

1 Die Familienähnlichkeit von »Mitleid«

Auf den ersten Blick scheint der Begriff »Mitleid« vollkommen klar zu sein: *x leidet mit y*, und zwar angesichts des Leidens von *y*. Natürlich kann es sich bei *y* auch um mehrere Personen handeln oder um Tiere. Aber immer gilt, dass die mitleidende Person am Leiden anderer *teilhat*. Auf den zweiten Blick zeigt sich der Mitleidsbegriff jedoch als komplexer Begriff, der viele Fragen offen lässt: Ist das Mitleid bloß passives Mitleiden ohne Hilfeimpuls oder schon die Bereitschaft, *y* zu unterstützen? Handelt es sich beim Mit-*Leid* tatsächlich um reines Leiden oder schwingt auch positive Stimmung mit? Ist das Mitleid mit *y* an einer umfassenden Beurteilung der Situation von *y* interessiert oder möchte es diese auf ein ganz bestimmtes Leiden reduzieren? Überbrückt das Mitleid wenigstens für einen Moment (soziale) Unterschiede oder unterstreicht es diese Unterschiede sogar noch? – Es handelt sich bei all diesen Fragen nicht um bloß rhetorische Fragen, denn beide Antworten sind jeweils möglich. Für eine klare Antwort braucht es einen konkreten Kontext.

Warum diese Unsicherheiten rund um den Begriff »Mitleid«? Thematisch befindet sich dieser Begriff in einer heißen Zone, er steht mitten im Spannungsfeld unserer Beziehungen zu anderen Menschen und Tieren. Wer hier Bedeutungen festlegt, nimmt immer auch eine grundsätzliche Interpretation dieses Spannungsfeldes vor und muss entsprechend mit Gegenkonzepten rechnen. Nicht nur die Psychologie ist zuständig für das Mitleid, sondern auch die Soziologie, die politische Theorie oder die Ethik. Sie alle nehmen unterschiedliche Blickwinkel zum Mitleid ein, ohne dass sich sagen lässt, welcher dieser Blickwinkel dem Mitleid am nächsten kommt.

Wittgenstein hat von einer »Familienähnlichkeit« von Begriffen gesprochen.¹ Familienähnliche Begriffe haben für ihn die Eigenschaft, keine klaren Grenzen zu besitzen und insofern nicht durch eine allgemeine Definition festgelegt werden zu

1 Der Begriff »Familienähnlichkeit« wird in 1.2.1 erläutert.

können. Wird auch der Mitleidsbegriff als ein solcher familienähnlicher Begriff verstanden, ergibt sich die Möglichkeit eines flexibleren Umgangs mit seinen Widersprüchlichkeiten. Es muss nicht gleich das *richtige* Mitleid vom *falschen* unterschieden werden, es bedarf nicht der Frage nach dem *eigentlichen* Mitleid.

Vielleicht ist es schon die Art unseres Zusammenlebens, die dem Wunsch nach einer klaren, für alle Verwendungen geltenden Bedeutung eine Absage erteilen muss: Könnten wir die Beziehungen zu unseren Mitmenschen wirklich abschließend *verstehen*, müssten sich diese Beziehungen von Grund auf verändern. Sie würden auf eine Weise durchschaubar werden, wie wir es möglicherweise gar nicht wollen oder können. Deuten wir sie also immer wieder neu und variieren dabei auch zentrale Begriffe (wie den des Mitleids oder auch der Liebe), so liegt das nicht notwendig an unserer kognitiven Unfähigkeit, sondern möglicherweise an der Beschaffenheit dieser Beziehungen selber.

Solche Überlegungen drängen sich auf, und sie finden sich auch bei Wittgenstein.² Doch es macht seinen besonderen Denkstil aus, auf eine *Theorie* der unscharfen Verwendung von Begriffen zu verzichten. Die Unbestimmtheit vor allem psychologischer Begriffe ist für ihn als Teil unserer Lebensform schlicht hinzunehmen, es muss die Versuchung zurückgewiesen werden, eine *Erklärung* für die Vielfalt an Bedeutungen zu formulieren. Die Vielfalt soll lediglich beobachtet werden.

1.1 BEGRIFFSGESCHICHTEN

1.1.1 Mitleid und Mitgefühl

Im Deutschen wird neben dem Begriff des *Mitleids* häufig auch der des *Mitgefühls* verwendet. Ein Grund dafür ist möglicherweise, dass »Mitleid« plump klingt und – einmal ausgesprochen – das Leiden des Gegenübers noch unterstreicht. Daraus kann schnell Herablassung oder gar Deklassierung des Objekts werden, was sich auch daran zeigt, dass wir es meist ablehnen, bemitleidet zu werden. Ein Satz wie »Du tust mir leid!« kann sogar eine Form sein, jemanden besonders hart zu attackieren. Anders ist es bei »Mitgefühl«: Hier haben wir deutlich weniger Schwierigkeiten, wenn es uns gegenüber zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Begriff

2 Zum Beispiel in BPP II, § 683 bzw. Z, § 374: »Festbegrenzte Begriffe würden eine Gleichförmigkeit des Verhaltens fordern. Es ist aber so, daß wo ich *sicher* bin, der Andere unsicher ist. Und das ist eine Naturtatsache«.

klingt einfühlsamer, solidarischer. Vom eigenen Mitgefühl zu sprechen, kann bedeuten, Anteil am Leiden der anderen Person zu nehmen, ohne dieses Leiden in den Mittelpunkt zu stellen und dieses durch die Verwendung des Begriffs »Mitleid« zu erwähnen. Das Leiden der anderen Person soll nicht gekennzeichnet und dadurch letztlich noch vergrößert werden.³

Tatsächlich ist in der Regel aber auch mit dem Begriff »Mitgefühl« die Anteilnahme an Schmerz, Trauer oder Verzweiflung, eben an *Leiden* gemeint und weniger die Anteilnahme an der *Freude* einer anderen Person (noch viel weniger die Anteilnahme an deren Neid) – und das, obwohl »Mit-Gefühl« in seiner *wörtlichen* Bedeutung sich auf sämtliche Gefühle beziehen müsste. So gesehen ist die Ersetzung von »Mitleid« durch »Mitgefühl« ein seltsames Manöver: Um die negativen Konnotationen eines Begriffs zu vermeiden, wird ein anderer, neutraler verwendet, welcher dann allerdings zwischen den Bedeutungen bleibt: Im Prinzip ist zwar die einseitige Fixierung auf das Leiden (und damit seine Hervorhebung) vermieden, doch wird eine solche Neutralität in der konkreten Verwendung wieder aufgegeben, da »Mitgefühl« sich praktisch immer auf Leiden bezieht.

1.1.2 Die Etymologie

Auch die Etymologie des Wortes⁴ schaut auf den ersten Blick ganz unkompliziert aus: Das deutsche Wort »Mitleid« gilt als eine direkte Lehnübersetzung des lateinischen Wortes *compassio*, dieses wiederum als eine Lehnübersetzung des griechischen *sympatheia* – beides Wörter, die ganz wörtlich im Deutschen kaum anders als mit »Mitleid« wiedergegeben werden können. Im Mittelhochdeutschen wurde anfangs das substantivierte Verb *miteliden* verwendet, ab dem 17. Jahrhundert setzte sich dann die uns geläufige Form des »Mitleids« durch. Im Englischen, Französischen und Italienischen wurde das lateinische *compassio* nicht einmal übersetzt, sondern als *compassion* oder *compassione* direkt in das eigene Vokabular mit aufgenommen.

Doch so klar und übersichtlich verlief die Begriffsentwicklung dann doch wieder nicht. Der Begriff *sympatheia* stellt zwar den etymologischen Herkunftsort des Begriffs »Mitleid« dar, wurde aber in der griechischen Antike anders verwendet

3 An bundesdeutschen Schulen wurde vor einigen Jahren ein Projekt »sozialen Lernens« bezeichnenderweise nicht »Mitleid« genannt, sondern *compassion*. Auch hier ging es darum, den negativen Beigeschmack des Mitleidsbegriffs durch ein anderes Wort zu vermeiden, welches aber – ganz wörtlich verstanden – keine andere Bedeutung vorweisen kann. Vgl. »Compassion (soziales Lernen) – Wikipedia«.

4 Vgl. zur Etymologie Auberle und Klosa, »Mitleid (Duden Herkunftswörterbuch)«, S. 566; Samson, »Mitleid (Historisches Wörterbuch der Philosophie)«, S. 1410.

als »Mitleid«. *Sympatheia* stand nicht für zwischenmenschliche Beziehungen, sondern hatte als naturphilosophischer Begriff die Bedeutung von »Miteinander-Affiziert-Sein«. ⁵ Wenn der Ausdruck für Personen gebraucht wurde, waren vorwiegend biologisch-vegetative Funktionen gemeint, wie z.B. das Gähnen. Bei der antiken *sympatheia* ging es also um einen Gleichklang zwischen unterschiedlichen Seinsbereichen, welcher vor allem in der Stoa und im Neuplatonismus als Ergebnis des alles durchdringenden Logos gesehen wurde. Auch in der Renaissance wurde »Sympathie« noch in diesem magisch-naturphilosophischen Sinn verwendet, und erst im 18. Jh. entwickelte sich die uns heute geläufige Bedeutung vom Gleichklang der »Herzen«. ⁶

Für »Mitleid« hat man im antiken Griechenland die Begriffe *eleos* und *oiktos* verwendet. Beide Begriffe bezeichneten die Anteilnahme am Leiden anderer – jedoch nicht innerhalb der Familie oder unter Freunden, sondern zwischen Menschen auf Distanz. ⁷ Außerdem war mit diesen Begriffen meist nur der Affekt gemeint, nicht schon die Hilfeleistung. Erst im Laufe der Zeit wurde *eleos* auch für das Erbarmen (also die Hilfeleistung) von Herrschern verwendet, entsprechend wurde im 3. Jh. v. Chr. bei den Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische die Bitte um das Erbarmen Gottes mit *Kyrie eleison* übersetzt. ⁸ Dass schließlich im deutschen Wort »Almosen« ebenso das Wort *eleos* steckt, zeigt auf, wie leicht mit dem griechischen Wort die Bedeutungsverschiebung hin zur konkreten Hilfeleistung vollzogen werden konnte.

Im Lateinischen wurde das griechische *eleos* meist mit *misericordia* wiedergegeben, und nicht mit *compassio*. Auch hier führt die etymologische Ableitung etwas in die Irre, da das deutsche Wort »Mitleid« zwar eine Lehnübersetzung von *compassio* ist, *compassio* aber erst mit dem frühen Christentum ins Lateinische kam und auch dann immer nur zusätzlich zu *misericordia* verwendet wurde. ⁹ Der Grund dafür ist wohl eine weitere Bedeutungsverschiebung vom bloßen Affekt des Mitleidens hin zur »barmherzigen« Hilfeleistung, diesmal allerdings nicht bei *eleos*, sondern bei *misericordia*: Die Stoiker Seneca und Marc Aurel versuchten noch, mit *misericordia* nur den (im Sinne der stoischen Lehre schädlichen) Affekt zu bezeichnen, mussten allerdings schon eine Sprachpraxis anerkennen, in der *misericordia* auch in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende als praktische

5 Vgl. Kranz u. Probst, »Sympathie I (Historisches Wörterbuch der Philosophie)«, S. 752.

6 Vgl. von der Lühe, »Sympathie II (Historisches Wörterbuch der Philosophie)«, S. 756.

7 Vgl. Konstan, *Pity Transformed*, S. 59.

8 Vgl. ebd., 118f., zusätzlich auch Rombach und Seiler, »Eleos – misericordia – compassio«, S. 255.

9 Vgl. Rombach und Seiler, »Eleos – misericordia – compassio«, S. 256, außerdem Konstan, *Pity Transformed*, S. 58.

Tugend galt.¹⁰ Senecas Begriffsverwendung unterschied jedenfalls klar zwischen dem irrationalen Affekt der *misericordia* und der Tugend der Hilfeleistung, nämlich der *clementia*.

In den frühen christlichen Schriften war die Bedeutungsverschiebung von *misericordia* zu mehr praktischer Hilfeleistung schließlich nicht mehr aufzuhalten. Erleichtert wurde das auch dadurch, dass sich mehrere Kirchenväter gegen die stoische Geringschätzung von *misericordia* aussprachen, indem sie gerade deren gute Folgen beschrieben.¹¹ Den Platz für den reinen Affekt des Mitleidens übernahm nun das Verb *compati* bzw. das Substantiv *compassio*. Allerdings wuchs in der christlichen Tradition die *compassio* als gläubiges Mitleiden mit dem Gekreuzigten über ein bloß passives Widerfahrnis hinaus und wurde zum »Akt willentlicher Hinwendung zu Gott«¹² und damit letztlich auch wieder zur Tugend.

Historische Bedeutungsverschiebungen finden sich vermutlich bei allen Begriffen, welche schon länger existieren, und erst recht bei Begriffen für Bewusstseinszustände. Auch heißt die Bedeutungsveränderung eines Begriffs im Laufe der Geschichte noch nicht, dass auch zu *einem bestimmten Zeitpunkt* der Begriff mehrere Bedeutungen oder gar fließende semantische Übergänge haben muss. Trotz der wechselhaften Geschichte des Begriffs »Mitleid« könnte dieser Begriff immer noch – so, wie er zu einem bestimmten Zeitpunkt verwendet wird – klar definierbar sein. Dass aber gerade der Mitleidsbegriff die Tendenz hat, *gleichzeitig* verschieden verwendet zu werden, soll in den Abschnitten 1.3 bis 1.5 gezeigt werden. Dabei geht es weniger um historische Verschiebungen des Begriffs, sondern um eine Nuancenvielfalt des Begriffs »Mitleid« bei einzelnen Anwendern des Begriffs. Eine solche Vielfalt kann im Sinne von Wittgensteins Familienähnlichkeit verstanden werden – zuvor soll deshalb grundlegend erläutert werden, was es mit dem Begriff der Familienähnlichkeit auf sich hat.

1.2 WITTGENSTEINS »FAMILIENÄHNLICHKEIT«

1.2.1 Verschwommene Ränder

Für Begriffe, die in parallelen Kontexten unterschiedliche, aber ähnliche Bedeutungen haben, verwendet Wittgenstein den Ausdruck »Familienähnlichkeit«. In den *Philosophischen Untersuchungen* führt er dieses Prinzip anhand der Frage ein,

10 Vgl. Konstan, *Pity Transformed*, S. 119.

11 Vgl. ebd., S. 120ff.

12 Vgl. Rombach und Seiler, »Eleos – misericordia – compassio«, S. 276.

wie man den Begriff des *Spiele*s definieren könne (PU, §§ 66ff.): Welches notwendige gemeinsame Merkmal für alle Formen von Spielen man auch zu finden glaubt, immer gibt es Spiele, auf die eben dieses Merkmal *nicht* zutrifft. So sind z.B. nicht alle Spiele unterhaltend, bei nicht allen Spielen gibt es ein Gewinnen und Verlieren, auch lässt sich nach Wittgenstein nicht bei allen Spielen in derselben Weise von »Geschick« sprechen, man braucht nur das Schachspiel mit »Reisenspielen« zu vergleichen.

Und genau dieses fehlende gemeinsame Merkmal ist der Punkt bei Wittgenstein, wenn er von einem »komplizierten Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen« spricht. Es ist für ihn wie bei der Ähnlichkeit innerhalb einer Familie, die sich nach »Wuchs, Gesichtszügen, Augenfarbe, Temperament, etc. etc.« ergeben können: In Familien gibt es meist keine Gruppe von Merkmalen, die allen Familienmitgliedern gemeinsam sind, und auch kein einzelnes Merkmal, das bei allen vorhanden ist. Trotzdem ergibt sich ein Netz verschiedener Gemeinsamkeiten, sodass die Familienmitglieder insgesamt als ähnlich wahrgenommen werden. Wittgenstein verwendet dafür auch das Bild einer Kette: die benachbarten Glieder haben zwar Gemeinsamkeiten, die entfernten jedoch nicht. Und auch wenn es eine durchgängige Gemeinsamkeit geben sollte, so wird die Ähnlichkeit eben nicht durch dadurch definiert, diese Gemeinsamkeit ist somit nicht hinreichend für eine Definition (PG, S. 75). Man kann insofern sagen: Es gibt keine notwendigen *und* hinreichenden Bedingungen.¹³

Ein familienähnlicher Begriff ist für Wittgenstein auch ein »Begriff mit verschwommenen Rändern«, da die Ähnlichkeit sich nicht auf *eine* Hinsicht beschränken lässt. Die Grenze zwischen *gleich* und *verschieden* muss – je nach Hinsicht – immer wieder anders gezogen werden. Nur in einer solchen flexiblen Form besitzen die Familienmitglieder eine gemeinsame Grenze und damit so etwas wie Ähnlichkeit. Die Frage der Zugehörigkeit wird gewissermaßen *dezentral* entschieden; es fehlt der Punkt, von dem aus die Grenze scharf gezogen werden könnte.

Wogegen sich Wittgenstein aber ausspricht, ist die Sichtweise, dass solche familienähnlichen Begriffe mit verschwommenen Rändern *nicht richtig* verwendet werden können bzw. nicht brauchbar sind. Das ist auch an Gottlob Frege gerichtet, der gemeint hatte, »einen unklar begrenzten Bezirk könne man überhaupt keinen Bezirk nennen« (PU, § 71). Für Wittgenstein hängt es immer von der *Verwendung* ab, wie exakt ein Begriff definiert werden muss oder wie klar seine Grenzen gezogen werden müssen. So gibt es Verwendungsweisen des Längenmaßes »Ein Schritt«, in denen die genaue Festlegung auf z.B. 75 cm nicht notwendig ist. Auch »unexakte« Längenmaße können brauchbar sein – und Wittgenstein fügt bei der

13 Vgl. Glock, *Wittgenstein-Lexikon*, S. 108.

Gelegenheit hinzu: »Obgleich du mir noch die Definition von Exaktheit schuldig bist« (PU, § 69).

Insofern sind Begriffserklärungen durch Exemplifizierung auch keine *Notlösungen* im Sinne eines bloß indirekten Mittels, in Ermangelung einer direkten Erklärung. Wenn man bei der Erklärung des Begriffs »Spiel« nur einzelne Spiele beschreiben kann, ohne eine allgemeine Definition zu liefern, darf das nicht als mangelnde Vertrautheit mit dem Begriff aufgefasst werden.

1.2.2 Kritik am Essentialismus

Die Einführung des Begriffs der Familienähnlichkeit ist kein isolierter Einfall Wittgensteins, sondern hat ihren Hintergrund: Sie bildet eine spezielle Variante seiner Kritik am Essentialismus bzw. an der Vorstellung, die Sprache beziehe sich auf ein *Wesen* der Dinge oder auf das Gemeinsame einer Gruppe von Gegenständen. Bereits in der *Philosophischen Grammatik* aus den frühen 30er Jahren wendet sich Wittgenstein gegen die Auffassung, der Begriff »verstehen« bezeichne einen ganz spezifischen *Vorgang*, welcher das Lesen und Hören begleitet. Nach dieser Auffassung müsse das »Wesentliche des Vorgangs etwas bisher Unentdecktes, schwer Erfassbares« sein, da sich kein allgemeines Kennzeichen für alle Formen des Verstehens finden lässt. Immer in Bezug auf den Begriff des Verstehens fährt Wittgenstein fort:

»Dieses Argument geht aus der Auffassung hervor, dass es das Gemeinsame der Vorgänge, oder Gegenstände, etc. ist, welches ihre Charakterisierung durch ein bestimmtes Begriffswort rechtfertigen muss.

Diese Auffassung ist, in gewissem Sinne, zu primitiv. Was das Begriffswort anzeigt, ist allerdings eine Verwandtschaft der Gegenstände[,] aber diese Verwandtschaft muss keine Gemeinsamkeit einer Eigenschaft oder eines Bestandteils sein. [...] Ja selbst wenn ein Zug allen Familienmitgliedern gemeinsam ist, muss nicht er es sein, der den Begriff definiert.« (PG, S. 75)

Der von Wittgenstein kritisierte Essentialismus¹⁴ geht davon aus, dass die *Definition* eines Allgemeinbegriffs sich auf notwendige und hinreichende Merkmale beziehen muss. Solche Merkmale müssten eine »Essenz« darstellen, welche all jenen Gegenständen gemeinsam ist, die mit dem Begriff bezeichnet werden. Geht man ganz allgemein von einer *Abbildungsfunktion* von Sprache aus, muss es so etwas wie eine Essenz tatsächlich geben, denn damit ein Allgemeinbegriff als Abbild

14 Er selbst verwendet diesen Begriff allerdings nicht.

sinnvoll ist, muss er sich schließlich auf *etwas* beziehen. Wittgenstein selbst vertritt im *Tractatus* zwar noch eine Abbild-Theorie der Sprache, wendet sich aber ab den 30er Jahren endgültig davon ab und sieht die Bedeutung von Wörtern nicht mehr ausschließlich in ihrer *Bezeichnung* von Gegenständen. Allgemeinbegriffe sind für ihn nun gerade keine »Namenstäfelchen« (PU, § 15, 26), denn mit Sprache kann sehr viel mehr gemacht werden, als Tatsachen zu beschreiben. Insofern kann ein Begriff auch dann eine sinnvolle Bedeutung haben, wenn er nicht in der Lage ist, einen klar definierbaren Gegenstand zu bezeichnen.

Wittgenstein möchte damit auch eine Auffassung von Sprache zurückweisen, die er Augustinus zuschreibt (PU, § 4). Diesen stellt er sogar als Kontrapunkt ganz an den Anfang seiner *Philosophischen Untersuchungen* mit einem Zitat aus den *Bekenntnissen*. Es geht darin um die Beschreibung des kindlichen Spracherwerbs und für Wittgenstein auch ganz grundsätzlich um ein »bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache« (PU, § 1): Die augustinische Auffassung besteht darin, dass Sprache vor allem aus *Namen* zusammengesetzt ist. All diesen Namen ist ein Gegenstand als Bedeutung zugeordnet, sie benennen diesen Gegenstand und ihre Bedeutung kann somit auch durch das Hinweisen auf diesen Gegenstand erklärt werden. Es ist für Wittgenstein nicht so, dass Augustinus' Auffassung von Sprache schlichtweg *falsch* wäre, er möchte aber aufzeigen, dass sie nur auf ein »eng umschriebenes Gebiet« (PU, § 3) anzuwenden ist. Sie gilt nur für bestimmte Sprachspiele, so zum Beispiel für das »Baustellen-Sprachspiel« mit den vier Wörtern »Würfel«, »Säule«, »Platte«, »Balken«, bei dem die Person B der Person A jeweils genau den Gegenstand reichen muss, den Person A mit dem Ausruf eines der vier Wörter bezeichnet (PU, § 2).¹⁵ Zu den Begriffen der Psychologie allerdings schreibt Wittgenstein in den 40er Jahren: »Ich würde gerne sagen: Die Psychologie hat es mit bestimmten *Aspekten* des menschlichen Lebens zu tun. Oder auch: mit gewissen Erscheinungen – aber die Wörter ›denken‹, ›fürchten‹, etc. etc. bezeichnen *nicht* diese Erscheinungen« (BPP II, § 35).

Wenn die Bedeutung von psychologischen Begriffen nicht in der *Bezeichnung* gesehen wird, ist es auch kein Problem, wenn ein Begriff verschiedene, aber ähnliche Verwendungen hat. Das muss dann auch nicht mehr heißen, dass der Begriff verschiedene Bedeutungen hat.¹⁶ Auf jeden Fall muss nicht mehr von mehreren *Gegenständen* ausgegangen werden:

15 In PU, § 7 macht Wittgenstein ein weiteres Beispiel für ein Sprachspiel im Sinne von Augustinus: Der Lehrer zeigt auf einen Gegenstand und der Lernende muss den Namen dieses Gegenstandes sagen.

16 In PU, § 532 möchte Wittgenstein die verschiedenen Verwendungen des Begriffs »verstehen« z.B. ausdrücklich *nicht* als verschiedene Bedeutungen bezeichnen. Es handelt sich immer um *einen* Begriff mit verschiedenen »Gebrauchsarten«.

