

GEORG SILLER

UNSICHERES MITLEID

EINE BEGRIFFSSUCHE IM
AUSGANG VON WITTGENSTEIN

【transcript】 Edition Moderne Postmoderne

Georg Siller
Unsicheres Mitleid

Edition Moderne Postmoderne

Georg Siller hat in Innsbruck am Institut für Philosophie promoviert und unterrichtet Philosophie und Geschichte am Sprachengymnasium in Meran. Er leitet zudem das »Philosophische Café« in Meran. Seine Forschungsschwerpunkte sind Philosophie der Emotionen, Wittgenstein, Ethik und Wirtschaftsphilosophie.

GEORG SILLER

Unsicheres Mitleid

Eine Begriffssuche im Ausgang von Wittgenstein

[transcript]

Zugl.: Innsbruck, Univ., Diss., 2016

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztexz:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

© Georg Siller

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Print-ISBN 978-3-8376-4322-0

PDF-ISBN 978-3-8394-4322-4

<https://doi.org/10.14361/9783839443224>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung | 9

1 DIE FAMILIENÄHNLICHKEIT VON »MITLEID« | 17

1.1 Begriffsgeschichten | 18

1.1.1 Mitleid und Mitgefühl | 18

1.1.2 Die Etymologie | 19

1.2 Wittgensteins »Familienähnlichkeit« | 21

1.2.1 Verschwommene Ränder | 21

1.2.2 Kritik am Essentialismus | 23

1.2.3 Familienähnlichkeit und Sprachspiele | 25

1.2.4 Zusammenfassung | 26

1.3 *Eleos* bei Aristoteles | 28

1.3.1 Die Definition | 28

1.3.2 Der Schmerz | 30

1.3.3 Die verderbliche und Leid bringende Not | 33

1.3.4 Das unverdiente Leiden | 35

1.3.5 Die Ähnlichkeit mit der leidenden Person | 37

1.3.6 Die Nähe des Leidens | 39

1.3.7 *Eleos* und der Körper | 40

1.3.8 Zusammenfassung | 41

1.4 Augustinus und die *misericordia* | 44

1.4.1 Die »augustinische Auffassung von Sprache« | 44

1.4.2 Affekte bei Augustinus | 45

1.4.3 Senecas *misericordia* | 49

1.4.4 Trauer und Schmerz | 51

1.4.5 Die Verdienste | 52

1.4.6 Die Hilfeleistung | 53

1.4.7 Die Selbstbezogenheit | 54

1.4.8 Zusammenfassung | 55

1.5 Nietzsche's »Mitleid« | 58

- 1.5.1 Die vergebliche Suche nach *dem* Mitleid bei Nietzsche | 58
- 1.5.2 Das schlechte und das gute Mitleid | 59
- 1.5.3 Die falsche und die richtige Verwendung des Begriffs | 62
- 1.5.4 Mitleid durch Rhetorik | 64
- 1.5.5 Zusammenfassung | 66

1.6 »Mitleid« bei Wittgenstein | 67

- 1.6.1 Klassifikation der psychologischen Begriffe | 68
- 1.6.2 Das Mitleid des Solipsisten | 73
- 1.6.3 Der Mitleids- und der Schmerzbegriff | 75
- 1.6.4 Unsicheres Mitleid | 78
- 1.6.5 Zusammenfassung und Ausblick | 80

2 VARIANTEN DER ZUSCHREIBUNG | 83

2.1 Versuch einer Einordnung Wittgensteins | 84

- 2.1.1 Das »Bild vom privaten Inneren« | 84
- 2.1.2 Wittgenstein und die Debatte um Introspektion | 86
- 2.1.3 Semantischer Externalismus | 91
- 2.1.4 Wittgenstein und die Emotionstheorie | 94
- 2.1.5 Die Methode der Sprachanalyse | 99
- 2.1.6 Zusammenfassung | 100

2.2 Ein Vergleich mit Davidson | 102

- 2.2.1 Gemeinsamkeiten von Wittgenstein und Davidson | 102
- 2.2.2 Ein Mitleidsbeispiel | 104
- 2.2.3 Der Unterschied zwischen Wittgenstein und Davidson | 107
- 2.2.4 Zusammenfassung | 111

2.3 Die Zuschreibung in der dritten Person | 112

- 2.3.1 Zwei verschiedene Arten von Objekten | 113
- 2.3.2 Fremdzuschreibungen und Aspektwahrnehmungen | 115
- 2.3.3 Kein Analogieschluss | 116
- 2.3.4 Muster im Lebensteppich | 118
- 2.3.5 Das Leiden als Aspekt | 122
- 2.3.6 Zusammenfassung | 124

2.4 Der Ausdruck in der ersten Person | 125

2.4.1 Form und Funktion | 125

2.4.2 Transparenz und Selbstgestaltung | 129

2.4.3 Mitleid, Aspekt-Erleben und stetiges Aspekt-Wahrnehmen | 131

2.4.4 Zusammenfassung | 133

2.5 Die Mitteilung in der ersten Person | 135

2.5.1 Im Mitleid schwelgen | 136

2.5.2 Die eigene Disposition mitteilen | 137

2.5.3 Das Bemerkeln von Ambiguität | 139

2.5.4 Interne Relationen und irritiertes Mitleid | 142

2.5.5 Zusammenfassung | 145

2.6 Sekundäre Bedeutungen | 146

2.6.1 Die Bedeutung von »Bedeutung« | 146

2.6.2 Sekundäre Bedeutungen rund um das Mitleid | 149

2.6.3 Ist die sekundäre Bedeutung ein Aspekt? | 151

2.6.4 Aspektblindheit | 154

2.6.5 Zusammenfassung und Ausblick | 156

3 DAS MITLEID IN DER NEUROPSYCHOLOGIE | 159

3.1 Mitleidsbegriffe in Sozial- und Neuropsychologie | 159

3.2 Parallelen zu Wittgenstein | 166

3.3 Der Begriff »kognitiv« | 170

3.4 »Wissen« bei Wittgenstein | 174

3.5 Die Selbst-andere-Differenz | 177

3.6 Zusammenfassung | 181

4 IRRITIERTES MITLEID | 183

4.1 Wittgensteins unsicheres Mitleid | 183

4.1.1 »Ich ruhe nicht sicher in meinem Mitleid mit ihm« | 183

4.1.2 Verschiedene Formen der Unsicherheit | 185

4.1.3 Die Unsicherheit des Sprachspiels | 187

4.1.4 Unbestimmtheit und »spontane Sympathie« als Lebensform | 188

4.1.5 Unsicheres (irritiertes) Mitleid und Aspekt-Erleben | 192

4.1.6 Zusammenfassung | 195

4.2 Brecht und das Mitleid	197
4.2.1 Nicht-aristotelisches Theater	197
4.2.2 <i>Die Maßnahme</i> und <i>Der Jasager</i>	200
4.2.3 Stetiges und irritiertes Mitleid bei Brecht?	202
4.2.4 Mitleid und Distanz gegenüber der Figur	204
4.2.5 Die Würde der »Seeräuber-Jenny«	206
4.2.6 Die Widersprüchlichkeit der Figur	210
4.2.7 Die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Zustände	214
4.2.8 Zusammenfassung	217
4.3 Die (Un-)Sichtbarkeit des Leidens bei Arendt	219
4.3.1 Brechts Leidenschaft	219
4.3.2 Mitleid und Politik	222
4.3.3 Arendts irritiertes Mitleid	225
4.3.4 Gefühl und Vernunft	227
4.3.5 »Bereiche« und »Sprachspiele«	230
4.3.6 Zusammenfassung	232
4.4 Drei weitere Beispiele irritierten Mitleids	233
4.4.1 Melville: Bartleby der Schreiber	233
4.4.2 Kafka: Auf der Galerie	234
4.4.3 Sontag: Das Leiden anderer betrachten	235
Resümee	239
Danksagung	249
Literatur	251
Wittgenstein, Siglen	251
Andere	252

Einleitung

Es gibt ein Mitleid mit anderen Personen und es gibt Selbstmitleid. Es gibt ein Mitleid als Disposition über längere Zeit und es gibt ein Mitleid als plötzliche Gefühlsregung. Es gibt das Mitleid mit realen Personen (oder Tieren) und es gibt ein Mitleid, das sich auf Figuren einer Fiktion bezieht. Es gibt ein Mitleid, das einfach nur peinlich ist, und eines, das menschliche Größe erahnen lässt. Es gibt ein Mitleid, das auf ein Individuum gerichtet ist, und eines, dem es um eine ganze Kategorie von Lebewesen geht. Es gibt ein Mitleid, das niemanden auszuschließen vermag, und eines, das in seiner Empörung Partei *gegen* jemanden ergreift. Es gibt ein verschrecktes Mitleid und eines, das genau weiß, was zu tun ist. Es gibt ein Mitleid, das selbst nichts anderes als Leiden ist, und es gibt eines, das die affektive Verbundenheit genießt. Es gibt ein Mitleid, das andere durch die Zuschreibung bestimmter Eigenschaften in die Enge treibt, und es gibt ein Mitleid als solidarisches Mitgefühl. Es gibt ein Mitleid, das plötzlich den Leidensgenossen im Gegenüber erkennt, und es gibt ein herablassendes, verachtendes Mitleid. Es gibt ein Mitleid, zu dem nur Starke fähig sind, und ein Mitleid als Zeichen der Schwäche. Es gibt ein Mitleid, das Mauern niederreißt, und ein Mitleid, das nicht ehrlich ist. Es gibt eines, das gar nicht Mitleid sein möchte, und eines, das sich selbst zu wenig ist. Es gibt auch ein Mitleid, das sich selbst gefällt. Es gibt sicheres und unsicheres Mitleid.

Der Untertitel dieses Buches kündigt eine *Begriffssuche* an. – Was ist es, wonach dabei gesucht werden soll? Die vielfältigen Verwendungen des Begriffs »Mitleid« sind schwer zu überblicken, sie bilden einen ganzen Wald von Bedeutungen. Was hat in diesem Wald eine Begriffssuche überhaupt zu suchen? Sucht sie nach einer zusätzlichen, noch nicht beschriebenen Bedeutung des Wortes »Mitleid«? Oder nach der Gemeinsamkeit aller Bedeutungen? Das hieße, eine Ortsangabe für den ganzen Wald zu machen, eine Grenzziehung gegenüber benachbarten Flächen. Oder geht es um die Suche nach der Mitte des Waldes, also nach dem *echten* Mitleid?

Und was heißt es, eine Begriffssuche im *Ausgang von Wittgenstein* zu unternehmen? Gerade Wittgenstein hat immer wieder betont, dass beim Suchen bereits eine klare Vorstellung davon besteht, *was* man sucht. Das erleichtert die Suche ganz entscheidend, kann aber auch in eine Sackgasse führen. Ein berühmtes Beispiel hierfür ist die Fliege, die den Weg aus dem Fliegenglas sucht, dabei aber immer die falsche Richtung einschlägt. Sie geht von irreführenden Erwartungen aus, da sie den Ausweg an der falschen Stelle vermutet. Wenn Wittgenstein recht hat mit seiner Formulierung, dass es das Ziel der Philosophie ist, der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen (PU, § 309), dann muss Philosophie an solchen irreführenden Erwartungshaltungen ansetzen, sie muss dabei helfen, diese infrage zu stellen.

Eine fragwürdige Erwartung ist aber die, dass es möglich sei, einen Begriff wie »Mitleid« trotz der Vielfalt seiner Verwendungen *allgemeingültig zu definieren*. Nach Wittgenstein lässt sich das mit Begriffen der Ethik, Ästhetik, aber auch der Psychologie nicht machen, eine umfassende Definition oder eine Wesensbeschreibung *des* Mitleids kann im Ausgang von seiner Philosophie also nicht gesucht werden. Ihr »Ausgang« (als Ausweg aus dem Fliegenglas) wird erst sichtbar, wenn die bisherige Suche aufgegeben wird, wenn also das Finden einer umfassenden Definition nicht mehr Kriterium für erfolgreiches Philosophieren ist. Doch auch dieser Ausgang/Ausweg muss gesucht werden, allerdings ist die Suchrichtung nun eine andere: Es geht nicht mehr um *das* Mitleid, sondern um die Vielfalt von Verwendungen des Mitleidsbegriffs, und auch um die damit verbundenen Widersprüche und Unsicherheiten.

Nicht die exakte Grenzziehung oder die Festlegung der Mitte des Waldes sind somit Ziel der »Begriffssuche im Ausgang von Wittgenstein«, sondern die vielen kleinen Wege, versteckt im Unterholz. Der Wald wird nicht mehr als *sicheres Gelände* verstanden. Das mag vielleicht unspektakulär erscheinen, bietet aber jede Menge Überraschungen. Denn auch wenn das Mitleidsgelände schlecht durchdefiniert und damit *unsicher* ist, muss das nicht heißen, dass das Wort »Mitleid« keine sinnvollen Verwendungen haben kann. Wichtig ist nur, auf das jeweilige Sprachspiel zu achten – auch wenn Sprachspiele manchmal recht verworren sind. Widersprüche, Ausnahmen und Ambivalenzen lassen sich besser wahrnehmen, wenn darauf verzichtet wird, sie zu beseitigen. Und von diesen Ungereimtheiten gibt es beim Mitleid nicht wenige.

Es lohnt sich, einen Schritt zurückzutreten und zu schauen, ob es überhaupt einen einheitlichen Mitleidsbegriff geben kann, bevor die großen Fragen rund um das Mitleid gestellt werden. Einige dieser Fragen prägen aktuelle Debatten, wie z.B. die Frage, ob das Mitleid aufgrund der Globalisierung menschlicher Beziehungen räumlich überfordert ist. Oder die Frage nach den Auswirkungen medialer

Inszenierung von Gewalt oder auch die Frage zur Rolle von Mitleid im gesellschaftlichen Umgang mit Krankheit und Beeinträchtigung. Der Kern solcher Fragestellungen ist meistens: Welches ist das richtige Maß an Mitleid? Wie lässt sich dieses richtige Maß durch Erziehung erreichen? Was ist überhaupt der Nutzen des Mitleids, was sind seine Grenzen? Hierbei wird oft von *dem Mitleid* ausgegangen, und es stellt sich erst später heraus, dass die Fragen ohne begriffliche Feinarbeit unbeantwortbar bleiben müssen.

Hartnäckig wie wohl kein anderer hat Wittgenstein in seinen späten Schriften versucht, den feinen Verzweigungen unseres Sprachgebrauchs zu folgen, gerade bei Begriffen für mentale Zustände. Seine Texte stellen zahlreiche Anschlussmöglichkeiten bereit und sie bieten auch neue Perspektiven auf das vielseitige »Phänomen Mitleid«. Von Wittgensteins Texten auszugehen hat allerdings zur Folge, dass nicht nur auf eine einheitliche Mitleidsdefinition verzichtet wird, sondern dass auch Vollständigkeit der Untersuchung und erschöpfende Behandlung des Themas zweitrangig sind, sowohl im systematischen als auch im historischen Sinn.¹ Außerdem heißt das, dass bei metaphysisch-ontologischen Fragen Vorsicht geboten ist. Das Thema »Mitleid« verleitet schnell zu groß angelegten Überlegungen über die generelle Konstitution des menschlichen Subjekts. Wittgensteins Kritik an der Vorstellung eines »privaten Inneren« bietet dazu sicherlich noch zusätzliche Impulse, jedoch müssen diese in all ihrer Differenziertheit ernst genommen werden.² Seine Methode ist eine *sprachanalytische*, es wäre unangemessen, ausgehend von seinen Überlegungen grobgestrickte metaphysische Positionen zu formulieren.

Obwohl Wittgensteins Spätphilosophie ausgiebig von sprachlichen Verwendungen psychologischer Begriffe handelt, mag es doch verwundern, warum mit Wittgenstein gerade das Mitleid in Verbindung gebracht wird. Oder: Warum fällt die Wahl auf Wittgenstein, wenn es um das Mitleid geht? Wittgenstein schreibt nicht besonders viel über das Mitleid, es gibt im gesamten Nachlass (Bergen Edition) einunddreißig Stellen, an denen das Wort »Mitleid«, »bemitleiden«, »leid tun« oder »Mitgefühl« verwendet wird. Andere Emotionen wie z.B. Furcht,

- 1 So wird etwa das für Mitleidsdiskurse wichtige 18. Jahrhundert mit Theoretikern wie Lessing, Rousseau oder Hume fast gänzlich ausgeblendet. Breiteren Raum findet dieses Jahrhundert etwa bei Hamburger, *Das Mitleid* oder auch bei Schings, *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch* bzw. bei Ritter, *Nahes und fernes Unglück*.
- 2 Hans Sluga versucht etwa, eine Verbindung zwischen Wittgensteins Sprachphilosophie (das Wort »ich« bezeichnet kein Objekt) und einer Substanzlosigkeit des Subjekts bzw. moralischer Selbstverneinung herzustellen. Das Vorhaben ist sicherlich faszinierend, eine Vertiefung solcher Überlegungen würde allerdings unseren Rahmen hier sprengen. Vgl. Sluga, »Whose house is that?«. Wittgenstein on the self«, S. 342ff.

Trauer oder Freude finden weit häufiger Erwähnung – und noch häufiger beschäftigt sich Wittgenstein mit dem Schmerz.³ Warum also der Rückgriff gerade auf Wittgenstein?

