektiv abgesprochen. Wird ein derartiges Bild bei Außenstehenden erzeugt, dann nehmen diese auch an, dass das Leid, welches den betroffenen Menschen widerfährt, selbstverschuldet und daher zu einem gewissen Grad verdient ist. Eine derartige Einstellung wiederum hemmt das Entstehen von Mitgefühl und Verständnis und in Folge auch das Entgegenbringen von Solidarität und Unterstützung für die betroffenen Menschen, die sich „weit weg“ von einem in humanitären Ausnahmesituationen befinden.

Befinden sich somit Menschen aus dem globalen Süden in humanitären Krisen wie beispielsweise Kriege, Naturkatastrophen, ethnische Säuberungen etc., dann ist zu erwarten, dass auch ihr Leid und Elend nicht ausreichend und nicht vollständig an den Rest der Welt herangetragen wird. Darauf geht auch Dutta im folgenden Zitat ein: „The study and teaching of Communication are rooted in fundamentally undemocratic concepts of communication that constitute communicative inequality, devaluing everyday lived struggles for voice in the Global South”.¹⁴³ Wie er hier anmerkt, ist die Informationserzeugung und Vermittlung von undemokratischen Strukturen geprägt, was den Menschen im globalen Süden ihre Stimme nimmt und sie in ihren Handlungsmöglichkeiten einschränkt.

Mit einem kritischen Auge blickt Dutta ebenfalls auf seine eigene Praxis als Forscher und Wissenschaftler und bewertet die Art und Weise, in der er über Aktivismus im globalen Süden schreibt:

I see the invitation to de-linking as an anchor to critically interrogating my own practices, as an invitation for learning to listen to voices from the peripheries. To the extent that I extract the struggles of the Global South to turn them into abstract articles on activism in the South without placing my body on the line in comradeship with the struggles, I perform the extractive logic of whiteness. To the extent I travel on a weekend retreat to New Delhi to then write a book monograph on the rise of fascism in India, I reproduce the logic of whiteness. To the extent that I promote myself as an expert on the rise of Hindutva in India to Western/white audiences, marketing my exotic identity, I perform whiteness. De-linking offers a vision for entering into relationships of listening to subaltern voices in the peripheries across the Global South by placing our bodies amidst the struggles. The accountability of the academic-activist, thus, turns toward the peoples inhabiting the peripheries of the Global South.¹⁴⁴

Er macht hier darauf aufmerksam, dass man sich über den Rahmen und Hintergrund der eigenen aktivistischen Praktiken, die entfernt von den eigentlichen Krisengebieten und

¹⁴² Dutta: *Whiteness, internationalization, and erasure*, 229.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Dutta: *Whiteness, internationalization, and erasure*, 233.

Betroffenen situiert sind, bewusst sein sollte. Er zeigt zudem die Mängel seiner eigenen Tätigkeit in dieser Hinsicht als Wissenschaftler auf, indem er das bloße Verfassen von abstrakten Artikeln über Krisen im globalen Süden der solidarischen Unterstützung und Kameradschaft vor Ort gegenüberstellt. Bezogen auf die Mitleidsthematik, ist auch diese eine Überlegung, bei der die physische Nähe zur Not und dem Leid anderer ein ausschlaggebender Faktor dafür ist, wie und ob den betroffenen Menschen geholfen wird. Als höchste Form der Unterstützung wird in diesem Ansatz die Hilfe und solidarische Kameradschaft vor Ort angesehen. Die partizipative Forschung funktioniert nach eben diesem Prinzip, sie „sucht die partnerschaftliche Zusammenarbeit mit nichtwissenschaftlichen Akteur:innen und macht deren Erfahrung von Unterdrückung und Benachteiligung, aber auch deren Ressourcen und lebensweltliche Expertise zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen“. ¹⁴⁵

5.1 Eurozentrismus und Orientalismus

Um das Wirken von postkolonialen Strukturen als potenziellen Faktor in der Mitleidsfrage und Ethik zu analysieren, können auch Phänomene wie Orientalismus und Eurozentrismus herangezogen und näher erläutert werden. In diesem Unterkapitel werden die genannten Begriffe definiert und als mögliche Faktoren in der Frage, ob Herkunft eine Rolle dabei spielt, wem Mitleid entgegengebracht wird, untersucht.

Im Buch „Eurocentrism, racism and knowledge: debates on history and power in Europe and the Americas“, herausgegeben von Araújo und Maeso, wird Eurozentrismus folgendermaßen erklärt:

We consider Eurocentrism as a paradigm for interpreting a (past, present and future) reality that uncritically establishes the idea of European and Western historical progress/achievement and its political and ethical superiority, based on scientific rationality and the construction of the rule of law. Accordingly, we propose that it is essential to debate Eurocentrism within the formation of Western knowledge and its claims for universal validity, since this provides a certain historical mapping of the world that unambiguously establishes which events and processes are scientifically relevant and how they are interpreted. ¹⁴⁶

Wie aus dieser Definition hervorgeht, wird Eurozentrismus als ein Weltbild betrachtet, welches historische Ereignisse, die momentane Realität und zukünftige Entwicklungen auf eine Art und Weise interpretiert, die Europa und den Westen aus epistemischer und progressiver Sicht als den Mittelpunkt der Welt darstellen. Es wird in weiterer Folge angemerkt: „This allows for an interpretation of Modernity – of liberal democracy,

¹⁴⁵ Siouti, Spies, Tuidar, von Unger, Yildiz: *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft*, 17.

¹⁴⁶ Marta Araújo, Silvia Maeso: „Eurocentrism, Political Struggles and the Entrenched Will-to-Ignorance: An Introduction“. In: Araújo, Marta; Maeso, Silvia (H.g.): *Eurocentrism, racism and knowledge: debates on history and power in Europe and the Americas and the Americas*. Basingstoke 2014, 1.

citizenship, the nation-state and human rights, among other ‘universal’ categories – as if race, racism and colonialism did not lie at the core of this historical process [...].’¹⁴⁷

Der Begriff des Orientalismus wurde vom Literaturtheoretiker Edward Said geprägt, der im Rahmen seiner Literaturanalysen auf folgende Dinge aufmerksam geworden ist:

„Der Orient“ und „die Orientalen“ wurden – so konnte Said zeigen – zum Forschungsgegenstand verschiedener westlicher Wissenschaftsdisziplinen [...]. Dabei wurde die Erforschung des „Anderen“ immer wieder damit begründet, dieses „Andere“ besser zu verstehen und kennen zu lernen oder Entwicklungsprogramme besser anzupassen. Letztlich wurden Typologien entwickelt, die den Menschen zum „Anderen“ und zum bloßen Forschungsgegenstand machten und damit verobjektivierten und homogenisierten. „Auf diese Weise entstanden solche erfundenen Wesenseinheiten wie *das Orientalische* oder *das Engländerium*, *das Franzosentum*, *das Afrikanertum* oder *das amerikanische Auserwähltsein*, gerade so, als stünde hinter jeder dieser Vorstellungen eine platonische Idee, die ihre Reinheit und Unveränderlichkeit vom Anbeginn bis zum Zeitende garantierte.“ (Said 1997: 86)¹⁴⁸

Auf Basis derartiger weitreichender Stereotypisierungen war es in Folge gerechtfertigt, gewissen Gruppen implizit mehr Rechte, Freiheiten und Menschenwürde zuzusprechen als anderen. Somit ist anzunehmen, dass Menschen, die zur Gruppe der „Anderen“ gehören, nicht dasselbe Maß an Humanisierung erfahren. Übertragen auf die Situation, in der diese als „anders“ wahrgenommenen fremden Menschen sich in einer humanitären Krise befinden, ist davon auszugehen, dass man ihnen weniger Mitleid entgegenbringen würde als Menschen, die man als Teil seiner „eigenen“ Gruppe betrachtet. Aufgrund des mangelnden Mitgefühls wäre man ferner nicht animiert, sich mit den als fremd empfundenen Menschengruppen in einer Krisensituation zu solidarisieren und ihnen Unterstützung anzubieten.