»Es ist ja nicht, als würden da zwei Dinge hartnäckig mit demselben Wort bezeichnet, und man fragte: Warum tut man das, wenn sie *wirklich* verschieden sind? – Der neue Gebrauch besteht ja gerade darin, dass der alte Ausdruck in einer neuen Situation verwendet wird; nicht zur Bezeichnung für etwas Neues.« (LS I, § 61)

1.2.3 Familienähnlichkeit und Sprachspiele

Wittgensteins alternative Auffassung von *Bedeutung* besteht darin, dass er sie grundsätzlich vom *Gebrauch* her versteht. Ob ein Begriff Bedeutung hat und welche das ist, hängt von seinem tatsächlichen Gebrauch ab und nicht von der Möglichkeit einer exakten Definition oder einer Begrenzung des Gegenstandsbereiches. Sprache funktioniert primär nicht als Abbildung, sondern stellt selbst ein *Spiel* dar. Das heißt, sie besteht aus unzähligen »Sprachspielen« und ist selbst auch als ganze ein »Sprachspiel« (PU, § 7). Eine von Wittgenstein häufig verwendete Analogie für Sprachspiele ist das *Schachspiel*: Nur durch die Regeln wird eine bestimmte Figur zum König oder zum Bauern, die Figuren als solche bezeichnen nichts. Insofern erhält der Hinweis »Das ist ein Bauer!« seinen Sinn nur durch eben diese Regeln des Schachspiels. Außerhalb des Schachspiels würde dieser Satz nicht verständlich sein bzw. anders verstanden werden. Nicht die Möglichkeit einer isolierten Definition macht also die Bedeutung eines Wortes aus, sondern dessen Rolle im ganzen Spiel als Gesamtheit der Regeln. Und ob jemand verstanden hat, was ein Bauer ist, zeigt sich am deutlichsten daran, ob die Spielfigur richtig *verwendet* wird.

Was haben Sprachspiele nun mit Familienähnlichkeit zu tun? Ein Wort wird in verschiedenen Spielen verschieden verwendet. Wenn die verschiedenen Verwendungen aber eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen, handelt es sich um eine Familienähnlichkeit der Bedeutungen. Im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* beschäftigt sich Wittgenstein unter anderem mit der Frage, was *Furcht* ist. Bei der Frage, was »sich fürchten« bedeutet, müsse darauf geschaut werden, wie »sich fürchten« verwendet wird bzw. in welchem *Zusammenhang* der Ausdruck verwendet wird. Dazu gehört auch, was z.B. mit dem Satz »Ich fürchte mich« bezweckt wird, ob damit etwa der eigene »Seelenzustand« beschrieben wird oder ob »Nicht, nicht! Ich fürchte mich!« sich als ein »Schrei der Angst« entringt (PU II, S. 510). »Wenn ich's mit einem Zeigen erklären wollte – würde ich die Furcht *spielen*.« So stellt Wittgenstein bereits die Verbindung von »Zusammenhang« und »Spiel« her. Ein noch deutlicher Hinweis findet sich ein paar Zeilen weiter:

»Meinen Seelenzustand (der Furcht etwa) beschreiben, das tue ich in einem bestimmten Zusammenhang. (Wie eine bestimmte Handlung nur in einem bestimmten Zusammenhang ein Experiment ist.)

Ist es denn so erstaunlich, dass ich den gleichen Ausdruck in verschiedenen Spielen verwende? Und manchmal auch, gleichsam, zwischen den Spielen?

Und rede ich denn immer mit sehr bestimmter Absicht? – Und ist darum, was ich sage, sinnlos?« (PU II, S. 511)¹⁷

Wenn Wittgenstein die *Unschärfe* von Begriffen auf die Verschiedenheit der (Sprach-)Spiele zurückführt, darf der Spielbegriff nicht zu sehr im Sinne eines *bewussten* und *exakten* Regelfolgens verstanden werden: *Erstens* »spielen« wir nicht immer in vollem Bewusstsein bzw. »mit sehr bestimmter Absicht«. Wir sind uns sehr oft gar nicht im Klaren darüber, welchen Zweck unser Spiel verfolgt. *Zweitens* lässt sich auch »zwischen den Spielen« spielen, die Zuordnung zu einem Spiel – und damit die Gebrauchserklärung des sprachlichen Ausdrucks – muss nicht immer eindeutig sein. *Drittens* weist Wittgenstein ausdrücklich darauf hin, dass die Regeln von Spielen und damit auch von Sprachspielen *nicht lückenlos* sein müssen. Letztlich sind Sprachspiele für Wittgenstein immer eingebettet in eine Lebensform, und eben diese weist neben aller Regelmäßigkeit doch immer ein Maß an Unbestimmtheit auf. Es gehört zu unserer Lebensform, dass in bestimmten Bereichen klar definierbare Begriffe keinen Sinn hätten: »Festbegrenzte Begriffe würden eine Gleichförmigkeit des Verhaltens fordern. Aber wo ich *sicher* bin, ist der Andere unsicher. Und das ist eine Naturtatsache« (BPP II, § 683 bzw. Z, § 374).

1.2.4 Zusammenfassung

Familienähnliche Begriffe sind Begriffe ohne eine Gruppe von notwendigen und hinreichenden Merkmalen. Entweder passt ein infrage kommendes Merkmal nicht für wirklich alle Anwendungen des Begriffs (und ist insofern kein notwendiges) oder es ist zu allgemein (und so gesehen nicht hinreichend für eine Definition). Wenn familienähnliche Begriffe in dieser Form »verschwommene Ränder« aufweisen, so muss das jedoch nicht als problematisch gewertet werden, sie können durchaus ihren Dienst erweisen und grundsätzlich richtig oder falsch verwendet werden. Wichtig ist nur, den jeweiligen Gebrauch zu berücksichtigen.

17 In LS I, § 51 schreibt Wittgenstein ganz ähnlich: »Ein Schrei ist keine Beschreibung. Aber es gibt Übergänge. Und die Worte ›Ich fürchte mich‹ können näher und weiter von einem Schrei sein. Sie können ihm ganz nahe liegen und *ganz* weit von ihm entfernt sein«.

Wenn familienähnliche Begriffe jedoch ihre Berechtigung haben, so heißt das, dass es in ihrem Fall kein klar umrissenes Wesen des bezeichneten Gegenstandes gibt. Es gibt keine Essenz, welche die zentralen Merkmale zusammenfasst. Überhaupt stellt Wittgenstein die Vorstellung infrage, es sei die primäre Aufgabe von Begriffen, einen Gegenstand zu *bezeichnen*. Gerade mit seiner Zurückweisung eines Essentialismus drängt er darauf, Sprache nicht auf Abbildung zu reduzieren. Sprache ist für ihn vielmehr Tätigkeit, und das in ganz unterschiedlicher Weise, daher auch der berühmte Begriff der »Sprachspiele«. Kombiniert man das Sprachspiel-Konzept mit dem Prinzip der Familienähnlichkeit, ergibt sich Folgendes: Bestimmte Begriffe sind »unscharf« insofern, dass sie in verschiedenen Sprachspielen ähnlich, aber unterschiedlich verwendet werden. Diese Begriffe sind familienähnlich.

Lässt sich nun auch »Mitleid« als familienähnlicher Begriff bezeichnen? Für den Begriff der *Emotion* wird das Konzept der Familienähnlichkeit bereits von anderen Autoren angewendet.¹⁸ Berücksichtigt man die verschiedenen physiologischen, phänomenalen, epistemischen oder behavioralen Komponenten von Emotionen, ist es tatsächlich schwierig, notwendige und hinreichende Merkmale zu finden, die eine bestimmte Emotion in jedem Fall aufweisen muss. Peter Goldie etwa kommt zum Schluss, dass es letztlich eine Frage der Interpretation (und auch der Selbstinterpretation) bleibe, ob eine Person eine bestimmte Emotion hat oder nicht.¹⁹ Zusammengehalten werden die möglichen Merkmale einer Emotion also lediglich durch ein kontextabhängiges Narrativ, nicht durch eine Definition. Auch Ronald de Sousa spricht von paradigmatischen »Schlüsselszenarien« der jeweiligen Emotionen und kommt damit Wittgensteins Rehabilitierung von *Beispielen* an der Stelle von *Definitionen* nahe.²⁰

In den folgenden Abschnitten soll nun aber eine etwas genauere Untersuchung zu familienähnlichen Mitleidsbegriffen durchgeführt werden, und zwar anhand von Aristoteles, Augustinus und Nietzsche.

18 Vgl. Jäger und Bartsch, »Prolegomena zu einer philosophischen Theorie der Meta-Emotionen«, S. 129. Hier wird auch auf andere Autoren verwiesen, die von einer Familienähnlichkeit des Emotionsbegriffs sprechen.

19 Vgl. Goldie, *The Emotions*, S. 69.

20 Vgl. de Sousa, *Die Rationalität des Gefühls*, S. 327ff.

1.3 ELEOS BEI ARISTOTELES

1.3.1 Die Definition

Häufig werden Abhandlungen zum Thema Mitleid mit der *eleos*-Definition von Aristoteles eingeleitet, diese dient manchmal sogar als Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen. Inzwischen haben Altphilologen wie Schadewaldt und Fuhrmann in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die semantische Entsprechung von »Mitleid« und dem aristotelischem *eleos* (vor allem seit Lessing) infrage gestellt und stattdessen als deutsche Übersetzung die Begriffe »Jammer« oder »Rührung« vorgeschlagen.²¹ Begründet haben sie das damit, dass bei *eleos* jene ethischen Konnotationen fehlen, die durch das Christentum in die Mitleidsbegriffe europäischer Sprachen gelangt sind. Trotzdem soll hier *eleos* als ungefähre Entsprechung zum deutschen Wort »Mitleid« behandelt werden: Schadewaldt und Fuhrmann möchten ja nur darauf verweisen, dass mit *eleos* weniger moralische Tugend, sondern ein akuter physischer Affekt gemeint ist, welcher nicht als bewusste Haltung eingenommen wird, sondern spontan geschieht. Da allerdings auch der deutsche Begriff »Mitleid« für einen solchen reinen Affekt verwendet werden kann, reicht es für unsere Zwecke, wenn nicht vorschnell von einem bestimmten (ethischen) Begriff des Mitleids ausgegangen wird.

Dass *eleos* bei Aristoteles nichts Aktives ist, zeigt sich schon alleine dadurch, dass er es zu den Emotionen, eben zu den *pathe* (Singular: *pathos*) rechnet. Und dabei handelt es sich ganz wörtlich um »Erlittenes«, also um *Widerfahrnisse* der Seele (*pathe tes psyches*).²² Man wählt sie nicht im Rahmen einer willentlichen Entscheidung, sondern erfährt sie passiv. Kontrollierende Einflussnahme auf die eigenen Emotionen ist für Aristoteles nur über die langfristige Entwicklung des Charakters möglich.²³ Dagegen geschieht Fremdbeeinflussung ständig, zum Beispiel durch Rhetorik oder auch im Theater – und mit eben diesen Möglichkeiten beschäftigt sich Aristoteles.

21 Vgl. etwa Fuhrmann, *Dichtungstheorie der Antike*, S. 93ff.; Schadewaldt bezeichnet die Übersetzung von *eleos* mit »Mitleid« als »im höchsten Grade irreführend«, vgl. Schadewaldt, *Antike und Gegenwart. Über die Tragödie*, S. 21.

22 Ein guter Überblick über den aristotelischen Emotionsbegriff findet sich bei Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«.

23 Darin besteht allerdings die von ihm empfohlene Tugend: nicht nur das Vernünftige zu tun, sondern es auch emotional zu wollen. Vgl. dazu ebd., S. 60ff.

Am ausführlichsten macht er das in seiner *Rhetorik*. Hier werden Möglichkeiten untersucht, vor Gericht durch eine Anklage- bzw. Verteidigungsrede ganz bestimmte Gefühle zu erzeugen. Die emotionale Beeinflussung der Richter soll dabei dem eigenen Anliegen mehr Überzeugungskraft verleihen. Neben Emotionen wie Hass (*misos*), Scham (*aischyne*), Entrüstung (*nemesis*), Neid (*phthonos*), Zorn (*orge*), Sanftmut (*praotes*), Furcht (*phobos*), Dankbarkeit (*charis*) und Eifer (*ze-los*) interessiert Aristoteles auch das Mitleid bzw. *eleos*. In diesem Zusammenhang findet sich auch seine berühmte Definition des Mitleids:

»Mitleid [*eleos*] sei definiert als eine Art Schmerz über eine anscheinend verderbliche und leidbringende Not, die jemanden, der es nicht verdient, trifft, ein Übel, das erwartungsgemäß auch uns selbst oder einen der Unsrigen treffen könnte, und das ist besonders der Fall, wenn dieses nahe zu sein scheint.«²⁴

Diese gedrängte Definition wird von Aristoteles noch weiter erläutert und erklärt. Allerdings hält er sich dabei nicht strikt an die Reihenfolge der verschiedenen Elemente seiner Definition, sondern geht anhand von drei Fragen vor, die als Muster auch bei der Analyse anderer Emotionen dienen:

- 1) In welcher Verfassung habe ich Mitleid?
- 2) Was wird bemitleidet?
- 3) Wer wird bemitleidet?

Versucht man, diese drei Fragen den verschiedenen Elementen der *eleos*-Definition zuzuordnen – und folgt dabei Aristoteles' Erläuterungen zu den jeweiligen Fragen – so ergibt das folgende Strukturierung der (oben zitierten) Definition:

- 1) Dass es sich beim Mitleid um einen *Schmerz* handelt, ist eine Antwort auf die erste Frage. Doch da dies für Aristoteles selbstverständlich zu sein scheint, beschäftigt er sich in seinen Erläuterungen lieber mit der Untersuchung günstiger Bedingungen für das Mitleid auf der Subjektseite. Dazu gehören für ihn eigene Erfahrungen mit Leid – zu viele Leiderfahrungen stumpfen das Subjekt aber wieder ab.
- 2) Dass der Schmerz sich auf den Anschein einer *verderblichen und leidbringenden Not* (mindestens) einer anderen Person beziehen muss, ist die Antwort auf die zweite Frage, nämlich die nach dem *Was* des Bemitleidens. Diese Überlegungen beziehen sich auf den zweiten Teil der Definition.

24 Aristoteles, *Rhetorik*, S. 100 (1385b).

3) Die dritte Frage (Wer wird bemitleidet?) wird in der Definition etwas umständlicher behandelt. Es sind im Grunde drei Elemente, die sich noch einmal unterscheiden lassen:

- 3a) Die andere Person muss *unverdient* leiden.
- 3b) 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.
- 3c) Das Leiden muss *nahe* erscheinen, was für Aristoteles in diesem Zusammenhang bedeutet, dass die leidende Person starke Ausdrucksmittel wählt.

3a), 3b) und 3c) könnten natürlich auch als Antworten auf die Frage 2) formuliert werden, bei der es ja um das *Was* des Bemitleidens geht. Sie würden dann einfach zum Ausdruck bringen, dass das bemitleidete Leiden unverdient, möglich auch für mich, sowie nahe erscheint. Wenn Aristoteles diese Punkte aber der Frage zuordnet, *wer* bemitleidet wird, hängt das wohl mit der konkreten Gerichtspraxis zusammen, bei der die Mitleids-Argumentation die Richter ja vor allem zugunsten einer bestimmten Person wohlgesonnen stimmen soll.²⁵

Aristoteles verwendet den *eleos*-Begriff aber nicht nur in der *Rhetorik*, sondern auch in anderen Schriften. Die Frage ist nun, ob seine Definition notwendige und hinreichende Elemente auflisten kann, die auch für solche anderen Kontexte gültig sind. Wenn nicht, handelt es sich bei seinem *eleos*-Begriff möglicherweise um einen Begriff mit unscharfen Grenzen bzw. um einen familienähnlichen Begriff. Ob und inwiefern Aristoteles einen anderen Mitleidsbegriff hat als andere Philosophen, soll dabei nicht untersucht werden, sein *eleos* soll auch nicht mit heutigen Mitleidsbegriffen verglichen werden. Es soll vielmehr darauf geschaut werden, wie Aristoteles selbst den Begriff verwendet: Macht er das immer in Einklang mit seiner eigenen Definition oder weicht er mitunter von ihr ab?

1.3.2 Der Schmerz

Bei *eleos* handelt es sich nach Aristoteles um einen *Schmerz*. Man könnte auch von einer Unlust sprechen oder einem Kummer. Die Verbindung von Mitleid und Schmerz ist nichts Überraschendes bei Aristoteles, teilt er doch alle Emotionen (*pathe*) in zwei Gruppen ein: solche, die von Lust begleitet sind, und solche, die von Schmerz geprägt sind. Das Mitleid gehört in die zweite Gruppe.²⁶

25 Vgl. zur Gerichtspraxis der griechischen Polis auch Konstan, *Pity Transformed*, S. 27ff.

26 Vgl. Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 65.

Die Frage ist nun, ob Aristoteles das Definitionsmerkmal »ist ein Schmerz« für *eleos* durchgehend verwendet oder nicht. Dabei ist zuerst einmal darauf zu achten, ob das Mitleid nur von Schmerz *begleitet* ist oder ob es Schmerz *ist*. Das konkrete Verhältnis zwischen einer Emotion und den Empfindungen von Lust und Schmerz bleibt eine offene Frage bei Aristoteles – so wie er überhaupt eine Wesensdefinition von *pathe* in seinen Schriften eher vermeidet.²⁷ Neben der *Gleichsetzung* von Emotion und Lust- bzw. Schmerzempfindung finden sich auch Stellen, an denen er die beiden auseinanderhalten möchte, wenn er etwa formuliert: »Unter ›Affekte‹ [*pathe* bzw. Emotionen] verstehen wir das, durch dessen Wechselspiel sich die Menschen in ihren Urteilen unterscheiden und dem Kummer und Vergnügen [Schmerz und Lust] folgen, z.B. Zorn, Mitleid, Furcht und so weiter, sowie das Gegenteil davon.«²⁸ Hier betrachtet Aristoteles die verschiedenen Emotionen eher als Unterschiede in den *Urteilen* der Menschen, während die Empfindungen von Lust und Schmerz (bzw. Kummer und Vergnügen) nur einen *Begleitumstand* darstellen. Ist der Schmerz also nur eine *Folge* des Mitleids? Allerdings muss der griechische Ausdruck *hois hepetai*, den Aristoteles für diese Folgebeziehung zwischen Emotion und Lust/Schmerz verwendet, nicht unbedingt als *Aufeinanderfolgen* verschiedener Zustände übersetzt werden. Es kann auch bedeuten, das Lust/Schmerz einen *Aspekt* der Emotion darstellen.²⁹

Aristoteles macht es uns nicht leicht bei der Frage, in welchem Verhältnis Lust und Schmerz innerhalb einer Emotion zu anderen Emotionsaspekten wie Urteilen, Vorstellungen oder Wünschen stehen.³⁰ Aber es gibt zwei weitere Möglichkeiten, den Schmerzcharakter des Mitleids als notwendiges Definitionselement für Mitleid infrage zu stellen: Aristoteles lässt *eleos* eben nicht in all seinen Schriften als *reinen Schmerz* auftreten. Manchmal kombiniert er den Schmerz des *eleos* auch mit Vergnügen:

Erstens untersucht Aristoteles in seiner *Poetik* die dichterischen Mittel, mit denen man »Furcht und Mitleid« (*phobos* und *eleos*) bei den Zuschauern auslöst. Nun bezweifelt er aber in keiner Weise, dass die Zuschauer auch ihr Vergnügen

27 Vgl. dazu Krajczynski und Rapp, »Emotionen in der antiken Philosophie«, 64; außerdem Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 49.

28 Aristoteles, *Rhetorik*, S. 77 (1378a).

29 Vgl. Price, »Emotions in Plato and Aristotle«, S. 132.

30 Rapp meint zu dieser Stelle und auch zur Emotionstheorie von Aristoteles insgesamt: »Ob z.B. die Emotion selbst eine sich unter bestimmten Anlässen einstellende Lust- und Schmerzempfindung darstellt, oder ob die Emotion eine Reaktion auf einen erlittenen Schmerz oder eine empfundene Freude ist, oder ob Lust und Schmerz in zeitlichem Abstand auf die eigentliche Emotion folgen usw., bleibt bei dieser Formulierung ganz offen.« Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 49.

an der Aufführung einer Tragödie haben – trotz *eleos* und *phobos*, oder vielleicht sogar *wegen* dieser Emotionen. Ausdrücklich schreibt er: »Da nun der Dichter das Vergnügen bewirken soll, das durch Nachahmung Jammer und Schaudern [Mitleid und Furcht] hervorruft, ist offensichtlich, daß diese Wirkungen in den Geschehnissen selbst enthalten sein müssen.«³¹ Wir hätten hier also einen Fall, in dem die Urteile (über die »Geschehnisse«) eben nicht einfach nur Schmerz zur Folge haben, sondern (zumindest) *auch* Vergnügen. Dass dies einen gewissen Widerspruch darstellt, ist sicher auch Aristoteles nicht entgangen, und vielleicht hängt damit auch zusammen, dass er die rätselhafte Formel der *Katharsis* eingeführt hat, die als »Reinigung« eine Distanz zum bloßen Schmerz des Mitleids ermöglicht. Worin diese Distanz letztlich besteht, was also genau Aristoteles mit »Katharsis« gemeint hat – bzw. ob es darum geht, sich *mithilfe* von Furcht und Mitleid oder *von* diesen zu reinigen – dazu gibt es die bunteste Meinungsvielfalt.³²

Doch noch auf eine *zweite* Weise könnte das aristotelische Verdikt ins Wanken geraten, beim Mitleid handle es sich notwendig um eine Form des Schmerzes: In der *Rhetorik* stellt Aristoteles fest, dass sowohl das Mitleid als auch die Entrüstung von einem guten Charakter zeugen. Egal, ob es sich um einen Schmerz über ein unverdientes Unglück handelt (das Mitleid) oder um den Schmerz über ein unverdientes Glück (die Entrüstung) – immer ist Aristoteles der Meinung, dass die entsprechenden Emotionen den Ansprüchen an einen ausgeglichenen Charakter entsprechen.³³ Er sieht darin sogar einen Grund, warum Entrüstung (und auch das Mitleid, könnte man hinzufügen) den Göttern zugeschrieben wird. Nun ist aber die Lebensführung des guten Charakters bei Aristoteles *an sich erfreulich*. So zumindest sieht er das in der *Nikomachischen Ethik*, wo er die »Edlen« so beschreibt: »Deren Leben bedarf somit in keiner Weise der Freude wie eines Schmuckstücks zum Umhängen, sondern es hat die Befriedigung in sich selbst.«³⁴ – Ist damit Mitleid als Kennzeichen eines »guten Charakters« nicht notwendig mit einer gewissen *Freude* verbunden?

31 Aristoteles, *Poetik*, S. 43 (14).

32 Für diese gegensätzlichen Ansätze stehen z.B. einerseits Lessing, andererseits Nietzsche. Rapp ist der Ansicht, dass es Aristoteles um die Befreiung vom unangenehmen Schmerz des Mitleids und der Furcht gehe: »Genau für diese Funktion scheint der Begriff der Katharsis bestens geeignet, wird er doch auch an anderer Stelle von Aristoteles dazu gebraucht, die wohltuende Erleichterung zu beschreiben, die eben mit der Auflösung von starken, schmerzlichen Affekten verbunden ist (vgl. Pol. VIII, 7, 1342a11-15)«. Vgl. Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 60.

33 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, S. 103 (1386b).

34 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S. 21.

Hier muss sicherlich zwischen 1) der moralisch guten Haltung, 2) den daraus entstehenden konkreten Emotionen und 3) den »guten Tätigkeiten« unterschieden werden. Sowohl das »gute Leben« (1) als auch die guten Tätigkeiten (3) sind für Aristoteles von Eudämonie bzw. Freude geprägt, sie tragen diese *in sich*. Aber das muss vielleicht nicht heißen, dass auch die konkreten Emotionen (2) notwendig »freudig« sind.³⁵ Andererseits, wenn ein eindeutiger Zusammenhang zwischen Mitleid und gutem Charakter und guten Tätigkeiten besteht, muss dieser Zusammenhang dann nicht auch im Mitleid selbst spürbar sein? Guter Charakter und Tätigkeiten stellen schließlich nicht nur einen beliebigen Rahmen für das Mitleid dar, sondern sie treten zusammen auf, das Mitleid *zeugt* von einem guten Charakter. Zumindest einen freudvollen (eudämonischen) *Hintergrund* müsste der Schmerz des aristotelischen Mitleids also doch haben. – Vorausgesetzt natürlich, man betrachtet das Mitleid aus dem Blickwinkel der aristotelischen Tugendlehre und beschränkt sich nicht auf seine Überlegungen im zweiten Buch der *Rhetorik*.