Erstens spielt es keine entscheidende Rolle, *wie oft* der Begriff eines einzelnen Gefühls verwendet wird, denn die meisten Überlegungen Wittgensteins zu einem bestimmten Gefühl lassen sich auch auf andere Gefühle anwenden. Grundsätzlich hat die Beschäftigung mit einem einzelnen Gefühl für ihn exemplarischen Charakter.⁴

Zweitens hat das Mitleid unter den verschiedenen Gefühlen einen ganz besonderen Status, nämlich den eines Gefühls, das sich auf ein anderes Gefühl (das Leiden des Objekts) bezieht. Gerade in dieser Funktion verwendet Wittgenstein das Mitleid bevorzugt: Mitleid ist für ihn eine spezielle Art und Weise, wie wir von den Schmerzen einer anderen Person überzeugt sein können oder einfach eine Person als leidend wahrnehmen. Mitleid bezieht sich auf das »Fremdpsychische« in seiner ganzen Rätselhaftigkeit. Das heißt, dass es beim Mitleid mehr als bei anderen Gefühlen die Möglichkeit gibt, zwischen einem *sicheren* und einem – in welcher Form auch immer – *unsicheren* Mitleid zu unterscheiden. Zusätzlich zu den anderen Differenzierungsmöglichkeiten bei der Verwendung verschiedener Gefühlsbegriffe (wie z.B. zwischen akutem Gefühl und Disposition) finden wir hier noch eine andere Unterscheidung, und das macht den Mitleidsbegriff in den Texten Wittgensteins komplexer als die entsprechenden Begriffe anderer Gefühle.

Die Rekonstruktion einer von Wittgenstein vertretenen, fertigen Mitleidstheorie kann hier allerdings nicht geboten werden. Das Mitleid war wohl kein ganz spezielles Anliegen für Wittgenstein. Auch für den Menschen Ludwig Wittgenstein lässt sich das nicht behaupten, jedenfalls nicht, ohne eine Spezifizierung des Mitleidsbegriffs vorgenommen zu haben. Es gibt Elemente seiner Biografie, die auf eine besondere Bedeutung des Mitleids hinweisen könnten, wie zum Beispiel jenen Akt, mit dem er 1919 sein umfangreiches Familienerbe verschenkte, um sich anschließend in die Lehrerbildungsanstalt in Wien einzuschreiben. Sein Plan,

- 3 Thomas Blume hat der umfangreichen Sekundärliteratur eines halben Jahrhunderts zu Wittgensteins Äußerungen über Schmerzen ein eigenes Buch gewidmet. Vgl. Blume, *Wittgensteins Schmerzen*.
- 4 Wittgenstein schreibt dazu: »Die Behandlung aller dieser Erscheinungen des Seelenlebens ist mir nicht darum wichtig, weil's mir auf Vollständigkeit ankommt. Sonder, weil jede für mich auf die richtige Behandlung *aller* ein Licht wirft«. Z, § 465

Volksschullehrer zu werden, bedeutete für seine Familie, »sein Genie an die ungebildeten Armen zu verschwenden«.⁵ Eine solche Geste kann aber auch als bloßer Befreiungsschlag gesehen werden. Ähnlich sensibel, aber deutlich elitärer zeigte sich Wittgenstein schon 1914 während seiner ersten Kriegserfahrungen auf dem Schiff »Goplana« auf der Weichsel: Entsetzt über die Dernheit der restlichen Besatzung, nannte er diese in seinem Tagebuch eine »Saubande« (15.8.1914) und schrieb etwa: »Gemeinheit, wo ich hinsehe. KEIN fühlendes Herz, soweit mein Auge reicht !!!« (9.11.14).⁶ – Andererseits war Wittgenstein bekannt dafür, dass er auch seine unbarmherzige Seite hatte: So z.B., wenn er M. O'C. Drury und Rush Rhees von der Basilius-Kathedrale in Moskau erzählte und dabei eine Geschichte erwähnte, nach der Iwan der Schreckliche den Architekten nach der Errichtung der Kathedrale blenden ließ, damit dieser außerstande sei, irgendwann noch Schöneres zu schaffen. Von dieser Geschichte meinte Wittgenstein, er *hoffe*, sie sei wahr, denn das wäre für ihn eine wunderbare Art, Bewunderung zu zeigen ...⁷

Genau hier zeigen sich aber auch schon Schwierigkeiten der *Begrifflichkeit*: Welche Rolle spielt das Mitleid bei diesen drei Ereignissen (Verzicht auf das Erbe, Tagebuchaufzeichnung im Krieg und die Erzählung vom russischen Zaren)? Welche Einstellungen oder Handlungen sind von Mitleid geprägt und welche möglicherweise vom Gegenteil von Mitleid? Gibt es überhaupt ein Gegenteil von Mitleid? Lässt sich Mitleid allgemein definieren? Welchen Vorteil könnte eine solche Definition haben? – Diese und ähnliche Fragen sollen in **Kapitel 1** zum Anlass genommen werden, um von einer »Unschärfe« oder »Familienähnlichkeit« von Mitleidsbegriffen zu sprechen. Als Anschauungsmaterial dienen hierbei Mitleids-Texte von Aristoteles, Augustinus und Nietzsche. Die darin verwendeten Mitleidsbegriffe zeigen sich tatsächlich als *familienähnliche* und in diesem Sinne »unscharfe« Begriffe. In **Kapitel 2** wird die Frage gestellt, in welcher Form das Mitleid überhaupt als ein *Zustand* bezeichnet werden kann. Sind Mitleidszuschreibungen in der ersten Person Präsens (»Ich habe Mitleid«) und solche in der dritten Person in gleicher Weise Beschreibungen eines Zustandes? Welche Möglichkeiten haben wir überhaupt, uns sprachlich auf unser eigenes akutes Mitleidsgefühl

5 Monk, *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*, S. 188. In einer Rechtfertigung gegenüber seiner Schwester Hermine schrieb Wittgenstein: »Du erinnerst mich an einen Menschen, der aus einem geschlossenen Fenster schaut und sich die sonderbaren Bewegungen eines Passanten nicht erklären kann; er weiß nicht, welcher Sturm draußen wütet und daß dieser Mensch sich vielleicht nur mit Mühe auf den Beinen hält.« Ebd.

6 Baum, *Wittgenstein im Ersten Weltkrieg*, S. 38 und 57.

7 Das von Drury aufgezeichnete Gespräch findet sich als Zitat bei Liessmann, »Prügel für Wittgenstein? Nietzscheanische Reminiscenzen zum Verhältnis von Kunst und Moral«, S. 47.

zu beziehen? Wie kann ein solcher Bezug nicht-deskriptiv sein, selbst wenn der betreffende Satz der Form nach deskriptiv ist? Welche Funktionen können Mitleidsbegriffe in unseren Sprachspielen überhaupt haben? Und wie ändert sich die Verwendung dieser Begriffe, wenn wir gar nicht von einem akuten Gefühl, sondern von einer (Mitleids-)Disposition sprechen? Das **Kapitel 3** soll zusätzlich klären, inwieweit Wittgensteins Überlegungen mit Ergebnissen der aktuellen Neuropsychologie kompatibel sind oder zu diesen in Widerspruch stehen. Trotz einiger Berührungspunkte fällt auf, dass auch naturwissenschaftlichen Texten ein wenig Sprachanalyse gut tun würde, schließlich greifen auch sie gerne auf alltagspsychologische Begriffe zurück, übersehen dabei aber leicht den Umstand, dass solche Begriffe schlecht auf die Funktion einer Zustandsbezeichnung reduziert werden können. Abschließend wird in **Kapitel 4** ein unsicheres, weil *irritiertes* Mitleid von einem *stetigen* Mitleid unterschieden. Dabei wird von Wittgensteins Aussagen zum Aspekt-Erleben ausgegangen sowie von seinen vereinzelten Äußerungen zu einem Mitleid, in dem wir »nicht sicher ruhen«. Ein solches irritiertes Mitleid findet sich in vergleichbarer Form sowohl bei Brecht als auch bei Arendt, auch wenn beide davon absehen, es noch als Mitleid zu bezeichnen. Bei beiden könnten jedoch Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Erleben zusätzliche begriffliche Klarheit schaffen.

Der Titel »Unsicheres Mitleid« bezieht sich also auf zwei verschiedene Unsicherheiten des Mitleids: Einmal auf die grundsätzliche Unschärfe des Begriffs in der Vielfalt der Sprachspiele, dann aber auch auf *eine* Form des Mitleids, die von einem Schwanken zwischen verschiedenen Haltungen geprägt ist. Nur in diesem speziellen Fall von Ambiguität steht das Mitleid in Verbindung mit einem Gefühl der Irritation. Abgesehen von solchen Irritationen kann sich das Mitleid »seiner Sache« aber durchaus sicher sein, wir stellen uns schließlich nicht ständig die Frage, ob unser Mitleid als Haltung angemessen ist. Nicht jedes Mitleid darf also als unsicher aufgefasst werden. Trotzdem gibt es bei den Phänomenen, die mit dem Begriff »Mitleid« in Verbindung gebracht werden, relativ häufig eine Haltung der Unsicherheit. Es ist eines der wichtigsten Ziele dieses Buches, aufzuzeigen, dass eine Unsicherheit als Irritation keine defizitäre Form des Mitleids darstellt, sondern ganz im Gegenteil auch ihre Vorzüge haben kann. Ähnlich wie das Aspekt-Erleben bei Wittgenstein handelt es sich auch hier um ein grundsätzlich anderes Erlebnis, nämlich um eine Form des Staunens. Anderen Menschen gegenüber irritiertes Mitleid zu empfinden, reduziert sie zudem nicht auf die Rolle der Leidenden und ermöglicht ihnen so mehr Würde. Wenn das Mitleid schwankt, sich verschiedenen Alternativen gegenübergestellt sieht und auf diese Weise unsicher wird, so darf das nicht als bloßes Problem verstanden werden.

Überhaupt wird – wie schon gesagt – in diesem Buch Problemlösung im großen Stil gar nicht angestrebt. Ein Fortschritt in der Klärung von Begriffen ist bereits Ziel genug. Hier möchte ich mich an den Wittgenstein-Experten Peter S. M. Hacker anlehnen, der den wahren Notstand folgendermaßen schildert: »Problems are solved (difficulties eliminated), but there is no limit to the conceptual confusions into which humankind can fall ...«⁸ – Die Beseitigung begrifflicher Verwirrungen und Verwechslungen rund um »Phänomene des Mitleids« ist das zentrale Anliegen dieses Buches.

Wenn dabei von Wittgensteins Texten ausgegangen wird, dann darf nicht die Anstrengung gescheut werden, diese Texte zuerst zu interpretieren. Angesichts ihrer »Polyphonie«⁹ ist aber gerade das alles andere als einfach, denn es müssen zwangsläufig einzelne »Stimmen« hervorgehoben und als »Thema« gedeutet werden. Solche Stimmen sind in diesem Buch vor allem drei: das Prinzip der Familienähnlichkeit, Wittgensteins Expressivismus bezüglich psychologischer Äußerungen in der ersten Person – und schließlich seine Unterscheidung zwischen »stetigem Aspekt-Wahrnehmen« und dem »Bemerkern eines Aspektwechsels« (Aspekt-Erleben). In der Begegnung zwischen dem späten Wittgenstein und verschiedenen Fragen zum Begriff des Mitleids wird somit nicht nur ein neuer Blick auf eben diese Fragen ermöglicht, sondern auch auf die Spätschriften Wittgensteins.

8 Hacker, »Philosophy«, S. 344.

9 Alois Pichler verwendet diesen Begriff für die Charakterisierung Wittgensteins später Schriften. Er betont aber auch, dass eine »dogmatische Lesart« dennoch angemessen sein kann, wenn sie für ein bestimmtes Interesse an diesen Texten erforderlich ist. Vgl. Pichler, »Drei Thesen zur Entstehung und Eigenart der Philosophischen Untersuchungen«, S. 360ff.

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* unterscheiden 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 Anderer 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 Herkunftsland 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 *Spiels* 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 »Rei-genspielen« 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 entfernen 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 »Namenstälchen« (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 Regelhaftigkeit 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 Altpphilologen wie Schadewaldt und Fuhrmann in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die semantische Entsprechung von »Mitleid« und dem aristotelischen *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 *pathē* (Singular: *pathos*) rechnet. Und dabei handelt es sich ganz wörtlich um »Erlittenes«, also um *Widerfahrnisse* der Seele (*pathē tes psychēs*).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 *éleos* 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 (*zelos*) 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 Unsigen 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 We-sensdefinition von *pathe* in seinen Schriften eher vermeidet.²⁷ Neben der *Gleich-setzung* von Emotion und Lust- bzw. Schmerzempfindung finden sich auch Stel- len, an denen er die beiden auseinanderhalten möchte, wenn er etwa formuliert: »Unter ›Affekte‹ [pathe bzw. Emotionen] verstehen wir das, durch dessen Wech-selspiel 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 Emo-tionen eher als Unterschiede in den *Urteilen* der Menschen, während die Empfin-dungen von Lust und Schmerz (bzw. Kummer und Vergnügen) nur einen *Begleit-umstand* darstellen. Ist der Schmerz also nur eine *Folge* des Mitleids? Allerdings muss der griechische Ausdruck *hois hepati*, den Aristoteles für diese Folgebezie-hung zwischen Emotion und Lust/Schmerz verwendet, nicht unbedingt als *Aufei-nerfolgen* 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 Mit-leid 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; außer-dem Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, S. 49.

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

29 Vgl. Price, »Emotions in Plato and Aristotles«, 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 erlitte-nen 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* einführt 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 bunte Meinungsvielfalt.³²

Doch noch auf eine *zweite* Weise könnte das aristotelische Verdikt ins Wanken geraten, beim Mitleid handele 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 schmerhaft 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 das-selbe 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 Schauder) nicht auftreten, 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 »Schufte 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 Unverdientheit: »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 Unverdientheit 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 festgefahrenen 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 [pathē] 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 denknotwendige 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 verneide 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 nicht-sprachlichen 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 in Frage 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 »Augustinische 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 Schmerzschreie 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 der selbe 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 fortdauern wird – denn wie könnte sie sonst ewiglich bleiben? –, ist nicht die Furcht, die vor einem Übel zurückschreckt, 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 augustinischen 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 augustinischen *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 Beschwerde 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 entgegengestellter 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 röhren lassen und am liebsten die Kerker öffneten⁸⁰ (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, gefahrvolle 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 dürren Beines eines anderen oder abgerissener Magerkeit und hinfälligen 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 Jammmern«.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 »hinzuworfen« 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

Schmerhaftigkeit ist als notwendiges Merkmal für die augustinische *misericordia* 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 *misericordia* 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 bereiten ließ, um auch darin die abgründige Tiefe deiner Ratschlüsse und die Allgegenwart deines Erbarmens [*misericordia*] 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, abzuhelfen?«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 schelend 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 augustinischen *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 augustinische 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 Tragödiendaufführung 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 gräuelicher 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 Definitorialmerkmalen 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 gienge 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 nurdürftig 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 ortet 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 Begehrnen sind bei dem Stärkeren, der Etwas zu seiner Function umbilden will, beisammen: Freude und Begehrtswerdenwollen 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 gesammte 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 nötig sind wie ihr Gegen teil.«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 Schmerhaftigkeit 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 angeborene 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 *aphoriphones* 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 Seepsis 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 Los der Menschheit, wie wenn ich, mit Angst und Verachtung, der europäischen Politik von heute einmal zuschaué, 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 schrieen 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 Tragöden-Kultur. Auch hier gibt es ja für das Publikum keine Möglichkeit, das Mitleid den Figuren des Stücks 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, ehedem schloss man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf. Zorn, Hass, Liebe, Mitleid, Begehrten, 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 »Erlebnisbegriffe«) und findet folgende Unterklassen solcher Erlebnisbegriffe: 1) Erfahrungsbeziehungen, 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. Naheliegend 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 tränenschwere 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 unserer 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 nachräteln, 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? Ebenso gut 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 *Benehmen*: »... 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 Schmerzäußerungen von sich und man könnte ihm die Worte ›Ich habe Schmerzen‹ beibringen. Soll er auch fähig sein, sich seiner Schmerzen zu erinnern? – Soll er Schmerzäußerungen 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 empfände? 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 Andern 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 Schmerzaußerungen«. 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 Mitleidens, 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 unauflösbarer 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 Bemerkung eines Aspektwechsels bei Wittgenstein in Verbindung gebracht, dabei wird auch grundlegend der Begriff »zeitlos« erläutert.

2 Varianten der Zuschreibung

Wenn wir von einer Person sagen, sie habe Mitleid, so nehmen wir eine Fremdzuschreibung vor (in der dritten oder auch zweiten Person), wenn wir aber von unserem eigenen Mitleid sprechen, so handelt es sich um eine Selbstzuschreibung. Diese ist besonders interessant, wenn es sich um die erste Person *Präsens* handelt, denn der Wahrheitsanspruch ist in diesem Fall eindeutig anders als bei Fremdzuschreibungen: Äußern wir einen Satz wie etwa »Ich habe jetzt Mitleid«, so lässt sich ein Irrtum nur schwer vorstellen. – Wittgenstein hat sich mit diesem Phänomen eingehend befasst, es gibt inzwischen aber auch einen breit angelegten Diskurs rund um die Frage der »Autorität der ersten Person«. Wittgensteins Position ist dadurch gekennzeichnet, dass er radikaler als andere nur von einem grammatischen Phänomen sprechen möchte. Jeder Versuch, die Autorität der ersten Person aufgrund von »Introspektion« zu begründen, wird von ihm zurückgewiesen. Unsere sprachlichen Gewohnheiten enthalten zwar ein »Bild vom privaten Inneren«, dieses darf aber nicht zum Anlass genommen werden, eine metaphysische Theorie zu konstruieren.

Auf diesem Wege beschäftigt sich Wittgenstein immer wieder mit den Begriffen des *Zustandes* und der *Beschreibung*. In welcher Form haben unsere Selbst- oder Fremdzuschreibungen die Funktion einer Zustandsbeschreibung? Sein grundsätzliches Ergebnis: In der ersten Person Präsens mögen unsere Zuschreibungen zwar der Form nach Beschreibungen eines Zustandes sein, in ihrer Funktion sind sie jedoch *Ausdruck* ohne Anspruch auf Wissen. Ihre »Wahrheit« ist mehr eine *Wahrhaftigkeit* und ergibt sich für die Adressaten aus dem Kontext der Situation, nicht aus der Übereinstimmung zwischen dem inneren Zustand einer Person und ihrer Äußerung. – Wenden wir Wittgensteins Überlegungen auf das Mitleid an, muss gefragt werden, in welchem Sinn Mitleid überhaupt ein »Zustand« ist. Neben der Unterscheidung von Äußerungen in der ersten und dritten Person kann hier auch jene zwischen akuter *Gemütsbewegung* und *Disposition* wichtig werden.

