

XII. Die Sozialität des Leidens

1. Grundsätzliches und Allgemeines

Alles Soziale beginnt mit dem Anderen. Und der wird wiederum dadurch als Anderer konstituiert, dass sich ein Selbst auf ihn bezieht. Das »Selbst« wiederum ist eine Größe, die sich weder ableiten noch beweisen, sondern nur unmittelbar im Selbst-Vollzug erfahren lässt. Damit ist auch klar, dass ein Selbst nur ein selbstdurchsetzendes, aktives Wesen sein kann, das zur Selbstergreifung und damit zur Selbstreflexion befähigt sein muss, was wiederum wenigstens potentielle Bewusstheit impliziert.

Diese Urstruktur menschlicher Sozialität – das Verhältnis von Selbst und Anderem bzw. Anderen – entsteht, wenn ein Mensch ein Lebewesen als Menschen ansieht. Genau dies tut der Säugling, der seine Mutter, tut die Mutter, die ihren Säugling anlacht, oder tut ein Mensch, der einen anderen anspricht oder anhört. Das Soziale ist also nie einfach gegeben, sondern entsteht im selbstaktiven intersubjektiven Vollzug.

Rein faktisch wird der Mensch allerdings in das Gemeinschaftsleben, in die Sozialität hineingeboren. Sie geht ihm insofern voraus, als sich seine Existenz, genauer sein leibliches Dasein, einem sozialen Akt, dem Akt der Vereinigung zweier Menschen, verdankt. Doch als eigene, innere Realität wird das Soziale erst durch die Intentionalität eines Subjektes, das Seinesgleichen sucht, geschaffen. Und hier stoßen wir auf eine unendliche Anzahl von Quellen, Gründen und Abgründen des Leidens. Denn in der Tat entstammen die meisten Übel, die den Menschen plagen, nicht der Naturwelt, nicht der eigenen Innenwelt, nicht dem Unbewussten, nicht der idealen »Überwelt«, sondern der Menschenwelt. Was Menschen sich gegenseitig antun und antun können, überschreitet jede Vorstellungskraft. Nur der Mensch kann dem Menschen ein Wolf sein. Und die Menschen können dies, weil sie im

Ersten und im Letzten aufeinander angewiesen sind, und zwar nicht nur irgendwie, sondern auf Gedeih und Verderben. Der Mensch braucht den Menschen, physisch, seelisch, geistig. Er kann in keiner Weise allein aus sich heraus seine Existenz bewältigen und eine gelungene Lebensgestalt entwickeln; er ist keineswegs ein »Einziger mit seinem Eigentum«, wie *Stirner* (1892) meint.

Aber worauf ist er angewiesen? Hier taucht ein Dilemma auf: Der Mensch ist nämlich auf ein Wesen angewiesen, das nie ganz erreichbar, das nie durchschaubar ist, dessen Absichten, Möglichkeiten und Grenzen nie zu ermessen sind, das sich immerzu entziehen kann, ja prinzipiell entzogen ist, das aber umgekehrt auch jederzeit zu einem unvorhersehbaren Übergriff in der Lage ist. Im Gegensatz zum Tier, das sich auf eine instinktgesicherte Mitwelt verlassen kann, hat es der Mensch in seinem Gegenüber mit einem Abgrund zu tun, der noch verborgener und unberechenbarer ist als sein eigener Abgrund. So ist der Andere zwar die einzigartige Quelle von Sicherheit, Geborgenheit, Lust, Halt, Wachstumsmöglichkeit, aber auch von Kritik, Entwertung, Angst, Verunsicherung, Bedrohung, Verletzung und Gewalt. Ja das Angewiesensein auf den Anderen als Quelle von Sicherheit, Schutz, Zuwendung, Halt ist der Hauptgrund so vieler Leiden, deren Virulenz nur mit der Zunahme und Erstarkung der eigenen Autonomie abnimmt. Hier mag kein geringer Grund für das Motiv liegen, dass sich der kleine Mensch schon so bald auf sich selbst und die eigenen Kräfte besinnt, sich von seinen primären Bindungen ablöst und eigene Wege geht. Wer dagegen traumatische Erfahrungen mit Angewiesensein und Abhängigkeit gemacht hat, der wird unwillkürlich die Utopie der totalen Autonomie kreieren und sich genau dadurch in größtes Leid stürzen (vgl. das Schicksal F. Nietzsches), eben weil die totale Autonomie eine Illusion ist. Solange wir abhängig sind, und wir sind es das Leben lang, solange sind wir potentiell dem Leiden ausgesetzt. Das Leiden ist als soziale Realität nicht zu fliehen, es sei, man verfolgt den radikal buddhistischen Weg ins Nirwana. Und in der Tat, Buddha sah nur eine Möglichkeit, dem Leid zu entgehen – indem man sich allen Abhängigkeiten (der Kette der Bedingungen) entzieht, und das heißt, indem man sich dem Leben, dem Dasein entzieht.