In seinen Analysen machte Said zudem die Erkenntnis, dass die Zuschreibungen und Attributionen bezüglich des Orients notwendig waren, um ein „Unterscheidungssystem“¹⁴⁹ herzustellen, mit dessen Hilfe der Westen sein „Wesen“ bestimmen und definieren kann. Wie im Buch „Othering in der postmigrantischen Gesellschaft“ erläutert, wird „[d]ie ‚europäische Kultur‘ [...] so als ‚von Natur aus fortschrittlich‘, ‚modern‘, ‚zivilisiert‘, ‚rational‘ und ‚männlich/dominant‘ konstruiert, während die jeweils ‚anderen Kulturen‘ als ‚in ihrem Entwicklungspfad erstarrt‘, ‚unzivilisiert‘, ‚irrational‘, ‚traditionell‘ und ‚weiblich/unterworfen‘ gelten.“¹⁵⁰ Es wird hier ersichtlich, dass es sich bei den genannten Attributionen um Gegensätze handelt. Der Westen entwickelt und definiert seine

¹⁴⁷ Araújo, Maeso: *Eurocentrism, Political Struggles and the Entrenched Will-to-Ignorance*, 3.

¹⁴⁸ Siouti, Spies, Tuidar, von Unger, Yildiz: *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft*, 7-8.

¹⁴⁹ Siouti, Spies, Tuidar, von Unger, Yildiz: *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft*, 8.

¹⁵⁰ Ebd.

Beschaffenheit somit als „Gegenstück“ zum Orient, ohne welches diese Definition überhaupt nicht möglich wäre.

Said macht außerdem darauf aufmerksam, in welchem Kontext diese Zuschreibungen erfolgen. Bedenkt man das durch den Kolonialismus hergestellte Machtgefälle, wird deutlich, dass diese Stereotypisierungen in einem Kontext erfolgen, wo asymmetrische Machtverhältnisse herrschen. Somit sollte die „bedeutungs- und realitätsstiftende Macht des kolonialen Diskurses“¹⁵¹ nicht unbeachtet bleiben.

In Verbindung mit Saids Konzept des „Otherings“ („Veränderung“, „Andersmachung“) erscheint es ebenfalls sinnvoll, Migration als dafür nicht irrelevantes Phänomen heranzuziehen und zu analysieren. Yildiz definiert „Migrantismus“ im Kapitel „Postmigrantische Leseart“ wie folgt:

Unter ‚Migrantismus‘ wird ein normalistisches Diktat von Ordnung und Abweichung verstanden, ein System, das die Menschen anhand tradiert, gesellschaftlich konstruierter Vorstellungen von Normalität sortiert, klassifiziert, bewertet und ein- oder ausschließt. So wird der/die Migrant:in‘ zum Wissensobjekt, Migrantsein oder das Label ‚Migrationshintergrund‘ zur Eigenschaft von Menschen oder Gruppen, eine Art Naturalisierung der Differenz.¹⁵²

Diese Art von Kategorisierung ist essenzialisierend und birgt die Gefahr, dass Menschen allein aufgrund ihrer Herkunft vorschnell Eigenschaften zugeschrieben, die in Wirklichkeit nicht auf sie zutreffen.

Auch in Hinblick auf die Mitleidsethik könnte das Konzept des „Otherings“ von Bedeutung sein. In einem der Vorkapitel (siehe 4.2 *Ähnlichkeit zur leidenden Person*) wurden mögliche Faktoren untersucht, die zur Steigerung oder Verringerung des Mitgefühls mit leidenden Personen führen könnten, zu welchen laut Aristoteles auch die Ähnlichkeit des Mitfühlenden zur leidenden Person zählt. Wenn man die Ähnlichkeit zu einer leidenden Person nun als relevanten Faktor für das aufgebrachte Mitleid heranzieht, würde dies in Folge bedeuten, dass man für Mitmenschen, die man als „anders“ und „fremd“ wahrnimmt, weniger Mitleid aufbringen würde als für Menschen, die man als „vertraut“ und der eigenen „Gruppe“ zugehörig empfindet.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Siouti, Spies, Tuidar, von Unger, Yildiz: *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft*, 31.

5.2 Das Leid der „Anderen“ aus eurozentristischer Perspektive

In der Frage, wie das Leid von „Anderen“ dargestellt wird aus einer eurozentristischen Perspektive, kommt dem Journalismus eine substantielle Rolle zu. Hierbei ist Folgendes zu bedenken:

[...] [K]oloniale Macht [ist] nicht nur ökonomisch, sondern immer auch diskursiv mit Wissenssystemen und -archiven verwoben ist. Spivak hat in diesem Zusammenhang den Begriff der ‚epistemischen Gewalt‘ geprägt, der auf die Gewaltförmigkeit von Wissen – und damit auch von Wissenschaft – verweist, das etwas als ‚einzige Wahrheit‘ deklarieren und andere (alternative/nicht-europäische) Wissensgefüge sanktionieren kann: ‚Das klarste Beispiel für eine solche epistemische Gewalt ist das aus der Distanz orchestrierte, weitläufige und heterogene Projekt, das koloniale Subjekt als Anderes zu konstituieren.‘¹⁵³

Das Konzept der epistemischen Gewalt spielt in Hinblick auf Wissensgenerierung und das „Finden der Wahrheit“ auch im Journalismus eine signifikante Rolle. Im Artikel „Introduction: Journalism Studies and the Global South-Theory, Practice and Pedagogy“ geht Moyo auf dessen Relevanz ein und macht auf die letzten Entwicklungen in der Disziplin aufmerksam:

[...] [T]he debate on decolonizing journalism as a study and practice is increasingly taking shape. Like other disciplines, journalism studies [are] engaged in a reflective and soul-searching journey about the need to transform [themselves] towards a more diverse and inclusive multicultural theory that is anchored on the values of humanity, social justice, and cognitive justice.¹⁵⁴

Wie hier angemerkt, geht momentan etwas voran im Diskurs zur Dekolonialisierung von Journalismus. Das Ziel dabei ist die Erreichung einer multikulturellen und inklusiven Theorie, die Ungerechtigkeiten auf unterschiedlichen Ebenen ausräumt. Auch Dutta weist in seinem Artikel „Decolonizing Communication for Social Change: A Culture-Centered Approach“ auf die Notwendigkeit einer multikulturellen Theorie in den Kommunikationswissenschaften hin: „Scholars [...] called for multicultural frameworks of development that sought to understand development from diverse and multiple cultural understandings.“¹⁵⁵

Konkrete Änderungen umfassen die Dekolonialisierung von Theorien, Methoden und Praktiken, die Journalismus zugrunde liegen.¹⁵⁶ Moyo zeigt zudem auf, wofür der „Global South“ repräsentativ stehen soll: „The epistemic South, therefore, represents a conscious attempt to develop alternative anti-capitalist and decolonized frameworks of journalism that

¹⁵³ Siouti, Spies, Tuidar, von Unger, Yildiz: *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft*, 9-10.

¹⁵⁴ Last Moyo: „Introduction: Journalism Studies and the Global South- Theory, Practice and Pedagogy“. In: *Journalism studies (London, England)* 23(13), 2022, 1567.

¹⁵⁵ Mohan J. Dutta: „Decolonizing Communication for Social Change: A Culture-Centered Approach“. In: *Communication Theory* 25(2), 2015, 124.

¹⁵⁶ Ebd.

are informed by the ideals of the transformative power of social justice and freedoms from below.”¹⁵⁷

Angestrebt wird aber nicht ein Aufstand des globalen Südens, sondern die Schaffung der Grundlage für einen Dialog:

Multicultural theory in journalism is not just about the insurrection of the silenced cultures and knowledges of the Global South, but also the necessity of intercultural trans-epistemic dialogue as a modality to unleash the power of culture as a repository of knowledge about how human beings communicate as a historically situated people. The dialogue of global cultures lies at the center of not only the struggle for social and cognitive justice in journalism studies, but also represents the end of epistemic apartheid because the dialogue is about the vocality and visibility of all cultures in theory.¹⁵⁸

Wie hier hervorgeht, ist das Ziel, allen Kulturen und Menschengruppen global gleichsam eine Stimme und Sichtbarkeit zu geben im internationalen Diskurs. Auch in Siouti et al. wird darauf verwiesen, dass „von einer Wissensproduktion über ‚die Anderen‘ abzusehen [sei] und auch kein Wissen für ‚die Anderen‘ [produziert werden sollte], sondern dialogische, horizontale Möglichkeiten und Formen sowie Methoden der Wissensproduktion [geschaffen werden sollten]“.¹⁵⁹

Wenn dieser Gedanke auf die Mitleidsthematik aus den Vorkapiteln übertragen wird, könnte dies folgendermaßen verstanden werden: Man sollte Menschengruppen, die sich in humanitären Krisen befinden einerseits eine Stimme geben und ihnen andererseits die Möglichkeit zusichern, über ihre erlebten Schwierigkeiten und Leiderfahrungen aus ihrer eigenen Perspektive zu berichten. Damit würde man folgenden Problemen entgegenwirken, die momentan sehr präsent sind im Mainstream-Journalismus: Zum einen die Tatsache, dass nicht über alle humanitären Krisen auf der Welt wie beispielsweise Kriege, Konflikte, Naturkatastrophen, Hungersnöte usw. gleichermaßen berichtet wird und zum anderen, dass diese Berichte über die Köpfe der Betroffenen hinweg geschrieben werden, ohne ihnen selbst eine Stimme zu geben. Berichte über das Erlebte von Anderen decken sich aber selten mit ihren eigenen Erzählungen des Erfahrenen und diese Situation führt zu einer Ausklammerung der Perspektive von Menschen, die eigentlich die Betroffenen von humanitären Krisen sind. Eine Veränderung in diese Richtung würde möglicherweise auch bewirken, dass mehr Außenstehende über gewisse humanitäre Krisensituationen informiert werden würden und aus Mitgefühl heraus ihre Solidarität zu den Betroffenen bekunden würden sowie bereit wären, ihnen zu helfen.