2.1 VERSUCH EINER EINORDNUNG WITTGENSTEINS

2.1.1 Das »Bild vom privaten Inneren«

Es gibt für Wittgenstein ein »Bild« vom privaten Inneren des menschlichen Individuums, und dieses Bild ist ein Teil unserer Sprachspiele. Nach der Logik dieses Bildes befinden sich die eigenen mentalen Zustände im eigenen Inneren, sie sind nur für einen selbst zugänglich und stellen insofern eine »private« Sphäre dar. Wir haben nach diesem Bild also erstens einen *kognitiven* Zugang zu unseren eigenen mentalen Zuständen und zweitens einen *exklusiven*. Es ist wie bei Wittgensteins berühmtem Beispiel mit dem »Käfer in der Schachtel« (PU, § 293): Nur das Subjekt selbst vermag in seine Schachtel zu blicken – und natürlich *nur* in seine eigene.

Dieses Bild hat nach Wittgenstein als Element bestimmter Sprachspiele durchaus seine Berechtigung, Sätze wie »Nur ich kann wissen, was ich empfinde« können in bestimmten Situationen eine ganz legitime Anwendung haben. Das heißt aber nicht, dass das Bild von einem »privaten« mentalen Bereich *allgemeine Gültigkeit* besitzt. Man darf sich von diesem Bild nicht in die Irre führen lassen. Das Bild muss als Bild gesehen werden, und zwar als eines, das in ganz speziellen Situationen Verwendung findet. Nur so lässt sich vermeiden, dass es sich verselbstständigt und zur Grundlage einer philosophischen Theorie über den menschlichen Geist wird. Eine »Tiefengrammatik« (PU, § 664) kann nach Wittgenstein zeigen, dass das »Bild vom privaten Inneren« eben keine allgemeine Anwendung findet, wir dürfen uns nicht von der Oberfläche täuschen lassen.¹

Es ist z.B. nicht durchgängig so, dass unsere Schmerzen von uns *gewusst* werden. Der Satz »Ich habe Schmerzen« klingt zwar (oberflächlich wahrgenommen) wie ein Bericht, er ist es aber in den allermeisten Fällen nicht. Er bewegt sich nicht in der Kategorie des Wissens und ist insofern *nicht kognitiv*. Wäre der Satz tatsächlich eine kognitive Beschreibung, dann müssten wir fortfahren können mit »Ich bin sicher, dass ich Schmerzen habe, da täusche ich mich nicht.« – Solche Formulierungen sind aber in den Augen Wittgensteins in den meisten Kontexten

1 Zur Vorstellung eines »privaten Erlebnisses«, welches wir introspektiv beschreiben können, meint Wittgenstein: »Das ›private‹ Erlebnis ist eine degenerierte Konstruktion unserer Grammatik (in gewissem Sinne der Tautologie und der Kontradiktion vergleichbar). Und dieses grammatische Monstrum hält uns zum Narren; sobald wir es loswerden wollen, scheint es, als bestritten wir das Vorhandensein eines Erlebnisses, etwa der Zahnschmerzen« (VPES, S. 93).

blanker Unsinn. Die Kategorie des Wissens braucht die grundsätzliche (»logische«) Möglichkeit eines Zweifels, z.B. in Form eines zurückgewiesenen Zweifels. Ein solcher Zweifel hat jedoch bei den allermeisten Schmerzäußerungen keinen »logischen« Platz, er wäre nicht nur inhaltlich falsch, sondern unverständlich. – Schmerzäußerungen sind für Wittgenstein in der Regel keine Beschreibungen, sondern *Ausdruck* von Schmerz. Ähnliches gilt bei Wittgenstein auch für Sätze wie »Ich glaube, dass ...«, denn auch hier wird nicht einfach ein innerer Zustand beschrieben. Es handelt sich dabei zwar nicht um den Ausdruck eines Erlebnisses, wohl aber um das Signalisieren eines bestimmten Verhältnisses zum Inhalt des darauffolgenden Satzes oder um das In-Aussicht-Stellen bestimmter möglicher Konsequenzen.²

Selbstzuschreibungen sind nur der Form nach *Selbst-Zuschreibungen*, in ihrer Funktion meist aber etwas ganz anderes. Nur wer das »Bild vom privaten Inneren« falsch versteht, lässt sich von der bloßen Form der Selbstzuschreibungen zum Narren halten. Das war Wittgenstein schon in den 30er Jahren klar. In den *Philosophischen Untersuchungen* greift er die Frage nach dem Bild immer neu auf und warnt vor einem »philosophischen« Missbrauch. Hier seine wichtigsten Argumente gegen einen durchgehend kognitiven und exklusiv privaten Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen:

- a) Vom eigenen Erlebnis zu wissen bedeutet letztlich nichts anderes, als dieses Erlebnis zu *haben*. Insofern Irrtum logisch ausgeschlossen ist, handelt es sich um einen anderen Wissensbegriff, wir wissen von unseren Erlebnissen also nicht durch Erfahrung (PU, § 246).
- b) Für unseren Sprachgebrauch ist es selbstverständlich, dass wir von Erlebnissen anderer Personen tatsächlich wissen können (PU, § 303).
- c) Ein exklusiver und kognitiv-beschreibender Zugang zu den eigenen Erlebnissen würde bedeuten, dass diese Erlebnisse für unser Sprechen keine Rolle spielen, da sie (wie der Käfer in der Schachtel) als Kriterium nicht brauchbar wären. Psychologische Begriffe als »Namenstälchen« würden ohne überprüfbare Anwendung beliebig und damit funktionslos werden (PU, § 293).
- d) Kinder würden die Verwendung von psychologischen Begriffen nicht lernen, wenn diese etwas Inneres bezeichneten. Sie könnten schließlich nicht wissen, welcher Begriff für welches Erlebnis passt (PU, § 244).

2 Solche »Ich glaube ...«-Sätze hat Wittgenstein in den 40er Jahren eingehender analysiert, doch schon in den *Philosophischen Untersuchungen* sind sie ein Thema, z.B. in § 578.

e) Privatsprachen lassen sich zwar grundsätzlich vorstellen, da sie durch Beobachtung von außen in andere Sprachen übersetzt werden können. Eine Privatsprache aber, die sich beschreibend auf die inneren Erlebnisse der Sprecherperson bezieht, besäße ganz grundsätzlich keinerlei Kontrollinstanz, es gäbe in ihr kein »richtig« oder »falsch« (PU, § 258). Unsere tatsächlichen Kriterien für die korrekte Anwendung psychologischer Begriffe beziehen sich auf einen weiteren Kontext, auf eine Umgebung. Was zählt, ist nicht das, was sich in einer Momentaufnahme zeigen würde, sondern die ganze Situation mit ihrer Vorgeschichte und den Konsequenzen (PU, §§ 583-84).

Diese Argumente Wittgensteins berufen sich auf *tatsächliche* Sprachspiele. Wenn er feststellt, dass wir zu unseren eigenen mentalen Zuständen keinen exklusiven kognitiven Zugang haben, so versucht er zu zeigen, dass wir *in unserer Sprachpraxis* von einem solchen Zugang gar nicht wirklich ausgehen, dass dieser also nicht in unsere alltäglichen Sprachspiele passt. Denn auch wenn es in diesen Sprachspielen Formulierungen gibt, die eine Vorstellung von einem privaten Inneren suggerieren könnten, so muss zuerst auf Funktion und Kontext solcher Formulierungen geschaut werden; die bloße Form sagt noch nichts über ihre Verwendung aus. Das Bild vom privaten Inneren darf nicht zur philosophischen Theorie werden, nur weil einige unserer Aussagen so klingen. Das heißt, dass *erstens* »Introspektion« alles andere als eine philosophische Selbstverständlichkeit ist (siehe 2.1.2), und *zweitens*, dass auch die Perspektive der dritten Person nicht vom Bild eines »Käfers in der Schachtel« ausgehen darf (siehe 2.1.3).

2.1.2 Wittgenstein und die Debatte um Introspektion

Was Introspektion genau ist, auf welche Weise sie überhaupt denkbar ist oder welche Form eines Wissens sie uns überhaupt ermöglicht – das sind Fragen, zu denen gegenwärtig ganz unterschiedliche Meinungen vertreten werden. *Dass* wir (meistens) über unsere eigenen Zustände Bescheid wissen, scheint evident zu sein, gestritten wird vor allem darüber, *wie* sich dieses Wissen beschreiben oder erklären lässt. Eine einigermaßen allgemein akzeptierte Theorie eines solchen Wissens scheint auch heute noch nicht in Sicht zu sein.³

Eine »innere Wahrnehmung«, welche uns ständig und in verlässlicher Form über die eigenen mentalen Zustände informiert, wird nicht mehr mit jener Selbstverständlichkeit angenommen, wie sie z.B. noch für Descartes typisch war. Vor allem die empirischen Befunde über Selbttäuschungen sprechen gegen eine sol-

3 Vgl z.B. Smithies und Stoljar, *Introspection and Consciousness*.

che Wahrnehmung. Wenn Introspektion im Sinne einer *Selbstbeobachtung* verstanden wird, dann häufig nicht als aktives In-Sich-Hineinschauen, sondern in der Form eines neuronalen Mechanismus, der (mehr oder weniger zuverlässig) automatisch abläuft und ein *self-scanning* durchführt.⁴

Andere Theorien wollen hingegen Introspektion von vornherein nicht als *Beobachtung* auffassen und gehen davon aus, dass zu bestimmten mentalen Zuständen das Selbstwissen in der ersten Person *dazugehört*, ohne zusätzliche Wahrnehmung. Die Beispiele hierfür kommen aus dem Bereich der Überzeugungen, aber auch aus dem der Sinneswahrnehmungen: Wenn ich die Überzeugung *p* habe, so weiß ich auch, dass ich sie habe; sehe ich ein Objekt, so weiß ich gleichzeitig auch, dass ich es sehe. Eine Überzeugung oder Sinneswahrnehmung zu haben und davon zu wissen, kann nach solchen Auffassungen entweder in einer Beziehung der *Inferenz* zueinander stehen (der Zustand selbst berechtigt mich, davon zu sprechen, dass ich von diesem meinem Zustand weiß)⁵ oder in einer sogenannten *Transparenz*-Beziehung: Der auf einen Gegenstand gerichtete Zustand ist *transparent* zum Selbstwissen über diesen Zustand, das Wissen scheint gewissermaßen durch.⁶ Bei den Transparenz-Ansätzen wird unterstrichen, dass wir z.B. auf die Frage, ob wir glauben, dass es heute regnen wird, auch einfach antworten können: »Es wird regnen!« Die Überzeugung vom kommenden Regen ist insofern *transparent* zum Wissen von dieser Überzeugung, wir erfassen und kommunizieren beides in einem.

Wittgenstein hat zu diesen Fragen zahlreiche Überlegungen angestellt, ist jedoch in der aktuellen Debatte nicht übermäßig präsent. Er stellt zwar so etwas wie einen ständigen Hintergrund dar, wird aber selten in ausführlicher Form mit in die Diskussion aufgenommen. Das hängt wohl damit zusammen, dass es zu Wittgensteins Schriften unterschiedliche Interpretationen gibt und erst einmal geklärt werden müsste, auf welche Wittgenstein-Interpretation man sich überhaupt einigt – und man schreckt vermutlich davor zurück, sachliche Diskurse zu exegetischen Diskussionen werden zu lassen. Trotzdem soll hier eine Einordnung der Überlegungen Wittgensteins in die Introspektionsdebatte versucht werden: Seine Position kann als *skeptizistisch*, *expressivistisch*, *deflationistisch* und *pluralistisch* bezeichnet werden.

a) Skeptizismus

Wittgenstein lehnt es ab, Introspektion als Begründung für philosophische Thesen zu verwenden. Introspektion ist für ihn alles andere als selbstverständlich, sobald

4 Vgl. dazu auch Ausführungen zur James-Lange-Theorie in 1.4.4.

5 Vgl. Byrne, »Knowing What I See«, S. 189ff.

6 Z.B.: Moran, »Self-Knowledge, ›Transparency‹, and the Forms of Activity«, S. 212 f.

sie konsequent zu Ende gedacht wird. Ihr Problem ist nicht so sehr, dass sie uns immer nur einen *subjektiven* Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen vermittelt. Die Schwierigkeit besteht vielmehr darin, dass überhaupt nicht klar ist, was man sich unter Introspektion vorstellen soll. Introspektion kann nach Wittgenstein gar nicht allen Ernstes als ein In-sich-Hineinschauen verstanden werden, es ergibt sich hier keine klare Vorstellung: »Und wie weiß ich, was du Introspektion nennst? Du erklärst mir ein Geheimnis durch ein anderes« (BPP I, § 8).

Wenn Wittgenstein bezüglich der Möglichkeit von Introspektion als Skeptizist eingestuft wird, dann insofern, als er die Vorstellung eines »privaten Inneren« nicht als allgemeine Tatsache, sondern nur als *Bild* verstanden haben will. Eine bei allen Menschen und in allen Lebenslagen verfügbare Methode der Introspektion kann nicht vorausgesetzt werden, denn sie würde der Metapher des Käfers in der Schachtel entsprechen. Wenn Selbstbeschreibungen einen sprachlichen Sinn haben sollen (wenn es also einen Sinn ergeben soll, vom Käfer zu sprechen), dann dürfen wir die eigenen Zustände nicht als privaten Bereich annehmen. Es muss schon auf die »Umgebung« von Selbstbeschreibungen geachtet werden, d.h. sie müssen als Spielzug in ganz bestimmten Sprachspielen verstanden werden.

Zuschreibungen in der ersten Person sind für Wittgenstein meist keine bloßen *Beschreibungen*, sondern *Ausdruck*. Und die Kriterien für einen glaubwürdigen Ausdruck sind andere als für eine glaubwürdige Zuschreibung. Beim Ausdruck spielen mögliche weitere Konsequenzen eine Rolle, die ganze (auch zeitliche) »Umgebung« muss berücksichtigt werden. Insofern ist es für Wittgenstein klar, dass zwischen den Äußerungen der ersten und dritten Person eine Asymmetrie besteht. Es ist die »Asymmetrie des Sprachspiels«, die mit dem *Bild vom privaten Inneren* zum Ausdruck kommt, doch das heißt gerade nicht, dass die Asymmetrie auf der Tatsache eines introspektiven Zuganges beruht (LS I, § 951, LS II, S. 52).⁷

b) Expressivismus

Da er Selbstzuschreibungen im Allgemeinen nicht als Beschreibung, sondern als *Ausdruck* versteht, gilt Wittgensteins Haltung zur Frage des Selbstwissens als *Expressivismus*. Für diesen sind Selbstzuschreibungen mentaler Zustände nicht Resultate einer inneren Wahrnehmung oder eines durch Inferenz oder Transparenz gegebenen *Wissens*, sondern sie bringen etwas zum *Ausdruck*, sind also expressiv. Die entsprechenden Sätze in der ersten Person haben keinen assertorischen Charakter, sie *beschreiben* keine Zustände. Wittgenstein spricht etwa davon, dass der

7 Mehr noch als Wittgenstein wird Gilbert Ryle als Skeptizist bezüglich der Introspektion eingestuft. Tatsächlich bestehen jedoch trotz Wittgensteins Zurückweisung eines Behaviorismus einige Parallelen zwischen den beiden Philosophen. Vgl. dazu Tanney, »Gilbert Ryle«.

Satz »Ich habe Schmerzen« im Grunde nur den Schmerzensschrei ersetzt (PU, § 244). Aber auch andere Beispiele weisen in diese Richtung. Insgesamt vertritt Wittgenstein einen Expressivismus für mehr oder weniger alle psychologischen Verben in der ersten Person Präsens, also auch für Sätze wie »Ich glaube, ...«. Von einem *Wissen* bezüglich des eigenen mentalen Zustandes kann bei ihm insofern nicht gesprochen werden.⁸

Manchmal wird Wittgenstein auch als ein Vertreter eines »*simples* Expressivismus« bezeichnet.⁹ Damit grenzt man ihn von einer Weiterentwicklung des Expressivismus ab, und zwar vom sogenannten Neo-Expressivismus. Dieser möchte die semantische Kontinuität zwischen Ausdrucks- und Behauptungssätzen stärker berücksichtigen, schließlich können wir an Ausdruckssätzen in der ersten Person ohne Probleme mit Beschreibungssätzen anknüpfen. Deshalb möchte der Neo-Expressivismus auch Ausdruckssätzen Wahrheitsfähigkeit zuschreiben. Einen »*simples* Expressivismus« zu überwinden, hieße also in erster Linie, dessen Non-Kognitivismus zu überwinden.¹⁰ Für Dorit Bar-On z.B. stellt der geäußerte mentale *Zustand* die direkte Ursache der expressiven Äußerung dar und kann insofern auch als Basis für die Wahrheit der expressiven Selbstzuschreibung gelten. Selbstwissen besitzen wir nach Bar-On zwar nicht in Form einer *Selbstwahrnehmung* und auch nicht in Form eines *begründbaren* Wissens, trotzdem stellt der von uns zum Ausdruck gebrachte mentale Zustand als solcher eine *Berechtigung* dafür dar, dass wir von einem Selbstwissen oder einer »*Autorität* der ersten Person« sprechen können.¹¹ – Diese abgeschwächte Variante eines Expressivismus lässt sich jedoch mit den Texten Wittgensteins nicht vereinbaren.

c) Deflationismus

Im Rahmen ihres (neo-expressivistischen) Zugeständnisses an das Selbstwissen versucht Bar-On, einen *Deflationismus* zu vermeiden. Dieser besteht in der Haltung, Selbstzuschreibungen ganz grundsätzlich nicht als Wissen zu verstehen.¹²

8 Als expressivistisch wird Wittgensteins Position etwa von Crispin Wright bezeichnet, vgl. Wright, »Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy«, S. 34; Louise Rönska-Hardy stuft Wittgensteins Ansatz als »nicht-epistemisch« ein, vgl. Rönska-Hardy, »Die Rolle von Sprache und Verhalten im Selbstwissen«, S. 197ff.