Worauf gründet sich nun aber die Abhängigkeit vom Anderen? Auf unseren Bedürfnissen, die ab ovo das Andere und den Anderen intentionieren. Das beginnt mit den leiblichen Bedürfnissen: Wir brauchen das Andere der Welt, der Natur, wir brauchen Flüssigkeit und

Nahrung, Wärme und Kühlung, Kleidung und Schuhwerk, Dach und Lager. Ihre Fortsetzung findet diese Abhängigkeit in den seelischen und geistigen Bedürfnissen: Ohne den Anderen lernen wir nicht lachen und weinen, suchen und finden, gewähren und fordern, hoffen und vertrauen, spielen und träumen, führen und folgen, wir lernen ohne den Anderen nicht den aufrechten Gang und erst recht nicht die Sprache. Phantasie, Denken und Kämpfen bleiben ohne den Anderen unentwickelt. Ja wir finden uns selbst nicht ohne den Anderen, da es keinen Lebenssinn, keine Lebensaufgabe ohne Bezug zu den Anderen gibt. Gewiss, wir können uns von allen Abhängigkeiten frei machen, nämlich dadurch, dass wir auf die Realisierung all der genannten Bedürfnisse, Fähigkeiten und Entwicklungspotenzen verzichten. Dann sind wir frei, aber dann sind wir auch leer, ohne Bewegung, nicht unterwegs, ziellos, tot. In gewisser Weise war dies das kynische Lebensprogramm, mit dessen Freiheitsvorstellung aber nicht nur die Kultur ihr Ende findet, sondern, da sich der Kyniker ungern fortpflanzt (was ja Abhängigkeiten stiftet), der physische Fortbestand der Menschheit überhaupt negiert wird. Freiheit kann also niemals Selbstzweck sein, denn dann hebt sie sich selbst auf und mündet ins Nichts, sondern Freiheit erfüllt sich nur durch Bindung, durch Verpflichtung, durch ein »Anhangen«, durch frei eingegangene oder akzeptierte Abhängigkeiten. Ergo: Freiheit, die lebensvoll sein will, muss sich binden und setzt sich dadurch Gefahren und damit Leiden aus.

Aber ist die Freiheit nicht selbst eine tiefste Leidquelle, wie Kierkegaard so eindrucksvoll wusste? Gewiss, denn sie verlangt das Wagnis des Ungewissen, Unsicherer, den Sprung in Irrtum und Irrsal, in Glauben und Vertrauen. Die Freiheit ist ja deshalb frei, d. h. unbestimmt, weil sie sich gerade noch nicht hat, nicht *a priori* festgestellt ist, sondern sich aus eigener Kraft und eigenem Willen feststellen muss, das aber durchaus. Eine Freiheit, die dies verweigert und in ewiger Unfestgestelltheit verharrt, ist einerseits erstarrte Freiheit, andererseits beliebige, gestaltlose Freiheit. Wohl sind wir gerade dadurch frei, dass wir gewissermaßen über dem Abgrund des Nichts hängen, das Nichts garantiert unsere Freiheit, aber es ist, wie man sich denken kann, eine schauerliche, erschreckende Garantie, bei der es auch nicht bleiben kann und bei der es ja auch nicht bleibt. Denn in Wahrheit ist dieses Nichts sehr gehaltvoll, es birgt nämlich eine unendliche Seinspotentialität. Jeder neue Akt, jeder neue Entschluss, jede Wahl, jede neue Idee schöpft ihr einmaliges, begrenztes, aber offenes Sosein aus diesem Ab-

grund, der so reich ist wie die Dunkelheit der Tiefsee. Wir müssen allerdings mit Mut und Vertrauen hinuntersteigen und hinuntergreifen, um die verborgenen Schätze zu bergen. Wie aber tun wir dies? Wie gelingt uns das?

Nur dadurch, dass Andere ihr Vertrauen in uns setzen, uns ermutigen, für uns Brücken bauen und uns das Unvermeidliche vormachen. Ein Lebewesen, dem die Lust am Leben und an der Freiheit, das Leben zu ergreifen und zu gestalten, nicht vorgelebt wird, wird sich nicht ins Leben wagen und zieht die tödliche Resignation vor. Wir müssen zum Leben verführt werden, sonst verabschieden wir uns sogleich wieder aus der Welt, wie die Säuglingsforschungen von R. Spitz (1945, S. 53–75) überzeugend gezeigt haben. Der Andere kann meine Freiheit, meine Subjektivität gewiss nicht machen (auch wenn man das heute oft sagen hört), aber er kann und muss sie wecken, ermutigen, Lust darauf machen, anbahnen und auf dem Weg halten. Und wie sollte das anders möglich sein, als dadurch, dass der Andere die Freude, ein Subjekt zu sein, vorlebt und vermittelt?

Umgekehrt bedeutet dies, dass überall da, wo der Mensch seine Subjektivität, also seine Würde und Freiheit, also seine Menschlichkeit einbüßt, um sich her, besonders gegenüber den Kindern und Jugendlichen, der inneren und bald auch äußeren Entfremdung zuarbeitet. Eine Gesellschaft, die den Menschen entsubjektiviert, zum Ding, zur Ware, zum Konsumobjekt, zum Lustobjekt, zum technischen Apparat, zum Massenglied degradiert, schafft ein Unmaß an Leiden, letztlich deswegen, weil sich im Menschen immer etwas gegen solche Entfremdungsprozesse wehrt. Könnten wir zur Ware werden, vollständig, dann wären wir erlöst, aber eben genau das ist ad ultimum unmöglich. Unzufriedenheit und Enttäuschung, Widerspruch und Widerstand, Depression und Resignation, Revolte und Revolution sind nur der Ausdruck der Unerträglichkeit solcher Widersprüche, die die innere persönliche und gesellschaftliche Gewalt nach außen bringen und dort zu »verarbeiten« suchen.