¹⁵⁷ Moyo: *Journalism Studies and the Global South- Theory, Practice and Pedagogy*, 1568.

¹⁵⁸ Moyo: *Journalism Studies and the Global South- Theory, Practice and Pedagogy*, 1572.

¹⁵⁹ Siouti, Spies, Tuidar, von Unger, Yildiz: *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft*, 11.

Im Folgenden geht Moyo auf den omnipräsenten Charakter von postkolonialen Strukturen ein:

No person can escape the class, sexual, gender, spiritual, linguistic, geographical, and racial hierarchies set by this power structure of global coloniality. According to Grosfoguel (2011, 66) everyone “speaks from a particular location in [relation to this] global power structure.” Similarly, as journalists or journalism educators, we all consciously or unconsciously, produce stories or theories that either resist or conform to the discursal structures set by its knowledge and information industrial complex.¹⁶⁰

Wie im Zitat angemerkt, kann man sich als Einzelperson nicht den hierarchischen Strukturen entziehen, die global in Bezug auf Klasse, Sexualität, Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Sprache und Lebensort herrschen. Erzählungen, Berichte und Narrative können somit entweder dazu beitragen diese Strukturen weiterhin zu verstärken oder sie aufzulösen.

Im Artikel wird zudem angesprochen, wie westlicher Journalismus einen Anspruch auf Objektivität, Richtigkeit und universale Gültigkeit erhebt:

Hiding the locus of enunciation also decouples the racial/ethnic/gender/sexual body-political factors from the news story or theory, thus rendering Western modes of storytelling and theory building appear as though they are transcendental, universal, objective, and truthful, yet they represent situated temporalities of thinking and doing journalism.¹⁶¹

Das Beanspruchen des vermeintlich einzig möglichen und richtigen Narrativs geschieht, indem die Berichte und Erzählungen als allgemeingültig dargestellt werden. Dies soll aber nicht bedeuten, dass Journalisten, die im „Global North“ situiert sind, nicht einem dekolonialen und anti-rassistischen Ansatz folgen können.

Moyo unterstreicht zusätzlich, dass die „Global South Theory“ keineswegs darauf abzielt, die betroffenen Menschen zu „homogenisieren“:

It is important to note that the geographic South in Journalism studies is a culturally diverse resistance imaginary. From African, Asian and Latin American post colonies that are grappling with entrenched colonial legacies in journalism curricula and racialized representations, to the disenfranchised indigenous peoples of the Metis and Inuit in Canada and the Māori in New Zealand who also face similar systemic challenges, the geographic South is a heterogeneous movement of journalism thinkers, media practitioners, and journalism activists that is united in its struggle for a kind of journalism theory, practice, and pedagogy that are informed by an emancipatory, liberatory, and social justice ethic.¹⁶²

Im Gegenteil, durch diese Bewegung soll der „globale Süden“ in seiner ganzen Diversität wahrgenommen werden. Dieser Ansatz zielt hiermit darauf ab, die Emanzipation, Freiheit und soziale Gerechtigkeit für den globalen Süden zu fördern. Es sollte hier allerdings angemerkt

¹⁶⁰ Moyo: *Journalism Studies and the Global South- Theory, Practice and Pedagogy*, 1569.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Moyo: *Journalism Studies and the Global South- Theory, Practice and Pedagogy*, 1568.

werden, dass dieselbe differenzierte Betrachtungsweise auf Menschen im globalen Norden übertragen werden sollte. Die Möglichkeit und Chance, Geschichten und Berichte aus möglichst vielen unterschiedlichen Perspektiven zu erzählen ist in Bezug auf den globalen Norden gleichsam bedeutend wie für den globalen Süden.

Der Autor fasst das Hauptbestreben der Humanisierung der journalistischen Tätigkeit wie folgt zusammen:

[...] [R]ehumanizing journalistic practices is about de-corporatizing, demonopolizing, de-imperializing, and depatriarchalizing news institutions and news production processes. [...]. It is about decoupling journalism from serving capital and powerful elites, and re-aligning it with the ideals of democracy, freedom, and social justice from below.¹⁶³

Journalismus soll demnach nicht mehr von oben herab praktiziert werden, sondern den demokratischen Idealen entsprechen und allen Menschen gleichsam dienen. Auf die Situation von Menschen in Krisengebieten bezogen, soll diese Art von Journalismus wohl auch dazu beitragen, dass die Stimmen der Betroffenen gehört werden.

In Hinblick auf die Frage, wie die empfundene Nähe als Außenstehende:r zum Leid anderer Menschen unser Mitleid und unsere Bereitschaft zur Hilfe beeinflusst, ist auch die Studie „360° Video Journalism: Experimental Study on the Effect of Immersion on News Experience and Distant Suffering“ von Van Damme et al. interessant. In dieser Studie wurde primär auf die Frage eingegangen, wie Virtual Reality und 360°-Video-Journalismus für internationale Katastrophenberichte die Proband:innen beeinflusst in Hinsicht auf bestimmte Aspekte: „This experimental study (n= 149) assesses whether 360° international disaster news leads to a higher sense of presence, higher enjoyment, higher subjective involvement towards the topic, and increased engagement with distant suffering towards the victim.“¹⁶⁴

In dieser Studie konkret kam man zu dem Ergebnis, dass Proband:innen, die das Video zur Krisensituation in Syrien in VR sahen, ein verstärktes Präsenzgefühl zeigten. Allerdings war bei den Teilnehmer:innen der VR-Gruppe kein erhöhtes Bedürfnis beobachtbar, sich beispielsweise tiefergehend mit dem Krieg in Syrien zu befassen oder mit anderen darüber zu sprechen. Im Artikel wird als möglicher Grund für diesen Umstand folgende Erklärung herangezogen:

This could indicate a low level of subjective involvement towards the topic of the war in Syria in general, which may be explained by *compassion fatigue*, i.e. the possible

¹⁶³ Moyo: *Journalism Studies and the Global South- Theory, Practice and Pedagogy*, 1572.

¹⁶⁴ Kristin Van Damme, Anissa All, Lieven De Marez, Sarah Van Leuven: „360° Video Journalism: Experimental Study on the Effect of Immersion on News Experience and Distant Suffering“. In: *Journalism Studies* 20(14), 2019, 2053.

overexposure to human suffering and the subsequent diminishing public concern (Tester 2001), as the war in Syria has been going on for years, and therefore audiences are already familiar with the problem and the human suffering.¹⁶⁵

Als potenzielle Ursache wurde somit die Tatsache herangezogen, dass der Krieg in Syrien schon seit einigen Jahren Thema war und sich bei den Teilnehmer:innen wohl so etwas wie eine „Compassion Fatigue“ (=Mitgeföhlsmüdigkeit) diesbezüglich herausgebildet hatte, die auf die ständige Konfrontation mit dem Leid dieser Menschen zurückzuführen ist.

