

Hilfe! – Zur Kritik des Mitleids

Hans-Ernst Schiller

Zusammenfassung

Im Zuge der Entwicklung der modernen Gesellschaft hat sich eine Mitleidskritik gebildet, deren wesentliche Einwände vorgestellt und diskutiert werden. Zu diesen Einwänden zählt etwa die Handlungshinderlichkeit des Mitleids, seine Sentimentalität, die Verachtung, mit der es angeblich verbunden ist, die Passivität, zu der es führe, und der Egoismus des Mitleids als Motiv. In der Auseinandersetzung mit der Mitleidskritik wird ein Begriff von Mitleid gewonnen, der es als handlungsbezogene Tugend bestimmt, die Achtung erweist und in der sich Vernunft und Affekt vermitteln. Besonderes Interesse gilt dem Verhältnis zur Institutionalisierung sozialer Rechte.

Abstract

As modern society was taking shape, a critique of compassion was being developed whose major arguments will be presented and discussed in the following article. These arguments include the objection that compassion may prevent us from taking action and may be linked with sentimentality, contempt, passiveness and egoistic motivations. In discussing the critique of compassion, a new concept of compassion is being developed. It is argued that compassion can be seen as a virtue leading us to action and to showing appreciation, a virtue conveying reason and emotion at the same time. An area of special interest will be the relation between compassion and the institutionalisation of social rights.

Schlüsselwörter

Mitleid – Empathie – Moral – Definition – Kritik – Ethik – Motivation – Emotion

Einleitung

Viele ethischen Begriffe haben im Zuge der Durchsetzung moderner Sozialverhältnisse ihre Selbstverständlichkeit verloren, aber keiner scheint mehr in den Verdacht des Überholten, Unzeitgemäßen und darum auch Unaufrichtigen geraten zu sein als der des Mitleids. Psychologische Reflexionen haben ihm zugesetzt, mehr noch die raue Wirklichkeit einer auf wirtschaftlicher Konkurrenz beruhenden, insofern „individualistischen“ Gesellschaft. Dem nüchternen Blick der Marktsubjekte, zu denen wir alle von Kindheit auf geworden sind, präsentiert sich die soziale Welt unter den Kriterien von Erfolg und Nutzen. Marktsubjekte wollen vor allem anerkannt sein – als gleichberechtigte Partner wechselseitig nützlich

cher Beziehungen. Das Ethos des modernen Alltags ist das der Gegenseitigkeit in der Berücksichtigung von Interessen; Respekt ist gefordert, nicht Mitleid.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die moderne Mitleidskritik, ohne auf ihre antiken Vorläufer einzugehen.¹ Das Mitleid nahm in der antiken Ethik nicht den prominenten Ort ein, den ihm im Zusammenhang des biblischen Liebesgebots erst das Christentum zugewiesen hat. Wegen der Zentralstellung des Mitleids im Christentum hat auch die Mitleidskritik im Zuge der Durchsetzung einer säkularen und kapitalistischen Gesellschaft eine besondere Bedeutung erlangt. Ich werde im Folgenden die wichtigsten Elemente dieser Kritik, locker gebündelt in drei Gruppen, vorstellen und diskutieren.²

Schwäche, Selbstgenuss und Handlungsbezug

Was ist Mitleid überhaupt? Offenbar ein Leiden. Etwas geschieht mit uns, wir sind betroffen. Das Gewahrwerden eines Leidens fügt uns einen Schmerz zu. Vielleicht krampft sich das Herz zusammen, der Magen dreht sich um: der altgriechische Ausdruck für „mitleiden“ (spagchnizesthai) enthält denselben Stamm wie das Wort für „Herz“ oder „Eingeweide“ (spagchnon). Wenn Mitleiden ein Leiden ist, fügt es dem einen Leiden ein anderes hinzu; es vermehrt die Summe des Leidens und ist folglich schädigend (*Nietzsche* 1983, Aphorismus 134). Auch *Kant* hatte diesen Einwand, der auf die Stoa zurückgeht, erhoben (*Kant* 1990, S. 348).

Dieser Einwand scheint freilich nur dann triftig, wenn sich zeigen lässt, dass Mitleiden für die helfende Tat überflüssig ist. Überflüssig wäre das Mitleid nicht allein, wenn auch ohne es geholfen werden kann (davon am Schluss), sondern erst recht, wenn es die helfende Tat verhindert oder, indem es aktionistisch die angemessene Weise des Helfens verkennen lässt, ineffektiv macht. Dies ist der zweite und wichtigere Einwand, den *Nietzsche* (1983, Aphorismus 144) formuliert hat: Wir können nicht hilfreich sein, wenn wir bloß das Echo fremden Jammers wären. Dieses Argument muss gewiss ernst genommen werden, auch wenn es bei *Nietzsche* dadurch viel an Überzeugungskraft verliert, dass ihm Hilfe eigentlich gar kein Anliegen ist: Besser wäre es, „dass wir die Kunst der Olympier erlernten und uns fürderhin am Unglück der Menschen erbauten, anstatt daran unglücklich zu werden“ (*ebd.*). Immerhin können wir die mögliche Handlungshinderlichkeit des Mitleidsaffekts als ein Argument, zwar nicht gegen das Mitleid schlechthin, so doch gegen ein Übermaß desselben anerkennen. Wenn nicht alles Mitleid, so ist gewiss

ein Mitleid, das krank macht, der helfenden Handlung hinderlich. Nach der bisherigen Bestimmung ist Mitleid ein unmittelbares Betroffensein, das erlitten wird. Aber es ist leicht zu sehen, dass der Begriff des Mitleids durch jenes unmittelbare Bewusstsein, das schmerzt, nicht erschöpft wird. Mitleid ist nicht nur etwas Passives, sondern umfasst auch eine innere Tätigkeit: das Sich-Hineinversetzen in andere. Möglicherweise liegt hier eine kulturell entwickeltere Form des Mitleids vor, aber es wäre verfehlt, sie aus dem Bedeutungsbereich dieses Begriffs auszuschließen. *Rousseau* meint in seinem pädagogischen Werk „*Emile*“, dass das Mitleid nur deshalb einen Handlungsbezug besitzen kann, weil es dieses sich Hineinversetzen, das wir auch Einfühlung oder Empathie nennen können, enthält (*Rousseau* in *Kronauer* 1999, S. 96).