Im sozialen Leben und gesellschaftlichen Verkehr kommt zwei Dingen eine hervorragende Bedeutung zu: der Sprache und der sozialen Rolle¹. Beide Phänomene können sich nur in einem intersubjektiven Feld konstituieren; bei beiden spielen Macht und Abhängigkeit

¹ Zum Phänomen »Rolle« siehe das hervorragende Buch von Dreitzel »Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft« (1972)

Die Sozialität des Leidens

eine zentrale Rolle. Was die Sprache betrifft, ist sie zwar nicht das einzige Medium des sozialen Lebens, aber das menschlichste, reichste und weitreichendste, allerdings auch das vieldeutigste und dasjenige, das sich am leichtesten missbrauchen lässt und zu Missverständnissen geradezu einlädt. Warum? Weil sich das Zeichen, dieses Herz der Sprache, durch einen Akt ausbildet, der arbiträr und willkürlich ist: Die Zuordnung von Signifikant und Signifikat muss geleistet werden, von den Beteiligten bei jedem Gespräch neu, und kann von den Gesprächspartnern nie vollständig gesichert werden. Was der Andere unter einem Wort versteht, das ich gebrauche, was er dabei fühlt, welche Assoziationen er dabei hat, das lässt sich nie voll ermessen und bestimmen. Ein umfassender Bedeutungsabgleich ist unmöglich. Hinzu kommt, dass Sprache nicht nur eine expressive und informative, sondern auch eine eminent performative Funktion hat: Der Sprecher will mit ihr etwas erreichen. Sie ist also ein Machtinstrument, sie vermag Druck auszuüben, zu täuschen, zu verführen, zu manipulieren. Keine Erziehung kommt ohne Sprache aus. Und da Sprache gelernt werden muss, der Empfänger also völlig abhängig ist von denen, die aus ihrem Sprachvorsprung heraus Sprache und damit Sinn und Bedeutung vermitteln, wird Sprache nicht nur zum Objekt von Erziehung, sondern auch ihr Medium, Mittel und Ziel. Eltern geben ihre Überzeugungen, Erwartungen, ihre Wünsche und Ängste, ihre Widersprüche und Inkonsistenzen, ihre Neurosen und Bosheiten mit der Sprache weiter, und nicht nur die Eltern, sondern ebenso die Gesellschaft, der Kindergarten, die Schule, die Behörden. In der Sprache verbergen sich ganze Weltbilder, Ideologien und Denkmöglichkeiten, damit aber auch Grenzen, Gebote und Verbote des Denkens. Man denke nur an »Gruppensprachen«, z. B. die Sprache der Psychoanalyse, der Wissenschaft, der Kirchen usw. Hier wird Wirklichkeit gemacht und manipuliert, besonders über den Weg versteckter Wertungen. Ein Beispiel: Das Wort »agieren« bedeutet »handeln«, aber in der Psychoanalyse wird es als destruktives Handeln verstanden, das die Therapie untergräbt. Wer aber gibt diese Wertung ab und mit welchem Recht? In vielen Fällen benutzt es der Therapeut, wenn er mit dem Patienten nicht zurande kommt und sein Versagen »erklären« muss. Die »Schuld« liegt dann einfach beim Patienten, der ja aufgrund seiner Störung angeblich nicht anders handeln kann.

Eine Gesellschaft kann sich ohne Arbeits- und Funktionsteilung nicht entwickeln. Nicht jeder kann alles, und also müssen Kompeten-

zen geschaffen und verteilt werden. Das ist der Ursprung der sozialen Rolle. Schon Mutter- und Vaterschaft sind soziale Rollen, ja auch die Kindschaft, wenn auch noch »naturnah«. Wer aber verteilt, mit welchem Recht und nach welchem Kriterium? Hier kommt wieder die Macht ins Spiel. Man kann sagen, die Gesellschaft verteile die Rollen, d. h. die sozialen Erfordernisse, so, wie sie es braucht. Es wäre aber allzu magisch, wollte man das System Gesellschaft (wie moderne Systemtheoretiker zuweilen tun) zum Subjekt erheben. Keine Gesellschaft, ja nicht einmal eine Gemeinschaft, z. B. ein Ehepaar, eine Familie, kann initiativ handeln, dazu sind nur individuelle Subjekte in der Lage. Es sind darum die Repräsentanten der Gesellschaft, ihre Machthaber, die die sozialen Funktionen verteilen und legitimieren, z. B. Ausschüsse, Vorstände, Minister usw. Niemand kann aus einsamem Entschluss Lehrer, Arzt, Bäcker werden, er bedarf einer Beauftragung und einer Ermächtigung. Dieses Wort, in dem das Wort Macht steckt, sagt alles. Natürlich ist Macht nicht an sich schlecht oder gar böse, im Gegenteil ist sie die Basis aller Wirksamkeit. Sowohl der Ermächtigte muss über Macht verfügen, nämlich die Macht einer speziellen Kompetenz, als auch die Ermächtigenden als Vertreter der Gesellschaft insgesamt oder einer gesellschaftlichen Gruppe. Sie teilen Macht zu und wenn gut, dann aufgrund von lebenswichtigen Erfordernissen. So wird die Macht von zwei Seiten her zum Mittel und Medium des »Guten«, des Lebensförderlichen. Welches Konfliktpotential im Leben der sozialen Rolle liegt, das ist allerdings kaum zu beschreiben. Und in der Tat kann und muss auf dem Boden des Rollenbegriffs, also der sozialen Funktion, eine umfassende gesellschaftliche Konflikttheorie entwickelt werden. Der Soziologe *Dahrendorf* (1970, S. 112) etwa hat das zu seiner Lebensaufgabe gemacht. Ich kann an dieser Stelle nur darauf verweisen.

Damit nicht genug, muss jede gesellschaftliche Konflikttheorie durch eine psychologische Konflikttheorie ergänzt werden. Das war Freuds Lebensleistung: Er erkannte, dass die anscheinend rein individuellen Leiden in vieler Hinsicht eine Verinnerlichung sozialer Widersprüche darstellen. Ja in seiner Theorie basiert der psychische Konflikt fundamental auf einem Dissens zwischen dem individuellen Begehr, wie es sich in der Libido manifestiert, und den gesellschaftlichen Geboten und Verboten, die sich im »Über-Ich«, in der Gewissensinstanz des Subjekts niederschlagen. Darin liegt viel Wahrheit, auch wenn das Konzept insgesamt sehr einseitig ist. Denn es gibt nicht nur ein internalisiertes soziales Gewissen, sondern auch ein originär ethisches Ge-

Die Sozialität des Leidens

wissen, das aus der Gesellschaftlichkeit des Menschen nicht ableitbar ist, auch wenn es in deren Rahmen geweckt wird und erzogen werden muss. Freud muss sozusagen durch Kant ergänzt werden. Wie die Erfahrung lehrt, können ja das konventionale und das autonome Gewissen, wie z.B. im Falle der Widerstandsbewegungen im dritten Reich, miteinander in Konflikt geraten.