Es konnte in der VR-Gruppe interessanterweise ebenfalls kein Effekt auf das Mitgeföhl mit dem „Leid in der Ferne“ verzeichnet werden, obwohl man meinen könnte, dass die Immersion in VR das Geschehene für die Teilnehmer:innen „näher“ erscheinen lässt. Van Damme et al. fassen das Ergebnis hinsichtlich dieser Frage folgendermaßen zusammen:

[T]his study shows that 360° video journalism does not lead to being emotionally more moved by the images, an increased sense of identifying with the victim, a higher moral responsibility to act, an increased perception of being connected with the victim, a higher sense of agency, increased sympathy, a lower prioritisation of events closer to home, or increased empathy towards the presented victim.¹⁶⁶

Dieses Resultat ist daher wesentlich, weil viele Forscher:innen die Annahme vertreten, dass VR dazu beitragen kann, die empfundene Distanz von Außenstehenden zu den leidenden Menschen in Katastrophenberichten zu verringern und ihr Mitgeföhl zu erhöhen. In Bezug auf das letzte Ergebnis in der Studie wird aber noch Folgendes angemerkt: „However, some nuance needs to be understood concerning this last finding. First, the sub-dimensions empathy, sympathy, and emotion scored high in all conditions, which may indicate that the story did succeed in moving the participants, no matter what device was used.“ Hiermit wird darauf aufmerksam gemacht, dass in allen Gruppen ohnehin hohe Werte für die genannten Faktoren gemessen werden konnten. Es wird zudem angemerkt, dass möglicherweise nicht alle Aspekte der Emotionen, die durch das 360°-Video ausgelöst wurden, gemessen werden konnten.¹⁶⁷ In Hinblick auf dieses Forschungsprojekt ist jedenfalls wichtig zu betonen, dass deutlich mehr Studien notwendig sind, um die verzeichneten Effekte zu bestätigen.

¹⁶⁵ Van Damme et al.: *360° Video Journalism*, 2069.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Van Damme et al.: *360° Video Journalism*, 2070.

6. Analyse der Mitleidsfrage anhand eines Beispiels: Der Bergkarabachkonflikt

Um die Erkenntnisse zu Mitleid, die in den Vorkapiteln vorrangig anhand von theoretischen Konzepten und Analysen gewonnen wurden auf ein Beispiel aus der Praxis zu beziehen, werden in diesem abschließenden Kapitel die Ereignisse aus den letzten Jahren im Bergkarabachkonflikt sowie die humanitäre Notsituation, die sich aus diesen ergeben hat, thematisiert. Für die Analyse in diesem Kapitel werden in erster Linie die aktuellen Entwicklungen in diesem Konflikt herangezogen, da eine tiefe geschichtliche Auseinandersetzung mit dem Thema den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Zu Beginn ist es zudem wichtig darauf hinzuweisen, dass das umstrittene Gebiet auch unter dem historischen Namen „Arzach“ bekannt ist, welches auch die Bezeichnung für die Provinz in diesem Gebiet im Armenischen Reich war im ersten und zweiten Jahrhundert vor Christus.

6.1 Der 44-Tage-Krieg im Jahr 2020 und die Reaktion der internationalen Gemeinschaft

Um näher auf die humanitäre Notsituation der Armenier in Bergkarabach und die Reaktion der internationalen Community eingehen zu können, müssen die Hauptereignisse des Konflikts in den letzten Jahren, welcher im September 2020 durch Aserbaidshans Angriffskrieg auf Bergkarabach neu aufgeflammt ist, kurz zusammengefasst werden. Im Artikel „Artsakh: Cultural Heritage Under Threat“ fasst Mengüç den Angriff Aserbaidshans auf die Armenier:innen in Bergkarabach im Jahre 2020 wie folgt zusammen:

On November 10, 2020, the Republic of Azerbaijan seized the Democratic Republic of Artsakh and announced that the city of Shushi would become the “cultural capital” of Azerbaijan. The announcement marked the end of an unprovoked military offensive against the Republic of Artsakh, initiated on September 27, and Artsakh’s seizure by oligarch and President of Azerbaijan Ilham Aliyev, who was supported by an international alliance that included the United Arab Emirates, the Republic of Turkey, and the State of Israel. As the war coincided with the height of the Coronavirus pandemic, the international community largely ignored the development. As expected – and as Shushi was declared the new cultural capital of Azerbaijan – a campaign of erasing Armenian heritage in the region ensued.¹⁶⁸

Wie im Zitat erläutert, wurden die Armenier:innen in Arzach von Aserbaidshan angegriffen, unterstützt von militärisch weit entwickelten Staaten wie Israel und der Türkei. Das Ungleichgewicht der Machtverhältnisse ist in diesem Vergleich klar ersichtlich. Überdies war der Zeitpunkt, den Aserbaidshan für seinen Angriff auf Arzach wählte womöglich nicht zufällig, denn der Herbst 2020 stellte weltweit eines der investivsten Phasen der Corona-

¹⁶⁸ Murat Cem Mengüç: „Artsakh: Cultural Heritage Under Threat“. In: *Journal of the Society for Armenian Studies* 29(1), 2022, 102.

Pandemie dar und zusätzlich fand zu dieser Zeit die Präsidentschaftswahl in den USA statt. Aus diesem Grund blieb die Not und humanitäre Krise der Armenier:innen in Artsach weitgehend unbeachtet von Seiten der internationalen Community.

Unter Berücksichtigung der Faktoren im vierten Kapitel, welche unser Mitgefühl beeinflussen, könnte die beschriebene Situation herangezogen werden, um Aspekte wie Distanz oder Ähnlichkeit zu Notleidenden in einer humanitären Krise anhand eines konkreten und aktuellen Beispiels zu analysieren. In dem angeführten Fallbeispiel Bergkarabachs sehen wir, wie der Faktor „geographische Distanz“ eine Rolle gespielt haben könnte darin, wie beispielsweise Europäer:innen diesen Konflikt wahrnehmen. Was in einem Gebirgsland im Kaukasus vor sich geht, könnte für die meisten Menschen in Europa als zu weit weg eingestuft werden, um dies als etwas für sich Relevantes einzuschätzen.

Um die Notsituation der Armenier:innen, die in Artsach seit den neuesten Entwicklungen im Konflikt hergestellt wurde, konkreter darzustellen, werden systematische Aufzeichnungen der Menschenrechtsverletzungen seitens Aserbaidschans herangezogen. In seinem Artikel „Azerbaijan’s policy of ethnic cleansing against the Armenian population of Artsakh after the 44-day war“ aus dem Jahr 2020 erklärt Arman Asryan, ehemaliger Professor an der Universität Artsach, welche Schlussfolgerungen gezogen werden können angesichts Aserbaidschans menschenverachtender Politik gegenüber den Armenier:innen in Artsach: „[T]he crimes committed by Azerbaijan against the people of Artsakh are not isolated, local incidents, but a continuation of a systematic and widespread deliberate state policy planned and carried out for decades, having the goal of achieving the final depopulation of Artsakh“¹⁶⁹. Wie im Zitat geschildert, konnten die kontinuierlichen Verbrechen Aserbaidschans gegen die armenische Bevölkerung Artsachs nur als systematisches Vorgehen mit dem Ziel der ethnischen Säuberung des Gebiets verstanden werden.

Sargsyan beleuchtet in seinem Artikel „The Problem of the Legitimacy of War in the Context of Ethical Concepts: The Example of the 44-day War“ zusätzlich die ethische Perspektive auf Aserbaidschans Angriffskrieg im Jahr 2020:

The 2nd Artsakh War unleashed by Azerbaijan in 2020 is one of the eloquent testimonies of what has been said, which Azerbaijan arbitrarily declared as inevitable and just. Carrying out anti-Armenian state policy at various levels for decades, generating the demonic image of the Armenian and the thesis that the Republic of Armenia is an aggressor, presenting the sovereign territory of the Republic of Armenia as a historical Azerbaijani land, the Azerbaijani authorities created their own myth of a just war, which

¹⁶⁹ Arman Asryan: „Azerbaijan’s Policy of Ethnic Cleansing against the Armenian Population of Artsakh after the 44-Day War“. In: *Scientific Artsakh* 4(15), 2022, 69.

they put into practice during the 44-day War. It was not by chance that Azerbaijan presented the war waged with the active support of Turkey, Pakistan and other states as an irreplaceable ‘just’ operation aimed at establishing historical justice, restoring its ‘territorial integrity,’ preventing Armenian ‘separatists’ or ‘incitement actions by illegal Armenian armed groups,’ etc.¹⁷⁰

Wie Sargsyan hier erklärt, hat es sich die Regierung Aserbaidschans jahrzehntelang zur Aufgabe gemacht, ein Feindbild von Armenier:innen herzustellen und geschichtliche Fakten zu verfälschen, um einen Angriffskrieg zu legitimieren.

6.2 Die Blockade des Latschin-Korridors im Jahr 2022

Im Vorkapitel wurde Aserbaidschans Angriffskrieg im Jahre 2020 auf die Armenier:innen in Arzach und die Reaktion der Weltöffentlichkeit dazu thematisiert. In diesem Unterkapitel wird die menschenverachtende Blockade des Latschin-Korridors seitens Aserbaidschans, welche im Jahr 2022 folgte, thematisiert. Auch im Falle dieser menschenunwürdigen Maßnahme ist ein Blick auf die Reaktion der internationalen Community relevant.