Zu diesem Akt der Identifikation gehört aber, wie *Rousseau* andernorts betont, auch ein Bewusstsein der Distanz: Wir stellen zugleich mit Erleichterung fest, dass wir nicht leiden wie der Bemitleidete (*ebd.*, S. 93). Die Identifikation selbst ist vermittelt; sie beruht auf eigener Erfahrung und auf Phantasie. Nur weil wir Ähnliches erlebt haben und uns vorstellen können, wie es ist, beispielsweise an Zahnschmerz zu leiden, können wir uns mit einem Leidenden identifizieren. Identifikation kann also nicht bedeuten, dass wir den Zahnschmerz des anderen erleiden. *Rousseaus* Formulierung: „nicht in uns, sondern in ihm leiden wir“ (*ebd.*, S. 96) ist eine Übersteigerung, die praktisch unmöglich bleibt. Möglich allerdings wäre eine Identifikation, die in uns ein ähnliches Leiden hervorruft wie in ihrem Objekt. Ein solches Mitleid wäre pathologisch, denn es macht uns krank und hilfsbedürftig, statt zur Hilfe anzutreiben.

Was unter einem pathologischen Mitleid zu verstehen wäre, kann man *Freuds* Studie über Massenpsychologie entnehmen. Ihr zufolge entsteht „das Mitgefühl ... erst aus der Identifizierung“ (*Freud* 1974, S. 100). Identifizierung ist für *Freud* immer wunschgeleitet, gibt Zeugnis für ein Ideal, für ein So-sein-Wollen wie der andere, das gar nicht in seinem Leiden selbst, sondern in dessen Umständen liegt. Das so entstehende Mitleiden ist für *Freud* eine Art „Infektion oder Imitation“, eine eher blinde Nachahmung, die ein Krankheitssymptom produziert: So könne bei Mädchen in einem Pensionat die Identifikation mit einer Freundin, die einen Brief von ihrem Geliebten erhielt, zu gleichartigen körperlichen Symptomen (hier einem hysterischen Anfall aus Eifersucht) führen, wenn der uneingestandene Wunsch besteht, auch einen Geliebten zu haben.

Fast zwei Jahre ist es her, dass der schriftliche Hilferuf der Lehrer der Neuköllner Rütli-Hauptschule an die Öffentlichkeit gelangte und eine bundesweite Bildungsdiskussion auslöste. Untypisch: Das Thema verschwand nach ein paar Wochen Medienaufmerksamkeit nicht in der Versenkung, sondern es tat sich allerhand. Das Kollegium erhielt die seit Langem ersehnte personelle Auffrischung, Sozialarbeiter wurden eingestellt, phantasievolle Schulprojekte verhalfen den Kindern zu mehr Selbstbewusstsein und – fast märchenhaft und doch real – drei Rütli-Schüler kamen in bundesweite Positiv-Schlagzeilen, weil sie beim Straßenüberfall auf eine TV-Moderatorin mutig einschritten und ihr so das Leben retteten.

Doch damit nicht genug: Ende Januar stellten das Neuköllner Bezirksamt, kooperierende Stiftungen und Schirmherrin *Christina Rau* das Konzept des „Campus Rütli“ vor. Es bezieht das gesamte Umfeld der Rütli-Schule in ein umfassendes Bildungs- und Sozialkonzept ein. Eine benachbarte Grund- und eine Realschule werden eng mit der Hauptschule zusammenarbeiten, eine gemeinsame Mensa und voraussichtlich auch eine neue Sporthalle werden gebaut, die Musikschule schafft spezielle Angebote und kann aus Fördertöpfen kostenlosen Unterricht für bis zu 60 Kinder geben, die Neuköllner Bürgerstiftung, örtliche Beratungsstellen und bundesweite Stiftungen vernetzen ihre Angebote. Mehrere Millionen Euro stehen für all das zur Verfügung. Könnte man sich ein schöneres Happy End vorstellen?

Ja! Denn die Aufbruchstimmung im Rütli-Kiez macht nur zu schmerzlich bewusst, welche Chancen Politik und Gesellschaft den übrigen „Problemschulen“ und überhaupt fast allen Schulen vorenthalten. Wir brauchen einen „Rütli-Schwur“ für unser Bildungswesen: Angefangen bei den Kleinsten, muss konsequent mehr Geld investiert und Motivation geschaffen werden, ganz nach der Formel: je mehr bildungsarme Kinder, umso mehr qualifiziertes Personal.

Burkhard Wilke
wilke@dzi.de

Es wird aufgrund allein dieser Stelle nicht klar, ob *Freud* das Mitleid generell für pathologisch hält. Bei *Nietzsche* jedenfalls ist dies nicht der Fall. Nur „wer sich alles Elend, dessen er in seiner Umgebung habhaft werden kann, immer vor die Seele stellt, wird unvermeidlich krank und melancholisch“ (*Nietzsche* 1983, Aphorismus 134). Wichtiger als diese pathologische Potenz des Mitleids ist für *Nietzsche* der Einwand, dass das Mitleid eine Folge der ganz normalen menschlichen Schwäche ist.

Ähnlich wie bei *Freud* besteht die Mitempfindung, der sich auch das Mitleid verdankt, in der Nachbildung des Gefühls eines anderen, die ihrerseits an die Nachahmung seines körperlichen Ausdrucks gebunden ist. Zwar können wir auch durch die rationale Überlegung, welchen Grund ein beobachtetes Gefühl haben mag, dieses in uns erzeugen; gewöhnlicher und sicherer geht der Weg aber über die „fast unwillkürliche“ Mimesis an den Affektausdruck des Gegenüber. Wir nehmen die Wirkungen des Gefühls am Gegenüber wahr und ahmen sie an unserem Leibe nach, wodurch ein ähnliches Gefühl entsteht „in Folge einer alten Association von Bewegung und Empfindung, welche darauf eingedrillt ist, rückwärts und vorwärts zu laufen.“

Die Identifikation ist also zunächst ein körperlicher Akt, setzt nicht, wie bei *Freud*, eine psychische Identifikation schon voraus, ist aber sogleich verbunden mit einem bewussten rationalen Akt, nämlich dem „Ausdeuten aller Bewegungen und Linien auf Absichten ...“ (*Nietzsche* 1983, Aphorismus 142). Gleichwohl bleibt das Mitleid ein Zeugnis von Schwäche und Furchtsamkeit, die tief in der menschlichen Natur verankert ist. Umgekehrt nimmt „die Fähigkeit des raschen Verstehens ... bei stolzen und selbstherrlichen Menschen und Völkern ab, weil sie weniger Furcht haben ...“ (*ebd.*). Nun kann die Feststellung, dass Mitleid ein Zeugnis menschlicher Schwäche und Verwundbarkeit ist, eigentlich nur zum Einwand werden, wenn man, wie *Nietzsche*, einem Ideal der Härte und Stärke anhängt. Vorbildlich sind nicht nur die olympischen Götter (siehe oben), sondern auch „die Wilden“: „... einen Feind leiden zu sehen, den man ebenbürtig-stolz anerkennt und der unter Martern seinen Stolz nicht preisgibt, und überhaupt jedes Wesen, welches sich nicht zum Mitleid-Anrufen ... verstehen will – das ist ein Genuss der Genüsse, dabei erhebt sich die Seele des Wilden zur Bewunderung: er tödtet zuletzt einen solchen Tapferen, wenn er es in der Hand hat und giebt ihm, dem Ungebrochenen, seine letzte Ehre ...“ (*ebd.*). Diese Indianerphilosophie könnte geradezu etwas rührend Jungenhaftes haben, wenn sie nicht die romantische