Schließlich dürfen im Rahmen einer sozialen Theorie des Leidens die Errungenschaften von Marx und vielen anderen Soziologen nicht unerwähnt bleiben. Nicht nur Individuen geraten miteinander in Widerspruch, sondern auch Kollektive – Parteien, Stände, Klassen, Gruppen, Völker, Staaten. Nicht nur Individuen haben antagonistische Interessen, sondern auch Kollektive. Wie viel Kampf, Streit, Zerwürfnis, Unrecht und Leid hierdurch geschaffen wird, belegt jede morgendliche Zeitungslektüre. Auch hier gilt: Die verschiedenen Kollektive einer Gesellschaft brauchen einander (was sie oft vergessen), und dies gerade in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Differenz, und doch ist es gerade diese Differenz, die sie oft bekämpfen und aufzuheben versuchen. Welche Partei wollte nicht alle Stimmen auf sich versammeln, wollte nicht allein und unumschränkt regieren? Gerade das aber ist mit einer Demokratie nicht vereinbar; eine solche Partei würde bald zum Instrument einer Diktatur und verlöre dadurch ihr Parteiwesen. Man muss also so weit gehen und behaupten, dass eine Gesellschaft ohne Differenzen, Diskrepanzen und Antagonismen gar nicht bestehen und sich entwickeln kann. Dann aber sind gesellschaftliche Leiden und Konflikte unvermeidlich, ja sie dürfen und müssen in gewissen Grenzen positiv gewertet werden, gleichsam als Brennstoff für weitere gesellschaftliche Entwicklungen, Verbesserungen, überhaupt für den Erhalt, die Bereicherung und Vertiefung des gesellschaftlichen Lebens.

Im Rahmen dieser Arbeit kann eine umfassende Sozialphilosophie des Leidens nicht geliefert werden. Auch überschreitet sie noch mehr als die Philosophie des leidenden Leibes die phänomenologischen Grenzen. Der Andere ist ja in seiner eigensten Selbsttheit uneinholbar entzogen, kann also noch weniger vergegenwärtigt werden als die andere Leiblichkeit, über die sich allerdings jene Selbsttheit mitteilt. Sogar in der totalen Liebesvereinigung, die ohne die vermittelnde Sphäre der Leiblichkeit unmöglich ist, können sich die Selbsttheiten nicht direkt begegnen und nicht gänzlich vereinigen. Es bleibt immer ein entzogener unendlicher Rest, der zugleich eine nie erfüllbare Sehnsucht und eine große Wehmut ob der Unüberwindlichkeit der existenziellen

Fremdheit weckt. Dieses Leiden ist nicht behebbar. Die Idee der Gottheit kann in dieser Hinsicht als das Symbol der Utopie und damit der unmöglichen Erfüllung der totalen Liebesvereinigung zweier Geschöpfe gelesen werden. Analoges gilt für alle anderen Formen von Gemeinschaft – sie können die existenzielle Fremdheit zwischen den einzelnen Menschen bestenfalls überdecken, aber niemals aufheben. Vielleicht ist ein Großteil der Konflikte, Ungerechtigkeiten, Grausamkeiten und Leiden zwischen Menschen nichts als der Ausdruck der Ohnmacht, Verzweiflung, Trauer, Wut und Rebellion gegenüber der Unaufhebbarkeit jener existenziellen Ferne und Fremdheit, jener Einsamkeit und unbarmherzigen Zurückgeworfenheit auf sich selbst. So gesehen würden Kampf und Leiden in der Welt eine Form der Entlastung von der *conditio humana*, ein Leid also die Remedy für ein tieferes, radikaleres Leid darstellen.

2. Mitgefühl und Mitleid

Lange wogte einstmals der Streit darüber hin und her, ob der Mensch von Natur aus, d. h. von Geburt, ein soziales Wesen sei oder ein ausgemachter Egoist. Man darf wohl sagen, dass die Entscheidung heute gefallen ist: Der Mensch ist von Anbeginn beides. Er sucht und braucht den Anderen, um sich selbst zu erhalten; und er wird an seinem Ego nicht glücklich, wenn er es nicht im Gesicht des Anderen gespiegelt sieht bzw. das andere Ich in seinem eigenen Gesicht gespiegelt fühlt. Diese bereits bei den Menschenaffen feststellbare »Spiegelung« wurde von der modernen Neurobiologie mit der Entdeckung der »Spiegelneurone« auch physiologisch bestätigt. Doch schon die empirische Leiblichkeit beweist, dass der Mensch auf den Anderen hingezogen ist – es sind die basalen Instinkte, die ihn auf den Anderen hin orientieren. Und trotzdem: Obwohl sich der Mensch nur in der gemeinsamen Haut eines Wirgeföhls sicher und wohl fühlt, drängt ihn ein Stachel, den das Tier nicht kennt, alles Soziale einzureißen und sein Ich auf die Spitze des Lebensberges zu setzen. Schon das ein-, zweijährige Kind zeigt uns dies wundersam-schreckliche Erwachen eines individuellen Selbstes, das sich zum absoluten Bezugspunkt macht. Die Geschichte des Egoismus kann nur auf dem Hintergrund der einzigartigen Selbstverwirklichung des Menschen verstanden werden, die einer kleinen Gottwerdung in der Welt gleichkommt. Die Selbstüberhebung des Ich zur werdenden