Aserbaidshan hielt die Armenier:innen in Arzach von Jänner 2022 bis September 2023 in einer Blockade des Latschin-Korridors, der einzigen Verbindung zu Armenien, gefangen. Die armenische Bevölkerung des Gebiets wurde somit systematisch ausgehungert und auch die Versorgung mit lebensnotwendigen Medikamenten wurde unterbunden. In seinem Artikel „Impunity, Lack of Humanitarian Intervention, and International Apathy: The Blockade of the Lachin Corridor in Historical Perspective“ beschreibt Der Matossian, Professor für moderne Geschichte des Nahen Ostens an der Universität Nebraska-Lincoln, die Situation wie folgt:

Beginning on 12 December 2022, Azerbaijani citizens calling themselves “eco-activists” blocked the only lifeline connecting the beleaguered and unrecognized Republic of Artsakh (Nagorno-Karabagh) to the Republic of Armenia, the only entity that was keeping the republic alive. Besides the massive unfolding humanitarian disaster, Armenians of Artsakh today are facing an existential threat. Whether the situation is going to evolve into a potential ethnic cleansing or genocide by attrition is unknown, but the volatile situation shows a constant possibility of the resumption of hostilities. While the UN Secretary General, France, Canada, Greece, and the Netherlands have condemned the blockade, no actual steps have been taken to alleviate the suffering of the 120,000 Armenians who have literally been taken hostage by Ilham Aliyev’s regime. This is not the first time that Armenians of the region have faced a major existential threat. History is rife with such examples, as Armenians have suffered episodic phases of violence leading to massacres, crimes against humanity, and genocide.¹⁷¹

Hierbei handelt es sich um eine Beschreibung der humanitären Krisensituation in Arzach im August des Jahres 2023. Wie von Der Bedrossian dargelegt, wurde die armenische

¹⁷⁰ Armen Sargsyan: „The Problem of the Legitimacy of War in the Context of Ethical Concepts: The Example of the 44-day War. Conatus“. In: *Journal of Philosophy* 8(2), 2023, 551-552.

¹⁷¹ Bedross Der Matossian: „Impunity, Lack of Humanitarian Intervention, and International Apathy: The Blockade of the Lachin Corridor in Historical Perspective“. In: *Genocide Studies International* 15(1), 2023, 7.

Bevölkerung Artsachs monatelang in einer menschenverachtenden Blockade gefangengehalten. Er äußert hier zudem ebenfalls die Annahme, dass den Armenier:innen im Gebiet womöglich eine ethnische Säuberung oder sogar ein Genozid droht. Diese Befürchtungen haben sich leider bewahrheitet, denn Aserbaidschan gelang die systematische ethnische Säuberung des Gebiets von der armenischen Bevölkerung. Wie angemerkt, haben zwar Politiker:innen einiger europäischer Länder die Blockade verurteilt, aber es wurden keine konkreten Maßnahmen ergriffen, um die Blockade aufzulösen und Aserbaidschans Regime für diese Menschenrechtsverletzungen zu sanktionieren. Als weiteren Gesichtspunkt führt Der Bedrossian an, dass Armenier:innen im Laufe der Geschichte immer wieder Massakern und Hassverbrechen ausgesetzt waren.

Buch et al. beleuchten in ihrem Artikel „The Impact of Food Deprivation and Starvation on Mental Health: Blockade on Artsakh (Nagorno - Karabakh)“ die möglichen Folgen des Nahrungsentzugs und der intentionalen Aushungerung der armenischen Bevölkerung in Artsach seitens Aserbaidschans in der Blockade des Latschin-Korridors:

The Artsakh blockade is a politically motivated blockade by Azerbaijan, which has trapped 120,000 people without access to natural gas, food, and medicine. This humanitarian crisis mirrors other genocides and ethnic cleansings in history, in which an ethnic minority (in this case, Armenians) was denied basic resources and actively antagonized. The use of food and starvation has a slew of deadly impacts on the victims, including long-term impacts on mental health and physical health.¹⁷²

Die Kontextualisierung dieser neuesten Ereignisse ist ein Versuch zu verdeutlichen, dass die Existenz ethnischer Armenier:innen fortwährend bedroht wurde und weiterhin wird, ohne dass andere Parteien sich einschalten und aktiv Maßnahmen ergreifen, um humanitäre Katastrophen zu verhindern. Auch hier könnte man an die Mitleidsthematik anknüpfen und in Verbindung mit den Faktoren aus dem vierten Kapitel Hypothesen aufstellen, warum das Leid von Armenier:innen nicht ausreichend berücksichtigt wird und warum internationale Akteur:innen nicht viel unternehmen, um dieser Volksgruppe in humanitären Notlagen wie beispielsweise der Blockade des Latschin-Korridors zu helfen.

6.3 Ethnische Säuberung Artsachs und historischer Kontext

Im letzten Unterkapitel wird das aktuellste Ereignis im Bergkarabachkonflikt bearbeitet, nämlich die Massenvertreibung der Armenier:innen aus dem Gebiet sowie die fehlenden

¹⁷² Lipi Buch, Alondra Alvarado, Thet Oo, Isabela Salman, Clarissa Hauber, Peyton Dutka, Danik Martirosyan: „The Impact of Food Deprivation and Starvation on Mental Health: Blockade on Artsakh (Nagorno - Karabakh). In: *Functional Food Science* 3(8), 2023, 171.

Interventionen auf internationaler Ebene, um dieses Verbrechen gegen die Menschheit zu verhindern.

Die Befürchtung, die immer wieder geäußert wurde, sowohl aus Armenien als auch aus der armenischen Diaspora, und international weitgehend ignoriert wurde, hat sich bewahrheitet, denn Aserbaidschan gelang es nach einem erneuten militärischen Angriff auf Artsach eine ethnische Säuberung im Gebiet durchzuführen. Yacoubian, unter anderem, wies in seinem Artikel „The Artsakh Conflict as a Violation of the Genocide Convention: Toward a Referral to the International Criminal Court“ aus dem Jahr 2023 auf diese Gefahr hin: „Protecting the rights of the people of Artsakh is a major concern for Armenia. The Armenian population of Azerbaijan has been subject to persecution throughout the twentieth century. If Artsakh falls into Azeri control, there is a strong likelihood that the Armenians of the region would be subjected to ethnic cleansing“¹⁷³.

In ihrem Artikel „The Artsakh Conflict as a Violation of the Genocide Convention: Toward a Referral to the International Criminal Court“ fassen Gzyoan et al. die Ereignisse nach der zehnmonatigen Blockade zusammen:

After ten months of blockade-resulted starvation and medical emergencies, on 19 September 2023, Nagorno-Karabakh, or Artsakh Republic, was brutally attacked by Azerbaijan, resulting in a forced capitulation of the de facto state. Considering the long-lasting history of violence, institutionalized anti-Armenian hatred, persecution, and annihilation of Armenians by the Republic of Azerbaijan, an exodus of Armenians began in the following days, resulting in forced displacement of nearly 120,000 Armenians from their indigenous lands.¹⁷⁴

Wie hier erwähnt, gelang Aserbaidschan die ethnische Säuberung von fast 120 000 Armenierinnen aus Artsach, obwohl sie die indigene Bevölkerung dieser Region darstellen.

Wie bereits angeführt, war diese Vertreibung der ethnischen Armenier:innen in Artsach bei Weitem nicht der einzige Massenexodus, zu welchem die Volksgruppe gezwungen war. Das verheerendste Beispiel dafür stellt der Genozid an den Armenier:innen im Osmanischen Reich zu Beginn des 20. Jahrhunderts dar. Es sollte angemerkt werden, dass auch die griechische, assyrische und aramäische Bevölkerung verfolgt wurden und von diesem Völkermord betroffen waren. Der Matossian fasst die Hintergründe im folgenden Zitat zusammen:

The Armenian Genocide was orchestrated by the inner-clique of the Committee Union and Progress (CUP), the authoritarian ruling Young Turk party that came to power by

¹⁷³ George S. Yacoubian: „The Artsakh Conflict as a Violation of the Genocide Convention: Toward a Referral to the International Criminal Court“. In: *Advances in Applied Sociology* 13(2), 2023, 172.