Anthropologisierung der modernen Sozialverhältnisse wäre und ihre Gefährlichkeit genugsam unter Beweis gestellt hätte. Die Menschen der modernen Gesellschaft sind hochgradig vereinzelt, sie müssen als Individuen stark sein, sich zugleich beherrschen, in der Hand haben, sich vieles von dem versagen, zu dessen Konsum sie gleichzeitig aufgereizt werden. Der Anpassungsdruck lastet auf der großen Mehrzahl; diejenigen, die sich durchzusetzen verstehen (oder zumindest den Eindruck erwecken), erregen neidvolle Bewunderung. Im Ichideal vieler Menschen scheint für Schwäche kein Platz zu sein, um so weniger, als die eigene Ohnmacht so unverkennbar ist. Aber das Ideal der Härte „ist durch und durch verkehrt ... Das gepriesene Hart-Sein, zu dem da erzogen werden soll, bedeutet Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin. Dabei wird zwischen dem eigenen und dem anderer gar nicht einmal so sehr fest unterschieden. Wer hart ist gegen sich, erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regung er nicht zeigen durfte ...“ (*Adorno* 1969, S. 93).³

Gegenüber den Auswirkungen des Härte-Ideals sind die moralischen Schwächen des Mitleids eher harmlos. Zu ihnen zählt zweifellos, wie *Nietzsche* gesehen hat, die Tendenz, sich im Mitleid wohl zu fühlen und selbst zu genießen. Dass dies möglich ist, liegt an jenem Moment der Distanz, welches bei aller Einfühlung in der Regel gewahrt wird. Da wir uns dessen bewusst sind, nicht so zu leiden wie der Bemitleidete, ist das Gefühl des Mitleids, *Rousseau* zufolge, „süß“. Von hier aus ist nur noch ein Schritt dazu, dass der Selbstgenuss den Antrieb zur helfenden Tat überlagert. *Richard Sennett* hat diese Form des Mitleids, unter Rückgriff auf die Historikerin *Gertrude Himmelfarb*, als sentimentales Mitleid bezeichnet: „Bei den sentimental Formen geht es darum, sich gut zu fühlen, bei den nichtsentimentalen darum, Gutes zu tun“ (*Sennett* 2004, S. 158).

Auch *Rousseau* würde wohl nicht anstehen, eine solche Überlagerung des Handelns durch das Gefühl zu kritisieren. Ihm zufolge ist der Handlungsbezug des Mitleids, sein Antriebs- oder Impulscharakter, so zentral, dass er das Mitleid geradewegs definiert als „Widerwillen, seinesgleichen leiden zu sehen“ (*Rousseau* 1971, S. 170 f.). Natürlich ist es nicht immer möglich, den Handlungsimpuls umzusetzen – etwa dann, wenn wir vom Leiden anderer nur hören oder es uns über die Medien als „Erfahrung aus zweiter Hand“ geliefert wird. Selbst wo man mit einem Elend unmittelbar konfrontiert ist, bleibt bisweilen nur die Erfahrung eigener Ohnmacht, die nicht in Aktion, sondern (als gehemmtes Mitleid) in

Traurigkeit mündet. Andererseits kann auch die bloße Bekundung des Mitleids (ein Bedauern) schon eine Tat sein, die lindert. Und übrigens besteht die Wirkung des Mitleids, wie die jedes anderen Motivs, oft in einem Unterlassen. Der Mitleidige fällt sich gleichsam selbst in den Arm, wenn er die Macht, den Auftrag oder auch nur Lust hat, einem anderen zu schaden.

Wäre das Mitleid nicht wesensmäßig auf Intervention bezogen, könnte man ebenso wenig zwischen sentimentalem und moralischem Mitleid wie zwischen pathologischer und empathischer Identifikation unterscheiden. Genau den Handlungsbezug aber bestreitet *Käte Hamburger* in ihrer materialreichen Monographie über das Mitleid. Mit den Worten *Wittgensteins* definiert sie das Mitleid als Affekt ohne moralische Bedeutung, nämlich als eine „Form der Überzeugung, dass ein anderer Schmerzen hat“ (*Hamburger* 1985, S. 98). Zu dieser Überzeugung kann freilich auch der sadistische Quäler oder der gelangweilte Betrachter gelangen, und die Frage bleibt offen, was das Spezifische der besagten Überzeugung beim Mitleid ausmachen soll. *Hamburger* leugnet nicht einmal, dass Mitleid auch mit einem Handlungsimpuls verbunden sein kann, grenzt es aber als Affekt von der Tat ab, für die sie den Begriff Barmherzigkeit reservieren möchte. Lexikalisch ist jedoch weder im Altgriechischen (*eleos*) noch im Lateinischen (*misericordia*) ein Unterschied festgelegt. *Augustinus*, der für die weitere christliche Ethik maßgeblich ist, definiert im fünften Jahrhundert „*misericordia*“ (Barmherzigkeit) durch *compassio*, was man als Mitleid oder Mitgefühl übersetzen könnte. *Misericordia* ist, so *Augustinus*, eine *compassio alienae miserae*: ein Mitgefühl mit fremdem Elend – durch das wir genötigt werden zu helfen (*compellimur subvenire*) (*Augustinus* 1955, Buch 9, Kapitel 5).

Auch sprachgeschichtlich gibt es keine Argumente, dem Mitleid als einem inneren Geschehen das Erbarmen oder die Barmherzigkeit als Tat gegenüberzustellen. „Barmherzigkeit“ ist (Dudens etymologischem Wörterbuch zufolge) das altgermanische Kunstwort, mit dem der lateinische Ausdruck *misericordia* übersetzt worden ist (*misericordia* bedeutet wörtlich: ein Herz mit dem Armen). Der Ausdruck „Mitleid“ ist jüngerer Datums, bezeugt seit dem 17. Jahrhundert, und tritt weitgehend an die Stelle jenes älteren. Man wird vermuten dürfen, dass der Sprachwandel im Zusammenhang damit steht, dass sich das Denken der beginnenden „Aufklärung“ von den kirchlichen Vorgaben ablöst. Der Unterschied zwischen „Mitleid“ und „Barmherzigkeit“ lag dem

nach darin, dass ersteres eine säkulare, letzteres eine religiöse Konnotation hat. Jedenfalls scheint es nicht angebracht, die innere und die äußere Seite des Mitleidens auseinanderzureißen. Was „im Herzen“ geschieht, drängt zur Tat, und noch bei *Schopenhauer* und selbst bei *Nietzsche* ist der Handlungsbezug des Mitleids ganz offenkundig.