Die Sozialität des Leidens

Gottheit, von der die gesamte Menschheitsgeschichte von den Gottkönigen des Altertums bis zu den Philosophen des deutschen Idealismus immer wieder erzählt, lässt sich auf bloß psychologischem oder soziologischem Wege niemals ausreichend erklären, denn immer bleibt die Frage: Woher kommt die Kraft zu solcher Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung? Doch wohl nicht aus unserem Tierleib. Vielmehr ist ein Seinsquell zu fordern, der einem anderen Maß und Sinn, einer anderen Tiefe und Höhe gehorcht als die ganze Welt der Instinkte, Triebe und Gattungskräfte.

Man tut also gut daran, den Menschen weder als asozialen Egoisten noch als sozialen Altruisten zu betrachten, sondern, wie so oft, als ein polares, dialektisches Wesen, das zwischen zahllose Gegensätze eingespannt ist und diese nur durch einen dynamischen, gewiss mühseligen und leidvollen Werdeprozess integrieren und nie ganz versöhnen kann. Der Mensch ist ein radikales Einzelwesen und ein radikales Gemeinschaftswesen zugleich.

Auf den ersten Blick mag es verwundern, dass es genau diese Polarität zwischen Egozentrik und Altruität sein soll, die ein Lebensphänomen ermöglicht, das für gewöhnlich als soziale Fähigkeit schlechthin apostrophiert wird: das Mitleid, bzw. noch weiter gefasst, das Mitgefühl. Ich behaupte, dass Mitleid ohne ein Ich bestenfalls in Ansätzen möglich ist, in Wahrheit aber umso lebensvoller, echter und tiefer wird, je deutlicher und kraftvoller sich ein Ich entwickelt. Untermauert wird diese Ansicht durch die Tatsache, dass die »ichlosen« Tiere nur in seltenen Ansätzen so etwas wie Mitgefühl und Mitleid zeigen und ichschwache Menschen in ihrer Beziehungsfähigkeit beeinträchtigt sind. Die philosophisch-erkenntnistheoretische Begründung besteht darin, dass nur ein Ich, eine Person zum vollen Perspektivenwechsel in der Lage ist, eben weil durch ein Ich überhaupt erst eine Perspektive konstituiert wird. Das ichlose Tier hat recht eigentlich gar keine Perspektive, sondern lebt die »Perspektive« seiner Art. Ohne Perspektivenwechsel sind aber Empathie, Mitgefühl, Mitleid, Barmherzigkeit und Fremdhilfe kaum möglich.

Es ist eigenartig, dass gegenüber dem Phänomen Mitleid zwei Philosophen, obwohl sie einander in Vielem sehr nahe stehen, die denkbar konträrsten Positionen bezogen haben. Schopenhauer hieß das Mitleid für die höchste Tugend, Nietzsche, sein früher Bewunderer und späterer Gegner, für die größte ethische Schwäche. Nun hat auch dieser Gegensatz seine Geschichte und mag »genealogisch« bzw. psy-

chologisch erklärt werden. Denn bekanntlich sind die »Söhne« (auch und gerade die geistigen) genötigt, gegen die »Väter« (auch und gerade die geistigen) zu rebellieren, um überhaupt zu sich selbst zu finden. Der Widerspruch ist ein Individuationsmittel schlechthin, gleich wie viel Wahrheit in ihm steckt. Doch auch sachlich lässt sich der Gegensatz überbrücken, denn es kann füglich nicht bezweifelt werden, dass manches Mitleid hilft, stärkt, ermutigt und rettet und anderes Mitleid schwächt, klein macht und demütigt. Um hier weiterzukommen, muss daher zuerst geklärt werden, was Mitgefühl und Mitleid überhaupt sind, wie sie zustande kommen und wie sie sich realisieren.

Was ist das Mitleid? Es ist im Kern sicher keine leibliche Empfindung, kein Gedanke, kein Entschluss, keine Phantasie, keine Handlung, wiewohl es mit allen diesen Seelengestalten verbunden sein kann. Im Kern ist es ein Gefühl, und zwar genauer ein Reaktionsgefühl, also ein Affekt und damit kein Wunsch- oder Stimmungsgefühl. Innerhalb der Welt der Gefühle gehört es zweifellos zu den wesenhaft sozialen Gefühlen, zu den Mit-Gefühlen im weiten Sinne, zu denen etwa auch die Dankbarkeit, der Neid, die Eifersucht, die Achtung, die Ehrfurcht zählen. Denn sie alle implizieren notwendig eine soziale Beziehung. Innerhalb der sozialen Gefühle bezieht sich das Mitleidsgefühl auf all jene Gefühle, die mit Leid verbunden sind. Auch das sollte erst einmal im weiten Sinne aufgefasst werden, denn in der Tat kann man mit allen emotionalen Leidengestalten Mitgefühl haben, also nicht nur mit der Trauer, der Verzweiflung, der Angst, der Wehmut, der Sehnsucht, sondern auch mit dem Ärger, der Empörung, der Scham, ja mit Neid, Eifersucht, Zorn und Hass. Wo kein Leid gefühlt oder doch wenigstens vermutet wird, da entsteht kein Mitleid, kein mit-leidendes Gefühl. Was bedeutet dies nun genauer?