9 Vgl. etwa Bar-On, »First-Person Authority«, S. 58.

10 Vgl. Bar-On und Sias, »Varieties of Expressivism«, S. 708; auch Rockney Jacobsen verfolgt eine ähnliche Strategie, für ihn vertrat aber schon Wittgenstein selbst eine nicht-simple Version eines Expressivismus, vgl. Jacobsen, »Wittgenstein on Self-Knowledge and Self-Expression«, S. 25ff.

11 Bar-On, »Externalism and Skepticism«, S. 209.

12 Ebd., S. 198.

Wittgenstein scheint jedoch genau eine solche deflationistische Position zu vertreten. So weist etwa Crispin Wright darauf hin, dass Wittgenstein mit seinem Deflationismus über einen bloß expressivistischen Ansatz hinausgeht.¹³ Der Expressivismus sucht noch nach einer *Erklärung* des »Phänomens« der Introspektion, z.B. mit dem Hinweis auf ein grammatisches Missverständnis, wonach Selbstzuschreibungen irrtümlich als echte Zuschreibungen (und nicht als Ausdruck) verstanden werden. Wittgensteins Deflationismus hingegen verzichtet nach Wright ganz bewusst auf eine solche Erklärung, hier ist die Autorität der ersten Person keine zu erklärende Tatsache, sondern ein konstitutives Prinzip, um überhaupt von einem Subjekt zu sprechen. Sie ist ein Anspruch (*default*), der mit Äußerungen in der ersten Person einhergeht, der aber nicht in der Form eines bestehenden Wissens schon vorhanden ist. Wittgenstein wendet sich somit nach Wright gegen die Vorstellung, die Autorität der ersten Person müsse erklärt oder begründet werden können.

Bar-Ons Zurückweisung eines Deflationismus besteht im Versuch, vom geäußerten Zustand eine *Rechtfertigung* der Autorität der ersten Person herzuleiten. Sie macht das im Rahmen eines *Internalismus*, der für sie grundlegendes Element eines jeden Expressivismus ist:¹⁴ Eine Äußerung in der ersten Person erhält ihre Rechtfertigung durch den *Zustand der Person selbst*, es braucht dazu keine *externen* Faktoren. Auch in diesem Punkt verhält es sich bei Wittgenstein anders: Seine Haltung kann als *externalistisch* bezeichnet werden, denn für die Korrektheit eines expressiven Ausdrucks in der ersten Person ist das Wissen um den »Zustand« der Person nicht ausschlaggebend. Die dabei relevanten Informationen dürfen nicht als ein »Etwas« in Form eines Zustandes oder Vorganges aufgefasst werden (PU, § 308). Auf den semantischen Externalismus Wittgensteins wird in Abschnitt 2.1.3 noch ausführlicher eingegangen.

d) Pluralismus

Wittgenstein weist im Zusammenhang mit psychischen Phänomenen auf deren *Unterschiedlichkeit* hin. Wiederholt betont er, dass die »unsägliche Verschiedenheit aller unsrer tagtäglichen Sprachspiele« ernst genommen werden müsse (LS I, § 909). Oder er 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). – Auch im Rahmen der aktuellen Introspektionsdebatte wird zum Teil dezidiert auf die Verschiedenheit der Gegenstände einer möglichen Introspektion verwiesen. Eric Schwitzgebel

13 Wright, »Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy«, S. 33ff.

14 Bar-On und Sias, »Varieties of Expressivism«, S. 702.

z.B. listet als mögliche *targets* von Introspektion neben den propositionalen Überzeugungen und Sinneswahrnehmungen auch Vorstellungen und Emotionen auf.¹⁵ Auch andere Introspektionsansätze laufen auf einen Verzicht darauf hinaus, eine einheitliche Theorie für alle mentalen Zustände zu finden.¹⁶ Im Unterschied zu ihnen weist Schwitzgebel allerdings darauf hin, dass die Pluralität nicht nur *zwischen verschiedenen* Gegenständen der Introspektion besteht, sondern auch *innerhalb* einzelner Gegenstände. Deutlich wird das für ihn u.a. auch beim Introspektionsgegenstand *Emotion*: Wenn wir uns einer eigenen Emotion bewusst werden, dann können wir etwa eigene körperliche Zustände wahrnehmen (das Zusammenpressen der Lippen, die Verkrampfung bestimmter Muskeln), wir richten unsere Aufmerksamkeit aber auch auf das *Objekt* unserer Emotion und werden uns auf diese Weise der Emotion bewusst.¹⁷

2.1.3 Semantischer Externalismus

Wenn vom semantischen Externalismus die Rede ist, wird häufig auf Hilary Putnam und sein Gedankenexperiment mit der Zwillingserde verwiesen: Hätten wir einen physikalisch identischen Doppelgänger auf einer Zwillingserde und hätten dort unsere Begriffe einen anderen Objektbezug (z.B. in der Form, dass das Wasser auf der Zwillingserde eine andere chemische Zusammensetzung besitzt) – so würde unser Doppelgänger mit demselben Zustand und denselben Begriffen etwas anderes *meinen*. Die Bedeutung unserer Begriffe kann nach dieser Überlegung nicht nur von unserem Zustand, also von *internen* Faktoren, abhängig sein. Als »intern« gilt dabei alles, was sich bei der betreffenden Person selbst ansiedeln lässt, »extern« ist entsprechend die Welt, in der die Person lebt. Was wir mit unseren Ausdrücken meinen, ist für den semantischen Externalismus abhängig von der äußeren Welt.

Völlig zu Recht beruft sich Putnam dabei auch auf Wittgenstein.¹⁸ Dieser hatte immer wieder darauf hingewiesen, dass die korrekte Verwendung von Begriffen nicht von einem bestimmten geistigen Zustand oder einem »Erlebnis« des Subjekts abhängt, sondern sich erst durch praktische Konsequenzen zeigen muss. Wittgenstein versucht das anhand von Sprachspielen aufzuzeigen, in denen wir

15 Vgl. Schwitzgebel, »Introspection, What?«, S. 29. – Dispositionen oder Haltungen werden laut Schwitzgebel jedoch selten mit Introspektion in Verbindung gebracht, da der Begriff der Introspektion mit akuten Bewusstseinszuständen in Verbindung steht, vgl. ebd., S. 44 sowie auch Schwitzgebel, »Introspection«.

16 Z.B. Moran, »Self-Knowledge, Transparency, and the Forms of Activity«, S. 232ff.

17 Vgl. Schwitzgebel, »Introspection, What?«, S. 35ff.

18 Vgl. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 39ff.

einen solchen Zustand gar nicht voraussetzen: Ob jemand das Spiel richtig spielt, muss sich im Spielen zeigen, eine Information über einen konkreten mentalen Zustand heißt hier gar nichts.¹⁹ Das gilt auch für das *Verstehen* von Begriffen. Verstehen ist kein *Ereignis*, sondern eine *Fähigkeit*, wie Putnam zusammenfasst.²⁰ Aus der Sicht des semantischen Externalismus muss auf externe Elemente zurückgegriffen werden, wenn es darum geht, einen mit *Bedeutung* beschäftigten mentalen Zustand korrekt zu bestimmen. Verwenden wir ein Zeichen, so verleiht der bloße *intentionale* Akt dem Zeichen noch keine Bedeutung, er bestimmt noch nicht die Bezugnahme auf den bezeichneten Gegenstand.²¹ Und umgekehrt darf auch das Verstehen von Bedeutung nicht als Bewusstseinszustand gesehen werden. So wie Wittgenstein Bedeutung auffasst, ist das Verstehen eines Zeichens nicht das beteiligte mentale Ereignis, sondern die Beherrschung des Spiels, also der Gebrauch des Zeichens.

Das schränkt die Rolle von Introspektion entscheidend ein, denn der Blick nach innen kann u.U. nicht ausreichen, um jene Informationen zu erhalten, welche die Selbstzuschreibung eines mentalen Zustandes korrekt machen. Ob eine Person berechtigt ist, sich z.B. Verständnis eines Zeichens zuzuschreiben, ergibt sich aus dem ganzen Kontext, nicht aufgrund eines Einblicks in den eigenen Zustand. Der semantische Externalismus hat aber nicht nur Konsequenzen für Erste-Person-Zuschreibungen, sondern auch für jene der *dritten Person*. Denn auch der körperliche Zustand – wie er von Dritten ja meist besser beobachtet werden kann – ist für den semantischen Externalismus nicht ausschlaggebend dafür, in welchem mentalen Zustand sich eine Person befindet bzw. mit welchen Bedeutungen sie gerade zu tun hat. Genau darum ging es ja Putnam in seinem Gedankenexperiment mit der Zwillingserde. Wittgenstein hat die entsprechende Konsequenz gezogen: Nicht nur Introspektion, sondern auch empirisch beobachtbare Zustände interessieren ihn nicht (Z, § 304), er distanziert sich klar von einem Behaviorismus. Begriffe

19 Wittgenstein zeigt das z.B. in PU II, S. 500 mit einem Vergleich mit dem Schachspiel auf: »Was würden wir denn einem entgegnen, der uns mitteilte, bei *ihm* sei das Verstehen ein innerer Vorgang? – Was würden wir ihm entgegnen, wenn er sagte, bei ihm sei das Schachspielen können ein innerer Vorgang? Daß nichts, was in ihm vorgeht, uns interessiert, wenn wir wissen wollen, ob er Schach spielen kann. – Und wenn er nun darauf antwortet, es interessiere uns eben doch: – nämlich, ob er Schach spielen könne, – da müßten wir ihn auf die Kriterien aufmerksam machen, die uns seine Fähigkeit beweisen würden, und andererseits auf die Kriterien der ‚inneren Zustände‘. Auch wenn Einer nur dann, und nur so lange, eine bestimmte Fähigkeit hätte, als er etwas Bestimmtes fühlt, wäre das Gefühl nicht die Fähigkeit.«

20 Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 39.

21 Putnam nennt das »magische Theorien der Bezugnahme«, vgl. ebd., S. 40.

wie »verstehen« einerseits und die Methoden der empirischen Wissenschaften andererseits laufen »windschief aneinander vorbei« (PU II, S. 580).

Der semantische Externalismus wirkt sich in einem doppelten Sinne auf die Frage nach dem Charakter mentaler Zustände aus: *Erstens* geht der Externalismus davon aus, dass alle mit Bedeutung beschäftigten Zustände (Zeichen verwenden bzw. Zeichen verstehen) letztlich nicht entscheidend sind für die Bedeutung selbst. *Zweitens* muss es eine Konsequenz des Externalismus sein, dass Sätze wie »Ich habe Schmerzen«, »Ich habe die Absicht« oder »Ich glaube, dass ...« sich nicht einfach auf bestimmte Zustände des Subjekts beziehen, weil das Subjekt sie gewissermaßen im Blick hat und seine Aussagen auf sie bezieht und ihnen dadurch Bedeutung verleiht. Ob Selbstzuschreibungen berechtigt sind oder nicht, entscheidet nicht das Subjekt im Moment der Zuschreibung. Es entscheidet sich aber auch nicht *am* Subjekt, denn eine solche Berechtigung ist überhaupt nicht von einem gegenwärtigen Zustand des Subjektes abhängig. Es kommt uns in der alltäglichen Sprachpraxis darauf an, wie jemand das Sprachspiel spielt, welche Voraussetzungen und Konsequenzen Selbstzuschreibungen haben – eine Momentaufnahme der Sprecherperson, in welcher Form auch immer, würde uns nicht interessieren.

Eine Token-Identität von psychologischen und physischen »Zuständen« kommt für Wittgenstein ohnehin nicht infrage. Zu sehr unterscheiden sich die Sprachspiele der Alltagspsychologie und der empirischen Wissenschaften. Die enge Anlehnung Wittgensteins an alltagspsychologische Nuancen zeigt sich daran, wie eng er sich in seinen Untersuchungen daran hält, was in den konkreten Sprachspielen sinnvollerweise gesagt werden kann und was nicht. Stellt er sich z.B. die Frage, ob wir von unseren eigenen Empfindungen wissen können, läuft das für ihn auf die Frage hinaus, ob wir im konkreten Sprachspiel von einem solchen Wissen sprechen können: Wann sind Aussagen wie »Ich weiß, dass ich Schmerzen habe« sinnvoll? Wenn solche Aussagen nur in Ausnahmefällen sinnvoll sind, muss das für Wittgenstein heißen, dass ein solches Wissen nicht als durchgängig vorhandenes angenommen werden kann. Es verhält sich eben *nicht* so wie z.B. beim Himmel über uns, den zu erwähnen manchmal sinnvoll sein kann und manchmal nicht, der aber *in jedem Fall* über uns ist. Sagt jemand ohne erkennbaren Zusammenhang »Über mir ist der Himmel«, so passt der Satz nicht in das aktuelle Sprachspiel. Trotzdem würde niemand daraus ableiten, dass der Himmel in einer solchen Situation nicht vorhanden ist. Bei psychologischen Begriffen ist es aber nach Wittgenstein anders: Hier haben wir im Grunde nur die Aufmerksamkeit auf »das Benehmen« bzw. die »Spielzüge« innerhalb konkreter Sprachspiele, darüber hinaus gibt es keine psychologischen *Gegenstände*, auf die man kurz schauen kann wie beim Himmel. Sehen die konkreten Sprachspiele einen

direkten Hinweis auf ein psychologisches Phänomen nicht vor – z.B. auf das Wissen von meinen eigenen Schmerzen im Satz »Ich weiß, dass ich Schmerzen habe« – darf ein solches Phänomen nicht einfach als im empirischen Sinne »vorhanden« angenommen werden. Das Sprachspiel entscheidet über das Vorhandensein eines mentalen Zustandes, das könnte man als eine spezielle Ausprägung des *Externalismus* bei Wittgenstein bezeichnen. Von externen Faktoren ist der mentale Zustand nicht nur deshalb abhängig, weil die mentale Bezugnahme auf ein Objekt von externen Bedingungen entschieden wird (auf welcher Erde wir im Sinne von Putnams Gedankenexperiment leben), sondern auch schon deshalb, weil die Korrektheit der Zuschreibung eines mentalen Zustandes von Sprachspielfaktoren geregelt wird und die konkreten Sprachspiele einen *direkten* Bezug zu empirischen Zuständen nicht vorsehen. Das gilt sowohl für Selbst- als auch für Fremdzuschreibungen.

Der Externalismus Wittgensteins besteht also darin, dass es nicht *zuerst* den mentalen Zustand gibt und *dann* die passende Form eines sprachlichen Ausdrucks. Das Vorhandensein eines »Zustandes« (in einem weiten Sinn) wird vielmehr durch die Kombination von Ausdruck und jeweiligem Sprachspiel entschieden. Ob es ein Wissen um die eigenen mentalen Zustände gibt, hängt vom konkreten Sprachspiel ab, und dieses ist immer in eine Situation eingebettet: »Ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle, ... (usf. durch alle psychologischen Verben) ist entweder Philosophen-Unsinn, oder aber nicht ein Urteil a priori« (PU II, S. 564).

Das heißt, in *speziellen Fällen* ist es für Wittgenstein durchaus gerechtfertigt, Formulierungen zu verwenden, die ein Bild vom privaten Inneren enthalten. In diesen Situationen ist ein Zweifel aber »logisch« durchaus möglich, die Selbstzuschreibungen stellen echte Informationen dar und sind insofern »nicht a priori«. Wenn zum Beispiel jemand meint, wir würden uns in unserer freudigen Haltung vielleicht selbst belügen, so können wir unsere Situation kurz reflektieren und sagen »Nein, ich weiß doch, dass ich mich freue!« Unsere Beteuerung könnte für Außenstehende wiederum als Information wichtig sein, sie würde nichts Selbstverständliches zum Ausdruck bringen und wäre auch insofern nicht »a priori«. – Nicht in allen Situationen kann ein Satz wie »Ich weiß, dass ich mich freue« aber verstanden werden, und das heißt für Wittgenstein, dass er in anderen Sprachspielen nicht sinnvoll ist. Soll mit ihm ein allgemeiner Sachverhalt beschrieben werden, kann er nur »Philosophen-Unsinn« darstellen.

2.1.4 Wittgenstein und die Emotionstheorie

In der zeitgenössischen Diskussion darüber, was eine Emotion ist, wird häufig die sogenannte *James-Lange-Theorie* als Ausgangspunkt verwendet. William James

und Carl Lange haben in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts unabhängig voneinander eine Definition von Emotionen vorgeschlagen, nach der diese nichts anderes als die Wahrnehmung eigener körperlicher Zustände sind. James schreibt z.B., dass bei jeder Emotion körperliche Veränderungen stattfinden, ausgelöst durch die Wahrnehmung eines externen Gegenstandes. Die Emotion selbst reduziert James nun nicht einfach auf diese körperlichen Veränderungen, sondern auf die Selbstwahrnehmung dieser Veränderungen.²² Damit wird Emotion letztlich zu einer Form von Introspektion.

Von Vertretern eines physiologischen (oder auch neuropsychologischen) Ansatzes wird die James-Lange-Theorie zu Emotionen meist unterstützt, so verteidigt Antonio Damasio etwa ausdrücklich William James.²³ Der neuropsychologische Ansatz in der Emotionstheorie lässt sich innerhalb der Introspektionsdebatte somit als ein Standpunkt einordnen, der Selbstwahrnehmung (*self-detection*) durchaus für möglich hält. Introspektion wird als selbstverständliche Tatsache verstanden, sie besteht allerdings nicht in »Lehnstuhl-Betrachtungen«, sondern in neuronalen Automatismen, die auch auf »subpersonaler« Ebene stattfinden. Introspektion wird als eine Funktion des Gehirns verstanden, dessen Aktivitäten *auch* selbstreferentiell sind und so etwas wie ein auf sich selbst bezogenes *Monitoring* durchführen.