Beschränkung, Passivierung und Verachtung

„Nicht die Weichheit, sondern das Beschränkende am Mitleid macht es fragwürdig, es ist immer zu wenig.“ Dies ist nach *Horkheimer* und *Adorno* der entscheidende Einwand gegen das Mitleid. Ob der Hilfebedürftige, der unter die Räder gekommen ist, den barmherzigen Helfer findet, der ihm, auch noch auf Dauer, beistehen kann, ist Zufall. „Indem Mitleid die Aufhebung des Unrechts der Nächstenliebe in ihrer Zufälligkeit vorbehält, nimmt es das Gesetz der universalen Entfremdung, die es mildern möchte, als unabänderlich hin“ (*Adorno; Horkheimer* 1969, S. 110). Das trifft auf die *Schopenhauersche* Philosophie, die für *Horkheimer* wichtig war, wahrscheinlich zu; ob es generalisierbar ist, kann bezweifelt werden.

Auf das soziale Dilemma des Mitleids sind zwei Antworten möglich, eine sozialstaatliche, die einer fortschreitenden Institutionalisierung sozialer Rechte das Wort redet, und eine revolutionäre, die auf die Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft als Ganzer zielt. Letztere finden wir bei *Brecht* formuliert, der sich in verschiedenen Stücken mit unserer Thematik auseinandergesetzt hat. Als spontane Reaktion nutzt sich das Mitleid ab (*Dreigroschenoper*), als generalisierte Haltung oder Tugend überfordert sie den kleinen Mann und treibt ihn entweder ins Elend oder in moralische Schizophrenie (Der gute Mensch von Sezuan); organisiertes Mitleid wird zum Geschäft (*Die heilige Johanna der Schlachthöfe; Dreigroschenoper*). Die eigentlich revolutionäre Position findet sich in dem Lehrstück „Die Maßnahme“. Wer dafür kämpfen will, dass die Elenden ihre Sache in die eigenen Hände nehmen und die gesellschaftlichen Strukturen verändern, muss sich vor dem Mitleid hüten. Ihm nachzugeben, hieße die Hilflosigkeit zu zementieren: den Prozess zu behindern, in dem Arbeiter, Arbeiterinnen und Arbeitslose ihre Lage erkennen, sich zum kämpfenden Kollektiv vereinigen und die Ursachen ihres Elends beseitigen können. Mitleid verhält zur Passivität.

Die politische Programmatik, der *Brecht* sich verschrieben hatte, ist gescheitert. Seine Perspektive verdient aber nach wie vor Beachtung, denn sie

lässt einen wichtigen Einwand erkennen, der nach wie vor Gültigkeit besitzt: Mitleidshandeln bezieht sich auf Hilflosigkeit und ist unangebracht, soweit es möglich ist, die Handlungsfähigkeiten der Betroffenen zu erweitern. Für die sozialstaatliche Programmatik steht kein Geringerer als *Hegel*: „Das Zufällige des Almosens, der Stiftungen ... usf. wird ergänzt durch öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, ... usw. Der Mildtätigkeit bleibt noch genug für sich zu tun übrig, ... Der öffentliche Zustand ist ... für um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besonderen Meinung in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu tun übrig bleibt“ (*Hegel* 1970, S. 388 f.).⁴

Die staatliche Institutionalisierung von Hilfe ist *Hegel* zufolge im Recht auf Unterstützung begründet. „Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustand der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, das dieser oder jener Klasse angetan wird.“ Das Unrecht der Notwendigkeit, um Almosen betteln müssen, besteht in der Verletzung eines sozialen Grundrechts, das die bürgerliche Gesellschaft selbst geschaffen hat: Sie ist verpflichtet, für die Individuen zu sorgen, weil sie „die ungeheure Macht“ ist, „die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, dass er für sie arbeite, und dass er alles durch sie sei und für sie tue“. Durch die industrielle Dynamik der Rationalisierung schafft sie selbst die Ursachen der arbeitenden und der arbeitslosen Armut, die auf einen Ausschluss aus der Gesellschaft hinaus läuft: Die Armut ist ein Zustand, der den Individuen „die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft lässt“ und sie zugleich – „indem sie ihnen die natürlichen Erwerbsquellen entzogen hat und das weitere Band der Familie als Stamm aufhebt“ – „aller Vorteile der Gesellschaft ... mehr oder weniger verlustig macht“. Die Analyse der Armut in der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem „Übermaße des Reichtums“ führt in der Konsequenz zur Notwendigkeit einer Institutionalisierung sozialer Menschenrechte.

Ein Recht auf Unterstützung zu haben bedeutet, dass man, wenigstens in der Theorie, nicht als Bittsteller auftreten muss. Ein Recht bestätigt die Gleichheit der Individuen als Glieder einer Gemeinschaft und kann verhindern, dass sich der Bedürftige als Unterlegener fühlen und sich schämen muss. Dass dies auch im gegenwärtigen Sozialstaat unzureichend gelingt, zeigt, wie beschränkt der Gesichtspunkt des Rechts in Wirklichkeit sein kann. Wie ein verbürgtes Recht nicht ohne Weiteres das Gefühl der Demütigung verhindert, so wird es auch nicht primär des

halb gefordert, weil es die Demütigung verhindern soll, die mit einer bloß privat organisierten Hilfe verbunden sein mag. Dass Hilfe zum Überleben, sei sie privat oder staatlich, auch dann als demütigend empfunden werden kann, wenn der Leistende dazu keinen Anlass gibt, liegt am Wertesystem der bürgerlichen Gesellschaft, welches für das Selbstverständnis ihrer Individuen schlechthin konstitutiv ist. Der arbeitende wie der arbeitslose Arme hat „die Ehre“ nicht, „seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden“ (*Hegel* 1970, S. 319). Darin besteht die Demütigung und nicht in der Hilfe, auf die er ein Recht hat.