¹⁷⁴ Edita Gzyoan, Svetah Chakhmakhchyan, Edgar Meyroyan: „Ethnic Cleansing In Artsakh (Nagorno-Karabakh): Issues of Definition and Criminal Responsibility“. In: *International Journal of Armenian Genocide Studies* 8(2), 2023, 56.

force after the coup of 1913, and led to the annihilation of the Armenians of the Ottoman Empire. More than one million Armenians were uprooted from their ancestral homeland and killed in their provinces, along the deportation routes, or in the Syrian desert of Deir al-Zor. The result was catastrophic in terms of its human toll and the destruction of churches, homes, schools, and libraries. In sum, it was the obliteration of a civilization that had existed in the region for three millennia. [...] While many local state and non-state actors, military, and paramilitary groups fervently participated in the act, there were also some cases in which governors and individuals refused to carry out the orders of deportation and/or killings. The violence inflicted on Armenians during WWI was not the only one in the course of modern history. Prior to the war, there were at least two major waves of violence inflicted on the Armenians: the Hamidian Massacres (1894–1896) and the Adana Massacres of 1909.¹⁷⁵

Wie Matossian hier anmerkt, wurde in diesem Genozid eine ganze Volksgruppe vernichtet und vertrieben. Das gewaltsame Vorgehen der Jungtürken im Osmanischen Reich beschränkte sich nicht nur auf die ethnischen Armenier:innen, sondern zielte auch auf die Zerstörung von armenischem Kulturgut ab, was einen kulturellen Genozid darstellt. Auch in diesem Fall gab es im Vorfeld Ereignisse wie das Hamidian-Massaker oder das Massaker von Adana an der armenischen Bevölkerung, aber auch diesen wurde international keine Beachtung geschenkt.

Der Matossian argumentiert, dass folgende drei Gesichtspunkte die Massaker und den Genozid sowie die die neuesten Entwicklungen im Bergkarabachkonflikt, wie z.B. die Blockade des Latschin-Korridors, verbinden: das Fehlen einer humanitären Intervention, eine internationale Apathie und die Straflosigkeit der Täter.¹⁷⁶ Er geht zudem weiter in seiner Überlegung und äußert die Befürchtung einer bevorstehenden ethnischen Säuberung der Armenier:innen in diesem Gebiet, welche nach der neunmonatigen Blockade tatsächlich durchgeführt wurde seitens Aserbaidschans durch einen erneuten militärischen Angriff. Die genannten drei Aspekte können ebenfalls in Hinblick auf die auf die Mitleidsthematik diskutiert werden: Ist das fehlende Mitleid für die Betroffenen ein Grund für das fehlende Eingreifen? Fehlt das Mitleid aufgrund der geographischen oder zeitlichen Distanz, wenn man die Ereignisse aus der Vergangenheit berücksichtigt? Können sich beispielsweise Menschen aus Europa nicht ausreichend mit einer Volksgruppe im Kaukasus identifizieren, um ihnen Mitleid und damit auch Solidarität entgegenzubringen?

In Hinblick auf die Straflosigkeit erläutert Der Matossian im folgenden Abschnitt, wie die Aggressoren mit ihren Taten davonkommen:

In such cases, the perpetrator capitalizes on their international status and power advantage and is therefore able to achieve impunity and escape justice through a series of tactics that include but are not limited to denial, intimidation, cunning diplomatic maneuvers, and the of manipulation of bystanders and/or taking advantage of the inaction of other entities.

¹⁷⁵ Der Matossian: *Impunity, Lack of Humanitarian Intervention, and International Apathy*, 7-8.

¹⁷⁶ Der Matossian: *Impunity, Lack of Humanitarian Intervention, and International Apathy*, 8.

Thus, the bystander's inaction plays an important role in the process of achieving impunity. Impunity does not only absolve the perpetrator group from any responsibility and accountability for their crimes but emboldens them to commit future acts of violence against the targeted group. In this atmosphere of a lack of accountability, the cycle of violence continues without any rupture.¹⁷⁷

Wie er hier erklärt, ist die Untätigkeit von Zuschauer:innen von hoher Wichtigkeit für die Erreichung der Straflosigkeit seitens des Täters.

Im folgenden kritisiert Der Matossian außerdem die Beweggründe für die Tatenlosigkeit von Politiker:innen und internationalen Akteur:innen, wenn es um das Leid von Armenier:innen ging: „[...] [H]umanitarian intervention by European powers to save the lives of their ‘Christian brothers’ was selective. While in some cases, such as Greece, Lebanon, and Crete, Europeans intervened to stop massacres, in the case of Armenians no such efforts have been undertaken.”¹⁷⁸ Mit Verweis auf die Analyse des Historikers Davide Rodogno behauptet er, dass europäische Machthaber:innen nicht eingreifen würden, um ein Massaker zu verhindern, wenn durch die Intervention die Gefahr einer Destabilisierung des „internationalen Systems“ bestünde. Des weiteren weist Der Matossian auf die komplexe geopolitische Lage der Armenier:innen hin, welche mitunter auch einen Grund darstellt, warum nicht eingegriffen wurde auf internationaler Ebene:

The complex geopolitical position of the Armenians within the turbulent international system in which humanitarianism was a matter of political calculations hampered any potential intervention by the great powers. Armenians were, and are, found between a rock and a hard place, between Russia and the West. Thus, adopting the Armenian cause was supposedly a “risky” maneuver for Western powers. [...] The international community was aware of the Hamidian Massacres, the Adana Massacres, and the Armenian Genocide, yet no serious effort was taken by their governments to stop them from occurring. [...] While there was a massive outpouring of empathy towards Armenians by the international press during these three phases of existential threat, the attitude of Western governments was that of apathy. Similarly, in the current existential crisis faced by the Armenians of Artsakh, apathy is the only stance taken by international governments, the press, and the public sphere. The attitude of Western powers towards the despotic regime of Azerbaijan is mostly favorable due to Azerbaijan's geostrategic position in the region and its much-needed energy resources [...]¹⁷⁹

Wie im Zitat angemerkt, war die Frage nach der humanitären Intervention und Unterstützung für Armenier:innen in Not für die Weltmächte oft verbunden mit politischem Kalkül. In Verbindung mit der Mitleidsthematik wird von Der Bedrossian angeführt, dass anders als in früheren Notlagen, in welchen zumindest die Presse über das Leid der Armenier:innen berichtete, im aktuellen Beispiel von Artsakh fast ausschließlich Apathie als Reaktion wahrzunehmen war seitens der Öffentlichkeit, Journalisten und Regierungen.

¹⁷⁷ Der Matossian: *Impunity, Lack of Humanitarian Intervention, and International Apathy*, 8-9.

¹⁷⁸ Der Matossian: *Impunity, Lack of Humanitarian Intervention, and International Apathy*, 9.

¹⁷⁹ Ebd.

7. Diskussion

Das Ziel dieser Arbeit war es, einerseits zu ermitteln, welche Bedeutung Mitleid in bedeutenden philosophischen Theorien sowie in der Gesellschaft zukommt und andererseits, welche Faktoren das Entstehen von Mitleid beeinflussen. Im letzten Kapitel wurde zudem ein praktisches Beispiel herangezogen, der Bergkarabachkonflikt, um anhand diesem die zuvor bestimmten Faktoren zu diskutieren.

In Bezug auf die Bedeutung von Mitleid hebt die Diskursanalyse von Schopenhauers und Nietzsches Mitleidstheorien die Relevanz des Mitleids in der Moralphilosophie hervor und liefert zudem wichtige Erkenntnisse darüber, wie umstritten die Mitleidsfrage ist.

Schopenhauer argumentiert, dass wir erst durch die Verneinung unseres eigenen Willens und der unmittelbaren und selbstlosen Teilnahme am Leid anderer, welche in seinen Kardinaltugenden Gerechtigkeit und Menschenliebe wurzeln, Freiheit erlangen. Nietzsche, hingegen, sieht das Mitleid als eine Gefühlsregung, die uns Menschen schwächt und unsere verwerflichen Seiten zum Vorschein bringt. Durch die Teilnahme am Leid anderer würden wir aus mangelnder Liebe zu unserer eigenen Person versuchen, uns mit den Problemen anderer abzulenken. Nietzsche erachtet dies als höchst hinderlich für die Selbstverwirklichung. Es ist naheliegend, dass ein völliges Aufgeben des eigenen Wohls im Mitleiden mit anderen nicht gut für eine Person sein kann. Allerdings sind auch Menschen, die egoistisch sind und sich ausschließlich um ihr eigenes Wohl kümmern in der Regel nicht glücklich. Nietzsches theoretische Auslegungen darüber, was den Menschen gut macht, befürworten im Grunde aber dieses Verhalten, worin ich persönlich ein Problem sehe. Die Sorge um das eigene Glück und Wohlbefinden sollte zwar nicht ignoriert werden, aber dies schließt meiner Ansicht nach nicht aus, dass man Menschen in Not Mitgefühl entgegenbringt. Wenn man sich durch dieses geteilte Leid nicht behindern lässt, ist man eben aus dieser Gefühlsregung heraus auch bereit, den Betroffenen zu helfen. Was dann im besten Fall passiert, ist eine Reduktion des gesamten Leids auf der Welt, welche von Schopenhauer gutgeheißen wird.