Die Kritiker der James-Lange-Theorie in der Emotionsdebatte vertreten meist einen *kognitivistischen* Zugang zu Emotionen. Dieser Ansatz wird auch als »Urteilstheorie« von Emotionen bezeichnet, da diese letztlich auf Bewertungen von Objekten, also auf *Urteile* reduziert werden.²⁴ Würden wir nach der Urteilstheorie nur das introspektiv erfassbare Erlebnis als Emotion verstehen, wären wir nie in der Lage, die Emotion einigermaßen exakt zu bestimmen. Nur die Gerichtetheit auf einen Gegenstand und die spezielle Beschaffenheit dieses Gegenstandes ermöglicht es z.B., Furcht von Ärger oder Empörung zu unterscheiden. Beziehen wir uns nur auf das an uns selbst wahrgenommene Erlebnis, können wir in all diesen Fällen nur von einer diffusen Erregung sprechen.

22 William James schreibt etwa: »My thesis on the contrary is that the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion.« James, »What is an Emotion?«, S. 189/190.

23 Z.B. in Damasio, *Ich fühle, also bin ich*, S. 155.

24 Sabine A. Döring weist in ihrer Einleitung zur Monografie *Philosophie der Gefühle* auf die lange Tradition dieser beiden sich grundsätzlich gegenüberstehenden Emotions-Theorien hin. Die eine betont mehr den phänomenalen Aspekt von Emotionen (*Feeling-Theorien*) und beruft sich auf James, die andere hingegen betont mehr die Intentionalität von Emotionen und lässt sich indirekt immer auf Brentano zurückführen. Vgl. Döring, *Philosophie der Gefühle*, S. 35.

Antony Kerr gilt als einer der ersten Vertreter einer kognitivistischen Emotionstheorie innerhalb der bis heute andauernden Debatte. Er beruft sich auf Wittgenstein und greift dessen Unterscheidung zwischen dem *Gegenstand* und der *Ursache* von Emotionen auf.²⁵ Wittgensteins Überlegungen zu Emotionen lassen tatsächlich eine Urteilstheorie von Emotionen erkennen, er kann als ein Vorläufer der kognitivistischen Kritik am neuropsychologischen Zugang zu Emotionen bezeichnet werden. Das ist auch insofern berechtigt, als sich Wittgenstein gerade mit William James intensiv und kritisch auseinandersetzt.²⁶ Dabei weist er vor allem dessen Auffassung zurück, dass es zu jedem psychologischen Zustand einen passenden physiologischen Zustand gebe, – dass es also keinen Sinn habe, in der Beschreibung einer Person einen psychologischen Begriff anzuwenden, ohne gleichzeitig davon auszugehen, dass es bei der Person einen entsprechenden körperlichen Zustand gibt. Für Wittgenstein hat diese Position jedoch absurde Konsequenzen: Wir müssten dann nämlich ein (körperliches) »Abergefühl« annehmen, wenn jemand mitten im Lesen eines Textes das Wort »aber« versteht und wir den Begriff des Verstehens auf diese Person anwenden (BPP II, § 264; Z, § 188).

Auch für jene Fälle, in denen wir die gezielte Verwendung eines Namens oder eines Wortes nicht sofort parat haben, weil uns die richtige Anwendung erst nach einigen Sekunden einfällt (LS I, §§ 841ff.), lehnt Wittgenstein die Annahme eines »Keimerlebnisses« ab, welches sich schrittweise zum eigentlichen Erlebnis entfaltet. Zwar können wir im Nachhinein sagen, wir hätten den Namen oder das Wort »von Anfang an gewusst«, aber *Wissen* ist für Wittgenstein nun einmal kein Erlebnis (siehe auch Abschnitt 3.4). Wenn uns also ein Wort »auf der Zunge liegt«, dann ist es unsinnig, hier von einem Erlebnis (mit entsprechendem physiologischem Zustand) auszugehen, welches durch das Finden des Wortes nur mehr zur Entfaltung zu kommen braucht:

»James will darüber eigentlich sagen: ›Was für ein merkwürdiges Erlebnis! Das Wort ist noch nicht da und ist doch, in einem gewissen Sinne, schon da, – oder etwas ist da, was nur zu diesem Wort heranwachsen kann.‹ – Aber da ist gar kein Erlebnis. Als Erlebnis *gedeutet* sieht es freilich seltsam aus.« (PU II, S. 562)²⁷

25 Kenny, »Handlung, Emotion und Wille«, S. 76. – Kenny bezieht sich dabei auf § 476 der *Philosophischen Untersuchungen*.

26 Das äußert sich auch darin, dass James' Buch *The Principles of Psychology* »zeitweise als einziges Werk in seinem Regal stand«, Stuhldreher, *Wittgensteins Sprachspiel der Emotionen*, S. 263; sie beruft sich auf Goodman, *Wittgenstein and William James*, S. 3.

27 Schon in PU, § 610 kritisiert Wittgenstein James' Auffassung, dass Erlebnisse vorhanden seien, auch wenn uns die Worte dafür fehlen: »James: ›Es fehlen uns die Worte.‹ Warum führen wir sie dann nicht ein? Was müsste der Fall sein, damit wir es könnten?«.

Hätte James recht und würden unsere verbalen Äußerungen einfach nur Selbstbeschreibungen aufgrund der (Selbst-)Wahrnehmung unserer Zustände sein, dann wäre nach Wittgensteins *Privatsprachenargument* die Verwendung von psychologischen Verben in der ersten Person unsinnig: Da die bloße Selbstwahrnehmung gar nicht irren *kann*, weil sie ja als urteilende Instanz alleine dasteht, würden bei Selbstbeschreibungen die Kriterien für »richtig« und »falsch« fehlen. Selbstbeschreibungen könnten gar nicht mehr Teil unserer Sprache sein, weil sie auf privaten hinweisenden Definitionen beruhten. Und die Brauchbarkeit solcher Definitionen ist für Wittgenstein vergleichbar mit jener einer Walze mit einem Motor *im Inneren*: Sie ist nur *scheinbar* eine Maschine, in Wirklichkeit handelt es sich um eine starre Konstruktion.²⁸ Auch eine private hinweisende Definition ist für Wittgenstein nur *scheinbar* eine Definition.

Wittgensteins Ansatz weist also entscheidende Gemeinsamkeiten mit der Urteilstheorie der Emotionen auf.²⁹ Jüngere Varianten der Urteilstheorie bemühten sich darum, auch die Erlebnisqualität von Emotionen stärker miteinzubeziehen. Schließlich macht es einen Unterschied, ob wir eine Situation ganz nüchtern als gefährlich bewerten oder ob wir diese Bewertung in Form von Furcht *erleben*. So beschreibt Peter Goldie Emotionen als gerichtetes Erleben (*feeling-towards*).³⁰ Er bringt dabei Emotionen ausdrücklich mit Wittgensteins Aspektwahrnehmungen in Verbindung, z.B. mit dem Hasen-Enten-Kopf (jener berühmten Zeichnung, die sowohl als Hasenkopf als auch als Entenkopf gesehen werden kann, wobei die Ohren des Hasen der Schnabel der Ente sind).³¹ Noch expliziter auf Wittgensteins Aspektwahrnehmungen bezieht sich der Emotionstheoretiker Robert C. Roberts,

28 »Das Beispiel von der Motorwalze mit dem Motor in der Walze ist wirklich noch viel besser und tiefer, als ich erklärt habe. Denn, als mir jemand die Konstruktion vorlegte, sah ich wohl gleich, dass sie nicht funktionieren konnte, da man ja die Walze von außen her rollen konnte, auch wenn der ›Motor‹ nicht in Tätigkeit war; aber das sah ich nicht, dass es eine starre Konstruktion und überhaupt keine Maschine war. Und hier ist nun eine enge Analogie mit dem Fall der privaten hinweisenden Definition. Denn auch da gibt es, sozusagen, einen direkten und einen indirekten Weg, die Unmöglichkeit einzusehen« (BPP I, § 397). Das Walzenbeispiel wird in ähnlicher Form auch in Z, § 248 geschildert.

29 Käte Hamburger verleiht dieser Zuordnung Wittgensteins noch eine besondere Note, wenn sie in seiner Mitleidsdefinition ein Beispiel für die von ihr beschriebene Distanzstruktur des Mitleids findet: »Denn Mitleid, definiert als ›eine Form der Überzeugung, daß ein Anderer Schmerzen hat‹, ist die radikalste Formulierung der Unpersönlichkeit dieser Haltung.« Hamburger, *Das Mitleid*, S. 105.

30 Vgl. Goldie, *The Emotions*, S. 58ff.

31 Vgl. ebd., S. 21.

der Emotionen als Deutungen (*construals*) versteht.³² Auch Mark Johnston und Sabine Döring verstehen Emotionen gezielt als Aspektwahrnehmungen in Anlehnung an Wittgenstein.³³

Doch ähnlich wie in der Introspektionsdebatte muss auch hier Wittgensteins *Pluralismus* berücksichtigt werden. Für einen mit Wittgenstein vergleichbaren Verzicht auf eine einheitliche Theorie der Emotionen steht Amélie Oksenberg Rorty, die z.B. in ihrem Artikel »Enough Already with ›Theories of the Emotions« den Standpunkt vertritt, dass Emotionen keine einheitliche Klasse bilden. Eine klare Abgrenzung von anderen mentalen Zuständen wie etwa Stimmungen, Überzeugungen oder Motiven ist in ihren Augen nicht möglich.³⁴ Die verschiedenen Emotionstheorien beschränken sich jeweils auf einen ganz spezifischen Aspekt der Alltagspsychologie und haben auf ihre Weise alle Recht, nur scheitern sie beim Versuch, mehr als einen Aspekt abzudecken. Dadurch sinkt aber ihr Erklärungswert, der eigene Anspruch auf eine »Theorie der Emotionen« wird nicht eingelöst.³⁵ – Ähnlich wie Rorty hat es auch Wittgenstein nach anfänglichen Versuchen aufgegeben, nach einer Klassifizierung von psychischen Phänomenen zu suchen, auch er verzichtet explizit auf den weiteren Versuch einer »Einordnung in verschiedene Läden« (LS I, § 122).

Der oben skizzierte Externalismus Wittgensteins muss auch für das Verständnis von Emotionen Auswirkungen haben: Die Zuschreibung einer Emotion ist nicht ausschließlich aufgrund einer Momentaufnahme des Subjekts möglich. Einen solchen externalistischen Zugang gibt es tatsächlich innerhalb der aktuellen Emotionstheorien, und zwar bei jenen Theoretikern, die von einer *narrativen* Struktur von Emotionen sprechen. Peter Goldie etwa spricht davon, dass für das Verständnis einer Emotion ein Narrativ notwendig ist. Gelingt die »Erzählung« der Emotion auf diese Weise, erübrigt sich nach Goldie die Frage, welche Emotion denn *genau* erlebt wird und zu *welchem Zeitpunkt*.³⁶ Das bedeutet allerdings auch, dass eine Emotion sich auch dann zuschreiben lässt, wenn kein entsprechendes Erlebnis (*feeling*) vorhanden ist.³⁷ Auch für Wittgenstein sind psychologische Be-

32 Vgl. Roberts, »Was eine Emotion ist: eine Skizze«, S. 174.

33 Vgl. Johnston, »The Authority of Affect«, S. 181, 209 (Johnston übernimmt auch Wittgensteins Begriff der »Aspektblindheit«); Döring, *Philosophie der Gefühle*, S. 50. – Die vorliegende Arbeit möchte weiter unten allerdings eine etwas andere Interpretation der Überlegungen Wittgensteins zum Aspekt-Wahrnehmen vorschlagen.

34 Rorty, »Enough Already with ›Theories of the Emotions«, S. 269.

35 Ebd., S. 270.

36 Vgl. Goldie, *The Emotions*, S. 70.

37 Vgl. ebd., S. 69.

griffe keine »Phänomenwörter« (BPP II, § 77). Wenn Psychologen sich mit Phänomenen beschäftigen, so sind die entsprechenden Begriffe keine *Namen* für diese Phänomene. Das zeigt sich bei Wittgenstein gerade in der Art und Weise, wie er die verschiedenen psychischen »Phänomene« ordnet.

2.1.5 Die Methode der Sprachanalyse

Um das »Wesen« psychischer Phänomene zu verstehen, darf nicht im eigenen Erleben nachgeforscht werden. In den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* amüsiert sich Wittgenstein an einer Stelle über die Vorstellung, man könne nur dann das Wesen der Freude beschreiben, wenn man diese gerade *hat*, und stellt einen Vergleich mit dem Wesen der *Eins* her: »Merkst du auch das *Wesen* der Eins, wenn du *einen* Apfel ißt, und das *Wesen* der Null, wenn du keinen ißt?« (BPP I, § 804).

Die einzige sinnvolle Möglichkeit, etwas Wesentliches über psychische »Phänomene« zu sagen, besteht für Wittgenstein in der Analyse unseres *Sprechens* im Zusammenhang mit diesen Phänomenen. Er sucht die detaillierte Beschäftigung mit dem *Gebrauch* psychologischer Begriffe. Nur auf diesem Wege können für ihn Verbindungen und Strukturen zutage treten, die er als *Tatsachen* begreift. Auffallend ist etwa der unterschiedliche Gebrauch in der ersten und in der dritten Person bei psychologischen Verben oder ganz generell der Unterschied zwischen der Art und Weise, wie wir über Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Deutungen, Gemütsbewegungen oder auch Dispositionen sprechen. Es sollen »kategorische Unterschiede« sichtbar gemacht werden. Weit weniger interessieren Wittgenstein die Unterschiede zwischen Phänomenen der gleichen Kategorie, wie z.B. die Unterschiede zwischen Furcht, Zorn, Freude oder Mitleid. Die Suche gilt den »logischen Kriterien« und nicht den »Symptomen« (Z, § 466). Gerade als Alternative zur Introspektion ist die möglichst exakte Analyse kategorischer Unterschiede nützlich, und entsprechend gilt auch umgekehrt: Wird diese Analyse vernachlässigt, erscheint das In-Sich-Hineinschauen als einzig gangbarer Weg:

»Das Wichtigste ist hier dies: es besteht ein Unterschied; man merkt den Unterschied, ›der ein kategorischer ist – ohne sagen zu können, worin er besteht. Das ist der Fall, in dem man gewöhnlich sagt, man erkenne den Unterschied eben durch Introspektion.« (BPP I, § 793; Z, § 86)³⁸

38 Wittgensteins immer wiederkehrende methodische Mahnung lautet daher: »Frage dich nun nicht: ›wie geht es mir?‹ Frage: ›was weiß ich vom Anderen?‹« (LS I, § 456; PU II, S. 539) – oder auch: »Die Beispiele, die Philosophen in der 1. Person geben, sind in der 3. zu untersuchen« (LS II, S. 61).

Wie schon in Kapitel 1 (1.6.1) aufgezeigt, führt Wittgenstein mehrere Klassifizierungsversuche psychologischer Begriffe durch. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Kategorien zeigt sich dabei in den verschiedenen Typen von Sprachspielen. Das legt nahe, dass psychische Phänomene nicht einfach verschiedene Entitäten gleicher Art sind, z.B. verschiedene Varianten von Bewusstseinszuständen. Eine solche Position würde nämlich übersehen, dass »die Ziffer 2 nicht die Zahl 2 ist« (BPP II, § 148). Schon im ersten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein: »Irreführende Parallele: Psychologie handelt von den Vorgängen in der psychischen Sphäre, wie Physik in der physischen« (PU, § 571).

Eine grundlegende »logische« Grenze zieht Wittgenstein zwischen den Begriffen für Empfindungen und jenen für Gemütsbewegungen, aber auch zwischen den Begriffen für Gemütsbewegungen und jenen für Gemütsdispositionen. Das gilt auch für die Zeit ab 1948, in der sich Wittgenstein nicht mehr um eine allgemeine Klassifikation der psychologischen Begriffe bemüht. So zeigt er etwa im sogenannten »Teil II« der *Philosophischen Untersuchungen* auf, dass es *verschiedene* »Erlebnisbegriffe« gibt (PU II, S. 544) – was wiederum nicht nur für die Sprachspiele rund um das Aspekt-Wahrnehmen wichtig ist, sondern auch für jene rund um den Begriff der »Bedeutung«. Es gilt für ihn, die »unsägliche Verschiedenheit aller unsrer tagtäglichen Sprachspiele« zu ergründen, auch wenn sie sich in den »äußersten Formen« der Sprache nicht sofort zeigt (LS I, § 909).

Eine wichtige wittgensteinsche Unterscheidung von Sprachspielen rund um psychologische Begriffe kommt in den Klassifikationen vielleicht zu kurz: jene zwischen den Sprachspielen mit der sinnvollen Rede vom »verborgenen Inneren« und den anderen Sprachspielen, in denen dies unsinnig ist. Aus den ersten vor schnell abzuleiten, dass das Innere *grundsätzlich* verborgen sei, bedeutet für Wittgenstein, falsch verstandene Philosophie zu betreiben:

»Es sind ganz besondere Fälle: in denen das Innere mir verborgen erscheint. Und die Unsicherheit, die sich so ausdrückt, ist nicht eine philosophische, sondern eine praktische und primitive.« (BPP II, 558)

2.1.6 Zusammenfassung

Wittgenstein äußert sich skeptisch gegenüber einer Vorstellung von Introspektion, wonach mentale Zustände vom jeweiligen Subjekt als eigene Zustände wahrgenommen werden können. Dabei sieht er die Fragwürdigkeit des »Blicks nach innen« weniger darin, dass dieser unzuverlässig wäre – das Problem ist vielmehr, dass das Konzept der Introspektion allzu schnell von »Zuständen« ausgeht. Schon

in den 30er Jahren wendet sich Wittgenstein gegen Versuche, das »Bild vom privaten Inneren« zur Grundlage für metaphysische Annahmen zu machen. Ausgehend von ganz bestimmten Verwendungen psychologischer Verben gleich von »Zuständen« oder »Vorgängen« des Verstehens, des Wunschkens, des Erinnerns usw. zu sprechen, stellt für ihn eine »Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« dar (PU, § 109).³⁹

Es ist nicht ganz einfach, Wittgenstein in aktuellen Debatten einer bestimmten Position zuzuordnen, da er selbst nicht so sehr um Position, sondern um Radikaliität des Fragens bemüht ist. Trotzdem kann eine solche Zuordnung versucht werden, da Wittgenstein sich doch auf rekonstruierbare Standpunkte einlässt (und nicht gewissermaßen ständig ganz von vorne beginnt): Er vertritt zunächst einmal einen *Skeptizismus* gegenüber der Möglichkeit von Introspektion. Dieser steht in Verbindung mit seinem *Expressivismus*, also der Annahme, dass Selbstzuschreibungen häufig nicht beschreibenden, sondern expressiven Charakter haben. Sätze in der ersten Person Präsens, die wie Selbstzuschreibungen aufgrund von Introspektion klingen, werden in Wirklichkeit als Ausdruck oder Signal verwendet. Er weist zwar selbst auf Sprachgewohnheiten hin, die auf eine »Autorität der ersten Person« hinauslaufen, da wir bei der Beurteilung von Selbstzuschreibungen andere Kriterien anwenden als bei Fremdzuschreibungen – er sieht darin aber eben nur ein sprachliches Phänomen und versucht gar nicht erst, eine solche Autorität epistemologisch im Rahmen einer »Theorie« zu erklären. Diese Haltung lässt sich als *Deflationismus* bezeichnen. Dass nach Wittgenstein schon alleine die Vielfalt der Verwendung psychologischer Begriffe pauschale Erklärungen unmöglich macht, kann als Position in der aktuellen Introspektionsdebatte wiederum mit einem *Pluralismus* in Verbindung gebracht werden.