Die Behauptung einer inneren Verbindung von Hilfe und Entwürdigung beziehungsweise Mitleid und Verachtung ist der populärste Einwand gegen das Mitleid. Er wird natürlich von *Nietzsche* erhoben – „Mitleid-gewähren heißt so viel wie Verachten“ (*Nietzsche* 1983, Aphorismus 135) – und steht im Zusammenhang mit dem Ideal der Härte, das schon der These, Mitleid sei Schwäche, zugrunde lag. Dass beide Einwände nicht ohne Weiteres zusammenpassen, scheint *Nietzsche* nicht weiter zu stören. Es sind eigentlich die Mitleidslosen, die verachten, nämlich diejenigen, die sich nicht zu helfen wissen. „Sie lieben es ..., dass jeder sich selber helfe und seine eigenen Karten spiele“ (*ebd.*, Aphorismus 133). Im Unterschied zu der von *Brecht* propagierten kollektiven und politischen Selbsthilfe, ist diejenige *Nietzsches* individualistisch, eine Heroisierung des Egoismus in der bürgerlichen Gesellschaft.

Was bei *Nietzsche* als die Moral der Zukunft gefeiert wird, ist zwei Generationen zuvor, für *Honoré de Balzac*, der Gegenstand einer demaskierenden Anklage. In seinem Erstlingsroman „Das Chagrinleder“ heißt es: „Die Welt verabscheut Schmerzen und Unglück; sie fürchtet sie wie eine ansteckende Krankheit ...! Tod den Schwachen!“ ist die Losung dieser Art Ritterorden, die es bei allen Völkern der Erde gibt; denn überall gibt es Reiche, und dieser Leitspruch ist tief in die Herzen eingegraben, die vom Reichtum verhärtet oder von ... Dünkel geschwollen sind.“ Für *Balzac* ist die Verdammung der Unglücklichen keine avantgardistische Haltung, sondern die Fortsetzung eines brutalen Naturmechanismus: „Wenn unter dem Geflügel eines Hinterhofs eins verletzt ist, dann hacken die anderen mit den Schnäbeln auf es ein, reißen ihm die Federn aus und töten es. Diesem Grundgedanken des Egoismus treu, geht die Welt gegen ein Unglück, das keck genug ist, ihre Feste zu stören, ihre Freude zu trüben, mit grenzenloser Strenge vor. Wer am Körper oder an der Seele leidet, wem es an Geld oder Macht fehlt, ist ein Paria. Er bleibe in seiner Verlassenheit“ (*Balzac* 1996, S. 275).

Wiederum ist das Ergebnis, dass sich die Verachtung der Schwachen eher mit der Verweigerung des Mitleids verbindet als mit ihm selbst. Soviel freilich ist richtig: Wenn dem Mitleid Verachtung beigemischt ist, hat der Hilfebedürftige Grund, sich durch die Mitleidshandlung gedemütigt zu fühlen. Ähnlich wie *Nietzsche*, aber in der Sache gemäßiger und ohne apologetische Absicht, meint auch *Avishai Margalit*, dass „Mitleid“ eine „gönnere Haltung“ ist, die verletzt. Für *Margalit* ist das Mitleid durch ein „Überlegenheitsgefühl“ konstituiert, das sich aus der Überzeugung speist, selbst nie in eine ähnliche Situation wie der Unglückliche kommen zu können. Fehlt diese Überzeugung, sollte man nach *Margalit* von Mitgefühl, nicht von Mitleid sprechen (*Margalit* 1999, S. 268 f.). In geradem Gegensatz zu *Margalit* hatte *Rousseau* erkannt, dass die Meinung, niemals selbst in die Lage des Unglücklichen kommen zu können, ein Grund für das Fehlen von Mitleid ist.

Umgekehrt ist Mitleid für *Rousseau* das Gefühl, in dem wir der Gemeinsamkeit unserer menschlichen Natur, ihrer Grundbedürfnisse und ihrer Verletzlichkeit inne werden. Mitleid ist ein egalitärer Affekt, der eine Kritik an der Klassengesellschaft impliziert: „Die Reichen beruhigen sich über die Übel, die sie den Armen zufügen, weil sie diese für zu stumpf halten, sie zu empfinden. Ich beurteile im allgemeinen den Wert, den jemand dem Wohlbefinden seines Mitmenschen beilegt, nach dem Maße der Achtung, die er für ihn zu haben scheint. So ist es natürlich, dass man auf das Glück derer, die man verachtet, wenig Wert legt“ (*Rousseau* in *Kronauer* 1999, S. 100 f.).

Da Mitleid für *Rousseau* Ausdruck der menschlichen Gleichheit ist, ist es aufs Engste mit der Moral der Achtung verbunden. Deren Prinzip konkretisiert sich auch in der Anerkennung des anderen als Subjekt von Interessen. Wenn *Margalit* die Asymmetrie der mitleidigen Hilfe kritisiert, so ist es nicht das elitäre Ideal der Härte, das den Maßstab gibt, sondern jenes Ethos der Gegenseitigkeit oder des Ausgleichs von Interessen. Es ist diejenige Form der Anerkennungsmoral, welche die Beziehung von Marktsubjekten (Eigentümer von Tauschwertdingen) konstituiert, aber es hat die Tendenz, sich über die eigentlich ökonomischen Bereiche hinaus auszudehnen. Genau dieser Tendenz ist *Margalit* erlegen, wenn er das Mitleid unter dem Gesichtspunkt des Interessenausgleichs betrachtet, um ihm einen Verstoß gegen die Moral der Achtung anzukreiden. Das Problem der Mitleidshandlung bestünde für den Bedürftigen darin, Dankbarkeit empfinden zu müssen, ohne die erwiesene Wohltat vergelten zu können (*Margalit* 1999, S. 282). Bei Rettungstaten wie denen des

Oskar Schindler, der im Zweiten Weltkrieg Juden vor der Vernichtung bewahrte, scheint jedoch der Gesichtspunkt der Vergeltbarkeit uneinnehmbar. Die Vorstellung, dass auch der Wohltäter etwas von seiner Tat gehabt und deshalb aus egoistischen Motiven gehandelt haben könnte, ist für sich genommen problematisch (vergleiche den nächsten Teil) und steht in diesem Fall gewiss nicht im Verhältnis zur Größe der Tat. Ob also Dankbarkeit dem Ethos der Vergeltung (der „guten Rache“, wie *Nietzsche* sagt) zugezählt werden muss, kann nicht a priori entschieden werden.