Wie das Wort Mitleid schön anzeigt, kommt es zu einer Identifikation zwischen dem ursprünglich Leidbetroffenen und dem Mitleidenden. Dazu ist es keineswegs nötig, dass der Betroffene sein Leiden emotional ausdrückt. Ja er muss emotional gar nicht in besonderer Weise gestimmt sein, es genügt, dass der Mitleidende die Situation, in der sich der Andere befindet, als leidvoll erlebt und deutet. Wer hätte noch nicht erlebt, dass einer sagt, er habe einen Unfall gehabt, worauf der Andere antwortet: »O das tut mir leid.« und der erste zurückgibt: »Nicht so schlimm. War nur eine Kleinigkeit.« Aber natürlich, wenn der Betroffene seinem Leiden emotionalen Ausdruck verleiht, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass er Mitleid erzeugt. Denn Gefühle lösen

aufgrund ihres eminenten Schwingungs- und Resonanzwesens fast »naturhaft« Gefühle aus, sei es gleich oder gegensätzlich schwingende Gefühle. Alle Sympathie- und Antipathiephänomene basieren auf diesem Prinzip. Im Mitleid dominiert zweifellos das sympathische Moment, was heißt, dass der Mitleidende tendenziell so fühlt und zu fühlen bestrebt ist, wie er wahrnimmt bzw. glaubt, dass der Leidbetroffene fühlt. Im Allgemeinen überwiegt im Mitleid jedoch eine Gefühlskomponente, die sich der Trauer nähert. Selbst wenn wir z. B. Mitleid für jemanden hegen, der sich ärgert, dann spüren wir oft weniger den Ärger als die Trauer über den Schaden oder Verlust, den der Verärgerte erlitten hat. Das Mitleidsgefühl ist also nicht einfach mit dem Gefühlszustand des Betroffenen identisch, sondern definiert sich von dem erlittenen (sei es wirklichen oder fiktiven) Schaden her, den jemand erlitten hat, gleichgültig welches Gefühl der Beschädigte selbst empfindet. Aber natürlich kann es im Mitleid auch zu einer vollen emotionalen Identifikation kommen, sodass wir Ärger fühlen, wenn der Betroffene verärgert ist, Eifersucht, Hass, Angst usw. mitfühlen, wenn der Andere Eifersucht, Hass, Angst usw. empfindet.

Im Allgemeinen erweist sich das Mitleid also als ein Affektgefühl, das sich von dem Schaden bzw. Leid des Betroffenen her konstituiert und in der Regel der Gestimmtheit der Trauer zuneigt. Letzteres wird dadurch bestätigt, dass sich das Mitleid zumeist als »Bedauern« mitteilt. Damit dies möglich ist, muss sich der Mitleidende mindestens so weit in die Lage (nicht in den Gefühlszustand!) des Anderen versetzen, dass er dessen Schaden bzw. Leid wahrnehmen kann. Ohne diese Kernintuition (Brandenstein 1966b, S. 192) wäre Mitleid wie jedes Mitgefühl unmöglich. Nicht die Empathie (die Einfühlung) ist also entscheidend, sondern die Wahrnehmung und Deutung der Situation des Anderen. Natürlich kann dies auch durch Einfühlung erreicht werden, und dies ist wohl am häufigsten der Fall, notwendig ist es aber nicht. Die Empathie wiederum ist in Wahrheit eine weitaus aktivere Gefühlsaktivität als das Mitleid, die Sympathie oder das Mitgefühl. In ihr waltet ein starkes Willensmoment, das sich bewusst und sozusagen mit einem inneren geistigen Kraftaufwand gefühlsmäßig in den Anderen *hineinfühlt*, um dann seinen Zustand *herauszufühlen*. Psychotherapeuten z. B. setzen die Empathie viel häufiger ein als das Mitgefühl, das allerdings nicht, wie das die Psychoanalyse empfiehlt, vermieden, sondern nur begrenzt werden sollte. In der Empathie wirkt ein Moment mit, das mehr auf Distanz hält als das Mitgefühl und das Mitleid,

die beide eher zur unreflektierten Distanzlosigkeit neigen. Die Empathie ist, da sie als Diagnostikum dem Auftrag einer objektiveren Situationserkennung untersteht, daher kühler, sachlicher, distanzierter, reflektierter, überhaupt »vernünftiger«. Aber es ist klar, dass eine Empathie ohne alles Mitgefühl unmöglich ist. Man kann das Leiden eines Anderen nicht wirklich gewahren, wenn man sich emotional kalt stellt, also kein Mitleid empfindet. Aber es darf beim bloßen Mitleid, beim bloßen passiven Leid-Mitfühlen nicht bleiben, jedenfalls nicht im therapeutischen Rahmen. Vielmehr muss das Mitleid kognitiv und pragmatisch bereichert, d. h. sein gefühlter Inhalt muss rational durchgearbeitet werden, um neue Handlungsmöglichkeiten für die Leidbewältigung frei zu setzen.

Bloß als Mitgefühl wird das Mitleid weder zu einer vertieften Erkenntnis noch zu einem neuen Verhalten führen. Und dies ist gewiss die Gestalt, die oft, so von Nietzsche, kritisch angeprangert wurde. Ein Mitgefühl, das nicht klüger macht und praktisch zu nichts führt, ist in der Tat fragwürdig, und doch wollen viele Menschen oft gar keine andere Hilfe als diese einfachste Form der resonierenden Zuwendung. Durch diese Konstellation kommt es häufig zu Missverständnissen, besonders zwischen Mann und Frau. Die Frau leidet und möchte, dass der Mann mit ihr fühlt. Er ist dazu bereit, aber nur, um sofort daraus eine Handlungsanweisung abzuleiten. Das aber will die Frau gar nicht; sie will nichts ändern, sie will oft nur das Leid tragen, aber eben nicht allein. Das ärgert den Mann wiederum, der es unsinnig findet, ein Leid zu tragen, das man abstellen könnte. Und schon entbrennt der leidige Konflikt.