Bei der Zuschreibung mentaler Zustände – nicht nur in der *ersten*, sondern auch in der *dritten Person* – muss berücksichtigt werden, dass Wittgenstein einen semantischen *Externalismus* vertritt. Eine Momentaufnahme vom gegenwärtigen Zustand des Subjekts ist nicht entscheidend für das, was das Subjekt *meint*, und auch nicht für sein Verständnis von Zeichen. Dass wir in unserer alltäglichen Sprachpraxis »innere« Zustände der Sprecherperson als Kriterium gar nicht vorsehen und stattdessen darauf achten, wie sich diese Sprecherperson insgesamt im (Sprach-)Spiel bewegt, weist nach Wittgenstein darauf hin, dass entsprechende Fremdzuschreibungen sich nicht auf empirische Tatsachen beziehen.

39 Eine ausdrückliche Warnung vor einer voreiligen Annahme von mentalen Zuständen als empirische Tatsachen steht in den *Philosophischen Untersuchungen* unmittelbar vor einer anderen berühmten Stelle, nämlich vor § 309, welcher es als Ziel der Philosophie bezeichnet, der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.

Um welche Art von »Zuständen« es sich bei *Emotionen* handelt, ist die zentrale Frage von Emotionstheorien – Wittgenstein mit aktuellen Debatten rund um Emotionen in Verbindung zu bringen, liegt insofern nahe. Dabei wird schon bald klar, dass er grundsätzlich den sogenannten Urteilstheorien nahesteht. Diese wollen Emotionen nicht auf einen physiologischen Zustand oder auf eine bestimmte Art von Selbsterfahrung reduzieren, sondern kennzeichnen Emotionen primär als Überzeugungen (bzw. Urteile). In der aktuellen Debatte gibt es außerdem die Position eines *Pluralismus*, welcher es angesichts der Vielfalt der Phänomene ablehnt, eine Beschreibung *der* Emotionen insgesamt zu versuchen. Auch Wittgenstein ist wohl in diesem Sinne Pluralist.

Dass Wittgensteins Methode eine sprachanalytische ist, muss an dieser Stelle nicht mehr eigens hervorgehoben werden, bildet jedoch einen ständigen Hintergrund seines Standpunktes. Entscheidende Differenzierungen sucht er nicht ausgehend von bestimmten psychologischen Phänomenen, sondern sie ergeben sich für ihn aufgrund unserer Sprachpraxis. Wenn er von psychologischen Kategorien spricht, meint er grammatische bzw. logische Kategorien.

2.2 EIN VERGLEICH MIT DAVIDSON

2.2.1 Gemeinsamkeiten von Wittgenstein und Davidson

Worin der Standpunkt Wittgensteins zur Frage der Zuschreibung mentaler Zustände besteht, lässt sich vielleicht noch klarer umreißen, wenn er mit Donald Davidsons Überlegungen zur *Autorität der ersten Person* verglichen wird. Davidson geht – ähnlich wie Wittgenstein – von der Beobachtung aus, dass die Selbstzuschreibung sich von der Fremdzuschreibung unterscheidet. Dabei interessieren Davidson vor allem die propositionalen Einstellungen, so z.B. Überzeugungen, Wünsche oder auch Absichten. Mit den Empfindungen oder auch mit Wittgensteins »Gemütsbewegungen« beschäftigt er sich zwar nicht ausdrücklich, vermutet aber, dass für sie dasselbe gilt wie für propositionale Einstellungen.⁴⁰ Es fallen folgende Gemeinsamkeiten zwischen Davidson und Wittgenstein auf:

Erstens kritisiert Davidson ähnlich wie Wittgenstein das »Theater-Modell« des menschlichen Geistes: Nach diesem metaphysischen Konzept sitzt das bewusste Selbst im Zuschauerraum und kann auf der Bühne alles »in der Erfahrung

40 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 22.

Gegebene« als »innere Objekte« beobachten.⁴¹ Ein solches Modell gilt nach Davidson inzwischen als überwunden und bringt für ihn einige Komplikationen mit sich. Die Berufung auf eine »cartesianische« Version von *Introspektion* ist somit sowohl für Wittgenstein als auch für Davidson hinfällig.

Zweitens ist die Autorität der ersten Person bei Überzeugungen für keinen der beiden unfehlbar. Wittgenstein meint, dass es durchaus denkbar wäre, »besser Bescheid zu wissen, als die betreffende Person selbst« (BPP I, § 138). Außerdem spricht er im Zusammenhang mit Dispositionen davon, dass diese auch in der ersten Person beobachtet bzw. überprüft werden können. Das heißt, es gibt hier Beschreibungen und insofern auch die Möglichkeit einer falschen Beschreibung (anders wäre es beim *Ausdruck* von Empfindungen oder Gemütsbewegungen, hier hält Wittgenstein einen Irrtum für unmöglich, möchte aber auch nicht von »Wissen« sprechen). – Auch Davidson schränkt die *Autorität der ersten Person* insofern ein, als interpretierbare Personen »meistens« wissen, was sie denken.⁴² Irrtümer sind für ihn *zum einen* möglich, weil es sich bei den eigenen Überzeugungen um Dispositionen handelt, die sich zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedlich äußern können, und hier die Möglichkeit einer Selbstdäuschung tatsächlich besteht.⁴³ Bei einer *anderen* Form von Irrtum täuscht man sich in Bezug auf die *Bedeutungen* der eigenen Selbstzuschreibungen.⁴⁴ Nun hat aber diese Form des Irrtums für Davidson nichts mehr mit der Autorität der ersten Person zu tun, wohl aber mit der »Unbestimmtheit der Interpretation«.⁴⁵ Denn die Offenheit der Interpretation und die Unsicherheit der Bedeutungen (im Sinne eines *semantischen Externalismus*) bringen es mit sich, dass die Zuschreibung eines mentalen Zustandes auch in der ersten Person nicht schon das letzte Wort sein muss. Zur Festlegung bedarf es erst einer *Interpretation*, in dieser können aber die Äußerungen der Person selbst noch einmal relativiert werden. Dass sich Objektivität erst in der Vielfalt solcher Interpretationen ergibt, gilt nicht nur für »äußere« Tatsachen, sondern auch für die eigenen Überzeugungen. Wenn Davidson die *Intersubjektivität* als »letzten Ursprung« von Objektivität sieht, wenn er die Kommunikation zwischen verschiedenen Personen als Quelle des Begriffs der objektiven Wahrheit versteht,

41 Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 72.

42 Vgl. Davidson, »Was ist dem Geist gegenwärtig?«, S. 103; Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 339.

43 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 23; Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 44.

44 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 37.

45 Davidson, »Indeterminismus und Antirealismus«, S. 149.

bezieht er sich übrigens ausdrücklich auf Wittgenstein.⁴⁶ Beide Formen eines Irrtums bei Selbstzuschreibungen (Selbsttäuschung bei Dispositionen und semantische Offenheit) sind sowohl bei Davidson als auch bei Wittgenstein ein Thema.

Drittens spricht sich Davidson ähnlich wie Wittgenstein für eine *Methode* der »sprachlichen Erwägungen« aus. Die Asymmetrie zwischen erster und dritter Person soll primär nicht erkenntnistheoretisch erklärt werden, sondern es soll nach dem sprachlichen Hintergrund der entsprechenden Äußerungen gefragt werden: »Wenn es gelingt, die Autorität der ersten Person im sprachlichen Bereich zu erklären, ist zwar nicht alles, aber doch eine Menge von dem geleistet, was getan werden muss, um die erkenntnistheoretischen Fakten zu kennzeichnen und zu erklären.«⁴⁷ Davidson weist auf die unterschiedlichen *Begründungen* bei Selbst- und Fremdzuschreibung hin. Die Selbstzuschreibung kennt keine »Belege«, es gibt keine komplexen »Schlussfolgerungen«, auf die sich die Person verlässt – wohl aber bei Fremdzuschreibungen, da hier *interpretiert* wird. Was die interpretierte Person wirklich mit ihren Worten meint, ist nach Davidson immer eine Hypothese. Würde aber angenommen, die (interpretierte) Person müsse sich erst selbst interpretieren, um zu wissen, was sie meine, wäre ihre externe Interpretierbarkeit grundsätzlich infrage gestellt.⁴⁸ Die Autorität der ersten Person stellt für Davidson insofern eine Grundregel der Interpretation dar, sie gehört zu ihrem »Wesen«. Es wird von vornherein angenommen, »daß der Sprecher normalerweise weiß, was er meint«.⁴⁹ Bei der Frage, was wir denken oder meinen, gibt es keinen interpretativen Spielraum und deshalb auch keine Interpretation.⁵⁰ Das »Wissen« der Person um die eigenen Überzeugungen – die Autorität der ersten Person also – wird durch die Unbestimmtheit der Interpretation weder berührt noch untergraben, sondern es ist gerade die Interpretationspraxis, die die Autorität der ersten Person voraussetzt.

2.2.2 Ein Mitleidsbeispiel

Peter Kügler hat in Anlehnung an Davidson die Anerkennung der Autorität der ersten Person trotz der »Unbestimmtheit der Interpretation« an folgendem Beispiel verdeutlicht:⁵¹ Eine Person äußert den Satz »Ich bin hungrig«, und zwar nach

46 Vgl. ebd., S. 150; Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 346.

47 Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 21.

48 Vgl. ebd., S. 39; Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 78.

49 Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 37ff.; Davidson, »Was ist dem Geist gegenwärtig?«, S. 124ff.

50 Vgl. Davidson, »Indeterminismus und Antirealismus«, S. 145.

51 Kügler, »Die Supplementarität der Zuschreibung psychischer Zustände«, S. 15.

einem ausgiebigen Essen. In einem solchen Fall mutet die Hungeräußerung zwar seltsam an, es ist aber gängige Interpretationspraxis, der Person nicht einfach eine Lüge zu unterstellen oder ihr Unwissen über den eigenen Zustand zuzuschreiben, sondern die Äußerung dahingehend zu interpretieren, dass sie mit dem Wort »hungrig« möglicherweise »Appetit« meint. Was durch die Interpretation infrage gestellt wird, ist also die semantische Korrektheit der Äußerung – nicht aber die eigentliche Selbstzuschreibung der Person. Dass diese sich »etwas denkt« bei der Äußerung, ist sogar eine Voraussetzung für die Interpretation. Ohne eine solche Voraussetzung würde man sich gar nicht die Mühe machen, das Wort »hungrig« zu deuten. Andererseits bedeutet die Autorität der ersten Person auch *nicht*, dass es einen »wahren« Zustand im Moment der Äußerung gibt, den die Person wie auf einer inneren Bühne wahrnehmen kann. Um was für einen Zustand es sich handelt, wird erst rückwirkend durch die darauffolgende Interpretation bestimmt (Kügler bringt Davidsons Ansatz mit dem Prinzip der Supplementarität Derridas in Verbindung).

Versuchen wir, diese Interpretationspraxis auf das Mitleid zu übertragen und lassen wir dabei Aristoteles, Augustinus und Nietzsche aus dem ersten Kapitel noch einmal zu Wort kommen – diesmal allerdings in einem Gedankenexperiment: Nehmen wir an, Aristoteles, Augustinus und Nietzsche beobachten zusammen einen Diebstahl, bei dem X eine Unaufmerksamkeit von Y schamlos ausnützt, um sich einen wertvollen Gegenstand von Y anzueignen. Nehmen wir zusätzlich an, dass nicht X einen ärmlichen Eindruck macht, sondern Y – also die bestohlene Person. X hingegen ist sogar elegant gekleidet. Die drei Philosophen beobachten das Ganze aufmerksam, schreiten aber nicht ein. Damit soll nicht suggeriert werden, dass die Mitleidsansätze der drei grundsätzlich zu Passivität tendieren, es geht hier nur darum, dass sie sich am darauffolgenden Tag rechtfertigen müssen: da werden sie nämlich gefragt, warum sie nicht eingegriffen haben bzw. ob sie denn gar kein Mitleid mit dem ärmlichen und bestohlenen Y hatten. Außerdem werden sie gebeten, Y bei der Suche nach X zu helfen. Alle drei möchten der Aufforderung zur Mithilfe nicht nachkommen, betonen aber, sie hätten sehr wohl Mitleid mit Y.

- *Aristoteles* meint, er hätte auch jetzt noch Mitleid, wenn er an die Person denke, aber seines Wissens handelte es sich beim Diebstahl um verstecktes Theater und er hat einfach als Publikum mitgespielt. Dazu könnte nun jemand durchaus sagen: »Gut, dann hat Aristoteles sich von einer Theaterszene emotional berühren lassen, doch ist das kein wirkliches Mitleid, was er empfand.«
- *Augustinus* hingegen erklärt, er hätte zwar Mitleid mit dem Bestohlenen, aber mehr, weil er dessen sündhaften Lebensstil bemerkt hat. Da das Schicksal eines

Sünders sich aber nicht durch materielle Hilfeleistung abwenden lässt, würde er lieber für den armen Sünder *beten*. Auch hier könnte man gewisse Zweifel daran haben, ob Augustinus wirklich Mitleid hatte, denn es könnte sein, dass Augustinus in seiner Aussage moralische *Herablassung* mit Mitleid verwechselte.

- Schließlich beteuert auch *Nietzsche* sein Mitleid gegenüber Y, weist aber darauf hin, dass er in Y eine einsame, ihm selbst verwandte Seele erkannte; Einsamkeit sei als menschliche Grunderfahrung jedoch zu respektieren, eine spontane Solidarisierung in Form einer praktischen Hilfeleistung hätte diese Erfahrung nur gestört. Nun wird man vielleicht zu Nietzsches Äußerung denken: Er spricht zwar von Mitleid, aber es geht ihm im Grunde nur um die *Verherrlichung eines bestimmten Lebensstiles*.

In allen drei Fällen hätte die nachträgliche Interpretation von außen bei der Wahrheit der Selbstzuschreibung ein gewichtiges Wort mitzureden. In welchem Mitleidszustand die drei sich während ihrer Äußerungen befanden, steht nicht unabhängig von der externen Interpretation fest, das zeitlich Sekundäre scheint somit wichtiger als das zeitlich Primäre zu sein.⁵² Andererseits wird bei allen drei Philosophen ihre jeweilige Autorität der ersten Person grundsätzlich akzeptiert und fungiert sogar als Voraussetzung für die Interpretation. Die Verträglichkeit von Unbestimmtheit der Interpretation und Autorität der ersten Person lassen sich – ganz im Sinne Davidsons – also auch beim Mitleid als Disposition aufzeigen.

Fragt man nun die drei Philosophen, ob sie auch sicher wüssten, dass sie Mitleid haben, so würden sie diese Frage wohl als Aufforderung zu weiterer Rechtfertigung verstehen. Doch nehmen wir an, man stellte jedem der Philosophen die Frage »Haben Sie *zum Zeitpunkt Ihrer Handlung* gewusst, dass Sie Mitleid empfinden?« – diese Frage würden die drei auf Anhieb wohl nicht verstehen, sie würden vielmehr die Gegenfrage stellen, worauf denn angespielt werde. Vielleicht würden sie als Philosophen sogar ihre Freude am besonderen Charakter dieser Frage haben, aber einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Diebstahl und ihrer Passivität würden sie wohl nicht sehen. Die erste Frage – ob sie *jetzt* sicher wissen, dass sie Mitleid hatten (bzw. noch haben) – ist in der Situation nachvollziehbar, weil sie mit der Rechtfertigung der drei in Verbindung steht. Sie dient dazu, ihr Verhalten besser zu interpretieren. Die zweite Frage – ob sie von ihrem Mitleid *gewusst haben* – hat hingegen keine klare Funktion für diese Interpretation. Es ist schwer einzusehen, was ihr Zweck ist.⁵³ Im ersten Fall wird nach dem Wissen über die eigene Disposition gefragt, im zweiten nach dem (damaligen) Wissen über die eigene Gemütsbewegung.