1.3.3 Die verderbliche und Leid bringende Not

Dieses Merkmal enthält auf den ersten Blick eine unnötige Häufung ähnlicher Begriffe, da sich Not ja kaum anders vorstellen lässt als in irgendeiner Form verderblich oder Leid bringend. Wenn es sich bei diesen Zusätzen um eine wirkliche Information handeln soll, dann muss die Aussage so verstanden werden, dass die Not *nicht belanglos* erscheinen darf. Und in diesem Sinne soll das zweite *eleos*-Merkmal hier auch verstanden werden: Die Situation des Objekts muss dem Subjekt in einer Weise erscheinen, nach der das Objekt ein *echtes* Problem hat.

Doch warum die doppelte Charakterisierung von »verderblich« und »Leid bringend«? Der Altphilologe David Konstan hat darauf hingewiesen, dass diese Formulierung den Fall abdecken könnte, in dem die bemitleidete Person selbst kein Leid *empfindet*.³⁶ Mitleid also auch dann, wenn die Not der anderen Person für diese selbst kein »Leid bringt« (bzw. nicht als Not wahrgenommen wird), sondern – etwas objektiver – »Verderben«. Das scheint für Aristoteles tatsächlich wichtig gewesen zu sein, da er in seinen auf die Definition folgenden Ausführungen zu dem, was »mitleiderweckend« ist, noch einmal ausdrücklich zwischen allem, »was leid- und schmerzhaft ist« und »was Vernichtung bringt« unterscheidet.³⁷ In den meisten von Aristoteles genannten Fällen deckt sich die Sichtweise

35 Auch Rapp warnt davor, Aristoteles dahingehend zu interpretieren, »dass das gute Leben nur im Haben von positiven Emotionen bestehen würde«. Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 63.

36 Vgl. Konstan, *Pity Transformed*, S. 129.

37 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, S. 101 (1386a).

von Objekt und Subjekt: Krankheit, Misshandlungen, Alter, Nahrungsmangel, das Fehlen von Freunden, Trennung, Hässlichkeit, Schwäche, Verstümmelung. Doch *vor* all diesen Übeln nennt Aristoteles den *Tod*. Und wenn es darum geht, Mitleid mit Toten zu haben, stellt sich die Frage nach einer Unterscheidung der Objekt- und Subjekt-Sichtweise durchaus. Ist der Tod ein Übel, das von der verstorbenen Person selbst wahrgenommen wird? Eine Antwort auf diese Frage hängt natürlich von der zugrunde liegenden Auffassung zur individuellen Unsterblichkeit des Menschen ab. Aristoteles war in dieser Frage wohl eher skeptisch.

Noch deutlicher unterscheiden sich Subjekt- und Objekt-Sichtweise aber bei einem weiteren Beispiel der *Rhetorik*, wo es um eine *verpasste Möglichkeit* geht. Gleich im Anschluss an die obengenannten Beispiele fährt Aristoteles nämlich fort: »... weiterhin, wenn einem Gutes widerfährt, nachdem man schon Übles erlitten hat, wie z.B. dem Diopeithes die Geschenke vom Großkönig zugesandt wurden, als er schon tot war.«³⁸ Hier stellt sich nun die Frage, inwiefern die Not für das Objekt selbst Leid bringend oder auch verderblich ist. Der Tod selbst ist es für Diopeithes vermutlich schon – wenn nicht »Leid bringend«, dann doch immerhin »verderblich«. Das *verspätete Geschenk* aber stellt einen zusätzlichen Aspekt dar, der Diopeithes noch bemitleidenswerter macht – und das, auch wenn er nichts wusste von dem Geschenk, wenn diese verpasste Möglichkeit für ihn somit *nicht* als Leid bringend oder verderblich erschien.³⁹ Es gibt hier also einen zusätzlichen Aspekt, welcher nicht so ohne Weiteres in die aristotelische Definition hineinpasst. Wie kann eine verpasste Möglichkeit, von der die betroffene Person zu keiner Zeit etwas weiß, als »Leid bringend« oder »verderblich« bezeichnet werden?

Wenn der Verlust einer Möglichkeit als Leid verstanden wird, muss die *Möglichkeit als solche* zum Wohlergehen der Person gehören. Nur so kann der Person etwas *genommen* werden – allerdings auch dann, wenn die Person selbst nichts von ihrem Verlust weiß.⁴⁰ Genau davon könnte Aristoteles aber mit seinem berühmten Begriff der *dynamis* (Potentialität) ausgegangen sein. Im Grunde kann aber auch unabhängig von aristotelischer Metaphysik spontan angenommen wer-

38 Ebd., S. 102 (1386a); Konstan weist darauf hin, dass es in der Antike auch Grabinschriften gibt, die Mitleid mit den Toten zum Ausdruck bringen – aber meist dann, wenn jemand »vor der Zeit« starb. Vgl. Konstan, *Pity Transformed*, S. 62.

39 Zumindest, wenn man einmal davon absieht, dass Diopeithes in der Unterwelt von diesem Geschenk erfahren könnte und sich dann darüber ärgert, dass er es nicht mehr entgegennehmen konnte. Doch gerade in diesem Fall würde er sich über die mit dem Geschenk einhergehende Anerkennung als solche noch freuen können.

40 In diese Kategorie gehört wohl auch das Mitleid von Nietzsche mit Martin Luther, siehe Abschnitt 1.5.3.

den, dass einer Person gerade durch das Verpassen einer Möglichkeit Leid geschehe. Und um solche spontanen Annahmen geht es, wenn Aristoteles davon spricht, die Not müsse Leid bringend und verderblich *erscheinen*.⁴¹

Auch wenn sich somit Definitionsmerkmal 2) als *notwendiges* Kriterium für die aristotelische Verwendung von *eleos* erweisen sollte – wenn also der Anschein einer verderblichen und Leid bringenden Not vorhanden sein muss – so heißt das noch nicht, dass es sich dabei um ein *hinreichendes* Kriterium handelt. Genau dasselbe Kriterium müsste ja z.B. auch für die Schadenfreude gelten, die Aristoteles in der *Rhetorik* zwar nicht behandelt hat, aber sicherlich kannte.⁴²

1.3.4 Das unverdiente Leiden

Aristoteles führt das Definitionsmerkmal des *unverdienten* Leidens in seiner Definition zwar an, erläutert es aber im anschließenden Text nicht. Es mag überraschen, dass für Aristoteles Mitleid nur mit Unschuldigen möglich ist, doch lässt sich das durch die Gerichtspraxis erklären, die Aristoteles bei der Analyse der verschiedenen Emotionen immer im Auge hat. Konstan zeigt in seinem Buch *Pity Transformed* anhand zahlreicher Textbeispiele, dass in den Gerichten der griechischen und römischen Antike *eleos* bzw. *misericordia* in der Regel nur *Unschuldigen* gewährt wurde. Es ging beim »argumentum ad misericordiam« also nicht um einen Akt der Gnade oder der Vergebung, in dem die Schuldigen von der Strafe befreit wurden, wenn sie Reue zeigten, sondern um ein Anerkennen der Unschuld.⁴³

Da somit das Mitleid der Richter gleichzusetzen ist mit dem Unschuldsurteil, muss es uns auch nicht befremdlich erscheinen, dass solche Gefühlsmanipulationen in antiken Prozessen überhaupt eine Rolle gespielt haben. Von den Richtern zu sagen, dass sie mit einer Partei Mitleid haben, bedeutet nichts anderes, als dass

41 Aristoteles' Beispiel ist zwar so zu verstehen, dass das von Diopeithes verpasste Geschenk nicht schon alleine Mitleid auslöst, sondern nur in Zusammenhang mit seinem Tod. Erst durch den Tod wird das Kriterium des »Anscheins einer verderblichen und Leid bringenden Not« erfüllt. Doch ist Diopeithes' Tod nicht in direkter Form als Leid entscheidend, sondern er steht für die Unwiderruflichkeit der verpassten Chance.

42 Vergleicht man die aristotelische Verwendung von *eleos* mit dem Begriff »Spiel« in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* (§ 66), so könnte man sagen, dass auch bei Wittgenstein für alle Formen des Spiels das Kennzeichen »Vorgang« gilt – in § 65 etwa meint er, dass die Suche nach dem, was »allen diesen Vorgängen gemeinsam ist«, müßig sei. Trotzdem betrachtet Wittgenstein »Spiel« als einen familienähnlichen Begriff, ein notwendiges Kriterium ist noch kein hinreichendes.

43 Vgl. Konstan, *Pity Transformed*, S. 27ff.

sie dieser Partei recht geben, so wie auch – für den Rhetoriker – das Erzeugen von Mitleid notwendig mit dem Argumentieren für die Unschuld einhergeht.⁴⁴ So meint Konstan etwa: »Since pity was warranted only on the assumption of innocence, an appeal to pity constituted an implicit claim of innocence.«⁴⁵

Zieht man nun aber Passagen aus der *Poetik* als Vergleichsmaterial heran, so ergeben sich andere Schwerpunkte als in der *Rhetorik*. Auch hier ist Aristoteles grundsätzlich der Meinung, dass Mitleid und Furcht (Jammer und Schauer) nicht aufkommen, wenn gezeigt wird, »wie der ganz Schlechte einen Umschlag vom Glück ins Unglück erlebt.«⁴⁶ Überraschender ist hingegen, dass Aristoteles im selben Text der Meinung ist, dass die Geschichte einer Tragödie ebenso wenig zeigen soll, »wie makellose Männer einen Umschlag vom Glück ins Unglück erleben«. So etwas wäre nämlich »weder schaudererregend noch jammervoll, sondern *abscheulich*.«⁴⁷ Die Handlung in der Tragödie muss für Aristoteles zwar vom Glück der Protagonistenfigur in ihr Unglück umschlagen, aber »nicht wegen der Gemeinheit, sondern wegen eines großen Fehlers entweder eines Mannes, wie er genannt wurde, oder eines besseren oder schlechteren.«⁴⁸ Es soll also »Furcht und Mitleid« dadurch entstehen, dass »der Mann« durch einen eigenen *Fehler* Unglück erfährt. Da es offensichtlich nicht die Furcht ist, die dadurch ausgelöst wird, muss das Mitleid gemeint sein.

Wie lässt sich das mit dem *unverdienten* Leiden in der *Rhetorik* vereinbaren? Auch Definitionsmerkmal 3a) lässt sich schlecht als *notwendiges und hinreichendes* Kriterium für die aristotelische Bedeutung von *eleos* verwenden, es ist nicht einmal notwendig. Hier wird deutlich, dass Aristoteles den Begriff *eleos* in den verschiedenen Kontexten der *Rhetorik* und der *Poetik* jeweils anders verwendet. Die Definitionsmerkmale des Mitleids in der *Rhetorik* lassen sich nicht ohne Weiteres auf das Mitleid der Katharsis beim Tragödien-Publikum anwenden. Die beiden Formen des Mitleids sind zwar ähnlich, aber nicht identisch.

44 Konstan weist mehrmals darauf hin, dass *eleos* nichts mit Identifikation zu tun hat: »Pity did not consist for Aristotle in an identification with the suffering of another irrespective of desert (for this, classical Greek had other terms ...)«, ebd., S. 37.

45 Ebd., S. 43.

46 Aristoteles, *Poetik*, S. 39 (13); vgl. dazu auch Konstan, *Pity Transformed*, S. 88-89.

47 Aristoteles, *Poetik*, S. 39 (13). Aristoteles fügt allerdings noch hinzu, dass die wirklich »untragischste« aller Möglichkeiten darin bestünde, dass »Schuffe einen Umschlag vom Unglück ins Glück erleben«. Dies könnte dann wohl eher die *Empörung* des Publikums auslösen, so wie Aristoteles sie in seiner *Rhetorik* als das Gegenteil vom Mitleid beschrieben hat.

48 Ebd., S. 39, 41 (13).

Aristoteles relativiert sogar in der *Rhetorik* selbst die Notwendigkeit des Merkmals der Unverdienstlichkeit: »Und in höchstem Maße erregt es Mitleid, wenn sich geachtete Menschen in solchen Situationen befinden, weil das Leid unverdient ist und direkt vor unseren Augen zu liegen scheint.«⁴⁹ Das könnte als Hinweis darauf gewertet werden, dass die Unverdienstlichkeit nur einen *verstärkenden* Faktor (»in höchstem Maße ...«) darstellt, und nicht ein notwendiges Merkmal.

1.3.5 Die Ähnlichkeit mit der leidenden Person

In seinen Erläuterungen legt Aristoteles großen Wert auf die *Furcht* des Subjekts, auch ihm könne dasselbe oder ein ähnliches Leiden widerfahren. Das ist der Grund, weshalb 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). Ähnlich ungeeignet 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.⁵⁰ 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.

Eine solche Beschreibung von *eleos* ist auf das rhetorische Betätigungsfeld der Volksversammlung bzw. der Gerichtsverhandlung zugeschnitten. Gerade dort ist es üblich, dass die bemitleidete Person keine wirklich nahestehende Person ist, weil es nicht um Regelungen von Freundschaftsbeziehungen oder Familienangelegenheiten geht. Es sollen gerade jene Menschen für die Sache gewonnen und damit mitleidig gestimmt werden, die nicht schon aus freundschaftlichen oder familiären Gründen dazu neigen. Und das sind die Mitbürger im Stadtstaat. In einem anderen Kontext würde eine solche Distanz-Bestimmung vielleicht nicht als Element des Mitleidsbegriffs verstanden werden, dort könnte der Mitleidsbegriff auch auf Familienmitglieder angewendet werden.

49 Aristoteles, *Rhetorik*, S. 103 (1386b).

50 Auf diesen Aspekt des aristotelischen *eleos*-Begriffs wurde häufig hingewiesen. Käte Hamburger z.B. baut ihr Buch über das Mitleid auf der Erkenntnis auf, dass Mitleid (im Unterschied zur Liebe) Distanz mit sich führt und insofern gerade nicht altruistisch ist. Dabei beruft sie sich auch auf Aristoteles. Die Eingeschränktheit ihrer Vorgangsweise besteht meiner Meinung nach aber darin, von »dem Mitleid« auszugehen, ohne auf die Vielfalt der Kontexte zu achten. Vgl. Hamburger, *Das Mitleid*, S. 106ff.

Die richtige Distanz für das Mitleid sieht Aristoteles gerade dann gegeben, wenn eine *Ähnlichkeit* besteht »bezüglich Alter, Charakter, Gewohnheiten, sozialer Stellung und Abkunft«. Seine Begründung: »... denn in all diesen Fällen scheint es umso wahrscheinlicher, dass es auch uns selber treffen könnte.«⁵¹ Gleich im Anschluss fügt Aristoteles hinzu: »Überhaupt muss man hier ja annehmen, dass man wegen derjenigen Dinge, die man für sich selbst fürchtet, dann, wenn sie andere treffen, Mitleid hat.« – Das Merkmal 3b) könnte also auch als »Furcht aufgrund von Ähnlichkeit« bezeichnet werden.

Doch auch hier – wie schon beim Merkmal 3a) – ist es schwierig, das Kriterium in klarer Weise nicht nur auf die Gerichtsverhandlung, sondern auch auf die *Tragödie* anzuwenden. Was heißt es, wenn die Figuren des Schauspiels eine Ähnlichkeit mit dem Publikum aufweisen? In Bezug auf »soziale Stellung« oder »Abkunft« gibt es sicherlich wenige Ähnlichkeiten, schließlich entstammen die Protagonisten häufig königlichen Häusern oder zumindest dem Hochadel. Nimmt man hingegen eine Ähnlichkeit des »Charakters« oder der »Gewohnheiten« an, erscheint es ebenso unverständlich, wie Tragödien ein so breites Publikum ansprechen können.

Aristoteles spricht allerdings 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. Nur lassen sich hier stets Ausnahmen finden, es kann sich also nicht um ein *notwendiges* Definitionsmerkmal handeln. Als besonders intensive Momente des Mitleids gelten schließlich Anlässe, in denen die üblichen Gruppenzugehörigkeiten überwunden und nicht einfach übernommen werden. Die Zugehörigkeit zu einem »Wir« kann sich so durch ein Mitleidserlebnis auch erst neu ergeben.

Das verweist aber auf einen zweiten Punkt: Die Wir-Gruppe besitzt keine klar erkennbaren Grenzen *unabhängig* vom empfundenen Mitleid. Sie wird selbst wieder über das empfundene Mitleid definiert, was aber heißt, dass wir es hier mit einer Zirkeldefinition zu tun haben. Wenn Mitleid ein Bewusstsein von Ähnlichkeit voraussetzt, dann setzt dieses Bewusstsein von Ähnlichkeit seinerseits Mitleid voraus. So wie man Ähnlichkeit zur Erklärung des Mitleids braucht, braucht man das Mitleid selbst noch einmal zur Erklärung der Ähnlichkeit als gemeinsamer Verletzlichkeit.

Ein Wir-Gefühl kann gerade im Theater durch das Mitleid modifiziert werden. Das Theater besitzt alle Möglichkeiten, mithilfe eines grenzüberschreitenden Mitleids festgefahrene Gruppenperspektiven zu überwinden oder wenigstens infrage zu stellen. Das Gefühl der Ähnlichkeit mit den Figuren ist somit nicht nur Voraus-

51 Aristoteles, *Rhetorik*, S. 102 (1386a).

setzung, sondern auch Ergebnis der Inszenierung und der Emotionen des Publikums. Martha Nussbaum jedenfalls sieht die erzieherische Funktion der griechischen Tragödie eines Sophokles genau darin, Mitleid auch für Menschen anderer Gruppenzugehörigkeit zu empfinden.⁵²

Trotzdem sieht Nussbaum im Rahmen ihrer Anlehnung an den aristotelischen Mitleidsbegriff die »Ähnlichkeit von Möglichkeiten« als »kognitives Element« des Mitleids und damit als eine Voraussetzung für Mitleid. Allerdings spricht sie explizit nicht von einer *notwendigen* Voraussetzung, sondern von einer bloß förderlichen Bedingung.⁵³ Und damit wird sie Aristoteles wohl gerecht: Auch wenn man also bei der *Furcht aufgrund von Ähnlichkeit* nicht von einer Zirkeldefinition ausgeht, bleibt das Problem, dass es sich bei Aristoteles nicht eindeutig um eine notwendige Voraussetzung von Mitleid handelt.

1.3.6 Die Nähe des Leidens

Muss das Leiden des Objekts nach Aristoteles wirklich nahe sein? Der Wortlaut der Definition lautet »... und das ist besonders der Fall, wenn dies nahe zu sein scheint.« Somit geht es auch hier vermutlich nur um ein *gesteigertes* Mitleid, nicht aber um das Vorhandensein von Mitleid überhaupt. Auch in den Erläuterungen spielt die Nähe eher die Rolle einer zusätzlichen Option als die eines notwendigen Merkmals. Egal, ob Aristoteles von der *zeitlichen* Nähe des Leidens spricht oder vom schauspielerischen Geschick der Redner, das Leiden nahe erscheinen zu lassen – immer geht es ausdrücklich darum, in höherem Maße Mitleid zu erregen.

Nähe gehört damit für Aristoteles nicht zu den *notwendigen* Definitionsmerkmalen des Mitleids. Überdies bleibt der Begriff der Nähe selbst mehrdeutig: Aristoteles meint wohl in erster Linie *zeitliche* Nähe, dann aber auch *räumliche* Nähe. Es geht ihm konkret um Zeichen, die der Rhetoriker einsetzt, um Nähe herzustellen, so z.B. die »Kleidung derer, die gelitten haben,« oder auch »Worte und andere

52 »Greek drama moved their spectators, in empathetic identification, from Greece to Troy, from the male world of war to the female world of household. Although all the future citizens who saw ancient tragedies were male, they were asked to have empathy with the sufferings not only of people whose lot might be theirs – leading citizens, generals in battle, exiles and beggars and slaves – but also with many whose lot could never be theirs – such as Trojans and Persians and Africans, such as wives and daughters and mothers.« Nussbaum, *Upheavals of Thought*, S. 429.

53 Vgl. ebd., S. 321. – Genau genommen fördert das Bewusstsein von Ähnlichkeit bei Nussbaum ein anderes kognitives Element von Mitleid, nämlich das »eudämonische Urteil«. Dieses geht davon aus, dass mit dem Leiden der anderen Person auch die Verfolgung des eigenen Glücks beeinträchtigt ist.

Äußerungen jener, die sich unmittelbar im Zustand des Leidens befinden«. ⁵⁴ Letztlich sind es nur Beispiele, mit denen Aristoteles die Nähe erklärt.

1.3.7 *Eleos* und der Körper

Es gibt einen weiteren Gesichtspunkt, unter dem die Exaktheit der Mitleidsdefinition in der Rhetorik relativiert werden muss. Sowohl in der Poetik als auch in der Ethik findet sich ein Kontext, in dem *eleos* anders als in der Rhetorik verstanden wird: und zwar der naturwissenschaftlich-physiologische Kontext. Aristoteles gilt zwar mit seinem Emotionsbegriff als ein früher Vertreter eines propositionalen oder kognitiven Verständnisses von Emotionen, wonach der Kern von Emotionen in Überzeugungen besteht. ⁵⁵ Das bezieht sich aber vor allem auf seine Analyse der Emotionen in der *Rhetorik* und deckt noch nicht seine ganze Emotionstheorie ab. In anderen Texten ist er der Meinung, dass Emotionen immer mit bestimmten körperlichen Veränderungen verbunden seien (z.B. der Zorn mit dem »Sieden des Blutes«). ⁵⁶ In *Über die Seele* schreibt er etwa: »Es scheint aber, dass auch alle Affekte [*pathe*] der Seele mit dem Körper verbunden sind: Zorn, Milde, Furcht, Mitleid, Mut, ferner Freude, Lieben und Hassen. Denn zugleich mit diesen erleidet der Körper etwas.« ⁵⁷

Die Ausdrücke »gleichzeitig« oder auch »verbunden« dürfen bei Aristoteles wohl nicht so verstanden werden, dass Emotionen aus zwei Komponenten bestehen, die auf geheimnisvolle Weise zusammenfinden, sondern eher in dem Sinne, dass Emotionen in ihrer Entstehung unterschiedlich beschrieben werden können, je nachdem, welche Art von Ursachen man hervorhebt. ⁵⁸ So findet Aristoteles es ganz selbstverständlich, dass sich die verschiedenen Blickwinkel gar nicht vereinbaren lassen. Nüchtern stellt er fest: »Verschieden wird wohl der Naturforscher und der Dialektiker einen jeden der Affekte definieren, z.B. was der Zorn ist.« ⁵⁹ Allerdings beschreibt Aristoteles die »dialektischen« (also kognitiven) Ursachen der verschiedenen Emotionen sehr viel detaillierter als die physiologischen: bei diesen gibt es nur verstreute Hinweise, wie z.B. darauf, dass sich Zorn aufgrund von Überhitzung, Furcht aufgrund von Abkühlung des Körpers einstelle. ⁶⁰

54 Aristoteles, *Rhetorik*, S. 103 (1386b).

55 Vgl. Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 47.

56 Vgl. ebd., S. 50; Price, »Emotions in Plato and Aristotle«, S. 131.

57 Aristoteles, *Über die Seele*, S. 11.

58 Vgl. Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 52.

59 Aristoteles, *Über die Seele*, S. 13.

60 Vgl. Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 53.

Ob es in diesem körperlichen Sinne ein ganz bestimmtes Muster des Mitleids gibt, hat Aristoteles nicht geklärt, für die Existenz eines solchen Musters spricht aber einiges in seiner Emotionstheorie. Dieses würde aber immer nur für die Mitleids-Beschreibung des Naturphilosophen Gültigkeit haben, nicht für die des Dialektikers.

1.3.8 Zusammenfassung

Die Suche nach einem klar umgrenzten Mitleidsbegriff bei Aristoteles hat sich als nicht erfolgreich erwiesen. Klar wurde vielmehr, dass auch Aristoteles den *eleos*-Begriff je nach Kontext in verschobener Bedeutung verwendet. Vor allem jene zwei Werke, in denen er über die Bedingungen des Mitleids schreibt – nämlich die *Rhetorik* und die *Poetik* – weisen dem Mitleid jeweils andere Merkmale zu. Diese unterscheiden sich zwar nicht gänzlich voneinander, stellen aber doch Variationen dar, welche es nicht erlauben, eine *hinreichende* Gruppe von *notwendigen* Merkmalen zu finden.