Betrachten wir das Mitleid in seiner Eigenstruktur genauer, dann finden wir neben seinem emotionalen Kerngehalt noch weitere Momente. Das führt uns zur Frage nach der Entstehung des Mitleids. Zuerst muss überhaupt eine Bereitschaft und Offenheit, ja ein *Wille zum Mitleiden* da sein, sonst ist es unmöglich. Natürlich muss es sich dabei um keinen expliziten und reflektierten Willensentschluss handeln, aber doch um eine prinzipielle Willensbereitschaft. Dass dieses Moment nicht unerheblich ist, bemerken wir in all den Fällen, wo ein Mensch sich emotional verweigert, sich nicht einlässt, ja sich wehrt, in ein Mitfühlen hineingezogen zu werden (sich also willentlich gegen die Sogkraft des Gefühls stemmt). Zweitens bedarf das Mitleid einer Minimalkenntnis jener Situation, in der eine andere Person einen Schaden erlitten hat. Ohne dieses Wissen (das auch eine Vermutung,

ja ein Irrtum sein kann) kann sich das Mitleid nicht einstellen. Sind diese zwei Bedingungen erfüllt, dann entsteht das Mitleid als leidendes Mitgefühl wie von selbst, natürlich je nach Persönlichkeitsstruktur und Umständen des Mitführenden. Kurzum: Ohne Wille und ohne Vernunft kein Gefühl, auch kein Mitleid. Dabei handelt es sich um Willens- bzw. Vernunftmomente, die vollständig ins Mitleidsgefühl eingeschmolzen sind, also nicht selbstständig auftreten, wie es der Fall wäre bei einer das Mitleid kritisch betrachtenden oder beratenden Vernunft oder bei einem die Umstände des Mitleids verändernden Willen, die natürlich oft zum gesamten Mitleidskomplex hinzutreten. Als reines Gefühl ist das Mitleid gar nicht möglich, wie es überhaupt kein reines oder absolutes oder bloßes Gefühl gibt. Das hatten wir früher schon diskutiert. Damit ist aber klar, dass das Mitleid sich erst dann in der Ontogenese einstellen kann, wenn die entsprechenden kognitiven Funktionen ausgereift sind. Eine bloße Gefühlsansteckung ist anscheinend immer möglich, ja schon in den ersten Monaten des Säuglings, aber Mitleid und Empathie entwickeln sich erst, wenn der Mensch »mentalisierten«, d. h. denken, kann, dass der Andere ein eigenes Ich hat mit einer eigenen emotionalen Innenwelt und einer eigenen (kognitiven und emotionalen) Perspektive. Solange das Kind reiner Sensualist oder Positivist ist (was es eigentlich überhaupt nie ist, das sind erst die Erwachsenen, und auch die nur in der Theorie!), kann es Mitgefühl und Mitleid nicht empfinden und schon gar nicht sich empathisch einfühlen.

Im Unterschied zur bloßen Gefühlsansteckung, die gar nicht unbedingt von der Existenz des Anderen (vor allem als personal-intimen Anderen) wissen muss, weiß das Mitleid um den Anderen *als Anderen*. Und eben das ist eine ungeheure, kaum zu überschätzende intellektuelle Leistung, die dem Tier, und auch da bloß den höchstentwickelten, nur in Ansätzen möglich ist. Psychogenetisch liegt es auf der Hand, dass Mitgefühl und Mitleid vor allem dadurch geweckt werden, dass wichtige Andere mit dem kleinen Kind Mitgefühl und Mitleid haben. Da das Kind ein großer Nachahmungskünstler ist, übernimmt es spontan diese emotionalen Schemata, identifiziert sich mit ihnen und überträgt sie spontan auf Dinge, Tiere und Puppen. Natürlich kann es das nur, weil es dafür eine bereitwillige Anlage mitbringt. Der Mensch will von Anbeginn erstens überhaupt fühlen und zweitens mitfühlen, gemeinsam fühlen, Gefühlsaustausch betreiben. Alles andere erlebt er, zumal der kleine Mensch, als Kälte, Härte, Schmerz, Leblosigkeit, Ver-

lassenheit, Sinnlosigkeit. Darum kann er, wenn solches droht, sogar auf den Gedanken verfallen, sich oder andere zu schädigen, eben um Mitgefühl zu bewirken. Viele psychische Störungen, viele kriminelle Handlungen lassen sich als verzweifelte Versuche, Mitgefühl, überhaupt Gefühle in einer eisigen Welt zu erzeugen, lesen. In der eigenen wie auch in der vereisten Welt der Anderen, der Eltern, der Mitschüler, der Lehrer.