52 Vgl. ebd., S. 14.

53 Vgl. dazu auch BPP I, §§ 233, 277.

2.2.3 Der Unterschied zwischen Wittgenstein und Davidson

Dies ist nun der Punkt, an dem sich ein Unterschied zwischen Davidson und Wittgenstein aufzeigen lässt. Davidson verwendet als Beispiele zwar gerne Dispositionen, erklärt aber, dass die Autorität der ersten Person auch bei Empfindungen gelten solle.⁵⁴ Er geht davon aus, dass wir »meistens« wissen, wovon wir überzeugt sind, aber auch, was wir empfinden.⁵⁵ Auch wenn Gefühle nicht eigens erwähnt werden, scheint sein Ansatz doch darin zu bestehen, ganz *generell* von einem *Wissen* bezüglich der eigenen psychischen Zustände auszugehen. Zwar ist Irrtum für Davidson möglich, doch versteht er die Autorität der ersten Person als flächendeckendes erkenntnistheoretisches Faktum. Er möchte diese Autorität mit »sprachlichen Erwägungen«⁵⁶ erklären, das Faktum selbst jedoch nicht auf ein rein sprachliches Phänomen reduzieren. – Wittgenstein zeigt in diesem Punkt deutlich mehr Zurückhaltung: er möchte nicht generell von einem »Wissen« sprechen. Wissen gibt es für ihn bei akuten Gemütsbewegungen nur, wenn es sich um die Gemütsbewegungen *anderer* Personen handelt.

Vielleicht ist Davidsons Ansatz gar nicht so weit von Wittgenstein entfernt, schließlich spricht Davidson von »alberner Offensichtlichkeit«,⁵⁷ wenn es darum geht, den propositionalen Inhalt des eigenen Bewusstseins zu beschreiben. Vielleicht meint er damit sogar die Funktionslosigkeit einer solchen Angabe, den fehlenden »Zweck«, von dem Wittgenstein spricht. Trotzdem lassen Davidsons Formulierungen vermuten, dass für ihn »die Erkenntnis des Inhalts des eigenen Bewusstseins« auch in Situationen besteht, in denen wir dieses Wissen nicht durch spezielle Sätze äußern:

»Wir haben keinen Grund ausfindig gemacht für die Behauptung, wer denkt, wisse nicht generell, was er denkt, oder für die Behauptung, es gebe nicht immer von vornherein ein Vorurteil zugunsten des Denkenden selbst, wenn es zu Meinungsverschiedenheiten mit anderen kommt über das, was in ihrem Bewusstsein vorgeht. Und wie es scheint, verfügen wir über keinen besseren Subjektivitätstest als diesen.«⁵⁸

Auch wenn Davidson hier vom Denken und nicht von Gefühlen spricht, so ist seine Überlegung mit dem »Test« doch paradigmatisch für den Vergleich mit

54 Vgl. Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 22.

55 Vgl. Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 339.

56 Davidson, »Die Autorität der ersten Person«, S. 21.

57 Davidson, »Drei Spielarten des Wissens«, S. 359.

58 Davidson, »Indeterminismus und Antirealismus«, S. 140.

Wittgenstein. Davidson erwähnt in einem Atemzug zwei verschiedene »Behauptungen«, nämlich die von einem generellen Wissen und die von einer besonderen Glaubwürdigkeit *im Falle von Meinungsverschiedenheiten*. Die zweite Behauptung stellt einen Test für die erste dar, unser Vertrauensvorschuss in der Situation von Meinungsverschiedenheiten verweist auf unsere Annahme einer flächendeckenden erstpersonalen Autorität.

Wittgenstein würde die zwei Behauptungen deutlicher auseinanderhalten: Es ist für ihn *eine Sache*, »generell zu wissen, was man denkt« und eine *andere*, bei »Meinungsverschiedenheiten« einen besonderen Status zu haben. Das zweite würde auch Wittgenstein unterschreiben, das erste vermutlich nicht. Davidsons Vorstellung von einem »Subjektivitäts-Test«, der ausgehend von einer Situation der Meinungsverschiedenheit Rückschlüsse auf ein Wissen auch ohne Meinungsverschiedenheiten erlaubt, kann für Wittgenstein nichts anderes sein als eine (unerlaubte) Überschreitung von Sprachspielgrenzen. Was im Sprachspiel der Meinungsverschiedenheiten korrekt ist, muss nicht für andere Sprachspiele (und damit: Situationen) gelten, wo nichts zur Debatte steht.

Kommen wir noch einmal zu den drei Philosophen und ihrem Mitleid zurück: Werden sie gefragt, ob sie zum Zeitpunkt des Diebstahls von ihrem Mitleid *gewusst haben*, werden sie wahrscheinlich mit der Frage wenig anfangen können. Für Davidson wäre es vermutlich kein Problem, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Trotz des ungewöhnlichen Charakters dieser Frage könnte er nicht anders, als ein flächendeckend vorhandenes Wissen *auch* für diesen konkreten Fall vorzusetzen. Die Frage nach dem *damaligen* Wissen vom damaligen Mitleid wäre für ihn wohl etwas unbegründet, müsste aber doch mit »Ja« beantwortet werden: Natürlich wussten die Philosophen auch zum Zeitpunkt des Diebstahls von ihrem Mitleid. Wittgenstein hingegen orientiert sich näher an der Sinnhaftigkeit innerhalb konkreter Sprachspiele. Wenn die Frage nach dem *damaligen* Wissen vom *damaligen* Mitleid unmotiviert erscheint, würde er das wohl als Signal dafür betrachten, dass das Sprachspiel so nicht funktioniert, bzw. dass dieser Spielzug nicht zum Spiel gehört. Die Frage, ob die Philosophen damals wussten, dass sie Mitleid hatten, muss für ihn also mit »Nein« beantwortet werden oder unbeantwortet bleiben. Im Gegensatz zum *Jetzt* gab es *damals* keine Diskussion, keine *Meinungsverschiedenheit*. Und das sind für Wittgenstein Situationen, in denen wir das Mitleid (non-kognitiv) *zum Ausdruck bringen*, durch einen Satz oder auch nur durch einen Seufzer. Der Expressivismus seiner späten Philosophie geht nicht generell von einem Wissen aus, wenn eine Selbztzuschreibung *der Form nach* vorliegt. Hätte z.B. Augustinus im Moment des Diebstahls die bestohlene Person Y betrachtet und ausgerufen »Der arme Sünder! Er tut mir leid!«, so darf das im Sinne des Expressivismus nicht als eine kognitive Selbztzuschreibung (oder, wie

Wittgenstein sagen würde, als »Beschreibung«) verstanden werden: Nur weil Augustinus den Satz »Er tut mir leid!« äußert (also der Form nach den eigenen Zustand *beschreibt*), lässt sich noch nicht sagen, er *wisse* von seinem Mitleid.

Wie weiter oben schon aufgezeigt wurde (siehe 2.1.3), verhält es sich bei mentalen Zuständen nach Wittgenstein anders als z.B. bei physikalischen Objekten. Dass der Himmel über uns auch als vorhanden angenommen werden kann, wenn es nicht ins Sprachspiel passt, auf seine Existenz hinzuweisen – darüber besteht wohl auch für Wittgenstein kein Zweifel. Beim Wissen von den eigenen mentalen Zuständen ist es aber anders, sie sind nicht ein generelles Faktum, auf das hinzuweisen manchmal sinnvoller und manchmal weniger sinnvoll sein kann. Wenn vom Wissen von den eigenen Zuständen nur in besonderen Situationen gesprochen werden kann, dann sind diese besonderen Zuschreibungen kein »Test« für ein generell zugeschriebenes Wissen. Die Autorität der ersten Person ist für Wittgenstein kein allgemeines epistemologisches Faktum – jedoch nicht wegen irgendeiner besonderen Anfälligkeit für Irrtümer, sondern weil Selbstzuschreibungen bei Gemütsbewegungen nichts mit *Wissen* zu tun haben. Wittgensteins (non-kognitivistischer) Expressivismus stellt somit einen wichtigen Unterschied gegenüber Davidson dar.

Dass Davidson die Autorität der ersten Person allgemeiner begreift als Wittgenstein, zeigt sich auch daran, dass er eine *Erklärung* dieser Autorität für notwendig erachtet. Wittgenstein hingegen stört es (als Deflationist) nicht, wenn es für bestimmte sprachliche Phänomene keine Erklärung gibt. In seiner Spätphilosophie weist er exakt jenen Wunsch nach Theoretisierung zurück, welcher Davidson antreibt.⁵⁹ Beiden ist zwar die Ansicht gemeinsam, dass die Asymmetrie nicht durch einen privilegierten epistemischen Zugang zur eigenen Psyche erklärt werden darf, doch möchte Davidson einen Schritt weiter gehen und eine andere Form von Erklärung anbieten. Die folgende Formulierung Wittgensteins könnte somit den Unterschied zwischen ihm und Davidson auf den Punkt bringen:

»Hier stoßen wir auf eine merkwürdige und charakteristische Erscheinung in philosophischen Untersuchungen: Die Schwierigkeit – könnte man sagen – ist nicht, die Lösung zu finden, sondern, *etwas* als die Lösung anzuerkennen, was aussieht[,] als wäre es eine Vorstufe zu ihr. [...] Das hängt, glaube ich, damit zusammen, dass wir fälschlich eine Erklärung erwarten; während eine Beschreibung die Lösung der Schwierigkeiten ist, wenn wir sie richtig in unsere Betrachtungen einordnen.« (Z, § 314)⁶⁰

59 Schon in BIB, S. 39 spricht Wittgenstein von einem »Streben nach Allgemeinheit« und einer »verächtlichen Haltung gegenüber dem Einzelfall«.

60 Den Verzicht auf eine Erklärung der Asymmetrie zwischen erster und dritter Person spricht Wittgenstein ganz ausdrücklich z.B. in BPP I, § 749 an: »Wir sagen nicht: ›Ich

Davidson setzt sich mit seiner Erklärung u.a. das Ziel, die *Bedeutungsgleichheit der ersten und dritten Person* bei psychologischen Verben *theoretisch* abzusichern. Ohne eine solche Erklärung muss für ihn die alltägliche Verständigung als Wechselspiel von Selbst- und Fremdzuschreibung ein Rätsel bleiben. Eine Lösung »à la Wittgenstein«⁶¹ kann deshalb nur eine beschränkte sein, weil sie einfach nur zwischen verschiedenen *Belegen* bei Fremd- und Selbstzuschreibungen unterscheidet. Damit würde seiner Ansicht nach das »Problem hinsichtlich der Kenntnis der eigenen Psyche« nur noch verschärft bzw. das Problem der Doppeldeutigkeit von Begriffen in der ersten und in der dritten Person akut gemacht:

»Wenn die Anwendung zweier Begriffe im Regelfall von verschiedenen Kriterien oder Bereichen der Untermauerung durch Belege abhängt, muß es sich um verschiedene Begriffe handeln. Verhält es sich also so, daß der augenscheinlich gleiche Ausdruck manchmal zu Recht auf der Basis von Belegen eines anderen Bereichs (oder ohne jede derartige Grundlage) angewendet wird, dürfte die offenkundige Schlussfolgerung lauten, daß der Ausdruck doppeldeutig ist. [...] Falls es [das Prädikat »x glaubt, daß ...] tatsächlich doppeldeutig ist, besteht kein Grund zur Annahme, es habe bei der Anwendung auf die eigene Person dieselbe Bedeutung wie bei der Anwendung auf andere.«⁶²

Das Argument Davidsons kann als eine Variante des *Frege-Geach-Problems*⁶³ aufgefasst werden. Bei diesem Problem handelte es sich ursprünglich um einen Einwand gegen non-kognitivistische *Metaethiken*, welche moralischen Sätzen Wahrheitsfähigkeit absprechen. Solche Theorien geraten nach Peter Geach in Erklärungsnot, wenn sie mit Kontexten konfrontiert werden, in denen ethische Sätze sehr wohl Wahrheitsfähigkeit besitzen: z.B. als Teil von Schlussfolgerungen. Der

sehe wütend aus; ich hoffe nur, ich werde keine Gewalttat begehen.« Die Frage ist aber nicht: »Wie kommt das?«. – In ähnlicher Form findet sich der Verzicht auf Erklärung auch in Z, § 538. – Peter Kügler beruft sich zwar in seinem Aufsatz auch auf Davidson, steht aber in diesem Punkt doch Wittgenstein näher, wenn er sich bei der Frage der Hierarchie von Selbst- und Fremdzuschreibung gegen eine übermäßige Vereinfachung wendet, die das Phänomen selbst nicht mehr erkennen lässt: »Kommunikation ist ein komplexes Phänomen, das in der Praxis mit Unbestimmtheiten behaftet ist und in der Theorie nicht auf einzelne Bestandteile wie »Intention«, »Reiz-Reaktion« oder »Gebrauch« reduziert werden kann.« Kügler, »Die Supplementarität der Zuschreibung psychischer Zustände«, S. 16f.

61 Davidson, »Wissen, was man denkt«, S. 43.

62 Ebd., S. 42.

63 Benannt nach Peter Geach, der sich in der Ausarbeitung des Arguments in den 60er Jahren auf Frege bezog. Vgl. van Roojen, »Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism«.

Non-Kognitivismus hat insofern nach Geach ein Problem der Kohärenz bzw. der Einbettung in Kontexte (daher auch *embedding-problem*). Nicht nur der metaethische Expressivismus, sondern auch der Expressivismus Wittgensteins muss sich mit solchen Fragen auseinandersetzen.⁶⁴ Das Kohärenzproblem ergibt sich hier zwischen der Bedeutung von psychologischen Aussagen in der ersten und in der dritten Person. Wenn die Bedeutung von Selbtszuschreibungen auf die Funktion des *Ausdrucks* reduziert wird, dann muss es seltsam erscheinen, dass dieselben Wörter und beinahe identischen Sätze für assertorische (also nicht-expressive) Fremdzuschreibungen verwendet werden. Wer wie Wittgenstein die erstpersonale und drittpersonale Verwendung unterschiedlichen Sprachspielen zuordnet und die »Belege« für die jeweilige Überzeugungskraft verschiedene sein lässt, gibt nach Geach (und auch nach Davidson) die Einheitlichkeit der Begriffe auf.

Für Wittgenstein würde das Frege-Geach-Problem vermutlich gar kein Problem darstellen, für ihn ist es selbstverständlich, dass ein und derselbe Satz in verschiedenen Kontexten verschiedene Funktionen annehmen kann. Ein Satz in der ersten Person kann sowohl *Ausdruck* als auch *Beschreibung* sein. Und er geht sogar noch weiter: Es ist durchaus möglich, dass sich gar nicht entscheiden lässt, worum es sich gerade handelt.⁶⁵

2.2.4 Zusammenfassung

Erstens legt Wittgenstein konsequenter als Davidson Wert darauf, dass die Autorität der ersten Person an die tatsächliche Sprachpraxis geknüpft ist. Von einer solchen Autorität zu sprechen hat nur in Bezug auf jene Situationen einen Sinn, in denen wir der Person sinnvollerweise ein entsprechendes Wissen zuschreiben können. Es gibt für den Expressivismus Wittgensteins insofern kein »erkenntnistheoretisches Faktum« *neben* den sprachlichen Phänomenen.

Zweitens verzichtet Wittgenstein im Unterschied zu Davidson ausdrücklich auf eine *Erklärung* der Asymmetrie zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung und lehnt damit auch jede Suche nach einer »Theorie« ab. Auch wenn Wittgenstein unsere Sprachspielgewohnheiten als von bestimmten »Naturtatsachen« abhängig

64 Sowohl Geach selbst als auch andere Autoren bringen das Frege-Geach-Problem ausdrücklich mit Selbst- und Fremdzuschreibungen mentaler Zustände in Verbindung. Vgl. etwa Wright, »Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy«, S. 36ff.; Bar-On und Sias, »Varieties of Expressivism«, S. 703ff.

65 In PU II, S. 510 schreibt er: »Ich sage ›Ich fürchte mich, der Andere fragt mich: ›Was war das? Ein Schrei der Angst; oder willst du mir mitteilen, wie dir's zumute ist; oder ist es eine Betrachtung über deinen gegenwärtigen Zustand?‹ – Könnte ich ihm immer eine klare Antwort geben? könnte ich ihm nie eine geben?«.

aufzeigt, so legt er doch großen Wert darauf, solche Überlegungen nicht als »Hypothesen« verstanden zu wissen (PU II, S. 578). Sein Anspruch ist nicht, Lebensformen kausal mit bestimmten Sprachspielen in Verbindung zu bringen, sondern lediglich auf die generelle Relativität von Sprachspielen hinzuweisen.

Drittens stellt es für Wittgenstein kein Problem dar, wenn psychologische Begriffe in der ersten Person anders verwendet werden als in der dritten Person. Wir müssen deswegen nicht gleich ein Problem der Doppeldeutigkeit diagnostizieren. Wittgensteins Unterscheidung zwischen erster und dritter Person beruht darauf, dass die dritte Person »auf Grund von Beobachtungen ausgesprochen wird« (BPP I, § 836) bzw., »dass die dritte Person des Präsens durch Beobachtung zu identifizieren ist, die erste Person nicht« (BPP II, § 63). Er spricht nicht ausdrücklich von verschiedenen Bedeutungen, sondern sieht den Unterschied eher in der *Rolle*, welche die betreffenden Äußerungen in unseren Sprachspielen innehaben. Die Sätze der ersten Person Präsens sind grundsätzlich *Ausdruck* (von Wittgenstein manchmal auch als »Äußerung« bezeichnet), die der dritten Person *Mitteilung*. Es besteht aber kein Grund zur Sorge, dass es deshalb zu Sprachverwirrungen kommen könnte.

2.3 DIE ZUSCHREIBUNG IN DER DRITTEN PERSON

Obwohl Wittgenstein auf eine Erklärung der Asymmetrie zwischen erster und dritter Person verzichtet, hindert ihn das nicht daran, diese Asymmetrie in all ihren Facetten immer neu zu beschreiben. In den folgenden Kapiteln soll seine Unterscheidung zwischen Zuschreibungen in der ersten und in der dritten Person aufgezeigt werden, und zwar anhand einer Anwendung auf das Mitleid. Den Rahmen für eine solche Anwendung liefern Wittgensteins Schriften der 40er Jahre. Ein auffallend großer Anteil dieser Texte handelt von *Aspektwahrnehmungen*, einem Phänomen, das Wittgenstein sowohl mit sprachlichen Bedeutungen als auch mit Gefühlen in Verbindung bringt. Die Analyse verschiedener Äußerungen rund um Aspektwahrnehmungen zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Paragraphen und muss daher auch für das Thema des Mitleids eine Rolle spielen.⁶⁶

Mitleid kann sowohl mit einem wahrgenommenen Aspekt verglichen werden (Mitleid wird anderen Personen zugeschrieben bzw. wir nehmen das Mitleid als Aspekt an anderen Personen wahr) als auch mit dem Aspekt-Wahrnehmen selbst

66 Häufig wird wegen der Unübersichtlichkeit der Bemerkungen zum Aspekt-Wahrnehmen ein Bogen um diese Textstellen geschlagen, Anna Stuhldreher z.B. geht in ihrem Buch kaum darauf ein. Vgl. Stuhldreher, *Wittgensteins Sprachspiel der Emotionen*.