Zudem sind die Situationen der Ohnmacht, auf die das Mitleid reagiert, nicht immer vorübergehende. Dafür, dass Hilfe geleistet werden soll, ist weder maßgebend, ob sie noch vergolten werden kann, noch ob die Hilflosigkeit vom Betroffenen hätte vermieden werden können. Nichtaktivierbarkeit und Selbstverschuldung sind vielmehr der Ernstfall der Humanität. Wenn das Mitleid zur Moral der Achtung gehört, dann jedenfalls nicht in der Form einer gegenseitigen Anerkennung von Interessen.⁵

Kann Mitleid überhaupt verachtend sein? Gewiss ist das möglich, aber doch nur als eine Deformation, die vielleicht in den Sozialverhältnissen, vielleicht sogar in der menschlichen Natur angelegt ist, aber nicht im ethischen Sinn des Mitleids selbst. Mitleid kann sogar zu einer Form der Aggression werden (und auch damit zu deformiertem Mitleid), wenn es eine Hilfsbereitschaft und eine bedauernswerte Lage da unterstellt, wo sie der Betreffende gar nicht sehen will und sehen muss („Ich brauche Dein Mitleid nicht“). Mitleid ins Spiel zu bringen, wo es nicht angemessen ist, heißt mit subtilen Mitteln einen Anspruch auf Überlegenheit und Macht anzumelden, denn der Helfende ist augenblicklich, daran besteht kein Zweifel, der Überlegene, auch wenn er seine Überlegenheit nicht herauskehren will. Weil es solche Möglichkeiten bietet, kann man das Mitleid durchaus als ambivalent empfinden. Es ist mit Recht eine umstrittene Sache.

Um dem Streit aus dem Wege zu gehen, kann man, wie *Margalit*, auf den Gedanken verfallen, die problematischen Seiten des Mitleids durch eine terminologische Unterscheidung abzuspalten (siehe oben). Aber die vorgeschlagene Abgrenzung von Mitleid und Mitgefühl ist insofern verfehlt, als das Mitgefühl kein Gegensatz zum Mitleid ist, sondern dessen Oberbegriff, der noch andere Konkretionen in sich begreift wie Mitfreude, Wohlwollen, gemeinsames Bangen und Hoffen. Auch eine Ersetzung von „Mitleid“ durch „Empathie“ hätte Schwächen. Einfüh-

lung ist zweifellos ein Element des Mitleidgeschehens, aber der Ausdruck ist doch stark geprägt von der therapeutischen Situation, für die er entwickelt wurde (Rogers 2002, S. 277 ff.; Finke 2004, S. 28 ff.). Er reflektiert die Professionalisierung und Psychologisierung des Helfens und verengt das Bedeutungsfeld des Begriffs für den emotionalen Antrieb von Hilfe. Sicher ist es notwendig, auf die Bedeutungsnuancen der Alltagssprache zu achten, die im Fluss sind und nicht so scharf, wie es das begriffliche Denken fordern muss. Dieses aber sollte nicht der Versuchung erliegen, den Tücken der Sache selbst durch terminologische Festlegungen entgegen zu wollen.

Egoistisch und nicht zur Moral gehörig

Ist Mitleid überhaupt ein ethischer Affekt? Oder nicht vielmehr eine besonders raffinierte Maskerade des allgemeinen Egoismus? Dass dem so ist, hatte schon *Mandeville* vorgebracht. Seine These, wir handeln „lediglich in unserem eigenen Interesse“, wenn wir beispielsweise ein Kinde vor dem Feuer tod retten, weil wir uns selbst von einer Pein befreien (*Mandeville* 1968, S. 105), ist nicht eigentlich Aufklärung, sondern verdunkelt den Unterschied zwischen einem Interesse, das wir instrumentell (allein oder kollektiv gegen andere) verfolgen, und dem Verhältnis zu uns selber, das wir sind. Ginge es bloß um die Behebung der Beunruhigung oder des Leids, das wir beim Anblick von Leidenden empfinden, könnten wir uns auch abwenden. Aber wir würden dies keineswegs als Mitleidshandlung und, wenn Mitleid einen Handlungssinn hat, unser Fühlen sicher nicht als Mitleid verstehen. Der Unterschied zwischen der Behebung des eigenen Unwohlseins durch Abwendung und einer durch Hilfe ist der ums Ganze. Letztere kann aus einem bloßen Interesse nicht zustande kommen.

Mandevilles These scheint durch die Krankenhausstötungen bestätigt zu werden, von denen die Medien hin und wieder mit großer Beachtung berichten. Die Täter, welche kranken, vornehmlich alten Menschen ohne deren ausdrücklichen Wunsch das Leben nehmen, würden aus einem Mitleid handeln, in dem das Selbstmitleid die Oberhand gewonnen hat. Es fällt mir schwer, an solche „Mitleidstötungen“ zu glauben. In aller Vorsicht möchte ich vermuten, dass die Lust, den Herrn über Leben und Tod zu spielen, an dieser Motivation den entscheidenden Anteil hat, und nicht das Mitleid.

Eine gewisse Berechtigung kommt der These *Mandevilles* gegenüber einer Ethik zu, die das für das, was als altruistisch gelten soll, in solche Höhen schraubt, dass nur völlige Selbstverleugnung ihm

gerecht werden kann und keine gute Tat die geforderte Selbstzerknirschung zu lindern vermag. Der eigentliche Grund für die Plausibilität jener These scheint mir aber in den Erfahrungen der alltäglichen Praxis zu liegen. Die Entlarvung von allem möglichen Handeln als Egoismus entspringt der Marktgesellschaft, die ihrem Wesen nach utilitaristisch ist. Wenn man nicht mehr verstehen kann, warum einer etwas tut, ohne „etwas davon zu haben“, ist der moralische Antrieb schwerlich nachvollziehbar. Die Erfahrung mit anderen, aber bisweilen auch die kritische Selbstreflexion, dass wir alle mehr oder weniger gerissene Egoisten sind, die auch noch gefallen wollen und müssen, verführt zu dem Schluss, dass die Menschen da, wo sie über das Verhalten der Selbstbehauptung hinaus gehen, das gerade Gegenteil, nämlich Menschen wären, die sich auf irgendeine Weise „opfern“. Dass der Helfende wie der, der ein lohnendes Unrecht unterlässt, auch um seiner selbst (seines diesseitigen Selbst) willen handelt, ist unter diesen Prämissen völlig unverständlich. Er ist desselben Egoismus verdächtig, der sich auf das Haben bezieht: von Gütern, Privilegien, Lustgefühlen und notfalls auch von „gutem Gewissen“.