3. Devianz und soziale Krankheit

Leiden ist nicht Krankheit, aber wir können an einer Krankheit leiden, ja der Leidensvollzug selbst kann krankhaft alteriert sein, so in der Hypochondrie, in der Depression und in der Angststörung. Der Übergang vom nichtkrankhaften Leiden zum krankhaften Leiden wird durch das Wesen des Schadens markiert. Wo kein wenigstens potentieller Schaden, da keine Krankheit. Was aber ist ein Schaden? Und wer legt das fest? Ein Schaden ist ein Mangel, aber kein beliebiger, sondern ein solcher, der widernatürlich ist, der (objektiv) nicht sein soll. Damit aber muss geklärt werden, was das »Widernatürliche« ist. Das ist nur auf dem Hintergrund einer »Wesensontologie« möglich. Wer ihre Möglichkeit bestreitet, kann von Krankheit nicht reden, auch nicht von leiblicher Krankheit. Nur wenn es uns gelingt, einen dem Organismus und seinen Funktionen immanenten und objektiv seinsollenden Sinn abzuringen, nur dann wird der Schadensbegriff sinnvoll. Ein Knochenystem, das nicht den Sinn hat, den Leib zu stützen und zu tragen, kann in dieser Hinsicht nicht beschädigt werden. Analoges gilt für psychische, ja für soziale Realitäten und Funktionen. Wenn wir behaupten, ein Sinn der Familie liege darin, Kindern einen sicheren und geborgenen Ort zu geben, dann kann das System Familie Schaden erleiden. Handelt es sich nicht nur um eine einzelne Schädigung, sondern um einen Schadensprozess, so z. B. bei einer anhaltenden Kommunikationsstörung, dann liegt eine echte und volle soziale Krankheit vor. Es ist also sinnvoll, von sozialen Störungen und Krankheiten zu reden. Es handelt sich nicht nur um Metaphorik. Die Abweichung oder Devianz, die in diesem Falle zum Tragen kommt, beruht dabei weder auf einem bloß statistischen Mittel noch auf bloßer Konvention, sondern auf einer »Wesens- und Sinnbestimmung« der beschädigten Realität. Das ist nicht immer einfach, ja manchmal gar nicht möglich, aber doch

grundsätzlich nicht unmöglich. Die gewiss nicht leugbare Tatsache, dass es Übergänge zwischen krank und gesund, auch Mischzustände gibt, widerlegt nicht die Möglichkeit ihrer genauen Abgrenzung. Auch zwischen den Farben rot und blau gibt es ein vollkommenes Kontinuum von Farbübergängen, auch Mischungen sind möglich, trotzdem sind sie in ihrer spezifischen Qualität wesensverschieden. Krankhaft oder pathologisch wird eine soziale Devianz erst, wenn sie potentiell schädlich wird, entweder fremd- oder selbstschädigend. Außerdem muss sie entsprechend dem allgemeinen Krankheitsbegriff einen Prozess beinhalten und überwiegend fremdbestimmt sein, sich also nicht auf freie Entscheidung und Vernunft Einsicht zurückführen lassen. Überwiegt das Letztere, liegt nicht Krankheit, sondern Schuld vor. Auch hier gibt es endlose Misch- und Übergangsformen, die im konkreten Einzelfall eine Abgrenzung unmöglich machen können. Im Rahmen z. B. der Sozialpathologie der Persönlichkeitsstörungen sollte darum zwischen ungefährlichen Devianzen, sagen wir Persönlichkeitsakzentuierungen, und wenigstens potentiell schädlichen Persönlichkeitsstörungen, »Psychopathien«, unterschieden werden. Schädlich können aber auch schon falsche Rollenzuweisungen, Rollendiffusionen, Rollenkollusionen, Rollenentwertungen, dann alle Formen institutioneller Gewalt, gesellschaftlicher Entfremdung und Ausbeutung usw. sein. Auch hier handelt es sich um originär soziale Pathologien. Hier ist kein Organismus krank, aber ein System, das ohne innere Sinnkonstituenten nicht auskommt. Allerdings sind diese weit variabler als die Sinnbestimmungen des vitalen Organismus, aber doch nicht völlig beliebig, zumal dann, wenn sie krankmachend auf den vitalen Organismus und die Individualpsyche durchschlagen.

Wie aber lässt sich die Sinnstruktur eines Systems, sei es des Organismus, der Psyche oder einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft genauer bestimmen? Die Statistik kann hier höchstens als Heuristik dienen, da es bekanntlich viele nicht-pathologische Devianzen gibt, z. B. Hochbegabte oder geniale Menschen. Aber auch, was den Organismus betrifft, sind immer nur idealtypische Mittelwerte angebbar, um die die realen Werte, z. B. der Blutdruck oder Hormonkonzentrationen, schwanken und schwingen. Wann ein Messwert pathologisch wird, kann nur aus dem lebendigen und funktionalen Gesamtzusammenhang ermittelt werden. Und da stoßen wir auf wesentlich nicht-mathematische Aspekte, im Wesentlichen auf einen qualitativen und einen logisch-funktionalen Aspekt. Nehmen wir z. B. das Vorliegen erhöhter

Leberwerte, dann wird dieser Befund sofort verständlich und sinnvoll, wenn gleichzeitig ein chronischer Alkoholmissbrauch, eine Gelbverfärbung der Haut und der Skleren, Verdauungsstörungen, Koordinationsprobleme, ein erhöhter Bilirubinwert und Gefäßveränderungen festgestellt werden. Qualitativ sind alle nicht-mathematischen und nicht-funktionalen Aspekte, z. B. die Gelbverfärbung der Haut, die Verfettung der Leber und eine Gedächtnisstörung. Funktional-logisch sind alle jene Aspekte, die auf die Beeinträchtigung eines Funktionszusammenhangs hindeuten, so z. B. eine motorische Koordinationsstörung bei Aufforderung, abwechselnd die Zeigefinger an die Nase zu führen. Analoges lässt sich bei psychologischen und sozialen Störungen beschreiben. Wenn in einem Unternehmen die Mitarbeiter bestochen oder erpresst werden, dann ist das eine qualitative Problematik; wenn dadurch der funktionale Ablauf des Betriebs Schaden nimmt, dann ist der logisch-funktionale Sinnzusammenhang beeinträchtigt. Alle vier Momente zusammen – der qualitative, der logisch-funktionale, der quantitativ-gestaltliche und der statistische – ermöglichen eine zwar niemals absolut gewisse und starre, aber doch lebendige und für Wandlung offene Sinnbestimmung eines Systems oder Organismus, also seiner »Gesundheit«, die nicht nur auf Konvention beruht und daher einen real objektiven und intersubjektiv überprüfbaren Erkenntnisstatus besitzt, der die Grenze zu Leiden, Schaden, Krankheit und Devianz markiert.