Als eindeutig *notwendiges* Merkmal kam nur der »Anschein von verderblicher und Leid bringender Not« (Merkmal 2) infrage. Dieses hat sich aber als nicht *hinreichend* herausgestellt, weil es auch für die Schadenfreude gilt. Das aristotelische Mitleid des Gerichts oder der Volksversammlung ist nicht das aristotelische Mitleid, das das Publikum einer Tragödienaufführung erlebt, auch nicht das, von dem die Tugendlehre spricht, und wohl auch nicht das, welches der Physiologe Aristoteles beschreiben könnte. Das muss aber in der Terminologie Wittgensteins heißen, dass es sich bei Aristoteles' Mitleidsbegriff um einen *familienähnlichen* Begriff handelt, dass er also – vergleichbar mit dem Begriff »Spiel« – unscharfe Grenzen hat und je nach Kontext anders verwendet werden kann. Folgendes spricht *für* diese Annahme:

Erstens verwendet Aristoteles in seinem Text in der *Rhetorik* sehr viele Beispiele. Diese sind für die Erklärung dessen, was gemeint ist, wichtiger als die Definition. Es gibt zwar eine Mitleidsdefinition am Anfang des Abschnittes, doch die Erläuterungen dazu erfolgen in Form von Aufzählungen, einzelnen historischen Figuren oder konkreten Gerichtssituationen. Dazu passt auch die abschließende lapidare Bemerkung: »So und so ähnlich ist all das, worüber man Mitleid hegt.«⁶¹ Nicht zu übersehen ist die Ähnlichkeit mit folgender Formulierung bei Wittgenstein: »Wie würden wir denn jemand erklären, was ein Spiel ist? Ich glaube, wir werden ihm *Spiele* beschreiben, und wir könnten der Beschreibung hinzufügen: ›das, und Ähnliches, nennt man ›Spiele‹« (PU, § 69).

61 Aristoteles, *Rhetorik*, S. 102 (1386a).

Zweitens lassen sich auch bei Aristoteles verschiedene Anwendungen des *eleos*-Begriffs deutlich unterscheiden, vor allem die beiden Kontexte der *Rhetorik* und der *Poetik*. Wo es darum geht, ein Gericht oder eine Volksversammlung mitleidig zu stimmen, ist der Hinweis auf den Lustcharakter des Mitleids vollkommen fehl am Platz. Andererseits wäre es absurd, davon auszugehen, dass das Publikum im Rahmen einer Tragödienaufführung nicht irgendwie *gerne* dem tragischen Geschehen auf der Bühne folgt. *Eleos* hat in diesen beiden Kontexten weder eine komplett verschiedene Bedeutung (wie etwa die zwei Bedeutungen des deutschen Begriffs »Dichtung«) noch eine einzige und einheitliche Bedeutung.⁶²

Und *drittens* passt zu einer Familienähnlichkeit seines *eleos*-Begriffs auch die methodische Voraussetzung von Aristoteles, dass die Genauigkeit der Begriffe nicht bei allen Themen dieselbe sein kann: »Der logisch geschulte Hörer wird nur insoweit Genauigkeit auf dem einzelnen Gebiet verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zulässt. Es ist nämlich genauso ungereimt, vom Mathematiker Wahrscheinlichkeiten entgegenzunehmen wie vom Rhetor den knotwendige Beweise zu fordern.«⁶³

Im Bereich der Künste und der Rhetorik kann auch für Aristoteles eine gewisse Verschwommenheit nicht vermieden werden, da es der Gegenstand nicht zulässt. Es ist anzunehmen, dass Aristoteles auch das Mitleid zu solchen Gegenständen zählte. Es könnte somit durchaus sein, dass Aristoteles den *eleos*-Begriff nicht nur *tatsächlich*, sondern auch *bewusst* als einen Begriff mit verschwommenen Rändern verwendet hat. Wenn er in seiner *Rhetorik* dennoch Definitionen anbietet, so könnten diese mit Familienähnlichkeit insofern vereinbar sein, als auch Wittgenstein davon ausgeht, dass für einen bestimmten Zweck auch bei familienähnlichen Begriffen eine klare Grenze gezogen werden kann (PU, § 69).

Es gibt aber Hinweise, die *gegen* die Annahme sprechen, Aristoteles verwende den Begriff *bewusst* im Sinne von Wittgensteins Familienähnlichkeit. Sie sind vor allem bei seiner grundsätzlichen Auffassung von Sprache zu suchen: *Erstens* gilt Aristoteles als ein prominenter Vertreter der *Korrespondenztheorie von Wahrheit*, nach welcher sprachliche Äußerungen dann wahr sind, wenn sie mit der nichtsprachlichen Wirklichkeit übereinstimmen. Die Korrespondenztheorie lässt sich mit Wittgensteins Spätphilosophie insgesamt nicht vereinbaren, das Konzept der

62 Glock kommt in seiner differenzierten Untersuchung zu Wittgensteins Verständnis von Familienähnlichkeit zu folgender Dreiteilung: Eindeutigkeit, Familien von Bedeutungen sowie Zweideutigkeit. Er fügt aber gleich hinzu, dass für Wittgenstein die Kriterien für jede Unterscheidung von Identität und Differenz selbst wieder kontextabhängig sind, dass also eine solche Dreiteilung in seinem Sinne nur begrenzten Nutzen haben könnte. Vgl. Glock, *Wittgenstein-Lexikon*, S. 109.

63 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S. 7.

Familienähnlichkeit selbst schließt eine solche Wahrheitstheorie zwar nicht aus, würde mit ihr aber seine Pointe verlieren.

Zweitens gibt es bei Aristoteles neben den eher unsystematischen Äußerungen auch einen Hinweis darauf, dass für ihn die »Widerfahrnisse der Seele« (*pathe*) etwas bei allen Menschen in gleicher Weise *Gegebenes* sind, auf das sich die Sprache mit ihren Begriffen problemlos beziehen kann. Selbst wenn verschiedene Sprachen verschiedene Begriffe verwenden, so besitzen nach dieser Vorstellung alle Menschen ein Wissen von ihnen gemeinsamen »Widerfahrnissen der Seele«, und es muss nur noch die Verbindung zwischen Wort und Widerfahrnis hergestellt werden, am besten durch eine Definition. Aristoteles schreibt im *Organon*:

»Nun sind [i] *die (sprachlichen) Äußerungen* unserer Stimme Symbole für [ii] *das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt*, und [iii] *unsere schriftlichen Äußerungen* sind wiederum Symbole für die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme. Und wie nicht alle Menschen mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht dieselbe Sprache. Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle ein Zeichen ist, sind bei allen Menschen dieselben; und überdies sind auch schon [iv] *die Dinge*, von denen diese (seelischen Widerfahrnisse) Abbildungen sind, für alle dieselben.«⁶⁴

Allerdings spricht Aristoteles hier nicht von Gefühlen, sondern von Sinnesempfindungen – für beide verwendet er den Ausdruck *pathos*. Zwar würden seine Äußerungen zu den Sinnesempfindungen schon ausreichen, um ihn in Widerspruch zu Wittgensteins später Sprachphilosophie zu bringen, es bleibt aber offen, ob Aristoteles auch *eleos* als ein »Widerfahrnis« betrachtete, das bei allen Menschen in gleicher Weise als gegeben vorausgesetzt wird. Insgesamt scheint Aristoteles jedoch eine Vorstellung von Sprache zu vertreten, die weniger Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, sondern mehr der darin kritisierten »augustinischen Auffassung von Sprache« nahekommt (siehe auch 1.2.2).

64 Aristoteles, *Peri hermeneias*, S. 3 (16a 3-8).

1.4 AUGUSTINUS UND DIE *MISERICORDIA*

1.4.1 Die »augustinische Auffassung von Sprache«

Wendet Augustinus selbst die ihm von Wittgenstein zugeschriebene Auffassung von Sprache an? Im von Wittgenstein zitierten ersten Buch der *Bekenntnisse* beschäftigt sich Augustinus nicht ausdrücklich mit einer Theorie der Sprache, sondern beschreibt nur, wie er als Kind gelernt hat, den »Gefühlen seines Herzens« bzw. seinen Wünschen Ausdruck zu verschaffen. Dabei kamen ihm die Erwachsenen zu Hilfe, indem sie gleichzeitig mit dem Aussprechen eines Wortes auf einen Gegenstand zeigten, sodass Augustinus verstand, »daß mit solchem Wort ein bestimmtes Ding gemeint sei, das sie mir zeigen wollten.«⁶⁵

Augustinus beschreibt also nur ein *bestimmtes* Sprachspiel. Insofern tut Wittgenstein gut daran, Augustinus keine *Theorie* der Sprache zuzuschreiben, sondern eine »Auffassung«. Von dieser Auffassung nimmt er allerdings an, dass sie unterschiedlich verschiedenen philosophischen Theorien zugrunde liegt, ohne eigens infrage gestellt zu werden.⁶⁶ Entscheidendes Element dieser Auffassung ist es, dass wir bereits eine sprachunabhängige Bekanntschaft mit den bezeichneten Gegenständen haben müssen, da wir sonst die Bedeutung der Wörter nicht lernen könnten. Sprache wird in ihrer Funktion auf die *Bezeichnung* eines Gegenstandes beschränkt. Unter dieser Voraussetzung braucht es tatsächlich eine Bekanntschaft mit dem Gegenstand parallel zur Bezeichnung. Meistens besteht eine solche parallele Bekanntschaft durch Sinneswahrnehmung, denn wir müssen einen Gegenstand schließlich wahrnehmen, wenn jemand im Rahmen einer hinweisenden Definition darauf zeigt. Eine Schwierigkeit dieser Auffassung von Sprache entsteht allerdings dann, wenn es sich bei den bezeichneten Gegenständen um Gefühle handelt. Die entsprechende Sinneswahrnehmung parallel zur Verwendung des Wortes ist in diesem Fall nicht ohne Weiteres *intersubjektiv* nachvollziehbar, es gibt keinen *gemeinsamen Blick* auf den Gegenstand. Für Augustinus ist jedenfalls klar, dass er als Knabe von den »Gefühlen seines Herzens« *wusste*, bevor er die entsprechenden Wörter lernte. Als er diese Gefühle dann mit den von Gott »verliehenen Geistesgaben mit Seufzern und mancherlei Lauten und Gesten« äußerte, halfen ihm die Reaktionen und auch hinweisenden Gesten der Erwachsenen, sich einen »Schatz von Wörtern« zurechtzulegen, mit dem er seine Wünsche auch verbal zum Ausdruck bringen konnte.

⁶⁵ Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 16 (I, 8).

⁶⁶ Glock spricht im Lexikoneintrag »Augustinisches Bild der Sprache« von einem »vortheoretischen Paradigma«. Vgl. Glock, *Wittgenstein-Lexikon*, S. 51.

Sieht man einmal davon ab, dass diese Schilderung von Augustinus Ähnlichkeiten mit dem Übergang vom »natürlichen« zum verbalen Ausdruck bei Wittgenstein aufweist,⁶⁷ ist es immerhin möglich, aus den augustinischen Beschreibungen jene von Wittgenstein kritisierte Grundannahme herauszulesen, dass wir zuerst mit unseren Wünschen und Gefühlen Bekanntschaft haben müssen, um diese erst dann zum Ausdruck bringen zu können. Augustinus fährt nach der von Wittgenstein zitierten Stelle fort, indem er den Vorteil der erlernten Wörter und der damit besser zum Ausdruck gebrachten Wünsche beschreibt: »So trat ich mit meiner Umgebung in Gedanken- und Gefühlsaustausch«.⁶⁸ Ganz ähnlich müsste es nach Augustinus auch beim *Mitleid* sein: Zuerst identifiziert man es in sich selbst, und erst dann tritt man darüber mit der Umgebung in einen Gedanken- und Gefühlsaustausch.

Die Frage ist nun, ob Augustinus sich in diesem Punkt tatsächlich so verhält, wie es die ihm von Wittgenstein zugeschriebene Sprachauffassung nahelegt. Eine Antwort auf diese Frage soll in den folgenden Abschnitten gesucht werden. Da Augustinus sich ähnlich wie Aristoteles mit Affekten generell und mit dem Mitleid im Besonderen beschäftigt, lautet die Frage: Wie verwendet Augustinus Emotionsbegriffe im Allgemeinen und »Mitleid« im Besonderen? Geht er davon aus, dass diese *Namen* für klar definierbare innere Zustände stehen? Gibt es für seinen Begriff *misericordia* eine Gruppe von Merkmalen, die insgesamt notwendig und hinreichend genug sind, um daraus eine allgemeine Definition zu machen?

1.4.2 Affekte bei Augustinus

Wenn Augustinus von den *passiones* spricht, macht er das in verschiedenen Zusammenhängen. Insgesamt scheint er gleich mehrere Anliegen unter einen Hut bringen zu wollen, die er allesamt mit dem Thema der Emotionen verknüpft:

- 1) Augustinus möchte das stoische Ideal der Affektlosigkeit kritisieren.
- 2) Er möchte zeigen, wie auch Gott in seiner Vollkommenheit gewisse Affekte zugeschrieben werden können.

67 Hätte Wittgenstein die ganze Passage zitiert, wäre das klarer geworden. Unmittelbar vor der von ihm ausgewählten Passage spricht Augustinus auf eine Weise von einem natürlichen und spontanen Ausdruck, die zu Wittgensteins Formulierungen etwa in PU, § 244 nicht so ohne Weiteres in Widerspruch gestellt werden kann (Wittgenstein beschreibt dort, wie das Kind mit der Zeit lernt, den natürlichen Ausdruck der Schmerzscreie durch Sätze wie »Ich habe Schmerzen« zu ersetzen).

68 Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 16f. (I, 8).

- 3) Er möchte aufzeigen, dass bestimmte *menschliche* Affekte jeweils entweder moralisch gut oder schlecht sein können.

Zu Punkt 1: Im Gottesstaat (IX, 4) bezieht sich Augustinus ausführlich auf eine Erzählung des römischen Schriftstellers *Aulus Gellius*, in der dieser selbst mit einem stoischen Philosophen auf einem Schiff in einen schweren Sturm gerät.⁶⁹ In der konkreten Gefahrensituation kann es der Stoiker nicht vermeiden, Reaktionen der Furcht zu zeigen – für einen waschechten Stoiker insofern etwas Besonderes, als es bekanntlich den stoischen Anspruch gibt, frei von Affekten bleiben zu können. Der Stoiker in der Erzählung von Gellius meint nun nach dem Sturm, dass auch der Weise sich den Affekten nicht vollkommen entziehen könne, dass das aber noch lange nicht bedeute, in seinem Geist den Phantasien der Affekte zuzustimmen. Er könne sowohl die Affekte über sich ergehen lassen *als auch* am vernunftgemäßen Urteil festhalten.

Diese Anekdote betrachtet Augustinus als ein Zugeständnis, welches innerhalb der stoischen Tradition nicht isoliert dasteht, sondern sich ebenso bei den wichtigsten Vertretern wie Zenon, Chrysipp oder Epiktet findet. Auch die Stoiker selbst nehmen nämlich in den Augen von Augustinus ihr Ideal der Affektlosigkeit nicht allzu ernst: Erstens, weil auch sie von negativen Affekten wie Furcht berührt werden (Seneca allerdings spricht hier nicht von Affekten, sondern von »voraffektiven Regungen«⁷⁰) und zweitens, weil für sie auch der Weise »gute Gefühle« wie z.B. Freude kennt, solange diese nur in Einklang mit der Vernunft stehen.

Für Augustinus haben Affekte durchaus eine positive Bedeutung im menschlichen Leben. Er stellt Emotionalität als *Menschlichkeit* in ein positives Licht, das Ideal eines affektlosen Lebens geht für ihn an dem eines rechtschaffenen Lebens vorbei: »Denn was hart ist, das ist darum nicht recht, und was stumpf, nicht gesund.«⁷¹ Außerdem hält er ein Leben in Affektlosigkeit für gar nicht möglich. Selbst die Stoiker wüssten, dass das menschliche Leben nicht affektlos sein kann und wenn sie etwas anderes behaupten, dann verwenden sie bestimmte Begriffe einfach anders. Das ist für ihn nicht mehr als ein Streit um Worte, bei dem man sich der Sache nach einig ist. Zum Thema »Affekte« schreibt er:

»So herrscht denn bei den Peripatetikern oder auch den Platonikern und selbst den Stoikern eine und dieselbe Anschauung, aber es ist so, wie Tullius sagte: ›Längst schon plagen sich

69 Vgl. Augustinus, *Vom Gottesstaat I*, S. 470ff. (IX, 4).

70 Vgl. Buddensiek, »Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug?«, S. 76.

71 Augustinus, *Vom Gottesstaat II*, S. 181 (XIV, 9).

diese griechischen Epigonen mit Wortgezänk, da sie mehr auf Streit als auf Wahrheit erpicht sind.«⁷²

Auffallend ist hier neben dem expliziten Argument der verschiedenen Begriffsverwendungen die implizite Vorstellung, dass es bezüglich der Emotionen unabhängig vom Sprachgebrauch eine *Wahrheit* gibt, zu der man einen *außersprachlichen* Zugang haben kann. Zumindest hier scheint Augustinus der »augustinischen Auffassung der Sprache« gerecht zu werden.

Zu Punkt 2: Als Christ geht Augustinus davon aus, dass auch die göttliche Vollkommenheit von Affekten geprägt ist. Das Alte und Neue Testament sind voll von Passagen, in denen vom Zorn oder vom Erbarmen Gottes die Rede ist. Wohl auch aus diesem Grund sieht Augustinus die menschlichen Affekte nicht rein negativ. Die verbindende Klammer zwischen den menschlichen und den göttlichen Affekten findet Augustinus in ihrem *Ziel* bzw. ihrer *Wirkung*. Entscheidend ist nicht, wie sich der Affekt anfühlt, sondern worauf er hinauswill. Wenn also auch Engeln und Gott Emotionen zugeschrieben werden, dann geht es weniger darum, »ob eine fromme Seele zürnt, sondern warum sie zürnt, nicht darum, ob, sondern warum sie trauert, nicht darum, ob, sondern wovor sie Furcht hat.«⁷³ Das Objekt des Affektes ist für die Begriffsverwendung wichtiger als das wahrnehmbare Vorhandensein des Affektes. Allerdings ist Augustinus (zumindest im *Gottesstaat*) dann doch so vorsichtig, bei göttlichen und menschlichen Affekten von einer *Analogie* zu sprechen, bei der die gemeinsame Wirkung als Verbindungselement verwendet wird:

»Dann würde nur die gewohnte menschliche Redeweise wegen einer gewissen Ähnlichkeit ihrer Werke, nicht wegen einer in Affekten sich äußernden Schwäche ihnen [den Engeln] solche Gemütsbewegungen zuschreiben, wie ja auch Gott nach der Schrift zürnt, ohne jedoch durch Leidenschaft verwirrt zu werden. Denn das Wort Zorn, von Gott gebraucht, weist hin auf die Strafe, die bewirkt, nicht den Affekt, der erregt wird.«⁷⁴

Zu Punkt 3: Obwohl dieselben Begriffe verwendet werden, möchte Augustinus je nach Kontext zwischen verschiedenen Gegenständen unterscheiden. Wenn derselbe Begriff Unterschiedliches bedeutet – je nachdem, ob er im Zusammenhang eines gläubigen oder eines ungläubigen Lebens steht –, dann heißt das, dass es hier auch verschiedene Phänomene gibt:

72 Augustinus, *Vom Gottesstaat I*, S. 474 (IX, 5).

73 Ebd., S. 473 (IX, 5).

74 Ebd., S. 474 (IX, 5).

»Denn die Furcht, von welcher der Apostel Johannes sagt: »Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht hat Pein. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht völlig in der Liebe«, diese Furcht ist nicht von der Art wie jene, die den Apostel Paulus besorgen ließ, die Korinther möchten durch Schlangenlist verführt werden, also eine Furcht einzig und allein aus Liebe, sondern sie ist Furcht von der Art, die nicht in der Liebe ist, und von ihr sagt derselbe Apostel Paulus: »Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet.« Die keusche Furcht jedoch, die ewiglich bleibt, die in der künftigen Welt fort dauern wird – denn wie könnte sie sonst ewiglich bleiben? –, ist nicht die Furcht, die vor einem Übel zurtückschreckt, das sich zutragen könnte, sondern die an einem Gut festhält, das nicht verlorengehen kann. Denn wo die Liebe zu dem erlangten Gute unwandelbar ist, da ist die Furcht vor dem Übel, das vermieden werden muß, wenn man so sagen darf, ganz ruhig.«⁷⁵

Augustinus möchte nicht darauf verzichten, auf die Sündhaftigkeit und Gefährlichkeit von Affekten hinzuweisen, obwohl dieselben Affekte auch göttliche Attribute sein können. Das führt zu einer seltsamen Spannung innerhalb der augustininischen Affektenlehre,⁷⁶ die nun noch einmal am Beispiel der *misericordia* untersucht werden soll. Da Augustinus anders als Aristoteles keine breit angelegte Mitleidsdefinition versucht hat, die uns eine Auflistung von zu überprüfenden Merkmalen ermöglichte, soll für diese Untersuchung der *misericordia*-Begriff von *Seneca* als systematischer Ausgangspunkt gewählt werden. Ausgehend von den Merkmalen der *misericordia* bei Seneca kann auch nach entsprechenden Merkmalen bei Augustinus gesucht werden. Dabei ist es zweitrangig, ob die beiden Philosophen übereinstimmen oder nicht: Seneca liefert uns in erster Linie *Stichwörter* für mögliche Merkmale des augustininischen *misericordia*-Begriffs. Die beiden leben zwar nicht wirklich in derselben Zeit (Seneca stirbt 65 n. Chr., Augusti-

75 Augustinus, *Vom Gottesstaat II*, S. 180 (XIV, 9).

76 Brachtendorf meint dazu: »Augustinus kritisiert also die Stoiker mit den Peripatetikern und die Peripatetiker mit den Stoikern. Gegen die Stoa wendet er ein, dass das Apathie-Ideal, das sie für das irdische Leben aufstellten, hier gar nicht sinnvoll erstrebt werden könne, weil es – wie die Peripatetiker zu Recht geltend machten – der Natur des irdischen Menschen widerspreche und sich folglich nur im Jenseits verwirklichen lasse. Die Peripatetiker hingegen seien zwar mit ihrer These von der Natürlichkeit und Unvermeidlichkeit der *passiones* im Recht, übersähen aber, dass selbst die guten Affekte für den Menschen eine Herausforderung und mitunter eine Beschwerne darstellen, die es im Urzustand noch nicht gab und in der Vollendung nicht mehr geben wird.« Brachtendorf, »Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannei«, S. 149.

nus 430 n. Chr.), doch bezieht sich Augustinus in seinen Überlegungen zu Affekten immer wieder auf die Stoa und insbesondere auf Seneca, es gibt also durchaus einen gemeinsamen Horizont bei ihrer jeweiligen Verwendung des Begriffs *misericordia*. Außerdem bietet die Einbeziehung des *misericordia*-Begriffs von Seneca ganz nebenbei die Möglichkeit, die vielfältige Verwendung des Begriffs über Augustinus hinaus aufzuzeigen.

1.4.3 Senecas *misericordia*

Wenden wir uns also kurz dem *misericordia*-Begriff des Stoikers Seneca zu, um Stichwörter für mögliche Definitionsmerkmale auch für Augustinus zu finden. Während für Augustinus *misericordia* eine wichtige menschliche Tugend und sogar Teil der göttlichen Vollkommenheit darstellt, ist sie für Seneca ein der Vernunft entgegengesetzter negativer Affekt, eine »Fehlhaltung der Seele«. ⁷⁷ Das vernunftgemäße Wohlwollen gegenüber anderen Menschen und die konkrete Hilfsbereitschaft aber bezeichnet Seneca als *clementia* (was im Deutschen oft als »Milde« wiedergegeben wird). Allerdings räumt er ein, dass seine eigene stoische Begriffsverwendung von *misericordia* nicht die übliche ist, »denn die meisten loben es als eine Tugend.« ⁷⁸ Folgende Merkmale sind bei Seneca charakteristisch für die *misericordia*:

- 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 ...« ⁷⁹
- 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 und am liebsten die Kerker öffneten ⁸⁰ (im Unterschied zur aristotelischen *eleos*-Definition gibt es hier also eine deutliche Abgrenzung vom Verdienst-Prinzip).

⁷⁷ Seneca, *Über die Milde*, S. 21 (II, 4).

⁷⁸ Ebd., S. 19 (II, 4) Seneca widerspricht in seiner Verwendung von *misericordia* also bewusst dem alltäglichen Sprachgebrauch und macht es sich bei der Suche nach einem scharf umgrenzten Mitleidsbegriff insofern leicht.

⁷⁹ Ebd., S. 23 (II, 5).