Auch *Schopenhauer*, der wie *Rousseau* im Mitleid die Grundlage aller Moral sieht, es aber so paradox konstruiert (angeblich leiden wir im Anderen dessen Schmerz, obwohl wir durchaus nicht in seiner Haut stecken), dass nur noch eine metaphysische Deutung angemessen zu sein scheint (*Schopenhauer* 1980, § 16) – auch *Schopenhauer* also bedient sich der Alternative von Egoismus und Altruismus. Seine Originalität besteht nicht zuletzt darin, dass er die Richtung des Egoismusvorwurfs umkehrt: Nicht das Mitleid ist des Egoismus zu überführen, sondern die Vernunft, die so freilich nur noch als instrumentelle begriffen wird. *Schopenhauer* erläutert seinen Vorwurf an der *Kantschen* Formulierung des Prinzips der Hilfe, das in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die dritte Konkretisierung des kategorischen Imperativs darstellt. *Kant* schreibt: Einer, „dem es wohl geht, indessen er sieht, dass andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben ... (denkt): Was geht's mich an? ... Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen ... so ist doch unmöglich zu wollen, dass ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er durch ein solches aus seinem Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Bestandes, den er sich wünscht, berauben würde“ (*Kant* 2004, S. 71).

Schopenhauer sieht in diesen Ausführungen das Eingeständnis, dass die Pflicht zur Hilfe (und folglich alle durch den kategorischen Imperativ begründeten Pflichten) durch Egoismus motiviert werde. Das *Kantsche* Moralprinzip setze Reziprozität (Gegenseitigkeit) voraus und gehört demnach zu dem, was wir als die Ethik der Achtung von Interessen bezeichnet haben. (*Schopenhauer* 1974, S. 702 ff. und 1980, § 7). Aber *Schopenhauer* irrt. *Kants* Vorschlag, sich in eine Welt zu versetzen, in der die eigene Handlungsregel (Maxime) als Naturgesetz gelte (das heißt von jedermann jederzeit befolgt werde), dient nicht dazu, den Willen zu motivieren. Es geht vielmehr darum, ihn zu bestimmen und zu klären, was moralisch ist, nicht zu bewegen, dass man moralisch handeln soll. Die *Kantschen* Beispiele sind Reflexionen in Form von „Gedankenexperimenten“, die empirisch gar nicht ausgeführt werden könnten. Wir können, wenn wir helfen wollen, nie sicher sein, ob uns auch geholfen werden würde, wenn wir es nötig haben werden. Wollten wir erst über diesen Punkt Sicherheit haben, bevor wir handeln, würde es keine Hilfe geben, jedenfalls keine unbezahlte, und selbst die professionelle Hilfe nur in einem sehr unzureichenden Sinn. Es ist unzutreffend, *Kant* eine so abwegige Konstruktion zu unterstellen.

Was die moralische Motivation betrifft, ist die *Kantsche* Ethik so rigoros, dass ihre Abgrenzung von Beweggründen, die des Egoismus verdächtig sind, gar nicht übertroffen werden kann. Moralisch ist für *Kant*, allein um der (freilich autonom bestimmten) Pflicht willen zu handeln. Gefühle – es sei denn die in ihrer Gefühlsqualität umstrittene „Achtung fürs Gesetz“ – sind in der moralischen Beurteilung einer Handlung unangebracht, dürfen gar nicht als im strengen Sinn moralische Motivation gelten, sondern verstellen sie eher. „Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht“, aber selbst wenn aus Vergnügen am Wohltun geholfen wird, ist die Handlung nur pflichtgemäß und hat „so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert ...“ (*Kant* 2004, S. 35). Das gilt ebenso für das Mitleid.

So hart die *Kantsche* Position klingt (und schon für Zeitgenossen wie *Friedrich Schiller* geklungen hat), darf man doch nicht übersehen, wie stark sie ist. *Kant* führt uns das Beispiel eines Mannes vor Augen, dessen Gemüt durch Leiden und Charakter verdüstert und verhärtet ist, und der sich dennoch „aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit“ reißt und Handlungen im Sinne des Hilfegebots übt (*ebd.*, S. 37). Würden wir ihn nicht höher achten und zumindest mehr bewundern als einen vom Schicksal Begun-

tigten, der Freude um sich verbreitet? Das steht sicher außer Zweifel, aber da das Beispiel empirisch ist, muss auch ein empirischer Einwand möglich sein, welcher lautet: Ein solcher Mann ist extrem unwahrscheinlich. Gerade deshalb besteht jedoch eine pädagogische und moralische Verpflichtung, solche Verhärtungen des Herzens nach Möglichkeit zu verhindern.

Neben der psychologischen Unwahrscheinlichkeit des Beispiels gibt es noch einen prinzipiellen Einwand gegen *Kants* Behauptung, Hilfe solle allein aus praktischer Vernunft geleistet werden: Wie kann eine reine, von allen sinnlichen Antrieben unabhängige Vernunft sich in eine Aktion umsetzen, die nun einmal in unserer Welt sinnlicher Wesen vorstatten gehen muss? Aus dieser Schwierigkeit hat *Adorno* folgenden Schluss gezogen: „Praxis bedarf ... eines Anderen, in Bewusstsein nicht sich Erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden.“ *Adorno* leugnet nicht, „dass ohne Bewusstsein kein Wille ist“, sondern er wendet sich gegen die Setzung „blanker Identität: als wäre Wille nichts anderes als Bewusstsein“. „... wäre die motorische Reaktionsform“, eben das Impulsive, „ganz liquidiert, zuckte nicht mehr die Hand, so wäre kein Wille“ (*Adorno* 1966, S. 226 f.).⁶

Diese „motorische Reaktionsform“ kongruiert weitgehend mit *Rousseaus* „Widerwillen, seinesgleichen leiden zu sehen“. *Rousseau* wiederum war ebenfalls der Ansicht, dass das Mitleid, wenigstens im zivilisierten Menschen, nur eine Quelle der Moral sein kann, wenn auch eine unerlässliche. Mitleid und Vernunft müssen zusammen wirken, wobei das Mitleid die Vernunft, die auch für *Rousseau* ursprünglich nur ein Instrument der Selbstbehauptung ist, moralisiert, so dass sie die „erhabene Maxime der Gerechtigkeit“ (das Prinzip der Reziprozität) aufzustellen vermag: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ (*Rousseau* 1971, S. 177). Umgekehrt verstetigt die Vernunft den unmittelbaren Impuls zur Hilfe, indem sie ihn generalisiert, zur Maxime der Güte erweitert, welche *Rousseau* als Prinzip des Nichtschadens fasst.