Mit einem Blick auf die Faktoren, die unser Mitleid möglicherweise beeinflussen, geht aus dieser Arbeit auch hervor, dass Mitgefühl und Mitleid nicht lediglich unmittelbare Gefühlsreaktionen sind, die beim Anblick von jedem menschlichen Leid gleichermaßen auftreten. Ob man mit einer anderen Person mitleidet, hängt unter anderem auch von kulturellen, geopolitischen und sozialen Faktoren ab. Es spielen zum einen die geographische

und zeitliche Distanz eine signifikante Rolle, da Menschen tendenziell nur auf Leid in ihrer unmittelbaren Umgebung reagieren. Die Ähnlichkeit zu einer leidenden Person in Hinblick auf ihre Ethnie, Kultur, etc. könnte auch von Relevanz sein, da dies unter anderem nahelegt, dass uns dasselbe Leid widerfahren könnte. Nicht zu vergessen sind die positiven oder negativen Ansichten, die wir mit anderen Personen aus unterschiedlichen Gründen verbinden und die uns das Gefühl geben, dass eine Person ihr Leid „verdient“ oder nicht.

In der Diskussion darüber, welche Aspekte unser Mitleid mit Menschen in Not beeinflussen, sollte auch der Journalismus in westlichen Ländern näher betrachtet werden. Es darf nicht außer Acht gelassen werden, dass das Wirken von postkolonialen Strukturen und der implizit vorhandene Eurozentrismus, auch in journalistischen Praktiken, zur Folge haben könnten, dass Nöte und Leid, die Europäer:innen und westliche Bürger:innen betreffen, anders dargestellt werden in Berichten. Gründe dafür könnten beispielsweise die geographische Distanz und die fehlende wahrgenommene Ähnlichkeit zu leidenden Menschen in anderen Teilen der Welt sein.

In Anbetracht der in dieser Arbeit analysierten Faktoren, wurde daher der Bergkarabachkonflikt als praktisches Beispiel herangezogen. Obwohl Armenier:innen weltweit bereits Opfer von Massenvertreibungen, Pogromen sowie einem Genozid geworden sind, wurde wenig über die menschenverachtete Blockade sowie die Angriffskriege Aserbaidschans, die auf eine ethnische Säuberung in Arzach abzielten, berichtet. Obwohl nun erstmals in der Geschichte Bergkarabachs keine Armenier:innen mehr dort leben, da sie auf grausame Art und Weise vertrieben worden sind von Aserbaidschans Streitkräften, wurde dieses Ereignis von zahlreichen Nachrichtenagenturen nicht als das benannt was es ist, eine ethnische Säuberung. Auch sinnvolle Sanktionen gegen Aserbaidschan blieben lange Zeit aus und werden noch weiterhin diskutiert, obwohl die Massenvertreibung der Armenier:innen in Arzach im September des letzten Jahres vollzogen wurde.

Aus wirtschaftspolitischer Sicht liegt diese Apathie und das Weigern, tatsächliche Schritte zu setzen, um Aserbaidschan zur Rechenschaft zu ziehen mit hoher Wahrscheinlichkeit daran, dass Europa ein Gasabkommen mit Aserbaidschan abgeschlossen hat und somit in einem Abhängigkeitsverhältnis steht. Das fehlende Mitleid und damit die fehlende Solidarität und Bereitschaft zur Unterstützung von Seiten der Europäer:innen könnte einerseits mit der geographischen Distanz zu Nagorno-Karabach erklärt werden und andererseits mit den mangelnden Berichterstattungen über diese humanitäre Notsituation. Da in der Allgemeinheit in Europa nicht viel bekannt ist über die Einzelheiten dieses Konflikts sowie die Parallelen zu

früheren geschichtlichen Ereignissen, in welchen Armenier:innen aufgrund ihrer Ethnie Hetze und Verfolgung ausgesetzt waren, blieb für viele Außenstehende der notwendige Kontext aus, um die Größe ihrer Not zu begreifen.

8. Fazit

Im Rahmen dieser Masterarbeit wurden die Bedeutung von Mitleid in der Moralphilosophie sowie die Faktoren, die das Entstehen von Mitleid beeinflussen, untersucht. Anhand der vergleichenden Diskursanalyse der Mitleidstheorien Schopenhauers und Nietzsches wurde verdeutlicht, dass Mitleid einerseits als moralischer Kompass sowie der Schlüssel zur Selbsterkenntnis und andererseits als hinderliche Schwäche betrachtet werden kann.

Des weiteren wurde aufgezeigt, dass Mitleid nicht nur eine spontane und willkürliche Gefühlsreaktion auf das Leid Anderer ist, sondern durch kulturelle, geopolitische und soziale Faktoren beeinflusst wird. Geographische und zeitliche Distanz, eine Ähnlichkeit zur leidenden Person sowie positive oder negative Überzeugungen über sie spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle dabei, ob und wie intensiv wir Mitleid empfinden der Person gegenüber.

Als konkretes Beispiel für die Beobachtung der Reaktion von Außenstehenden im Falle von einer humanitären Krise bietet sich in diesem Kontext der Bergkarabachkonflikt an. Trotz der katastrophalen humanitären Lage und der ethnischen Säuberung in Arzach, haben Politiker:innen und Entscheidungsträger:innen überwiegend nicht im Sinne der vom Leid betroffenen Menschen gehandelt und dieses Verbrechen von Seiten Aserbaidschans klar als solches verurteilt. Diese Entscheidung war mit hoher Wahrscheinlichkeit auch von wirtschaftlichem Interesse geprägt, da beispielsweise Europa mit Gas aus Aserbaidshan beliefert wird. Diese Beobachtung legt nahe, dass politische und wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse einen Einfluss darauf nehmen, wie Sachverhalte beispielsweise medial dargestellt werden und damit auf das Ausmaß des empfundenen Mitleids bei außenstehenden Menschen einwirken.

Auf das Individuum bezogen, könnte eine Herangehensweise, die sowohl die eigenen Bedürfnisse als auch das Leid anderer Menschen berücksichtigt dazu beitragen, das gesamte Leid auf der Welt zu reduzieren. Zukünftige Forschungen sollten die Wechselwirkungen zwischen den unterschiedlichen Einflussfaktoren, die im Rahmen dieser Arbeit analysiert

worden sind, weiter untersuchen und alternative Ansätze zur Förderung von Mitleid und Solidarität entwickeln, die über kulturelle und politische Grenzen hinausgehen.

Literaturverzeichnis

- Araújo, Marta; Maeso, Silvia (Hg.): *Eurocentrism, racism and knowledge. Debates on history and power in Europe and the Americas*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2014.
- Asryan, Arman: „Azerbaijan’s Policy of Ethnic Cleansing against the Armenian Population of Artsakh after the 44-Day War”. In: *Scientific Artsakh*, 2022, 69–78.
- Breyer, Thiemo: *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München: Wilhelm Fink 2013.
- Brock, Eike; Götde, Günter; Zirkas, Jörg: „Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidsethik“. In: *Das Leuchten der Morgenröthe*. Germany: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poeschel GmbH 2022.
- Buch, Lipi; Alvarado, Alondra; Oo, Thet; Salman, Isabela; Hauber, Clarissa; Dutka, Peyton; Martirosyan, Danik: „The Impact of Food Deprivation and Starvation on Mental Health. Blockade on Artsakh (Nagorno - Karabakh)”. In: *Functional Food Science* 3(8), 2023, 171-178.
- Cartwright, David E.: „Compassion and Solidarity with Sufferers. The Metaphysics of Mitleid”. In: *European journal of philosophy* 16(2), 2008, 292–310.
- Dietz, Hella: „Martha Nussbaum: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions“. In: *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2013, 244–248.
- Downes, Paul: „Reconceptualising Schopenhauer's ‘Compassion’ through Diametric and Concentric Spatial Structures of Relation”. In: *Enrahonar* 58, 2017, 81-98.
- Downes, Paul. „Compassion and space”. In: *Concentric Space As a Life Principle Beyond Schopenhauer, Nietzsche and Ricoeur*. United Kingdom: Routledge 2020, 30–47.
- Dutta, Mohan J.: „Decolonizing Communication for Social Change. A Culture-Centered Approach”. In: *Communication Theory* 25(2), 2015, 123–143.
- Dutta, Mohan J.: „Whiteness, internationalization, and erasure. Decolonizing futures from the Global South”. In: *Communication and critical/cultural studies* 17(2), 2020, 228–235.
- Früchtel, Josef: „Leben wie ein gutes Tier. Ethik zwischen Mitleid und Diskurs”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(6), 1993, 981–94.
- Goedert, Georges: *Nietzsche Der Überwinder Schopenhauers Und Des Mitleids*. Boston: BRILL 1988.
- Grün, Klaus-Jürgen: *Arthur Schopenhauer interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz 2005.
- Gzoyan, Edita; Chakhmakhchyan, Svetah; Meyroyan, Edgar: „Ethnic Cleansing In Artsakh (Nagorno-Karabakh). Issues of Definition and Criminal Responsibility”. In: *International Journal of Armenian Genocide Studies* 8, 2023, 56-85.
- Herding, Klaus: „Einfühlung, Mitgefühl und Mitleid“. In: *Pathos, Affekt, Gefühl*. Berlin: De Gruyter, Inc. 2004, 104–121.
- Koch, Gertrud; Hilgers, Thomas: „You feel me?! Ästhetische Einfühlung, intersubjektive Empathie und Perspektivität“. In: *Perspektive und Fiktion*. United States: BRILL 2017.