⁸⁰ Ebd., S. 21 (II, 5). Allerdings relativiert Seneca diese Meinung kurz darauf wieder, wenn er die *misericordia* als eine Trauer aufgrund fremden Unglücks bezeichnet, »das – glaubt sie – Menschen widerfährt, die es nicht verdient haben«. Dieser Widerspruch

- 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.«⁸¹ Der Weise wird eben ohne *misericordia* alles tun, um »zu Hilfe zu kommen den fremden Tränen ...«, und er wird es besser machen, *weil* er kein Mitleid empfindet (»Also wird der Weise kein Mitleid empfinden, sondern helfen, sondern nützen«).⁸²
- 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. Er verknüpft das Mitleid sogar mit einem gewissen Ekel oder einer Distanzierung, wenn er im Gegenzug der *clementia* zugute hält, sie würde »nicht die Fassung verlieren angesichts des dünnen Beines eines anderen oder abgerissener Magerkeit und hinfalligen Alters«.⁸³ Die Fehlhaltung der *misericordia* besteht darin, dass sie sich durch das Leiden anderer allzu sehr erschrecken lässt und dieses somit als eigenes Leiden behandelt.

Andererseits verbindet Seneca *misericordia* auch mit Äußerlichkeit bzw. ritueller Oberflächlichkeit, die sozialen Ansprüchen Genüge leisten will: »Wenn einer vom Weisen Mitleid fordert, liegt es nahe, dass er laute Klagen verlangt und für fremde Beisetzungen Jammern.«⁸⁴ Ganz selbstverständlich kritisiert er einmal die Mitleid *fühlenden* Personen, dann wieder jene, die »mitleidig erscheinen wollen«⁸⁵ – als wäre dieser Unterschied zu vernachlässigen. Letzteren wirft er sogar vor, ihre Spenden an Arme einfach nur »hinzuwerfen« und die Menschen zu verachten, denen sie helfen. Eine solche Form von Selbstbezogenheit kann jedoch nur schwerlich als Merkmal für *misericordia* verwendet werden, da auch Seneca davon spricht, dass hier *misericordia* nur gezeigt wird.

lässt sich wohl nur dahingehend auflösen, dass die Mitleidigen nicht vernünftig über Ursachen des fremden Unglücks nachdenken, trotzdem aber etwas als Ursache wahrnehmen bzw. fühlen.

81 Ebd., S. 23 (II, 6).

82 Ebd., S. 25 (II, 6).

83 Ebd.

84 Ebd., S. 27 (II, 6).

85 Ebd., S. 25 (II, 6).

Für Seneca stellen die aufgelisteten vier Aspekte Negativmerkmale des Mitleids dar. Sein Mitleidsbegriff entspricht auch dem, was in der gegenwärtigen Sozialpsychologie als persönliches Unbehagen (*personal distress*) angesichts des Leidens anderer bezeichnet wird. Dieses Unbehagen lässt sich natürlich immer von einem Hilfe leistenden Mitleid (oder Mitgefühl) unterscheiden, doch ist das hier nicht der Punkt. Hier geht es vielmehr darum, *Merkmale* zu finden, mit deren Hilfe die Einheitlichkeit der Verwendung von *misericordia* bei Augustinus untersucht werden kann. Ob diese Merkmale nun in negativer Form zugeschrieben werden müssen (z.B.: Dem Mitleid geht es nicht um Hilfeleistung) oder in positiver Form (Hilfeleistung ist eine notwendige Tendenz zur Hilfeleistung), kann offen bleiben.

1.4.4 Trauer und Schmerz

In den *Bekenntnissen* beschäftigt sich Augustinus ausführlich mit der *misericordia Gottes*, schreibt sie diesem aber nicht – wie im *Gottesstaat* – im Rahmen einer Analogie zu, sondern in »reiner und makelloser« Form.⁸⁶ Die Vollkommenheit der göttlichen *misericordia* besteht für Augustinus darin, dass sie keine Schmerzen kennt – Gott wird nun einmal von keinem Schmerz verwundet. Es gibt also für ihn Mitleid ohne Schmerz bzw. negative Stimmung. In diesem Punkt steht Augustinus also gleich schon einmal in Widerspruch zu Seneca.

Aber wie ist es mit dem *menschlichen* Mitleid? Hier stimmt Augustinus mit Seneca insofern überein, als der »Schmerzcharakter« dem Mitleid eine moralisch bedenkliche Färbung gibt. Allerdings sind Augustinus' Gründe ganz andere: Ihm geht es nicht darum, dass durch den Schmerzcharakter des Mitleids das »Negative« vermehrt wird, sondern dass umgekehrt gerade das Schmerzvolle am Mitleid dieses zum Genuss machen kann. Augustinus beschreibt dies zusammen mit seinen jugendlichen Theaterbesuchen:

»Auch heute ist mir Mitleid nicht fremd, aber damals im Theater freute ich mich mit den Liebenden, die ihrem schmachvollen Liebesgenuss sich hingaben, mochte es auch nur in erdichtetem Bühnenspiel geschehen, und betrübte mich, als wäre ich mitleidig, wenn sie einander verloren, und beides bereitete mir Vergnügen.«⁸⁷

Damit hat Augustinus auch eine Begründung dafür, warum das göttliche Mitleid das bessere sein müsse: »Darum, Herr Gott, Freund der Seelen, ist dein Mitleid so

86 Vgl. Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 46 (III, 2).

87 Ebd.

weitaus und unvergleichlich reiner und makelloser als das unsere, weil kein Schmerz dich verwundet.«⁸⁸

Schmerzhaftigkeit ist als notwendiges Merkmal für die augustinische *miserecordia* somit in zweierlei Hinsicht infrage zu stellen: *Erstens* kennt das göttliche Mitleid keinen Schmerz, *zweitens* ist der Schmerzcharakter des Mitleids gerade das, was dieses zum Genuss machen kann (und ebenso wenig kann die Schmerzlosigkeit ein notwendiges Mitleidsmerkmal sein, da Augustinus ja gerade von schmerzhaftem Mitleid spricht).

1.4.5 Die Verdienste

Bezogen auf das *menschliche* Mitleid finden sich bei Augustinus keine expliziten Aussagen zur Frage, ob denn das Mitleid auf die *Verdientheit* des Leidens achtet. Stellt man die Frage aber zum *göttlichen* Mitleid, so entsteht daraus ein komplexes theologisches Problem, mit dem sich Augustinus ausgiebig beschäftigt hat. Im Grunde handeln die ganzen *Bekenntnisse* davon: Immer wieder lobt Augustinus die *miserecordia* Gottes, wenn er auf sein eigenes Leben zurückblickt. Es entsteht der Eindruck, als hätte Gott mit unsichtbarer Hand die wichtigen Entscheidungen für Augustinus getroffen. So schreibt er z.B. anlässlich einer Übersiedlung nach Rom:

»Du hast's auch gewirkt, dass ich mich überreden ließ, nach Rom zu übersiedeln und dort zu lehren, was ich bisher in Karthago lehrte. Ich will in meinem Bekenntnis nicht übergehen, warum ich mich dazu bereden ließ, um auch darin die abgründige Tiefe deiner Ratschlüsse und die Allgegenwart deines Erbarmens [*miserecordia*] zu bedenken und zu preisen.«⁸⁹

Das einzige Verdienst aber, das Augustinus selbst vorweisen kann, besteht in seiner Hinwendung zu Gott, in seiner Bekehrung. Und auch die war nur möglich, nachdem er aufhörte, sie als eigene Leistung zu suchen. Außerdem bekehrte sich Augustinus ja erst *nach* der beschriebenen Übersiedlung nach Rom (was für die Zeitlosigkeit des göttlichen Ratschlusses allerdings keinen Unterschied machen muss).⁹⁰ Doch gleich im folgenden Kapitel beschreibt Augustinus das göttliche Erbarmen wieder anders, denn hier gibt es Verdienste, nämlich die seiner Mutter:

88 Ebd.

89 Ebd., S. 95 (V, 8).

90 Wir geraten hier also mitten in die Frage der Prädestination, bei der Augustinus ja dazu tendiert, den Geretteten die göttliche Gnade nicht aufgrund eines Verdienstes zuzuschreiben. Trotzdem bleiben gewisse Zweifel offen: Wenn die Bekehrung eher *zuge-lassen* werden muss als *geleistet* – ist eine solche Sichtweise psychologisch in der ersten

»Wo wären auch ihre inbrünstigen, häufigen, ununterbrochenen Gebete geblieben? Sie kamen doch zu dir, nur zu dir. Wie hättest du, barmherziger Gott [*deus misericordiarum*], verschmähen können das »zerschlagene und gedemütigte Herz« der keuschen, nüchternen Witwe? So fleißig gab sie Almosen, war willfährig und dienstbar deiner Heiligen, brachte tagtäglich ihre Opfergabe auf deinen Altar ...«⁹¹

Auch unter diesem zweiten Mitleidsaspekt (nach Seneca) lässt sich somit bei Augustinus kein notwendiges Merkmal von *misericordia* finden. Es gehört bei ihm nicht notwendig zum Mitleid, dass es darauf schaut, ob das Leiden des Objekts verdient ist – und auch, dass es *nicht* auf Verdienste schaut, gehört nicht notwendig zum Mitleid.

1.4.6 Die Hilfeleistung

Wenn es eine Definition von *misericordia* bei Augustinus gibt, so handelt es sich wohl um folgende Zeilen aus dem *Gottesstaat*: »Denn was ist Mitleid [*misericordia*] anders als herzliches Mitgefühl [*compassio*] mit fremdem Elend, das uns treibt, ihm, wenn irgend möglich, abzuhelpen?«⁹² Hier stellt er einen eindeutigen Zusammenhang zwischen *misericordia* und Hilfeleistung her. Wie bereits erwähnt, hat Augustinus den wirklichen Kern eines Affekts häufig in seinem Ziel gesehen. Die Hilfeleistung könnte für das Mitleid so ein Ziel sein. Stellt diese somit ein notwendiges Merkmal dar?

Wenn Augustinus in den *Bekenntnissen* das Mitleid des Theaterpublikums *misericordia* nennt, scheint er das nur widerwillig zu tun:⁹³ Den Empfindungen im Theater fehlt nämlich die Motivation zur Hilfeleistung, welche ja gegenüber den Figuren des Stücks gar nicht möglich wäre. So fragt Augustinus: »Aber was soll das Mitleid, wenn sich's nur um erdichtete Vorgänge handelt, die sich nur auf der Bühne abspielen? Denn da ruft den Hörer nichts zur Hilfeleistung, sondern nur

Person überhaupt möglich? Muss das Zulassen letztlich nicht auch eine zu erbringende Leistung sein? In den *Bekenntnissen* findet sich bei Augustinus durchgehend eine Haltung der Reue, welche aber nur möglich ist, wenn das Prinzip der eigenen Verantwortung gilt.

91 Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 98f. (V, 9).

92 Augustinus, *Vom Gottesstaat I*, S. 473f. (IX, 5).

93 Augustinus spricht damit ein Problem an, das in aktuelleren Debatten auch als »Paradox der Fiktion« bezeichnet wird: Sind das echte Emotionen, die wir gegenüber solchen Objekten empfinden, von denen wir wissen, dass sie nicht real sind?

zur Trauer wird er geladen ...⁹⁴ Trotzdem geht Augustinus nicht so weit, *nicht* mehr von *misericordia* zu sprechen. Er beschränkt sich darauf, eine Abgrenzung von »tieferem« oder »wahrerem« Mitleid zu machen, ohne aber einen Begriffswechsel vorzuschlagen. Der Begriff der *misericordia* bezieht sich so auf ein breites Spektrum von Phänomenen, das vom Gefühl des Theaterpublikums bis zum göttlichen Attribut reicht. Die göttliche, »wahre« *misericordia* ist allerdings nur mehr Wirkung, nur mehr Hilfeleistung ohne den entsprechenden Schmerz. Während die *misericordia* des Theaterpublikums keine Hilfeleistung kennt, ist die göttliche *ausschließlich* Hilfeleistung.

Schließlich kann auch beim moralisch wertvolleren *menschlichen* Mitleid die Frage gestellt werden, wie konkret es in puncto Hilfeleistung wird. Wenn Augustinus schreibt: »Jetzt aber empfinde ich tieferes Mitleid mit dem, der sich in Schanden freut, als mit dem anderen, der ein vermeintlich hartes Schicksal beklagt, weil seine erbärmliche Lust, sein elendes Glück vergangen und dahingeschwunden sind«⁹⁵, – an welche Hilfeleistung ist sein Mitleid in diesem Fall geknüpft?

Die Hilfeleistung eignet sich somit nicht zum notwendigen Definitionsmerkmal von *misericordia* bei Augustinus. Seltsamerweise scheint sie beim göttlichen Mitleid schon ein *hinreichendes* Merkmal zu sein, beim menschlichen Mitleid aber weder ein hinreichendes noch ein *notwendiges*.

1.4.7 Die Selbstbezogenheit

Bei Seneca besteht die Selbstbezogenheit der *misericordia* im bloßen Erschrecken bzw. im Ekel angesichts fremden Leidens. Versucht man, dieses Merkmal mit dem augustinischen *misericordia*-Begriff in Verbindung zu bringen, ist es nützlich, die oben (1.4.6.) zitierte Definition noch einmal anzuschauen: Hier kommt nämlich auch der Begriff *compassio* vor. Dieser etymologisch neue Begriff, der das erste Mal bei Tertullian um ca. 200 n. Chr. nachgewiesen ist, scheint den Affektteil der Bedeutung zu übernehmen, während *misericordia* zunehmend auf die guten Taten bezogen wird. Im Deutschen wird analog zu dieser Aufteilung deshalb für *misericordia* häufig »Barmherzigkeit« oder »Erbarmen« verwendet.⁹⁶ Trotzdem erhält der Begriff *compassio* im frühen Christentum keine ethisch neutrale Bedeutung

94 Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 45 (III, 2).

95 Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 46 (III, 2).

96 Wenn in diesem Kapitel für *misericordia* trotzdem der deutsche Begriff »Mitleid« verwendet wird, dann deshalb, weil Augustinus selbst diesen Begriff in einem über die Barmherzigkeit hinausgehenden Sinn verwendet. Außerdem setzte sich Augustinus ja mit dem Sprachgebrauch der lateinischen Klassik und Nachklassik auseinander, in der *misericordia* durchaus analog zum deutschen »Mitleid« verwendet wurde.

und schon gar nicht jene negative, die Seneca dem Mitleid gibt. Denn *compassio* wird zunehmend für das Mitleiden mit Jesus am Kreuz verwendet.⁹⁷

Vielleicht ist diese frühe ethisch-religiöse Bedeutung von *compassio* auch der Grund, warum Augustinus in seinen *Bekenntnissen* für das affektlastige Mitleid des Theaterpublikums trotzdem den Ausdruck *misericordia* verwendet. Er macht das allerdings nur widerwillig, verurteilt er doch die unreifen Gefühle des Publikums ausdrücklich. So meint er z.B., wenn »der Zuschauer nicht vom Schmerz bewegt wird, geht er gelangweilt und scheltend davon, wird er aber schmerzlich gerührt, bleibt die Aufmerksamkeit rege und freut er sich.«⁹⁸ Das reifere Mitleid des gläubigen Christen hingegen bezeichnet Augustinus als »tiefer« oder »wahrer«, das Mitleid Gottes schließlich als »makellos«.

Bei der Theater-Variante der *misericordia* ist also eine gewisse Selbstbezogenheit nicht zu übersehen. Zwar spricht Augustinus nicht wie Aristoteles von »Furcht« und »Schrecken« (bzw. »Jammer und »Schaudern«), und der Aspekt des irrationalen Erschreckens bei Seneca findet sich daher nicht so ohne Weiteres bei Augustinus, doch eine Selbstbezogenheit in Form von *Genuss* wird auch von ihm beschrieben. Allerdings reicht das noch nicht aus, um Selbstbezogenheit zum notwendigen Merkmal der augustininischen *misericordia* zu machen. Und auch das Fehlen von Selbstbezogenheit stellt kein notwendiges Merkmal dar, sonst wäre die Verwendung des Begriffs für das Theaterpublikum ja nicht möglich.

1.4.8 Zusammenfassung

Ähnlich wie bei Aristoteles war auch bei Augustinus die Suche nach einer hinreichenden Gruppe von notwendigen Merkmalen von Mitleid nicht erfolgreich. Auch wenn man über die Merkmale von Seneca hinausgeht und z.B. die aristotelischen *eleos*-Merkmale heranzieht, ändert das wenig. Denn auch die »Furcht aufgrund von Ähnlichkeit« dürfte nicht auf die göttliche *misericordia* zutreffen.⁹⁹ Augustinus verwendet den Begriff der *misericordia* nach demselben ambivalenten Muster, welches bei ihm schon im Zusammenhang mit Emotionen generell sichtbar wurde:

97 Siehe dazu auch den Artikel: Rombach und Seiler, »Eleos – misericordia – compassio«; hier wird aufgezeigt, wie das Motiv der *compassio* die Jesus-Darstellungen im Mittelalter insofern zunehmend prägte, als sie nun vor allem den leidenden Christus zeigten.

98 Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 45 (III, 2).

99 Das verbleibende aristotelische Merkmal der *Nähe* hat sich aber schon bei Aristoteles als nicht geeignet für ein notwendiges und hinreichendes Merkmal erwiesen, weil der Begriff der Nähe selbst vieldeutig ist.

Erstens wird *misericordia* sowohl für moralisch *bedenkliche* als auch moralisch *wertvolle* Varianten verwendet. Damit entspricht er wohl der in seiner Umgebung üblichen Wortverwendung, es sind vielleicht auch verschiedene Bibelstellen, die Augustinus zu dieser Ambivalenz veranlassen. Aus seiner Sicht besteht aber keine Gefahr, die jeweils guten mit den schlechten Emotionen zu verwechseln, da bei den Gott zugewandten Menschen das Affektleben insgesamt unter ganz anderen Vorzeichen steht. Trotzdem macht es eine solche Form von Unterscheidung zweier verschiedener Varianten von Mitleid unwahrscheinlich, dass sich eine klare Definition findet.¹⁰⁰

Zweitens wendet Augustinus *misericordia* auch auf Gott an und spricht hier entweder von einer Analogie (im *Gottesstaat*) oder von einer vollkommenen göttlichen Form (in den *Bekenntnissen*). Gemeinsames Merkmal ist für ihn dabei die vernunftgemäße *Wirkung* der Emotion, nicht der irrationale Affektcharakter, welcher bei Gott sogar gänzlich fehlt. Dadurch entfernt sich aber die göttliche *misericordia* sehr weit von der moralisch schlechten menschlichen Variante. Das »Verbindungsstück« – die moralische gute Variante beim Menschen – hat zwar nach beiden Seiten hin Gemeinsamkeiten, doch den beiden »Extremen« fehlt eine solche Gemeinsamkeit. Es handelt sich somit um einen klaren Fall von wittgensteinscher *Familienähnlichkeit*. Und Augustinus mag sich der »verschwommenen Ränder« seines *misericordia*-Begriffs sogar bewusst gewesen sein, jedenfalls spricht er selbst von Analogien.

Das augustinisches Mitleid besitzt in verschiedenen Sprachspielen unterschiedliche Bedeutungen: Im einen Sprachspiel ist *misericordia* auf Menschen angewendet und kann in seiner Affektivität moralisch gut oder schlecht sein – im anderen Sprachspiel ist *misericordia* auf jeden Fall moralisch gut, besitzt aber nicht notwendig Affektivität, da sie auch bei Gott vorhanden ist.¹⁰¹ Augustinus muss also aufgrund seines eigenen Sprachgebrauchs gar nicht auf einen Essentialismus im Sinne der »augustinischen Auffassung von Sprache« beschränkt werden.

Wie verhält es sich aber bei einem weiteren Prinzip dieser Sprachauffassung, nämlich der *direkten, sprachunabhängigen Bekanntschaft* mit den bezeichneten Objekten? Auch hier ist es zumindest fraglich, ob Augustinus wirklich davon aus-

100 Descartes unterscheidet übrigens in ganz ähnlicher Form zwischen dem Mitleid von Alltagsmenschen und dem Mitleid »größerer Menschen«. Auch hier kann man ernsthaft fragen, ob der Begriff jeweils noch derselbe ist. Vgl. Descartes, *Die Passionen der Seele*, S. 112-113 (§§ 185-187).

101 Wenn bei Aristoteles also die Kontexte der Gerichtsversammlung und der Tragödienaufführung unterschieden werden müssen, sind es bei Augustinus die Kontexte des affektiven und des tugendhaften Mitleids.

ging, auf sprachunabhängige Weise eine Bekanntschaft mit dem Gegenstand Mitleid zu haben. Einige Formulierungen lassen Zweifel darüber aufkommen, dass er klare und kontextunabhängige Vorstellungen von einem Gegenstand hatte. Zumindest in folgender Beschreibung der eigenen *misericordia* scheinen solche Vorstellungen doch eher vielgestaltig zu sein:

»So liebt man denn Tränen und Schmerzen. Gewiss will jeder Mensch sich freuen, niemand leiden. Wohl aber möchte man mitleidig sein. Werden vielleicht, da es Mitleid ohne Schmerzempfindung nicht gibt, aus diesem Grunde Schmerzen geliebt? Auch das kommt aus jenem Quell der Freundschaft. Aber wohin geht der Lauf, wohin fließt er? Warum eilt er hinab und ergießt sich in den Strom siedenden Pechs, in die wilden Wasserstrudel gräulicher Begierden? So wandelt und verkehrt er sich aus eigenem bösen Drang, dreht ab und stürzt aus heiterer Himmelshöhe in die Tiefe.«¹⁰²

Bei diesen Formulierungen drängt sich die Parallele zur Augustinus-Frage auf, was denn die *Zeit* sei. Auch diese entzieht sich ihm als Vorstellung, wenn er *direkt* über sie nachzudenken versucht: »Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich's, will ich's aber einem Fragenden erklären, weiß ich's nicht.«¹⁰³ Genau diese Passage greift auch Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* auf, und zwar, um nahezulegen, dass wir uns in unserem Wissen nicht auf die Erscheinungen selbst beziehen, sondern auf die (sprachlichen) *Möglichkeiten* der Erscheinung: »Wir besinnen uns, heißt das, auf die *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen. Daher besinnt sich auch Augustinus auf die verschiedenen Aussagen, die man über die Dauer von Ereignissen, über ihre Vergangenheit, Gegenwart, oder Zukunft macht« (PU, § 90).

Die Parallele zwischen der Frage nach dem Wesen der Zeit und der nach dem Wesen des Mitleids bei Augustinus besteht vielleicht darin, dass er sich auch beim Mitleid nur auf die verschiedenen Aussagen besinnt, die über diese Emotion gemacht werden. Tatsächlich unternimmt er nichts gegen die Vielfalt verschiedener Anwendungen von Emotionsbegriffen (z.B. in der Heiligen Schrift oder im menschlichen Alltag), er versucht gar nicht, ein ganzes Sprachspiel als falschen Gebrauch zurückzuweisen.

102 Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 45f. (III, 2).

103 Ebd., S. 279 (XI, 14).

1.5 NIETZSCHES »MITLEID«

1.5.1 Die vergebliche Suche nach *dem* Mitleid bei Nietzsche

Bei Nietzsche nach Systematik zu suchen, ist bekanntlich kein leichtes Unterfangen. Die konsequente Verwendung eines klar definierten Mitleidsbegriffs ist bei ihm von vornherein unwahrscheinlicher zu finden als etwa bei Aristoteles. Doch auch wenn Nietzsche keine Gruppe von notwendigen und hinreichenden Definitionsmerkmalen von »Mitleid« anbietet, lohnt es sich trotzdem, seine Verwendung des Begriffs etwas genauer anzuschauen: Wohl in keinem anderen philosophischen Werk gibt es eine derartige Vielfalt von »Sprachspielen« rund um den Mitleidsbegriff, Nietzsche ist eine Fundgrube für immer neue Verwendungen. Außerdem finden sich bei ihm einige Überlegungen zur Sprachlichkeit von Emotionen, die die Frage, was das Mitleid wirklich sei, in ein neues Licht stellen.