Leider verdunkelt *Rousseau* seine Einsicht in den doppelten Ursprung der Moral durch die Behauptung, Mitleid sei eine natürliche, das heißt angeborne Tugend, der gemäß die Menschen im vorgeschafflichen Zustand, am Nullpunkt der Kulturentwicklung, unverfälscht gehandelt hätten. Es steht nicht infrage, dass Mitleid eine physiologische Komponente hat, die in ähnlicher Form wahrscheinlich auch bei dem Hominiden vorhanden war, der das

Sterben eines Herdenmitglieds beobachten musste, und selbst bei jedem entwickelten Tier, vor dessen Augen die eigenen Jungen zum Fraße eines Räubers werden. Mit Moral oder Tugend hat dies noch nichts zu tun. Tugend ist ohne Vernunft, die den Handlungsimpuls zu einer Haltung verallgemeinert, gar nicht denkbar. Vernunft wiederum, dieses Organ des Allgemeinen, ist eine gesellschaftlich erzeugte Fähigkeit, die sich entwickeln muss. *Rousseau* meint, wie wir sahen, dass die Fähigkeit zu Mitleid und mitleidigem Tun auf lebensgeschichtlicher Erfahrung und Phantasie beruht. Das hört sich nicht nach einem „natürlichen“ Gefühl an, auch wenn es sich um einen unmittelbaren Impuls handelt. Das Unmittelbare ist vielmehr selbst vermittelt, „denn die Echtheit des Gefühls hängt sehr von richtigen Begriffen ab“ (*Rousseau* in *Kronauer* 1999, S. 105).

Mitleid muss Tugend sein, das heißt durch die Vernunft verstetigt und generalisiert werden, um als bloßer Impuls nicht abzustumpfen. Als Affekt und Handlungsimpuls bleibt das Mitleid situationsgebunden. Erst als Tugend wird es zum Habitus, zur Haltung, die einigermaßen zuverlässig aktualisiert werden kann. Andererseits kann keine Handlungsregel wirken, wenn sie nicht in der Haltung derer verankert ist, die nach ihr handeln sollen. Deshalb setzen sich auch berufsethische Kodifikationen leicht dem Vorwurf des Abstrakten und Müßigen aus, soweit sie nicht selbst einen quasi juristischen Status besitzen. Das Problem besteht darin, dass moralische Gebote (ebenso wie juristische Gesetze und fachliche Regeln) in einer Realität angewandt werden müssen, die nie völlig vorhersehbar ist. Was man tun soll, kann nur in einem eingeschränkten Sinn direkt gelernt werden. Die Aufforderung, empathisch oder authentisch zu sein, bewirkt noch wenig, und ein Wissen über Affekte ohne affektive Basis wird leicht zum leeren Gerede, das mehr Schaden bringt als Hilfe. Was man in der Situation tut, hängt eben nicht nur von den Regeln ab, die man übernommen hat, sondern auch davon, was man erfahren und zu was man sich gebildet hat.

Tugend im Sinne der Ethik ist die Mitte von Affekt und Vernunft, ist deren Einheit im Subjekt als Habitus, Haltung oder verinnerlichte Eigenschaft. Tugend ist keine natürliche Anlage wie das Temperament, sondern muss – gleich ob Mitleid oder Tapferkeit, Friedfertigkeit oder Gerechtigkeit – durch wirkliche Ausübung erworben und gefestigt werden. Sie ist die zur Gewohnheit gewordene Fähigkeit, die moralischen Regeln in der jeweiligen Situation bewusst und willentlich zu konkretisieren und zu verwirklichen. Tugend ist das Werk der Bildung in einem Sinn

der über verwertbare Kompetenzen hinaus geht, und es ist eine politische Aufgabe, die ihr förderlichen Bedingungen zu schaffen.

Resümee

Wenn wir abschließend den Begriff des Mitleids skizzieren wollen, wie er sich in der Beschäftigung mit der Mitleidskritik ergeben hat, kommen wir zu folgender Zusammenfassung: Mitleid ist zunächst ein Affekt, der situativ im Angesicht des Leidens entsteht und impulsiv auf Abhilfe dringt (anderenfalls müssten wir von einem gehemmten oder sentimental Mitleid sprechen). Es ist ein unmittelbares Erleiden, ein Widerwille und zugleich eine Einfühlung in den anderen (eine Identifikation), wobei ein klares Bewusstsein der Differenz zwischen eigenem und fremdem Leiden erhalten bleibt (anderenfalls müssten wir von einem pathologischen Mitleid sprechen). Empathie beruht auf Erfahrung und Phantasie, sie muss gelernt werden und wird so zur Tugend (einer ethischen Haltung oder Fähigkeit), die sich in jenen impulsiven Akten aktualisiert. Obwohl auch das Mitleid durch Verachtung deformiert sein kann, liegt in der mitleidigen Identifikation doch schon eine Anerkennung der gleichen Leidensfähigkeit, in der sich Achtung und Zugehörigkeit äußern. Als Tugend ist das Mitleid vermittelt durch Vernunft, die ihrerseits auf den moralischen Impuls in der Verwirklichung ihrer Gerechtigkeitsregeln angewiesen bleibt. Umgekehrt ist die Institutionalisierung von Rechten eine notwendige Bedingung dafür, dass sich die Haltung des Mitleids bilden und entfalten kann. Alle ethischen Tugenden werden schwierig und selten, wenn das Gemeinwesen ungerecht verfasst ist.

Anmerkungen

- 1 Vgl. *Kronauer*: Vom Nutzen und Nachteil des Mitleids. Einleitung zu *Kronauer* 1999. Diese verdienstvolle Sammlung eignet sich als Einführung in unser Thema.
- 2 Diese Ausführungen finden ihre Ergänzung in meinem Artikel „Umstrittenes Mitleid. Philosophische Argumente“, der im *DZI Spenden-Almanach* 2007/08, Berlin 2007, erschien.
- 3 Auch *Schopenhauer* hat den Zusammenhang von Härte gegen sich selbst und Unfähigkeit zum Mitleid dargestellt: Weinen ist ihm zufolge Mitleid mit sich selbst und ein Zeichen der Fähigkeit zum Mitleid gegen andere (*Schopenhauer* 1974, S. 512). Zum pädagogischen Adorno vgl. *Ahlheim* 2007, S. 10-22.
- 4 Zu Hegels Sozialphilosophie vgl. *Schiller* 2006, S. 36, 90-126.
- 5 Übrigens ist die Gegenseitigkeit der Marktsubjekte (der wechselseitige Nutzen) auch nur eine Form des Ethos der Reziprozität, so wie dieses auch nur eine Form des Prinzips der Achtung. Gegenseitigkeit ist sehr viel umfassender und in manchen Formen älter als der Tausch von Wertdingen.
- 6 *Kant* selbst nähert sich dieser Position, wenn er in der „*Metaphysik der Sitten*“ schreibt: Schmerzhaftes Mitgefühl, also Mitleid, sei „einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde“ (*Kant* 1990, S. 348).