- Kollen, Thomas: „Acting Out of Compassion, Egoism, and Malice. A Schopenhauerian View on the Moral Worth of CSR and Diversity Management Practices”. In: *Journal of business ethics* 138(2), 2016, 215–229.
- Matossian, Bedross D.: „Impunity, Lack of Humanitarian Intervention, and International Apathy. The Blockade of the Lachin Corridor in Historical Perspective”. *Genocide Studies International* 15(1), 2023, 7–20.
- Mengüç, Murat Cem: „Artsakh: Cultural Heritage Under Threat”. In: *Journal of the Society for Armenian Studies* 29(1), 2022, 102–106.
- Moyo, Last: „Introduction. Journalism Studies and the Global South-Theory, Practice and Pedagogy”. In: *Journalism studies (London, England)* 23(13), 2022, 1567–1577.
- Orelli, Konrad: *Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Eine historisch-kritische Studie*. Berlin: De Gruyter 2020.
- Özen, Vasfi O.: „Nietzsche’s Compassion“. In: *Nietzsche-Studien* 50(1), 2021, 244–274.
- Reese-Schäfer, Walter: *Handbuch Kommunitarismus*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2019.
- Reginster, Bernard: „Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche“. In: *Sympathy*. New York: Oxford University Press 2015.
- Sargsyan, Armen: „The Problem of the Legitimacy of War in the Context of Ethical Concepts. The Example of the 44-day War”. In: *Conatus - Journal of Philosophy* 8(2), 2023, 545–563.
- Senge, Konstanze; Schützeichel, Rainer: „Max Scheler. Wesen und Formen der Sympathie / Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. In: *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Germany: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2012.
- Siller, Georg: *Unsicheres Mitleid*. Bielefeld: transcript Verlag 2018.
- Siouti, Irina; Spies, Tina; Tuidier, Elisabeth; von Unger, Hella; Yildiz, Erol (Hg.): *Othering in der postmigrantischen Gesellschaft. Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis*. Bielefeld: transcript Verlag 2022.
- Straßenberger, Grit: „Martha Craven Nussbaum und das kommunitaristische Denken“. In: *Handbuch Kommunitarismus*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2019, 213–229.
- Thonhauser, Gerhard: „Zum Verhältnis von Phänomenologie und Massenpsychologie anhand von Max Schelers Unterscheidung von Gefühlsansteckung und Miteinanderfühlen“. In: *Phänomenologische Forschungen* 1, 2020, 196–217.
- Urbich, Jan: *Kindler Kompakt. Philosophie 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J.B. Metzler Imprint 2016.
- Van Damme, Kristin; All, Anissa; De Marez, Lieven; Van Leuven, Sarah: „360° Video Journalism. Experimental Study on the Effect of Immersion on News Experience and Distant Suffering”. In: *Journalism Studies* 20(14), 2019, 2053–2076.
- Weber, Barbara: *Zwischen Vernunft und Mitgefühl*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2016.
- Yacoubian, George S.: „The Artsakh Conflict as a Violation of the Genocide Convention. Toward a Referral to the International Criminal Court”. In: *Advances in Applied Sociology* 13(2), 2023, 171–177.

Anhang

Abstract (deutsch)

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, die Bedeutung von Mitleid in der Philosophie zu ergründen und zu untersuchen, welche Parameter Einfluss auf unser Mitgefühl nehmen. Die überwiegend gegensätzlichen Theorien der Philosophen Schopenhauer, welcher das Empfinden von Mitleid mit seinen Mitmenschen als Schlüssel zur Selbsterkenntnis erachtet, und Nietzsche, der dieselbe Empfindung als verwerflich bezeichnet und als Zeichen für Charakterschwäche ansieht, ermöglichen eine tiefgehende Diskursanalyse dieses Phänomens.

Der Abschnitt dieser Arbeit, welcher sich mit den Faktoren auseinandersetzt, die unser Mitgefühl beeinflussen können, zeigt auf, dass Mitleid nicht bloß eine spontane und willkürliche Gefühlsreaktion auf jede Art von fremdem Leid ist, sondern auch von kulturellen, geopolitischen und sozialen Faktoren beeinflusst wird. Beispiele hierfür sind die geographische Nähe zu den leidenden Personen, eine gewisse Ähnlichkeit zu den Betroffenen und politische Einflüsse und Abhängigkeitsverhältnisse.

Mithilfe des Bergkarabachkonflikts wird schließlich anhand eines konkreten Beispiels dargestellt, wie die diskutierten Faktoren Einfluss auf die Reaktion der internationalen Gemeinschaft in Bezug auf die dortige humanitäre Krise genommen haben könnten. Diese Analyse führt zu dem Schluss, dass die Art der Darstellung von humanitären Krisen sowie politisch motivierte Interessen maßgeblich die Bereitschaft der internationalen Community beeinflussen, sich mit dieser Krise auseinanderzusetzen und den Betroffenen zu helfen.

Mit dem Ziel der Minimierung des globalen Leids wird schließlich für eine ethische Haltung plädiert, die zum einen die Bedeutung des eigenen Wohls anerkennt und zum anderen die Verantwortung wahrnimmt, die man als Akteur auf globalerer Ebene hat in Bezug auf die Reduzierung des gesamten Leids weltweit, vor allem wenn man das Privileg genießt, nicht selbst von einer humanitären Krise betroffen zu sein. Aus diesem Grund sollten in zukünftigen Forschungsarbeiten zu diesem Thema die Einflussfaktoren in Verbindung mit Mitleid näher untersucht werden und Ansätze ausgearbeitet werden, die die Entwicklung von Mitgefühl und Solidarität bei Menschen weltweit fördern und sie inspirieren, Betroffene von humanitären Krisen über geographische und „kulturelle“ Grenzen hinweg zu unterstützen.

Abstract (englisch)

The present study aims to explore the significance of compassion in philosophy and to examine the parameters that influence our capacity for empathy. The largely opposing theories of philosophers Schopenhauer, who views compassion for others as the key to self-awareness, and Nietzsche, who considers the same sentiment to be contemptible and a sign of weakness, provide a basis for a discourse analysis of this phenomenon.

The section of this work that addresses the factors influencing our empathy demonstrates that compassion is not merely a spontaneous and arbitrary emotional reaction to any kind of suffering, but is also shaped by cultural, geopolitical, and social influences. Examples of these include geographical proximity to those who are suffering, a certain similarity to the afflicted, and political influences and dependencies.

Using the Nagorno-Karabakh conflict as a concrete example, this analysis illustrates how the discussed factors may have affected the international community's response to the humanitarian crisis in that region. The findings suggest that the nature of how humanitarian crises are portrayed, as well as politically motivated interests, significantly impact the international community's willingness to engage with the crisis and provide assistance to those affected.

With the aim of minimizing global suffering, this work advocates for an ethical stance that acknowledges the importance of one's own well-being while also recognizing the responsibility to reduce overall suffering on a global scale—especially when one enjoys the privilege of not being directly affected by a humanitarian crisis. Therefore, future research on this topic should further investigate the factors influencing compassion and develop strategies that promote empathy and solidarity among people worldwide, encouraging them to support those affected by humanitarian crises across geographical and "cultural" boundaries.