Nietzsche zählt zunächst einmal zu den prominentesten Mitleids-*Gegnern*. Er ist bekannt dafür, dass er das Mitleid in immer neuen Anläufen attackiert und ihm niedrige moralische Qualitäten zuschreibt, wenn er es beispielsweise als zentrales Merkmal einer »Sklavenmoral« darstellt. Mitleid ist für ihn »schädlicher als irgendein Laster«:¹⁰⁴ »Gesetzt, es herrschte auch nur Einen Tag: so gieng die Menschheit an ihm sofort zu Grunde«.¹⁰⁵ Man möchte meinen, dass es insofern in seinem Interesse liegt, einen klar umrissenen Mitleidsbegriff zu verwenden, da der Angriff auf ein reduziertes oder gar einseitig gezeichnetes Gegenüber einfacher ist (Seneca hat beispielsweise diesen Weg gewählt). Davon scheint Nietzsche allerdings nichts zu halten, er spielt vielmehr mit dem Mitleidsbegriff auf eine Art und Weise, die es gar nicht erlaubt, ihn nur als *Gegner* des Mitleids zu verstehen. Auch überraschende Umkehrungen treten dabei auf, wie zum Beispiel jene, dass das Leiden für Nietzsche nicht notwendig negativ bewertet werden muss. Den Menschen, die ihn »etwas angehen«, *wünscht* er sogar »Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung«.¹⁰⁶ – Insofern würde man der Komplexität von Nietzsches Überlegungen nicht gerecht werden, berücksichtigte man nur seine Äußerungen zum Mitleid als (Un-)Tugend einer Sklavenmoral. Es lassen sich insgesamt sogar drei verschiedene Formen unterscheiden, in denen er über die einfache Gleichung »Mitleid ist gleich degenerierte Moral« hinausgeht und damit zeigt, dass er nicht einfach nur Mitleids-Gegner ist:

104 Nietzsche, »Der Antichrist«, S. 170 (2).

105 Nietzsche, »Morgenröte«, S. 128 (134).

106 Nietzsche, *Nachlaß 1885-1887*, S. 513.

- 1) Das (moralisch) *schlechte* Mitleid muss vom *guten* unterschieden werden.
- 2) Es ist nicht das falsche Mitleid, sondern die falsche, *weil verlogene* Verwendung des Begriffs, die zu kritisieren ist.
- 3) Die Verwendung des Mitleidsbegriffs bzw. eine mit ihm verbundene Rhetorik prägt unsere Selbstwahrnehmung – über einen *sprachunabhängigen* Zugang zum Gefühl des Mitleids verfügen wir möglicherweise gar nicht.

Alle drei Denkrichtungen gehen davon aus, dass es mehrere Mitleidsbegriffe gibt, die Suche nach *dem* Mitleid erweist sich bei Nietzsche von Anfang an als aussichtslos. Trotzdem soll in den folgenden Abschnitten eine nähere Untersuchung aller drei Abweichungen von einem »plumpen«¹⁰⁷ Mitleidsbegriff durchgeführt werden.

1.5.2 Das schlechte und das gute Mitleid

Zunächst einmal gibt es bei Nietzsche zahlreiche Stellen, an denen er das Mitleid mit allen möglichen niedrigen Impulsen in Verbindung bringt. Das kann zum Beispiel eine gewisse Schadenfreude sein, ein Genuss am Leiden des anderen, als Mitleid nur dürftig verkleidet:

»Das ›Erhebende‹ am Unglück des Nächsten. – Er ist im Unglück, und nun kommen die ›Mitleidigen‹ und malen ihm sein Unglück aus – endlich gehen sie befriedigt und erhoben fort: sie haben sich an dem Entsetzen des Unglücklichen wie an dem eignen Entsetzen geweidet und sich einen guten Nachmittag gemacht.«¹⁰⁸

Oder es kann der Versuch sein, sich überlegen zu fühlen. So warnt Nietzsche etwa vor dem Mitleid mit den »Bösen«, den »Unglücklichen« oder generell mit den »Ausnahme-Menschen«: »Diesen Einfall des Hochmuths müssen wir verlernen, solange auch bisher die Menschheit gerade an ihm gelernt und geübt hat.«¹⁰⁹ Dann wieder ordnet Nietzsche im Mitleid eine gehörige Portion Selbstverachtung:

107 Nietzsche verwendet diesen Ausdruck im Zusammenhang mit einem allzu vereinfachenden Mitleidsbegriff etwa in Nietzsche, »Morgenröte«, S. 126 (133).

108 Ebd., S. 196 (224); ähnlich heißt es im selben Buch an anderer Stelle: »Der mitleidige Christ. – Die Kehrseite des christlichen Mitleidens am Leiden des Nächsten ist die tiefe Beargwöhnung aller Freude des Nächsten, seiner Freude an allem, was er will und kann«, ebd., S. 78 (80).

109 Nietzsche, »Die fröhliche Wissenschaft«, S. 529 (289).

»Wo heute Mitleiden gepredigt wird [...], möge der Psycholog seine Ohren aufmachen: durch alle Eitelkeit, durch allen Lärm hindurch, der diesen Predigern (wie allen Predigern) zu eigen ist, wird er einen heiseren, stöhnenden, echten Laut von *Selbst-Verachtung* hören. [...] Der Mensch der »modernen Ideen«, dieser stolze Affe, ist unbändig mit sich selbst unzufrieden: dies steht fest. Er leidet: und seine Eitelkeit will, daß er nur »mit leidet...«¹¹⁰

Trotzdem gibt es auch ein Mitleid, für das Nietzsche sogar Anerkennung findet: Dieses gehört nicht einfach nur zu den »Werthen der Erschöpften«,¹¹¹ sondern wächst aus »starker und göttlicher Selbstigkeit«. ¹¹² Nur dem »Druck der asketischen Entselbstungs-Moral« ist es zu verdanken, dass »die Affekte der Liebe, der Güte, des Mitleids, selbst der Gerechtigkeit, des Großmuths, des Heroism« missverstanden werden mussten. Dagegen gilt für Nietzsche: »... wenn man nicht fest und wacker in seiner Haut sitzt, so hat man nichts abzugeben, und Hand auszustrecken und Schutz und Stab zu sein ...« In der *Fröhlichen Wissenschaft* beschäftigt sich Nietzsche mit dem »Wohlwollen«, und interessanterweise ist das Mitleid hier das Wohlwollen nicht des Schwächeren, sondern des Stärkeren, und zwar als Aneignungstrieb:

»Demnach hat man im Wohlwollen zu unterscheiden: den Aneignungstrieb und den Unterwerfungstrieb, je nachdem der Stärkere oder der Schwächere Wohlwollen empfindet. Freude und Begehren sind bei dem Stärkeren, der Etwas zu seiner Function umbilden will, beisammen: Freude und Begehrtenwerdenwollen bei dem Schwächeren, der Function werden möchte. – Mitleid ist wesentlich das Erstere, eine angenehme Regung des Aneignungstriebes, beim Anblick des Schwächeren: wobei noch zu bedenken ist, dass »stark« und »schwach« relative Begriffe sind.«¹¹³

Auch der Zusammenhang von Mitleid und Hilfeleistung ist bei Nietzsche komplex: Einerseits stellt er das schlechte Mitleid als nicht hilfsbereit, sondern nur »wollüstig«¹¹⁴ dar, andererseits verurteilt er insgesamt den Impuls, Menschen von ihrem Leiden befreien zu wollen (und stellt dadurch seine eigene Kritik an einem Mitleid infrage, das nicht helfen will):

110 Nietzsche, »Jenseits von Gut und Böse«, S. 156 (222).

111 Nietzsche, *Nachlaß 1887-1889*, S. 413.

112 Nietzsche, *Nachlaß 1885-1887*, S. 530.

113 Nietzsche, »Die fröhliche Wissenschaft«, S. 476 (118).

114 »Ihr habt mir zu grausame Augen und blickt lüstern nach Leidenden. Hat sich nicht nur eure Wollust verkleidet und heißt sich Mitleiden?« Nietzsche, »Also sprach Zarathustra«, S. 69f.

»Die gesamte Oekonomie meiner Seele und deren Ausgleichung durch das »Unglück« [...] kümmert den lieben Mitleidigen nicht: er will *helfen* und denkt nicht daran, daß es eine persönliche Nothwendigkeit des Unglücks giebt, dass mir und dir Schrecken, Entbehrungen, Verarmungen, Mitternächte, Abenteuer, Wagnisse, Fehlgriffe so nöthig sind wie ihr Gegenteil.«¹¹⁵

Nietzsches Lösung klingt wie ein Paradox: Echte Hilfsbereitschaft besteht darin, nicht einzugreifen, den anderen mit seinem Leiden alleine zu lassen. Nur so wird das Zerstörerische des Mitleids vermieden, nämlich die Demütigung, aber auch die Verzärtelung, die mit dem Mitleid leicht einhergeht. Hilfeleistung sollte für Nietzsche aus diesem Grund gar nicht mit Mitleid in Verbindung gebracht werden. Der »vornehme Mensch« hilft zwar, »aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt«.¹¹⁶

Weder die Schmerzhaftigkeit noch das Moment der Selbstlosigkeit noch das der Hilfeleistung noch auch das der moralischen Qualität eignen sich also bei Nietzsche, um notwendige und hinreichende Definitionsmerkmale für »Mitleid« zu finden. Der Kontext entscheidet, mit welcher Bedeutung das Wort verwendet wird. Zudem müssen zwei verschiedene Weisen unterschieden werden, in denen das Mitleid entweder moralisch schlecht oder gut (bzw. moralisch akzeptabel) sein kann. Entsprechend gestaltet sich der Übergang vom schlechten zum guten Mitleid auch unterschiedlich:

- 1) Häufig ist das schlechte Mitleid für ihn einfach nur ein Trieb, der zu wenig kontrolliert ist und der eben deshalb schädlich sowohl für das Subjekt als auch das Objekt ist. Von diesem Mitleid meint Nietzsche: »Es muss erst habituell durch die *raison durchgesiebt* sein, im anderen Falle ist es so gefährlich wie irgendein Affekt.«¹¹⁷
- 2) Immer wieder ist aber das schlechte Mitleid gar kein wirkliches Mitleid, sondern nur die Maske ganz anderer Interessen. Der Übergang würde hier darin bestehen, jenseits aller Verlogenheit zu den *wahren* Gefühlen vorzustoßen, zu denen eben auch das Mitleid gehört.

Bei 1) handelt es sich um einen Ansatz, mit dem Nietzsche prinzipiell nicht über Augustinus hinausgeht. Auch Augustinus hat ein »schädliches« Mitleid von einem »vernünftigen« unterschieden, und auch bei ihm ist das schädliche Mitleid zu sehr

115 Ebd., S. 566 (338).

116 Nietzsche, »Jenseits von Gut und Böse«, S. 209f. (260).

117 Nietzsche, *Nachlaß 1887-1889*, S. 153.

bloße Gefühlsansteckung. Das vernünftige Mitleid hingegen ist bei beiden Philosophen ein Mitleid, das die wahren Interessen der anderen Person berücksichtigt, welche bei Augustinus Befreiung aus der Sündhaftigkeit sind, bei Nietzsche hingegen das Wachsen am eigenen Leiden. Für beide besteht die Vernünftigkeit des guten Mitleids darin, dass ein ursprünglich vorhandenes Mitleid konsequent weitergedacht bzw. habituell »weiterempfunden« wird. – Und für beide besteht wohl darin der Grund, denselben Begriff (*misericordia* bzw. »Mitleid«) für zwei so unterschiedliche Phänomene zu verwenden.

Nietzsches Ansatz 2), nämlich der, das falsche Mitleid als Verkleidung zu betrachten, eröffnet hingegen zusätzliche Perspektiven.¹¹⁸ Denn es geht hier nicht mehr darum, dass der Begriff »Mitleid« zwei Bedeutungen hat, insofern er zwei verschiedene Gefühle (oder zwei verschiedene Entwicklungsstufen desselben Gefühls) bezeichnet, sondern darum, dass der Begriff »Mitleid« einmal falsch und einmal richtig verwendet wird. Es ist hier der verlogene Sprachgebrauch, gegen den sich Nietzsche in seiner Mitleidskritik wendet, nicht das Vorhandensein verschiedener Gefühle.¹¹⁹

1.5.3 Die falsche und die richtige Verwendung des Begriffs

Die beiden Ansätze 1) und 2) widersprechen sich, Nietzsches kritische Haltung gegenüber dem Mitleid schwankt: Einerseits weist er auf das Mitleid als angebotene Schwäche und schädliches Laster hin, andererseits geht es ihm gar nicht um das Gefühl selbst, sondern um die Mitleidsrhetorik, die ja gerade *nicht* mit dem wirklichen Vorhandensein von Mitleid einhergeht. Er wirft allen »Mitleidsromantikern« vor, »Falschmünzerei« zu betreiben, also bewusst Dinge vorzutäuschen, an die auch sie selbst gar nicht glauben. Es ist diese zweite Haltung, die nun weiter untersucht werden soll.

An zahlreichen Stellen fällt auf, dass Nietzsche nicht von den Mitleidigen spricht, sondern von den *Mitleidspredigern*. Er verurteilt nicht das Gefühl selbst, sondern die Tatsache, dass eine gewisse »Unmännlichkeit [...] in solchen Schwärmerkreisen ›Mitleid‹ getauft wird«¹²⁰. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allerdings, dass Nietzsche zwar die »Falschmünzerei« seiner Gegner sehr

118 In Ansätzen findet sich dieser Blickwinkel auch bei Seneca, wenn er Menschen kritisiert, die nur mitleidig erscheinen wollen; siehe oben 1.4.3.

119 Es soll hier nicht der Eindruck entstehen, dass diese beiden Ansätze sich bei Nietzsche hintereinander entwickeln, sie existierten nebeneinander. In seinen späten Schriften, z.B. im *Antichrist*, geht er allerdings dazu über, nur das Mitleid zu brandmarken und weniger die verlogene Mitleidsrhetorik.

120 Nietzsche, »Jenseits von Gut und Böse«, S. 236 (293).

deutlich wahrnimmt, bei der Benennung des echten Mitleids aber erstaunlich vorsichtig ist. Zarathustra z.B. lässt er sagen: »Muss ich mitleidig sein, so will ich's doch nicht heissen.«¹²¹ Und selbst wenn Nietzsche von *seinem* Mitleid spricht, fügt er gleich hinzu: »Dies ist ein Gefühl, für das mir kein Name genügt.«¹²² Es scheint, als wolle Nietzsche die Verwendung des Begriffs »Mitleid« überhaupt aufgeben und seine eigene Unterscheidung von falschem und echtem Mitleid damit untergraben: »Die Handlung eines höheren Menschen ist unbeschreiblich *vielfach* in ihrer Motivierung: mit irgendeinem solchen Wort, wie »Mitleid«, ist *gar nichts* gesagt.«¹²³ Auch in der *Morgenröte* stellt er nach einer Analyse der verschiedenen Varianten des Mitleids resigniert fest: »Diess Alles, Alles, und noch viel Feineres hinzugerechnet, ist »Mitleid«: – wie plump fällt die Sprache mit ihrem Einen Worte über so ein polyphones Wesen her!«¹²⁴

Nietzsches Zögern, den Begriff des Mitleids auf »sein Mitleid« anzuwenden, findet eine Entsprechung darin, dass es sich bei »seinem Mitleid« stets um Situationen handelt, in denen das Mitleid gar nicht zum Ausdruck gebracht wird. Das heißt, es handelt sich um Situationen, in denen das Mitleid dem bemitleideten Objekt nicht mitgeteilt wird:

»*Mein »Mitleid*«. – Dies ist ein Gefühl, für das mir kein Name genügt: ich empfinde es, wo ich eine Verschwendung kostbarer Fähigkeiten sehe, z.B. beim Anblicke Luthers: welche Kraft und was für abgeschmackte Hinterwäldler-Probleme (zu einer Zeit, wo in Frankreich schon die tapfere und frohmütige Sceptis eines Montaigne möglich war!) Oder wo ich, durch die Einwirkung eines Blödsinns von Zufälligkeit, Jemanden hinter dem zurückbleiben sehe, was aus ihm hätte werden können. Oder gar bei einem Gedanken an das Loos der Menschheit, wie wenn ich, mit Angst und Verachtung, der europäischen Politik von heute einmal zuschaue, welche unter allen Umständen auch an dem Gewebe *aller* Menschen-Zukunft arbeitet. Ja, was könnte aus »dem Menschen« werden, wenn – –! Dies ist meine Art »Mitleid«; ob es schon keinen Leidenden gibt, *mit* dem ich da litte.«¹²⁵

Er sucht sich geradezu Situationen, in denen ein Mitteilen des Mitleids gar nicht möglich ist. Das hat sicherlich mit der Aufdringlichkeit zu tun, die Nietzsche dem Mitleid in seiner falschen Form zuschreibt und die er wohl in »seinem« Mitleid vermeiden möchte. Zarathustras Formulierung über das eigene Mitleid »... und

121 Nietzsche, »Also sprach Zarathustra«, S. 113.

122 Nietzsche, Nachlaß 1884-1885, S. 552.

123 Ebd., S. 175.

124 Nietzsche, »Morgenröte«, S. 126 (133).

125 Nietzsche, Nachlaß 1884-1885, S. 552.

wenn ich's bin, dann gern aus der Ferne«¹²⁶ ist wohl auch in diesem Sinne zu verstehen. Wahres Mitleid dürfte also auch deshalb nicht bezeichnet werden, weil es so für den Empfänger leicht zur Demütigung werden könnte. In den Fällen, wo Nietzsche »sein Mitleid« ganz unverhohlen zum Ausdruck bringt, richtet er es in diesem Sinne auch polemisch gegen seine Feinde: »Und *unser* Mitleid – begreift ihr's nicht, wem unser *umgekehrtes* Mitleid gilt, wenn es sich gegen euer Mitleid wehrt, als gegen die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen? – Mitleid also *gegen* Mitleid!«¹²⁷

Das zeigt aber, dass sich Nietzsche vor allem damit beschäftigt, was mit dem Mitleidsbegriff *gemacht* wird bzw. welche Absichten und welche Praxis hinter der Verwendung dieses Begriffs stecken. Deutlicher als Augustinus und vor allem Aristoteles thematisiert Nietzsche die performativen Varianten des Mitleidsbegriffs: das Kaschieren anderer Gefühle etwa oder die Demütigung oder Herabsetzung des anderen oder auch die Übertragung der eigenen Unzufriedenheit auf andere. Insofern wird hier durchaus eine Nähe zu Wittgensteins Umgang mit Sprachspielen deutlich – vor allem dann, wenn Nietzsche die Frage nach dem sprachunabhängigen Vorhandensein des Mitleids in den Hintergrund stellt und im Gegenzug die »Spiele« der Mitleidsprediger aufdecken möchte. Auch seine eigene Vorsicht in der Verwendung des Mitleidsbegriffs lässt sich dadurch erklären, dass ihm der Handlungscharakter dieser Verwendung ständig bewusst ist.

1.5.4 Mitleid durch Rhetorik

So leicht es Nietzsche fällt, die falsche Verwendung des Begriffs »Mitleid« zu verurteilen, so schwer fällt es ihm, das »wahre« Mitleid zu beschreiben. Im Hintergrund stehen dabei sicherlich seine grundsätzlichen Zweifel an der Objektivität von Wahrheit bzw. sein Perspektivismus. In der *Morgenröte* stellt Nietzsche jedenfalls gerade in Bezug auf menschliche Gefühle ausdrücklich die Frage, ob diese sprachunabhängig vorliegen oder doch vielleicht nur »erdichtet« sind:

»Neulich Vormittags um elf Uhr fiel unmittelbar und senkrecht vor mir ein Mann plötzlich zusammen, wie vom Blitz getroffen, alle Weiber der Umgebung schriean laut auf; ich selber

126 Nietzsche, »Also sprach Zarathustra«, S. 113; zu Nietzsches »Mitleid aus der Ferne« passt sicherlich auch seine positive Bewertung der Katharsis in der griechischen Tragödien-Kultur. Auch hier gibt es ja für das Publikum keine Möglichkeit, das Mitleid den Figuren des Stückes mitzuteilen, existieren diese doch nur virtuell. Vgl. dazu Nietzsche, »Morgenröte«, S. 153 (172).

127 Nietzsche, »Jenseits von Gut und Böse«, S. 161 (225).

stellte ihn auf seine Füße und wartete ihn ab, bis die Sprache sich wieder einstellte, – während dem regte sich bei mir kein Muskel des Gesichts und kein Gefühl, weder das des Schreckens, noch das des Mitleidens, sondern ich that das Nächste und Vernünftigste und gieng kalt fort. Gesetzt, man hätte mir Tags vorher angekündigt, dass morgen um elf Uhr Jemand neben mir in dieser Weise niederstürzen werde, – ich hätte Qualen aller Art vorher gelitten, die Nacht nicht geschlafen und wäre vielleicht im entscheidenden Augenblick dem Manne gleich geworden, anstatt ihm zu helfen. Inzwischen hätten nämlich alle möglichen Triebe *Zeit gehabt*, das Erlebniss sich vorzustellen und zu commentieren. – Was sind denn unsere Erlebnisse? Viel *mehr* das, was wir hineinlegen, als das, was darin liegt! Oder muss es gar heissen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten?«¹²⁸

Wenn es für Nietzsche ein »Trieb« ist, aus dem heraus das Mitleid entsteht, dann verfolgt dieser Trieb sein Ziel unter Zuhilfenahme von sprachlichen Mustern bzw. Bildern. Ohne »vorstellen«, »kommentieren« und »erdichten« gibt es kein Mitleid. Lassen sich solche Triebe überhaupt unabhängig von ihrer sprachlichen Prägung feststellen? Nietzsche stellt einen solchen Zugang provokant zur Debatte und teilt insofern Wittgensteins Skepsis gegenüber der Vorstellung von Introspektion. Andererseits hält er jedoch an der grundsätzlichen Möglichkeit eines sprachunabhängigen Zugangs zu den eigenen Gefühlen fest, wenn er etwa davon spricht, dass wir an einen solchen Zugang nur *nicht gewohnt* sind:

»Das sogenannte *Ich*«. – Die Sprache und die Vorurtheile, auf denen die Sprache aufgebaut ist, sind uns vielfach in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich: zum Beispiel dadurch, daß eigentlich Worte allein für *superlativische* Grade dieser Vorgänge und Triebe da sind –; nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja, ehemals schloss man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf. Zorn, Hass, Liebe, Mitleid, Begehren, Erkennen, Freude, Schmerz, – das sind Alles Namen für *extreme* Zustände: die milderen mittleren und gar die immerwährend spielenden niederen Grade entgehen uns, und doch weben sie gerade das Gespinnst unseres Charakters und Schicksals.«¹²⁹

Er weist hier explizit die Auffassung zurück, dass es jenseits des »Reichs der Worte« nichts mehr zu beobachten gäbe. Vielmehr muss es für ihn das Ziel einer differenzierten Selbstanalyse bleiben, sich selbst auch an den Worten vorbei besser zu verstehen. Nietzsche scheint also von einer grundsätzlichen Möglichkeit

128 Nietzsche, »Morgenröte«, S. 114 (119).

129 Ebd., S. 107 (115).

von Introspektion auszugehen. Für diese Annahme könnte auch die Tatsache sprechen, dass er seinen Gegnern *Verlogenheit* vorwirft, denn eine solche setzt immerhin voraus, dass man seine eigenen Gefühle bzw. das eigene Mitleid kennt, und das wiederum könnte mit der Möglichkeit von Introspektion verknüpft werden. Allerdings kann es auch nicht-introspektive Formen der Vertrautheit mit den eigenen Gefühlen geben, wie wir in Kapitel 2 sehen werden.

1.5.5 Zusammenfassung

Der Mitleids-Gegner Nietzsche findet immer neue Formen, Mitleid als wichtigstes Laster einer »Sklavenmoral« unter Beschuss zu nehmen. Die verschiedenen Varianten seiner Kritik am Mitleid zeigen jedoch, dass es nicht immer derselbe Mitleidsbegriff ist, den er in seiner Zurückweisung verwendet. Zudem gibt es auch bei Nietzsche Stellen, an denen Mitleid positiv bewertet wird und wo er sogar von »seinem Mitleid« spricht. Bei solchen Formulierungen geht er allerdings sehr behutsam vor, hier wird für ihn die Gewalt der Sprache ein wichtiges Thema.

Neben seinen Äußerungen zum schlechten Charakter mitleidiger Menschen finden sich bei Nietzsche zahlreiche Stellen, an denen er sich gegen »Mitleidsprediger« wendet und dabei weniger das Mitleid selbst, sondern seine rhetorische Instrumentalisierung kritisiert. Trotzdem geht er nicht von einer allgemeinen Essenz des Mitleids aus. Viel lieber stellt er mehrere Mitleidsbegriffe nebeneinander und spricht von »meinem Mitleid«, wenn er einen anspruchsvolleren Mitleidsbegriff verwendet. Das heißt für ihn, dass wir immer schon verstrickt sind in die Begrifflichkeit unserer Sprache und in der Wahrnehmung unserer Gefühle von ihr unweigerlich gelenkt werden.

Ist Nietzsche ähnlich wie Wittgenstein also der Meinung, dass wir nicht einfach *in uns* nachschauen können, wenn wir wissen wollen, in welchem mentalen Zustand wir uns befinden? Oder gibt es für ihn gewissermaßen an der Sprache vorbei, oder *vor* aller Sprache, eine verlässliche Form von Introspektion? Nietzsche will und kann sich letztlich wohl nicht festlegen in der Frage, ob wir vom eigenen Mitleid bzw. von seinem »wahren« oder »falschen« Charakter ein sprachunabhängiges Wissen haben können. Auf jeden Fall äußert er seine Zweifel an der Vorstellung, dass das Wort »Mitleid« in der Lage sei, ein sprachunabhängig identifizierbares Gefühl zu *bezeichnen*. Damit nähert er sich der Bedeutungstheorie des späteren Wittgenstein an, nach der wir mit der Vorstellung brechen müssen, die Bedeutung einzelner Wörter bestünde immer in der Bezeichnung von Gegenständen.

Die bei Wittgenstein detaillierter entwickelte Kritik an einem Gefühls-Essentialismus gibt es schon bei Nietzsche, allerdings nur in Ansätzen, und auch weniger konsequent. Nietzsches wichtigstes Anliegen ist es wohl, den ganzen Bereich der Affekte gegenüber demjenigen der Vernunft zu rehabilitieren und aufzuwerten. Der kontrollierende, aber auch erklärende Zugriff der Vernunft gegenüber den Affekten wird nicht nur abgewehrt, sondern ihm wird jeglicher Boden entzogen, da letztlich auch die rationale Erkenntnis nichts anderes als Affekt ist. Das muss aber heißen, dass Affekte nicht bis ins Letzte verstanden werden können, und entsprechend geht es Nietzsche weniger um eine »Lehre von Affekten als [um] eine Kritik dogmatischer Lehren von der Beherrschung der Affekte«,¹³⁰

Die Emphase, mit der Nietzsche innerhalb seines geistigen Umfeldes eine solche Kritik verfolgte, unterscheidet ihn vom nüchternen Stil Wittgensteins in der Mitte des 20. Jahrhunderts, und das, obwohl auch Wittgenstein einige Inspiration vom sogenannten Irrationalismus des 19. Jh. erhielt.¹³¹ Gemeinsam ist den jeweiligen Texten sicherlich die Leidenschaftlichkeit des Philosophierens. Doch es gibt noch eine andere Gemeinsamkeit: das Bewusstsein der sprachlichen Strukturierung psychologischer Phänomene – und nicht zuletzt der menschlichen Selbstwahrnehmung.

1.6 »MITLEID« BEI WITTGENSTEIN

Wittgenstein hat in seinen Schriften ab den 30er Jahren den Begriff des Mitleids mehrmals verwendet, in der Regel aber, ohne sich mit ihm *als Begriff* zu beschäftigen. Die einzige Stelle, an der er das macht, findet sich im ersten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*:

»Wie bin ich von Mitleid für diesen Menschen erfüllt? Wie zeigt es sich, welches Objekt das Mitleid hat? (Das Mitleid, kann man sagen, ist eine Form der Überzeugung, dass ein Anderer Schmerzen hat.)« (PU, § 287)

130 Vgl. Stegmaier, »Nietzsche: Umwertung (auch) der Affekte«, S. 534.

131 Vgl. etwa Janik, *Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst?*, 72; Janik weist darauf hin, dass die Gemeinsamkeit nicht in den Begrifflichkeiten zu suchen sind, sondern in der Perspektive. Bei Wittgenstein findet sich zwar keine Metaphysik des Willens, seine Betonung einer unreflektierten »Abrichtung« als Voraussetzung für das Funktionieren von Sprachspielen stellt auf seine Weise aber ein »animalisches« Element dar.

Soweit also die Stelle, die man am ehesten als einen wittgensteinschen Definitionsversuch von »Mitleid« betrachten könnte. Das Mitleid wird hier gar nicht einmal als Gefühl bezeichnet, sondern als »Form der Überzeugung«. Um auf solche begrifflichen Feinheiten bei Wittgenstein näher einzugehen, muss jedoch seine Klassifizierung von »psychologischen Begriffen« insgesamt vergegenwärtigt werden.

1.6.1 Klassifikation der psychologischen Begriffe

Zwischen 1946 und 1951, also nach dem ersten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* bis kurz vor seinem Tod, hat Wittgenstein sich in verschiedenen Manuskript- und Typoskriptbänden intensiv mit psychologischen Begriffen beschäftigt. Die wichtigsten maschinengeschriebenen Notizen der Jahre 1946–48 (TS 228, 229 und 232) sind von Georg Henrik von Wright und Heikki Nyman veröffentlicht worden, und zwar als die zwei Bände der *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (BPP I und BPP II). Die Manuskript gebliebenen Aufzeichnungen der darauffolgenden Jahre wurden von denselben Herausgebern hingegen als *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* veröffentlicht, auch hier gibt es einen Teil I (LS I, erstellt aus MS 137 und 138) und einen Teil II (LS II, erstellt aus MS 169, 170, 171, 173, 174 und 176). Ein von Wittgenstein im Frühjahr 1949 selbst zusammengestellter Text wird von ihnen als *zweiter Teil der Philosophischen Untersuchungen* bezeichnet (PU II) und geht auf MS 144 zurück.¹³²

In den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* finden sich Versuche, den ganzen »Bereich des Psychologischen« zu systematisieren bzw. zu *klassifizieren*. Zu beachten ist dabei, dass Wittgenstein nicht die Phänomene selbst untersuchen möchte, sondern die Begriffe. Es geht ihm um die Unterscheidung von Sprachspielen, in denen psychologische Begriffe verwendet werden – Psychologie als Wissenschaft interessiert ihn nicht. Wenn er z.B. meint, dass Empfindungen uns über die Außenwelt unterrichten und Gemütsbewegungen nicht, so ist das eine »grammatische Bemerkung« und nicht ein »psychologischer Satz«.

Gleich beim ersten Klassifikationsversuch in § 836 der BPP I stellt Wittgenstein eine Gemeinsamkeit der *psychologischen Verben* fest: »Ihr Charakteristikum ist dies, dass ihre dritte Person aufgrund von Beobachtungen ausgesprochen wird,

132 Vgl. dazu das jeweilige Vorwort in der Werkausgabe Band 7. – Peter Keicher geht auf die einzelnen Textgrundlagen etwas detaillierter ein, vgl. Keicher, »Die Wittgenstein-Werkausgabe und ihre Quellen im Nachlaß«.

nicht aber die erste.«¹³³ Er beschließt, all diese Verben »Erlebnisverben« zu nennen (bzw. alle psychologischen Begriffe »Erlebnissbegriffe«) und findet folgende Unterklassen solcher Erlebnissbegriffe: 1) Erfahrungsbegriffe, 2) Begriffe für Gemütsbewegungen, 3) Formen der Überzeugung.

Erfahrungen (1) haben für Wittgenstein Dauer, Verlauf und Intensität. Sie lassen sich noch einmal in Eindrücke und Vorstellungen unterscheiden. Beispiele für *Gemütsbewegungen* (2) sind Trauer, Freude, Gram, Entzücken. Es gibt *ungerichtete* und *gerichtete* Gemütsbewegungen, letztere nennt Wittgenstein auch »Stellungnahmen« (z.B. Überraschung, Schreck, Bewunderung, Genuss). Bemerkenswert ist nun, dass Gemütsbewegungen nicht nur einen charakteristischen mimischen *Ausdruck* haben, sondern auch *charakteristische Erfahrungen* und *Gedanken*. Oder anders gesagt: Sie sind in der Lage, Gedanken zu »färben«. Auch haben sie zwar Dauer, aber keinen Ort: Eine Sinneserfahrung lässt sich am Körper lokalisieren, eine Gemütsbewegung nur bildlich (die Wut im Bauch). Die Formen der *Überzeugung* (3) hingegen färben keine Gedanken, sondern »ihr Ausdruck ist ein Ausdruck von Gedanken« – sie müssen daher wohl selbst als so etwas wie Gedanken angesehen werden. Zu ihnen gehören »Glauben, Gewißheit, Zweifel, etc«. In § 895 der BPP I findet sich der Hinweis, dass Wittgenstein mit seinem »Stammbaum psychologischer Phänomene« *nicht Exaktheit* anstrebe, sondern *Übersichtlichkeit*. Legt man seine Überlegungen zur *Familienähnlichkeit* von Begriffsbedeutungen zugrunde, ist diese Einschränkung nur konsequent.

Die Frage ist nun, wo in diesen »Untergruppen« (Erfahrungen, Gemütsbewegungen und Überzeugungen) Wittgenstein das *Mitleid* einordnen würde. Naheliegender wäre die Klassifizierung als *Gemütsbewegung*. Auch Wittgenstein selbst spricht davon, dass man »aus Mitleid stöhnen« kann (NL, Item 116 163, Item 120 18r). Andererseits gibt es (wie schon zitiert) in den *Philosophischen Untersuchungen* jene Einordnung des Mitleids als eine »Form der Überzeugung«, und exakt diese Formulierung »Form der ›Überzeugung« verwendet er nun für die Untergruppe 3), zu der eben gerade nicht die Gemütsbewegungen gehören. – Berücksichtigt man aber, dass die »Gemütsbewegungen« Gedanken (und somit wohl auch Überzeugungen) *färben* können, ließe sich die »Färbung« der Überzeugung vielleicht auch als eine »Form der Überzeugung« auffassen, was das Mitleid dann wieder näher zu den Gemütsbewegungen rücken würde. Jedenfalls erscheint eine eindeutige Zuordnung des Mitleids ausgehend von Wittgensteins erstem Klassifikationsversuch nicht auf der Hand zu liegen.

133 Auf die Unterscheidung der ersten und dritten Person soll im 2. Kapitel noch ausführlicher eingegangen werden.

Den zweiten und ausführlicheren Klassifikationsversuch unternimmt Wittgenstein in § 63ff. von BPP II (bzw. in Z, 472ff.). Auch hier beginnt er mit der Feststellung, dass die psychologischen Verben dadurch charakterisiert sind, »daß die dritte Person des Präsens durch Beobachtung zu identifizieren ist, die erste Person nicht.« Er macht überdies deutlich, dass es um vorläufige Übersichtlichkeit geht und nicht um fertige Lösungen. Die großen Kategorien sind diesmal gleich vier: 1) Sinnesempfindungen, 2) Vorstellungen, 3) Gemütsbewegungen und 4) Dispositionen.

Im Mittelpunkt stehen auch hier die *Unterscheidungen* zwischen verschiedenen Kategorien: Eine erste Unterscheidung betrifft *Sinnesempfindungen* (1) und *Vorstellungen* (2) (BPP II, §§ 63-147): Sie stehen zwar in engem Zusammenhang, doch gibt es zwischen ihnen keine Ähnlichkeit (BPP II, § 70). Grundsätzlich sind schon die »Phänomene« des Sehens und Vorstellens verschieden, wenn wir andere Menschen dabei beobachten. Aber auch für die Verwendung der Verben »sehen« und »vorstellen« gelten unterschiedliche Regeln (das betrifft sowohl die erste als auch die dritte Person): »Vorstellen« ist eine aktive, »willkürliche« Tätigkeit, das »Sehen« geschieht einem. Hier zeigt sich für Wittgenstein ein *kategorischer* Unterschied.

Noch deutlicher wird ein solcher kategorischer Unterschied zwischen den Empfindungen (1) und den Gemütsbewegungen (3) (BPP II, §§ 148-177): Letztere können zwar von charakteristischen Empfindungen begleitet sein (z.B. die tränen-schwere eigene Stimme bei der Trauer), doch dürfen solche Empfindungen nicht mit den jeweiligen Gemütsbewegungen gleichgesetzt werden. Das wäre, als ob jemand die »Ziffer 2« mit der »Zahl 2« verwechselte. Gemütsbewegungen haben im Unterschied zu Empfindungen keinen »Ort«, wir empfinden die Freude nicht in (oder mit) einem bestimmten Körperteil. Darüber hinaus gehen wir in unseren Sprachspielen nicht davon aus, dass uns Gemütsbewegungen über die Außenwelt unterrichten, bei Sinnesempfindungen jedoch schon. Entsprechend haben auch die jeweiligen Objekte einen unterschiedlichen Status: Gerichtete Gemütsbewegungen haben zwar ein Objekt, dieses Objekt stellt aber nicht wie bei den Empfindungen eine bloße Ursache der Gemütsbewegung dar.

Ein etwas rätselhafter Begriff ist in diesem Zusammenhang der des »Inhalts«: Wittgenstein versteht darunter gewisse Bilder, die wir mit den jeweiligen Gemütsbewegungen verbinden, bzw. »etwas, wovon ein Bild gemacht werden kann«. Gemeint ist wohl das, was man sich vergegenwärtigt, wenn man z.B. bewusst an »Sehnsucht« denkt (BPP I, § 726). Seine Beispiele sind die »Finsternis der Depression« oder die »Flammen des Zornes« oder auch der jeweilige Gesichtsausdruck einer Gemütsbewegung (BPP II, § 148). Es scheint Wittgenstein hier wichtig zu sein, dass solche »Bilder« als etwas verstanden werden, was nicht mit dem

Körpergefühl verwechselt werden darf (BPP I, § 133), und dass die jeweiligen Begriffe für Gemütsbewegungen insofern keinen *wahrnehmbaren* Inhalt haben.

Aufschlussreich ist nun auch eine dritte Unterscheidung, nämlich die zwischen Gemütsbewegungen (3) und Dispositionen (4): Die Gruppe der Dispositionen ist vielfältig. Gleich zu Beginn spricht Wittgenstein von den »Gemütsdispositionen« *Liebe* und *Hass* (BPP II, § 148) oder von der »Neigung zur Eifersucht« (BPP II, § 178), er nennt aber auch Absicht, Glauben und Wissen, Meinen oder Verstehen (BPP II, §§ 178ff.). In einem gewissen Sinn gehört sogar das Denken dazu (BPP II, § 193).¹³⁴ Dispositionen haben im Unterschied zu Gemütsbewegungen keine »echte Dauer«, d.h. es lässt sich von ihnen nicht sagen, man habe sie »ununterbrochen«. Insofern sind sie keine »Bewusstseinszustände« (BPP II, § 178). Sätze wie »Ich beabsichtige ...« sind für Wittgenstein deshalb nicht der Ausdruck eines Erlebnisses (BPP II, § 179). Dafür können sie im Unterschied zu den Gemütsbewegungen grundsätzlich auch in der ersten Person durch »Erfahrung« beobachtet werden (BPP II, § 178), d.h. man kann sie an sich selbst überprüfen (siehe dazu auch PU, § 587). Bei Gemütsbewegungen hätte eine solche Ausdrucksweise keinen Sinn. Bemerkenswert ist zudem, dass Begriffe wie »Furcht« sowohl im Sinne einer Gemütsbewegung als auch einer Disposition verwendet werden können: »Es ist eines, akute Furcht empfinden, und ein anderes, jemand »chronisch« fürchten.« (BPP II, § 148).

Ähnlich wie die Furcht ließe sich wohl auch das Mitleid einmal als Gemütsbewegung und einmal als Gemütsdisposition bezeichnen. Wittgenstein selbst spricht schließlich sowohl vom Stöhnen aus Mitleid bzw. den »Schmerzlauten des Mitleids« (NL, Item 116 163/120 18r sowie Item 137 56a) als auch von einer »Form der Überzeugung« (PU, § 287).

Ab 1948 gibt Wittgenstein offenbar den »Plan« eines solchen Stammbaumes auf und spricht davon, dass »Wissen, Glauben, Hoffen, Fürchten (u.a.)« so verschiedenartige Begriffe seien, dass »eine Klassifikation, ein Einordnen in verschiedene Laden, für uns keinen Nutzen hat« (LS I, § 122). Seine Untersuchungen beschränken sich nun ausschließlich auf Beispiele, die den Sprachgebrauch unter immer neuen Bedingungen beleuchten. Mitten unter ihnen finden sich dann Bemerkungen wie die folgende: »Ich strebe mit all diesen Beispielen nicht irgend eine Vollständigkeit an. Nicht eine Klassifikation aller psychologischen Begriffe. Ich will nur meinen Leser in den Stand setzen, sich in begrifflichen Unklarheiten

134 Joachim Schultes Einschätzung, dass beim zweiten Klassifikationsversuch die Kategorie der Überzeugungen fehle, wird hier nicht geteilt: Wittgenstein verwendet zwar nicht das Wort »Überzeugungen«, doch ist mit »Glauben«, »Wissen« und »Meinen« wohl dieselbe Kategorie gemeint. Vgl. Schulte, *Erlebnis und Ausdruck*, S. 39.

zu helfen« (LS I, § 686).¹³⁵ Trotz seiner ständigen Versuche, Ordnung zu schaffen, scheint Wittgenstein mit der Zeit immer weniger von der Sinnhaftigkeit einer Klassifikation der psychologischen Begriffe überzeugt gewesen zu sein. Entweder reichten ihm die bereits durchgeführten Klassifikationsversuche oder er nahm überhaupt Abstand von solchen Unterfangen. In der von ihm selbst 1949 durchgeführten Auswahl von Bemerkungen aus den vorhergehenden drei Jahren – welche dann zum zweiten Teil der »Philosophischen Untersuchungen« wurde – gibt es jedenfalls keine Klassifikation mehr.

Schon bei den Klassifikationen ist aufgefallen, dass *dieselben* Begriffe häufig *verschieden* verwendet werden. Psychologische Bezeichnungen sind Alltagsbegriffe und weisen somit keine einheitliche und überschaubare Verwendung auf (BPP II, § 194; Z, § 113), die erwartete »glatte und regelmäßige Struktur« muss als »zerfetzte« akzeptiert werden (Z, § 111). Wer sich nur auf die »äußeren Formen« der Sprache konzentriert, kann die »unsägliche Verschiedenheit aller unsrer tagtäglichen Sprachspiele« leicht übersehen (LS I, § 909).

Betrachtet Wittgenstein die psychologischen Begriffe und damit auch »Mitleid« als Begriffe mit »verschwommenen Grenzen« bzw. als *familienähnliche* Begriffe? Psychologische bzw. mentale Begriffe bilden tatsächlich eine starke Gruppe innerhalb seiner Beispiele für familienähnliche Begriffe. Ausdrücklich nennt er »Wünschen«, »Verstehen«, »Meinen«, »Beabsichtigen«, »Glauben«, »Erwarten« und auch »Erkenntnis«.¹³⁶ Zur Familienähnlichkeit von »Mitleid« lässt sich keine explizite Äußerung bei Wittgenstein finden, trotzdem würde es verwundern, wenn er gerade diesen Begriff nicht als familienähnlichen auffasste. – Allerdings lässt sich der Begriff des »familienähnlichen Begriffs« nach Wittgenstein wohl selbst nicht wirklich definieren – jedenfalls nicht so klar, dass man *sofort* wüsste, auf welche einzelnen Begriffe er das Konzept der Familienähnlichkeit anwenden möchte und auf welche nicht.

Es mag umständlich erscheinen, Wittgenstein-Passagen für das Thema *Mitleid* zu verwenden, wenn in diesen Passagen vom Mitleid explizit gar nicht so sehr die Rede ist. Doch ist es der Ansatz Wittgensteins selbst, *Ähnlichkeiten* zwischen verschiedenen psychischen Phänomenen vorauszusetzen, auch wenn die entsprechenden Vergleiche selbst nicht explizit und systematisch durchgeführt werden. Er schreibt in Zusammenhang mit der »Behandlung aller dieser Erscheinungen

135 Vgl. auch PU II, S. 539. – An anderer Stelle, er beschäftigt sich gerade mit verschiedenen Fragen zur »Hoffnung«, macht er den Versuch einer »Einordnung«, distanziert sich aber sofort wieder davon: »Hoffen ist doch ein ruhiges, freudiges Erwarten. (Obwohl so eine Analyse etwas Abstoßendes hat).« LS I, § 359.

136 Eine Liste von solchen Beispielen findet sich bei Teuwsen, *Familienähnlichkeit und Analogie*, S. 54f.

des Seelenlebens«, dass es ihm nicht auf Vollständigkeit ankomme, »weil jede für mich auf die richtige Behandlung *aller* ein Licht wirft« (Z, § 465).

Das soll natürlich nicht bedeuten, dass darauf verzichtet wird, auch jene Textstellen zurate zu ziehen, in denen der Begriff »Mitleid« tatsächlich verwendet wird. Sie verstehen Mitleid meist als eine Reaktion auf die Schmerzen einer anderen Person, diese Schmerzen werden dabei als bevorzugtes Beispiel für »Fremdpsychisches« hergenommen. Das heißt aber nicht, dass Wittgenstein von Mitleid nur in einer ganz bestimmten Form spricht. Ihn interessiert das Mitleid einerseits als *akute Gemütsbewegung* angesichts akuter Schmerzäußerungen einer anderen Person – andererseits aber auch als *Disposition* bzw. als grundsätzliche Einstellung gegenüber Schmerzäußerungen.

1.6.2 Das Mitleid des Solipsisten

Schon im *Blauen Buch* aus den Jahren 1933-34 taucht bei Wittgenstein das Mitleid auf, und zwar als mögliche Disposition eines *Solipsisten*. Wenn für den Solipsisten nichts außer dem eigenen Ich existiert, wenn also alles Fremdpsychische irreal ist – kann es dann einen mitleidigen Solipsisten geben, der sich nicht auf bloßes Selbstmitleid beschränken muss? Nach Wittgenstein kann es diesen sehr wohl geben, ein Solipsist hat nicht weniger Mitleid als ein Realist oder ein Idealist (BIB, S. 80). Und sein Mitleid impliziert sogar den Glauben, dass andere Personen Schmerzen haben, nur darf dieser nicht als philosophischer bzw. metaphysischer Glaube verstanden werden.

»Der Mann, den wir als Solipsisten bezeichnen und der sagt, dass nur seine Erfahrungen wirklich sind, streitet damit nicht über irgendeine praktische Tatsachenfrage mit uns, er sagt nicht, dass wir simulieren, wenn wir über Schmerzen klagen, er bemitleidet uns ebenso wie jeder andere, und gleichzeitig will er den Gebrauch des Titels »wirklich« auf das einschränken, was wir seine Erfahrungen nennen würden; und vielleicht will er unsere Erfahrungen überhaupt nicht »Erfahrungen« nennen (wiederum, ohne mit uns über irgendeine Tatsachenfrage zu streiten).« (BIB, S. 95-96)

Der Solipsist befindet sich in keinem Selbstwiderspruch, wenn er sich im konkreten Alltag fragt, ob jemand anderes tatsächlich Schmerzen hat oder nur simuliert. Er muss die Schmerzen der anderen Person nicht als *wirklich* bezeichnen, wenn er sich im konkreten Fall für die Echtheit der Schmerzen entscheidet. Die beiden Begriffe »wirklich« und »simuliert« stellen für ihn keine Gegensätze dar: beim einen handelt es sich um einen Ausdruck auf einer »logischen« Ebene, der andere Ausdruck befindet sich auf einer Ebene der Erfahrung.

Wittgenstein spricht in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von verschiedenen *Sprachspielen*, sondern eher von »verschiedenen Gebräuchen der Wörter« (BIB, S. 81). Ein Solipsist kann ohne Probleme im *einen* (logisch-metaphysischen) Gebrauch sagen »Nur ich fühle wirkliche Schmerzen« und im *anderen* (erfahrungsbezogenen) Gebrauch von der Echtheit der Schmerzen anderer Menschen sprechen bzw. Mitleid äußern. Auf der Ebene der Erfahrungssätze wäre ein Solipsist auch gar nicht imstande, jene metaphysische Regelung aufrechtzuerhalten, die Schmerzen anderer Personen nicht als wirkliche Schmerzen zu bezeichnen; schließlich ist es nach Wittgenstein auf dieser Ebene durchaus möglich bzw. vorstellbar, dass *ich* in einem *anderen* Körper Schmerzen empfinde. Das ist zwar unwahrscheinlich, aber es könnte empirische Bedingungen geben, die genau das geschehen lassen.

Für Wittgenstein zeigt sich ausgehend von solchen Überlegungen, dass auch der Begriff »ich« unterschiedliche Gebräuche kennt: Einmal wird er für das *Subjekt* von Erfahrungen, dann aber auch für den *Körper* der sprechenden Person verwendet (BIB, S. 106). Der erste Gebrauch, der »Subjektgebrauch«, findet sich beim (solipsistisch-metaphysischen) Satz »Ich kann immer nur meine eigenen Schmerzen spüren«, der zweite, »objektive« Gebrauch beim Erfahrungssatz »Ich kann unter normalen Umständen Schmerzen nur in meinem eigenen Körper spüren«:

»Die grammatische Schwierigkeit, in der wir uns befinden, werden wir nur dann klar sehen, wenn wir mit der Idee, dass man Schmerzen im Körper einer anderen Person spüren kann, vertraut werden. Denn sonst werden wir, wenn wir über dieses Problem nachrätseln, Gefahr laufen, den metaphysischen Satz ›Ich kann seine Schmerzen nicht spüren‹ mit dem Erfahrungssatz ›Wir können (in der Regel) nicht Schmerzen im Zahn eines anderen haben‹ zu verwechseln.« (BIB, S. 81)

Das kann nur heißen, dass auch Mitleidssätze auf der Ebene des »gewöhnlichen Lebens« (BIB, S. 77) nicht mit metaphysischen Positionen in Verbindung gebracht werden dürfen. Auf einer metaphysischen Ebene kann es tatsächlich schwierig sein, das Mitleid zu erklären (Schopenhauer ist auf diesem Wege immerhin zur Konsequenz gelangt, dass Individuation nur eine Illusion darstellt). Hier muss die Frage »Ist das wirklich Mitleid, was ich empfinde?« auf andere Weise gestellt werden als auf einer empirischen Ebene, wo es mehr um konkrete psychologische Fragen geht. Wittgenstein bringt das Mitleid an dieser entscheidenden Stelle des *Blauen Buches* mit der Unterscheidung von *Sprachgebräuchen* in Zusammenhang. Ob sinnvoll vom Mitleid einer Person gesprochen werden kann, hängt davon ab, in welchem Sprachspiel man sich befindet.

Ebenfalls im *Blauen Buch* zeigt Wittgenstein die Unterschiedlichkeit der betreffenden »Gebräuche« mit einem sehr anschaulichen Beispiel auf (BIB, S. 76f.): Wenn uns ein Physiker sagt, Materie bestehe zum ganz großen Teil aus dem leeren Raum innerhalb der einzelnen Atome, so haben wir deshalb noch keinen Grund, der Solidität des Holzbodens unter unseren Füßen zu misstrauen. Der Begriff »Solidität« würde in diesem Fall falsch gebraucht werden, ganz so, wie wenn man aufgrund eines metaphysischen Prinzips (dass wir immer nur unsere eigenen Erfahrungen haben können) in einem ganz praktischen Sinn von der Existenz anderer Personen nicht mehr ausgehen wollte. Dieser Vergleich findet sich im *Big Typescript* noch deutlicher:

»Warum hat man kein Mitleid, wenn eine Tür ungeölt ist und beim Auf- und Zumachen schreit? Haben wir mit dem Andern, der sich benimmt wie wir, wenn wir Schmerzen haben, Mitleid – auf philosophische Erwägungen hin, die zu dem Ergebnis geführt haben, daß er leidet, wie wir? Ebensogut können uns die Physiker damit Furcht einflößen, daß sie uns versichern, der Fußboden sei gar nicht kompakt, wie er scheine, sondern bestehe aus losen Partikeln, die regellos umherschwirren. »Aber wir hätten doch mit dem Andern nicht Mitleid, wenn wir wüßten, daß er nur eine Puppe ist, oder seine Schmerzen bloß heuchelt.« Freilich, – aber wir haben auch ganz bestimmte Kriterien dafür, daß etwas eine Puppe ist, oder daß Einer seine Schmerzen heuchelt und diese Kriterien stehen eben im Gegensatz zu denen, die wir Kriterien dafür nennen, daß etwas keine Puppe (sondern etwa ein Mensch) ist und seine Schmerzen nicht heuchelt (sondern wirklich Schmerzen hat).« (NL, Item 213 *The Big Typescript*, § 509)

Auch wenn für Wittgenstein das Mitleid eine »Form der Überzeugung« (dass eine andere Person Schmerzen hat) ist, so darf diese nicht mit einer metaphysischen Annahme verwechselt werden. Eine Überzeugung als Einstellung ist noch keine metaphysische Theorie. Das kommt auch in einer häufig zitierten Frage aus den 40er Jahren zum Ausdruck: »»Ich glaube, daß er leidet.« – *Glaube* ich auch, daß er kein Automat ist? Mit Widerstreben nur könnte ich das Wort in diesen beiden Zusammenhängen aussprechen« (LS I, § 321; PU II, S. 495).

1.6.3 Der Mitleids- und der Schmerzbegriff

Die oben zitierte Stelle in den *Philosophischen Untersuchungen* (§ 287), an der Wittgenstein schreibt, das Mitleid sei eine »Form der Überzeugung, dass ein Anderer Schmerzen hat«, ist eingebettet in die Frage, *wer* oder *was* denn nun wirklich Schmerzen haben *kann*. Warum schreiben wir einem Stein keine Schmerzen zu?

Einer Fliege vielleicht, einem Leichnam wieder nicht (PU, § 284). Ist es der *Körper*, der Schmerzen fühlt? Um das zu entscheiden, fragt Wittgenstein nach dem *Benennen*: »... man spricht nicht der Hand Trost zu, sondern dem Leidenden; man sieht ihm in die Augen« (PU, § 286). Wenn es in § 287 heißt: »Wie bin ich von Mitleid für diesen Menschen erfüllt? Wie zeigt es sich, welches Objekt das Mitleid hat?«, dann geht es also um das Mitleid als eine Einstellung, die uns bestimmten Objekten die grundsätzliche Fähigkeit zuschreiben lässt, Schmerzen zu empfinden. Eike von Savigny formuliert das so: »Die Berechtigung des Mitleids ist also ein Grund für die Aussage, das Objekt des Mitleids habe Schmerzen.«¹³⁷ In den *Bemerkungen über die Farben* verwendet Wittgenstein »Mitleid« im Zusammenhang mit unserer Verwendung des Schmerzbegriffs:

»Von wem würden wir sagen, er habe unsern Begriff des Schmerzes nicht? Ich könnte annehmen, er kenne Schmerzen nicht, aber ich will annehmen, er kenne sie; er gibt also Schmerzáußerungen von sich und man könnte ihm die Worte ›Ich habe Schmerzen‹ beibringen. Soll er auch fähig sein, sich seiner Schmerzen zu erinnern? – Soll er Schmerzáußerungen der andern als solche erkennen; und wie zeigt sich das? Soll er Mitleid zeigen? – soll er gespielten Schmerz *als solchen* verstehen?« (BüF, § 305)

Das Zeigen von Mitleid wird hier als möglicher Indikator dafür verwendet, ob jemand Sprachspiele mit dem Begriff »Schmerz« korrekt spielt. Auch wenn es somit der Schmerzbegriff ist, den Wittgenstein in den Mittelpunkt stellt und nicht der Mitleidsbegriff, so ist das Mitleid als Nebenschauplatz deshalb nicht weniger eingebunden in Wittgensteins Überlegungen zum Gebrauch von psychologischen Begriffen.

Die Frage lässt sich aber auch umdrehen: Muss eine Person (eigene) Schmerzen kennen, um Mitleid haben zu können? So fragt Wittgenstein etwa in § 26 von BPP II, ob man die Bedeutung psychologischer Begriffe verstehen kann, ohne die betreffenden Zustände und Fertigkeiten in der ersten Person zu kennen. Sein erstes Ergebnis ist, dass jemand ohne eigene Furchterfahrungen kein »Verständnis« für Furcht hätte und bei einer Tragödienaufführung nicht »aus Mitgefühl schaudern« würde, wenn sich deren Figuren in »furchtbarer« Lage befinden. Wittgenstein fährt jedoch folgendermaßen fort:

»Gut; aber wäre es nicht denkbar, dass Einer, der den Schmerz nie gefühlt hat, ihn in der Form des Mitleids dennoch empfinde? Er würde also, was immer geschähe, nicht stöhnen, wohl aber, wenn einem Andern Schmerz zugefügt wird.

137 Savigny, *Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen« I*, S. 335.

Aber ob wir nun von Diesem sagen würden, er habe Mitleid? Ob wir nicht sagen würden: »Es ist eigentlich kein Mitleid, weil er ja eigenen Schmerz gar nicht kennt.« – ? Oder man könnte sich in so einem Fall denken, dass die Leute sagten, diesem Menschen habe Gott ein Gefühl für das Leid, die Furcht des Andersn gegeben. So etwas würde man vielleicht eine Intuition nennen.« (BPP II, § 28)

Wittgenstein hält insgesamt wenig von der Vorstellung, man müsste die Schmerzempfindung zuerst in sich kennenlernen, um sie dann auch bei anderen Personen zu erkennen. Das zeigt sich auch in § 29 von BPP II, wo er betont, dass die Anwendung von psychologischen Begriffen auf andere Personen nur gelernt wird, indem wir *mit Menschen leben*: »Vom Lust und Leid etc. der Fische können wir nicht reden.«

Letztlich verweisen alle Fragen nach der korrekten Verwendung des Schmerz- oder Mitleidsbegriffs auf die *Lebensform*, die den verschiedenen Sprachspielen zugrunde liegt. Das versucht Wittgenstein u.a. dadurch aufzuzeigen, dass er sich in Form von Gedankenexperimenten mit ganz anderen Lebensformen auseinandersetzt bzw. deren Konsequenzen für die Begriffsverwendung sucht. In §§ 599 und 638 von BPP II etwa stellt er sich Menschen vor, »die nur dann Mitgefühl zeigen, wenn sie den anderen bluten sehen; sonst lachen sie über seine Schmerzäußerungen«. Diese Menschen hätten einen anderen Schmerzbegriff, ihre Sprachspiele und ihre ganze Lebensform wären anders. Sie dürften, wie Wittgenstein hinzufügt, »gewisse Skrupel nicht haben«.

Solche kontrafaktischen Annahmen verdeutlichen indirekt unsere eigene Lebensform bzw. unsere Verwendung der Begriffe »Schmerz« und »Mitleid«. Während für jene Menschen nur die Wunden zählen, ziehen wir auch die Möglichkeit in Betracht, dass Schmerzen nach außen hin keine eindeutigen Kriterien besitzen. Der Punkt dabei ist für Wittgenstein, dass das »Innere« der Mitmenschen keinen von jeder Lebensform unabhängigen, *natürlichen Ort* darstellt, in den man manchmal Einblick hat und manchmal nicht. Denn wir sprechen nur in bestimmten Situationen des konkreten Zweifels vom Inneren einer Person. Fehlen diese Zweifel, spielt die Kategorie des Inneren keine Rolle mehr – für die von Wittgenstein beschriebenen Menschen ohne »gewisse Skrupel« hat die Vorstellung vom privaten Inneren deshalb keinen Sinn: »Kümmere ich mich um sein Inneres, wenn ich ihm *traue*? Wenn ich's nicht tue, sage ich »ich weiß nicht, was in ihm vorgeht«; vertraue ich ihm aber, so nicht: ich wisse, was in ihm vorgeht« (BPP II, § 602).

Es gibt für Wittgenstein keine *Begründung* für ein Sprachspiel oder für die ihm zugrunde liegende Lebensform. Wir finden uns darin vor, ohne einen Grund dafür angeben zu können. Dieser Gedanke veranlasst Wittgenstein sogar, beim Zweifel am inneren Vorgang (der ja auch als Zweifel Teil des Sprachspiels ist)

von einem instinktiven Verhalten gegen den Anderen zu sprechen (BPP II, § 644). Wittgensteins Gedankenexperimente zu anderen Lebensformen und entsprechenden Mitleidsbegriffen werden weiter unten noch einmal eingehender diskutiert (siehe 4.1.4). Bereits jetzt zeigt sich aber, dass er die Sichtweise ablehnt, den Menschen mit einer anderen Lebensform würde etwas *fehlen*, z.B. die Unterscheidung zwischen dem Klagen mit Schmerzen und dem Klagen ohne Schmerzen. Ein solcher Unterschied könnte ihnen durchaus klar sein, es kommt ihnen nur »nicht darauf an« (LS I, § 205).

1.6.4 Unsicheres Mitleid

Mitleid ist für Wittgenstein meist eine spontane Reaktion, welche keinen Zweifel kennt, sondern einfach trösten oder helfen will. Die Echtheit der Schmerzen der anderen Person ist in solchen Fällen kein Thema – nicht nur vorläufig nicht, sondern grundsätzlich nicht:

»Das Spiel beginnt nicht mit dem Zweifel, ob Einer Zahnweh hat, denn das entspräche – sozusagen – nicht der biologischen Funktion des Spiels in unserem Leben. Seine primitive Form ist eine Reaktion auf die Klagelaute und Gebärden des Andern, eine Reaktion des Mitleids, oder dergleichen. Wir trösten, wollen helfen. Man kann denken: weil der Zweifel eine Verfeinerung, in gewissem Sinne, Verbesserung des Spiels ist, so wäre es wohl das allerrichtigste, mit dem Zweifel gleich anzufangen.« (UW, S. 108)

Gerade eine solche pauschale Rückprojektion von Zweifel und Unsicherheit auf den Anfang des Sprachspiels (bzw. auf dessen Charakter insgesamt) möchte Wittgenstein aber nicht betreiben. Trotzdem unterstreicht auch er, dass die Reaktion des Mitleids keine »Gründe« besitzt: »Einer sagt: ›Wie kann der Mensch auch, unter solchen Umständen, anders handeln!‹ (ein Ausruf) und der Andre sagt es nicht. Einer begibt sich hier (in diesem Fall) des Urteils, der Andre nicht. Gründe? – Es sind Reaktionen (wie das Mitleid –)« (NL, Item 134, 101).

Auch in BPP I, § 137 stellt er zunächst einmal fest, dass das Mitleid in den allermeisten Fällen keine Unsicherheit kennt, selbst wenn die Kriterien fehlen, die das Vorhandensein der Schmerzen in der anderen Person frei von jedem Zweifel halten könnten. Schließlich weist Wittgenstein aber dann noch auf eine »Hauptsache« hin: »In *gewissen* Fällen bin ich in Unsicherheit darüber, ob der Andere Schmerzen hat oder nicht, ich ruhe z.B. nicht sicher in meinem Mitleid mit ihm, – und *keine* Äußerung kann diese Unsicherheit beheben« (BPP I, § 137).

Wieder wird Mitleid als Indikator verwendet für die Überzeugung, dass die andere Person Schmerzen hat. Neu ist allerdings, dass dieser Indikator auch

schwanken kann. Und wenn einmal Unsicherheit besteht, gibt es keine Indizien, die den Zweifel oder das Schwanken beseitigen könnten. Denn Verstellung ist in verschiedenen Formen möglich und auch selbst nur *ein* spezieller Fall davon, dass jemand Schmerzen äußert und nicht fühlt. Wittgenstein beschreibt sogar die Möglichkeit eines Giftes, das einen Menschen in einen Zustand versetzt, »in welchem er ›als Automat handelt‹, sich nicht verstellt, aber nichts fühlt, obgleich er Gefühle äußert.« Die Möglichkeit immer neuer Hypothesen zur Infragestellung vermeintlicher Gewissheiten ist unbegrenzt. Um aus der Unsicherheit Sicherheit zu machen, bringt es insofern nichts, eine fehlende Information zu ergänzen – etwa über das zukünftige Verhalten einer anderen Person: »Auch wenn ich ›nicht sicher in meinem Mitleid ruhe‹, muss ich nicht an die Ungewissheit seines späteren Benehmens denken« (BPP II, § 670 bzw. Z, § 562).

Wäre das schwankende Mitleid eine Unsicherheit aufgrund fehlender Informationen, so würde es nach Wittgenstein auf praktische Ratlosigkeit hinauslaufen:

»Es könnte ja Einen geben, der den Andern gegenüber in einem ernsten, hoffnungslosen Zweifel wäre. Aber wie würde der handeln? (Wie ein Geistesgestörter.) Er würde etwa sagen: Manchmal fühle ich, der Andre und ich seien dasselbe, und manchmal wieder nicht. Und dementsprechend würde er manchmal Mitgefühl zeigen, manchmal keines, manchmal auch den Zweifel.« (LS I, § 248)

Ein solcher »ernster« und »hoffnungsloser« Zweifel kennt keine Ambivalenzen. Manchmal ist für ihn die Grundlage für Mitleid gegeben, manchmal nicht. Entsprechend empfindet die Person manchmal Mitleid, manchmal nicht. Das »Geistesgestörte« daran müsste wohl in der Sprunghaftigkeit einer solchen Einstellung bestehen bzw. in der verzweifelten Suche nach einer Entscheidung, welche nicht zu finden ist. Das ist das Schema der fehlenden Information, die alles klären würde, da Eindeutigkeit verlangt wird. Entweder ist Mitleid gerechtfertigt oder nicht.

Wenn Wittgenstein jedoch davon spricht, dass wir manchmal »nicht sicher in unserem Mitleid« ruhen, meint er wohl etwas anderes. Hier kann der Zweifel (bzw. die Unsicherheit) das Mitleid begleiten, ohne es unmöglich zu machen. Es muss sich um ein *irritiertes* Mitleid handeln, das als solches den Mitleids-Standpunkt nicht komplett aufgibt. Die exklusive Gleichsetzung von Sicherheit und Mitleid auf der einen Seite und Zweifel und Gleichgültigkeit auf der anderen Seite funktioniert nicht. Es gibt die Kombination von Mitleid und Unsicherheit. Und so ist das Mitleid auch nicht der Gradmesser für die kognitive Gewissheit bezüglich des Leidens anderer. Ein unsicheres, irritiertes Mitleid muss nicht darauf zurückzuführen sein, dass der rechte Einblick in das »Innere« des Menschen fehlt. Es

handelt sich bei ihm nicht um eine Unsicherheit, wie wir sie gegenüber einem komplizierten Mechanismus haben und bei der einfach eine entscheidende Information ergänzt werden muss, um sie zu beseitigen.¹³⁸ »Ich will sagen: Wenn die *natürliche* Einstellung der Menschen gegen den, der Schmerz äußert, *verschieden* ist, – die eine kühl und gleichgültig, die andre mitleidsvoll, etc., – so heißt *das* noch nicht, Einer glaube, der Mensch *verstelle* sich« (LS I, § 912).

1.6.5 Zusammenfassung und Ausblick

Erstens wird deutlich, dass Wittgenstein den Begriff »Mitleid« nicht als »scharf begrenzten« Begriff verwenden möchte. Er erklärt das zwar nicht ausdrücklich, aber seine Aussagen über das Mitleid stehen in deutlicher Nähe zu seinen Beispielen für familienähnliche Begriffe.¹³⁹ Außerdem zeigt die Art und Weise, wie er die Klassifizierung der psychologischen Begriffe durchführt (und auch selbst infrage stellt), dass es eine exakte Definition für »Mitleid« bei Wittgenstein wohl nicht geben kann, weil auch die Überbegriffe nicht definiert werden können. Aus der Familienähnlichkeit von »Mitleid« folgt, dass Fragen zum Vorhandensein von Mitleid immer nur innerhalb bestimmter Sprachspiele gestellt werden können.

Zweitens spielt gerade das Mitleid eine zentrale Rolle für Wittgensteins Kritik an der Vorstellung eines privaten Innenraumes des Menschen, zu dem jeder selbst exklusiven Einblick habe, über den andere aber nur Vermutungen anstellen könnten. Ein häufig von Wittgenstein verwendetes Gegenbeispiel sind die Schmerzen anderer Personen: Wir stellen dabei keine Hypothesen auf, sondern sind von diesen Schmerzen in Form einer *Einstellung* überzeugt, und diese Einstellung ist z.B. das Mitleid. Auch müssen wir nicht zuerst unseren eigenen (in einer solchen Situation möglichen) Schmerz introspektiv erfahren, um dann anzunehmen, dass auch andere in vergleichbaren Situationen Schmerzen empfinden. Die Zuschreibung von Schmerzen geschieht durch Erfahrung, und diese ist eingebettet in unsere Lebensform. Im Rahmen einer anderen Lebensform würden wir die Zuschreibung

138 Vgl. BPP II, § 669.

139 Glock führt zwar einige Stellen an, die darauf hinweisen, dass psychologische Begriffe insgesamt für Wittgenstein familienähnliche Begriffe sind, bemerkt aber auch, dass Wittgenstein später möglicherweise eingesehen hat, dass die überlappenden Ähnlichkeiten sich bei den menschlichen Verhaltensweisen finden und nicht bei den psychologischen Begriffen selbst. Berücksichtigt man aber, dass nach Wittgenstein die Verwendung von Begriffen immer Teil einer Lebensform ist, welche bestimmten Verhaltensweisen Bedeutung gibt und anderen nicht, dann relativiert das diese Unterscheidung Glocks auf Wittgenstein bezogen allerdings. Vgl. Glock, *Wittgenstein-Lexikon*, S. 110.

möglicherweise anders machen – ohne dass sich sagen lässt, dass eine Lebensform besser ist als eine andere.

Mitleid zu haben, ist somit eine Einstellung im Rahmen eines Spiels und deshalb nur als Teil einer umfassenderen Praxis vorhanden oder nicht. Das heißt, dass Mitleid nicht einfach ein *Zustand* ist, von dem sich eine Momentaufnahme machen ließe, und genauso wenig ist Mitleid im klassischen Sinne *introspektiv* erkennbar. Wir begründen die Selbstzuschreibung von Mitleid – wenn wir so etwas überhaupt machen – mit einem Hinweis auf das Objekt unseres Mitleids und nicht mit einem Hinweis auf uns selbst. Dabei muss der ganze räumliche und zeitliche Kontext miteinbezogen werden. So kann mit Blick auf das Objekt z.B. mit *Aristoteles* die Frage gestellt werden, ob das Leiden der anderen Person auch wirklich *unverdient* ist, oder mit *Augustinus*, ob es sich nicht bloß um der Welt zugewandtes Gejammer handelt, oder schließlich mit *Nietzsche*, ob es sich nicht vielleicht um ein Leiden handelt, an dem die andere Person wächst. Von der Beantwortung solcher Fragen hängt die Entscheidung über das eigene Mitleid ab. Wie auch immer diese Fragen zur anderen Person gestellt werden – sie stehen in einem unauflösbaren Zusammenhang mit der Frage nach dem eigenen Mitleid.

Wird Mitleid zugeschrieben, muss sehr genau darauf geachtet werden, in welchem Kontext das geschieht. Dass das Mitleid nicht ein sprachspielunabhängiger Zustand ist, der entweder korrekt oder falsch zugeschrieben wird, wird auch an Wittgensteins Überlegung deutlich, dass sich in einem ganz alltäglichen Sinn auch von einem Solipsisten sagen lässt, er habe Mitleid mit anderen Lebewesen. Es darf allerdings nicht der Fehler gemacht werden, eine solche Zuschreibung in einen metaphysischen Kontext zu stellen, denn *metaphysisch* ist der Solipsist nicht davon überzeugt, dass andere Lebewesen Schmerzen haben – es gibt sie für ihn gar nicht. Der Solipsist hat somit Mitleid und er hat es nicht, je nach Kontext. Der Widerspruch löst sich auf, wenn Mitleid nicht bloß *Zustand* ist. Mit der komplexen Zustandshaftigkeit von Mitleid werden sich die Kapitel 2 und 3 befassen.

Drittens gibt es für Wittgenstein ein Schwanken bei der Selbstzuschreibung von Mitleid, das *nicht* mit einer praktischen Handlungsunfähigkeit einhergeht. Die Unsicherheit eines solchermaßen irritierten Mitleids kommt nicht daher, dass eine Information fehlt, die grundsätzlich nachgeliefert werden könnte; sie hat so gesehen nichts Vorläufiges oder Prekäres. Ihr Schwanken gilt zwei verschiedenen Blickwinkeln, zwei unterschiedlichen Einschätzungen des ganzen Kontextes, die sich gewissermaßen »zeitlos«¹⁴⁰ gegenüberstehen. – Überlegungen zum unsicheren oder irritierten Mitleid sollen in Kapitel 4 vertieft werden.

140 In Kapitel 4 wird das unsichere Mitleid mit dem Bemerken eines Aspektwechsels bei Wittgenstein in Verbindung gebracht, dabei wird auch grundlegend der Begriff »zeitlos« erläutert.