(das Mitleid schreibt anderen Personen Leiden zu). Im zweiten Fall wird das Leiden eines Objekts als wahrgenommener Aspekt verstanden, und *eine* Variante einer solchen Wahrnehmung wäre das Mitleid. Zunächst aber soll es um den ersten Fall gehen, nämlich um die Fremd-Zuschreibung von Mitleid.

2.3.1 Zwei verschiedene Arten von Objekten

In 2.1.1 hat sich gezeigt, dass für Wittgenstein die Asymmetrie zwischen der ersten und dritten Person nicht so verstanden werden darf, dass wir in der ersten Person von unseren Gefühlen wissen, in der dritten Person Gefühle aber nur vermuten können. Gegen eine solche Anwendung des Bildes vom privaten Inneren spricht schon die Tatsache, dass wir uns in unseren Sprachspielen nicht darauf beschränken, bei Fremdzuschreibungen von bloßen Vermutungen zu sprechen. In den allermeisten Fällen sind wir sicher, ohne Wenn und Aber. Sehr oft können wir an Gesicht, Körperhaltung und Tonfall förmlich *ablesen*, wie anderen zumute ist. Wenn dann noch die ganze Situation unsere Auffassung unterstützt, ist Zweifel sicherlich das Letzte, was uns in den Sinn kommt. Wir können schließlich ganz direkt sagen »Ich sehe, dass sie traurig ist«, ohne »sehen« im übertragenen Sinn zu verwenden.

Wittgenstein interessiert sich für den Zusammenhang zwischen den wahrgenommenen physikalischen Objekten und den *ebenfalls* wahrgenommenen Gefühlen – oder vielmehr für den Zusammenhang zwischen der raumzeitlichen Äußerung eines Gefühls und diesem Gefühl selbst. Die Äußerung können wir in »Form und Farbe« beschreiben, das Gefühl nicht. Heißt das nun, dass wir das Gefühl nicht wirklich wahrnehmen, sondern nur indirekt erschließen? Dass wir den Begriff der *Wahrnehmung* bei Gefühlen anderer Personen im Grunde falsch anwenden und korrekterweise formulieren müssten: wir machen einen *Rückschluss* – wenn auch dank unserer Erfahrung meist mit maximaler Gewissheit? Wittgenstein ist dagegen: »Ich vermute – im Allgemeinen – die Furcht nicht in ihm, – ich *sehe* sie« (BPP II, § 170). Unsere Sprachspiele sind grundsätzlich zu akzeptieren, und wenn wir den Begriff der Wahrnehmung auch bei Gefühlen anderer Personen verwenden, so kann das nicht einfach als falsch hingestellt werden. Wir nehmen also beides wahr: die äußeren Merkmale *und* das Gefühl. Dennoch zwingen uns unsere Sprachspiele nicht, auf »metaphysische« Weise davon auszugehen, dass wir zwei verschiedene Objekte wahrnehmen, die nebeneinander stehen oder vergleichbar sind. Im Gegenteil: Wenn wir von zwei verschiedenen Objekten sprechen, dann »vom einen durch das andere« (PU II, S. 497) oder in einem Sinne vom einen, in einem anderen Sinne vom anderen (BPP I, § 288).

»Man sieht Gemütsbewegung.« – Im Gegensatz wozu? – Man sieht nicht die Gesichtsverziehungen und *schließt* nun, er fühle Freude, Trauer, Langeweile. Man beschreibt sein Gesicht unmittelbar als traurig, glückstrahlend, gelangweilt, auch wenn man nicht im Stande ist, sonst irgendeine Beschreibung der Gesichtszüge zu geben. – Die Trauer ist im Gesicht personifiziert, möchte man sagen. Dies ist dem, was wir ›Gemütsbewegung‹ nennen, wesentlich.« (BPP II, § 570; Z, § 225)⁶⁷

Wenn das »Innere« und das »Äußere« nicht zwei Objekte auf derselben Ebene sind, dann ist auch das eine nicht die *Ursache* des anderen, d.h. das Gefühl nicht die Ursache für den Ausdruck (LS I, § 947). Ebenso irreführend wäre es, die beiden als »ähnlich« zu bezeichnen (BPP I, § 334); sie lassen sich nicht nebeneinander stellen, auch wenn Wittgenstein sie selbst als »innere und äußere Tatsachen« bezeichnet (LS II, S. 88). Es ist wie beim (von ihm gern praktizierten) Pfeifen von Musikstücken: Wir pfeifen im selben Moment einen Ton *und* eine Melodie (BPP I §, 748).

Das heißt aber, dass sich das eine Objekt nicht auf das andere reduzieren lässt. Wenn wir von Gefühlen anderer Personen sprechen, dann sprechen wir nicht vom beobachtbaren Verhalten, sondern von etwas anderem, von einer anderen Kategorie von Objekt. Das bloße Verhalten könnte auch jemand beschreiben, der keine Ahnung von Gefühlen hat – er würde aber etwas Entscheidendes nicht aussprechen (BPP I, § 919). Wittgenstein ist kein Behaviorist, er möchte das Innere »nicht wegzaubern« (LS II, S. 87, auch Z, §§ 298 und 523). Gefühle *sind* nicht bloß ihr eigener Ausdruck, genauso wenig wie in der Musik ein bestimmtes Gefühl einfach die »Phrase« *ist* (LS I, § 374). Andersherum funktioniert die Reduktion jedoch auch nicht: Gefühle lassen sich ebenso wenig von diesem Ausdruck trennen, sie sind – zumindest in der dritten Person – auf ihn angewiesen; auch eine Melodie können wir nicht pfeifen, ohne einen Ton zu pfeifen.

Es gibt einen engen Zusammenhang der beiden Objekte, und doch haben wir Schwierigkeiten, sie im Alltag *nebeneinander* in einen Satz zu stellen: Es würde irritieren, wenn jemand sagte, sie habe die Trauer *und* den bedrückten Gesichtsausdruck gesehen. Das weist darauf hin, dass es sich um zwei verschiedene Sprachspiele handelt, die nicht vermischt werden dürfen, wohl aber in einem komplizierten Verhältnis zueinander stehen (BPP I, § 289; PU II, S. 499). Die beiden Sprachspiele haben einen anderen »Zweck«. Und es sind nicht einmal so sehr die

67 Auch in BPP I, § 1068 plädiert Wittgenstein für die Verwendung von »sehen«, obwohl es sich um zwei verschiedene »Begriffe des Wahrgenommenen« handelt. Mit der unterschiedlichen Verwendung des Begriffs »sehen« befasst sich Wittgenstein ausführlich in LS I, §§ 767-76. Siehe zur »Evidenz des Seelischen« auch LS II, S. 92.

jeweiligen Begriffe, die die Sprachspiele unterscheiden, sondern deren Verwendung: Wenn die Krankenschwester auf die Frage des Arztes, wie sich der Patient fühle, mit dem Satz »Er stöhnt« antwortet, so kann dieser Satz durchaus im Sinne einer Aussage über seine *Schmerzen* verwendet werden, auch wenn er der Form nach als eine Beschreibung des Verhaltens erscheint (BPP I, § 291; LS I, § 352; PU II, S. 498).

2.3.2 Fremdzuschreibungen und Aspektwahrnehmungen

Dass zwei Objekte verschiedenen Kategorien angehören, aber nicht voneinander zu trennen sind, findet sich auch in Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Wahrnehmen wieder: Der Aspekt stellt so etwas wie ein zusätzliches Objekt dar, das aber auch nicht neben dem ursprünglichen Objekt steht, sondern *mit* diesem wahrgenommen wird. Im zentralen Abschnitt des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen* geht es zwar anfangs um verschiedene Zeichnungen mit jeweils verschiedenen Aspekten (z.B. beim Hasen-Enten-Kopf), dann aber auch um Wortbedeutungen und Gefühle:

»Das Epitheton ›traurig‹ auf das Strichgesicht angewendet, z.B., charakterisiert die Gruppierung von Strichen in einem Oval. Angewendet auf einen Menschen hat es eine andere (obgleich verwandte) Bedeutung. (Das heißt aber *nicht*, daß der traurige Gesichtsausdruck dem Gefühl der Traurigkeit *ähnlich* sei!)« (PU II, S. 545)⁶⁸

Das Gefühl der Traurigkeit stellt einen Aspekt dar, der mit dem Strichgesicht wahrgenommen wird. Das Strichgesicht gehört *einer* Kategorie von Objekten an, das Gefühl der Traurigkeit einer *anderen*. In der einen Kategorie gibt es den »Ausdruck in Form und Farbe«, in der anderen nicht. Die zwei verschiedenen Objekte sind sowohl verschieden als auch zusammenhängend. Dass sie nicht »nebeneinander« stehen, kommt hier dadurch zum Ausdruck, dass sie einander nicht »ähnlich« sind. Dass sie jedoch überhaupt in einer Beziehung zueinander stehen, äußert sich im Begriff »verwandt« – wobei hier sicherlich auch darauf angespielt wird, dass dasselbe Wort »traurig« für beide Objekte verwendet werden kann, vergleichbar mit dem oben zitierten Krankenschwester-Satz »Er stöhnt«. Inwiefern die beiden Objekte verschiedenen *Kategorien* angehören, ist die zentrale Frage bei Aspektwahrnehmungen. Gleich in den ersten Sätzen des ganzen Abschnittes XI des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen* macht Wittgenstein das deutlich:

68 Wittgenstein hat sich mit dem Erleben von Aspekten zwar vor allem in den 40er Jahren befasst, erste Aussagen dazu finden sich aber auch schon in den 30er Jahren, z.B. in BrB, S. 260 u. 263.

»Die Wichtigkeit: Der kategorische Unterschied der beiden ›Objekte‹ des Sehens« (PU II, S. 518).

Verwenden wir für die Wahrnehmung der beiden Objekte die Begriffe »äußeres Bild« und »inneres Bild«, so wollen wir nach Wittgenstein der Tatsache gerecht werden, dass sich der Aspekt nicht in raumzeitlichen Kategorien beschreiben lässt. Das, was wir als Aspekt wahrnehmen, nehmen wir somit als unser *inneres* Bild wahr, während z.B. die Zeichnung selbst sich als *äußeres* Bild zeigt (PU II, S. 523). Die Gefahr einer solchen Terminologie liegt nun darin, zu übersehen, dass die beiden Bilder unterschiedlichen Kategorien angehören und unterschiedlich verwendet werden, so wie die Begriffe »Zahlzeichen« und »Zahl«. Zu sagen »Die Zahl ist das ideale Zahlzeichen« wäre äußerst verwirrend und genauso verwirrend wäre es, das innere Bild vom Aspekt *neben* das äußere Bild zu stellen, mit dem Unterschied, dass es eben innen ist.⁶⁹

2.3.3 Kein Analogieschluss

Die Gefühle anderer Personen gehören zwar einer anderen Kategorie an als der jeweilige Gefühlsausdruck, sind jedoch von diesem nicht zu trennen. Wir nehmen das Gefühl mit dem Ausdruck wahr. Das bedeutet für Wittgenstein auch, dass wir nicht aufgrund einer Analogie von unseren Gefühlen auf die der anderen schließen. Die Gefühle der anderen sind uns unmittelbar mit deren Ausdruck gegeben, manchmal in sicherer Form, manchmal in unsicherer, aber es gibt hier für Wittgenstein keinen Übergang von der Beobachtung eigener Bewusstseinszustände auf jene anderer Personen:⁷⁰ »Schaust du in *dich*, um den Grimm in *seinem* Gesicht zu erkennen? Er ist dort so deutlich, wie in deiner eigenen Brust« (Z, § 220 – siehe auch Z, §§ 537, 542, 565 sowie BPP II, §§ 668, 719). Die Verwendungen in der ersten Person Präsens und in der dritten Person sind dafür zu verschieden, wie Wittgenstein in seiner Klassifizierung der psychologischen Begriffe betont. Allerdings gesteht Wittgenstein bei der *Furcht* zu, dass sie jemand selbst erlebt

69 Auch in LS II, S. 93 macht Wittgenstein diesen Vergleich mit dem Unterschied von Zahlzeichen und Zahl.

70 Wittgenstein sieht das Problem des Analogieschlusses nicht etwa nur darin, dass ein *Schluss* vom Eigenen zum Fremden angenommen wird, sondern schon darin, dass Selbsterfahrung oder Introspektion eine Basis für das Verständnis des Fremdpsychischen darstellen sollen. Er steht dem Analogieschluss damit radikaler gegenüber als etwa Theodor Lipps, Edmund Husserl oder Rudolf Carnap, die den Schluss zwar zurückwiesen, die Rolle des Eigenpsychischen für das Verstehen des Fremdpsychischen aber trotzdem als grundlegend erachteten. Vgl. dazu Kügler, »Die Supplementarität der Zuschreibung psychischer Zustände«, S. 3.

haben muss, um sie bei anderen Personen »mitfühlen« zu können (wie schon in 1.6.3 beschrieben). Einer Tragödie z.B. würde jemand, »der die Furcht nicht kennt«, »ohne Verständnis« zuschauen:

»Wenn ich den Andern in einer furchtbaren Lage sehe, auch wenn ich selbst gar nichts zu fürchten habe, so kann ich schaudern, aus Mitgefühl schaudern. Wer aber die Furcht nicht kannte, täte das nicht. *Wir* fürchten uns *mit ihm*, auch wenn wir nichts zu fürchten haben; und *das* ist es, was Jener nicht kann. Wie ich mein Gesicht schmerzlich verziehe, wenn man dem Andern Schmerz zufügt.« (BPP II, § 27)⁷¹

Zu beachten ist hier jedoch Wittgensteins Hinweis darauf, dass wir im Moment des Mitgefühls keine Furcht empfinden, so wie wir selbst keine Schmerzen empfinden, wenn wir das Gesicht angesichts der Schmerzen einer anderen Person verziehen. Die eigene Furcht stellt zwar eine Voraussetzung dar, jedoch nur als vergangenes Erlebnis. Sie verursacht eine Prägung, die nicht reflektiert werden muss, um die Furcht anderer zu verstehen. Introspektion spielt insofern beim Tragödienbesuch keinerlei Rolle, die Zuschauer müssen sich nicht zuerst selbst verstehen, um dann die Figuren auf der Bühne zu verstehen.

Dieser Punkt findet sich in ähnlicher Form bei Wittgensteins Überlegungen zu Aspektwahrnehmungen, denn auch hier gilt, dass Aspekte nicht ohne Voraussetzungen wahrgenommen werden können. Um z.B. den Hasen-(oder Enten-)Aspekt wahrzunehmen, müssen wir die Gestalten beider Tiere »innehaben« (PU II, S. 542). Am deutlichsten kommt dieser Gedanke jedoch in der häufig zitierten Formulierung zum Ausdruck, wonach das »Substrat« des Aspekt-Wahrnehmens im Beherrschenden einer Technik besteht:

»Nur von dem würde man sagen, er sähe es jetzt *so*, der *imstande* ist, mit Geläufigkeit gewisse Anwendungen von der Figur zu machen.

Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschende einer Technik.

71 Dass eine Auseinandersetzung mit tragischen Mustern für Wittgenstein auch befreiend sein kann, wird aus einem von Rush Rhees aufgezeichneten Gespräch deutlich, bei dem Wittgenstein zur »Urszene« bei Freud meint: »Viele Menschen haben in einem gewissen Abschnitt ihres Lebens ernsthafte Probleme, so ernsthafte, daß sie zu Selbstmordgedanken führen. Das kann einem leicht als irgendwie widerlich erscheinen, als zu übel, um Gegenstand einer Tragödie zu sein. Und es mag dann eine ungeheuerliche Erlösung sein, wenn gezeigt werden kann, daß das eigene Leben doch das Muster einer Tragödie aufweist – die tragische Entfaltung und Wiederholung eines Musters, das durch die Urszene festgelegt ist« (GüF, S. 73f.).

Wie seltsam aber, daß dies die logische Bedingung dessen sein soll, daß Einer das und das *erlebt!* Du sagst doch nicht, nur der ›habe Zahnschmerzen‹, der das und das zu tun imstande sei. – Woraus folgt, daß wir's hier nicht mit dem selben Erlebnisbegriff zu tun haben können. Es ist ein anderer, wenn auch verwandter.« (PU II, S. 544)

Die Wahrnehmung des Aspekts hat somit andere Voraussetzungen als die bloße Sinneswahrnehmung (z.B. der Zeichnung); oder auf das »Verstehen« einer Tragödie angewendet: Die Furcht der Figuren mitzufühlen bedarf anderer Voraussetzungen als die bloße Wahrnehmung ihrer Bewegungen. Diese Voraussetzungen des »Erlebnisses« bestehen aber nicht im Bewusstsein eines *eigenen* akuten Erlebnisses, was für Wittgenstein heißt, dass bei der Fremdzuschreibung von Gefühlen kein Analogieschluss geschieht.

2.3.4 Muster im Lebensteppich

Wittgenstein hatte in seinen begrifflichen »Klassifikationen« Gemütsbewegungen und Dispositionen voneinander unterschieden (siehe 1.6.1). Bei ersteren handelt es sich um akute Regungen, bei letzteren um Haltungen, die nicht ständig von einem bestimmten Erlebnis geprägt sind. Für Wittgenstein konnte z.B. Furcht beides sein, akute *und* »chronische« Furcht (BPP II, § 148). Für das Mitleid muss dasselbe gelten, denn auch hier lässt sich eine akute Regung von einer langfristigen Haltung unterscheiden – beides kann mit dem Wort »Mitleid« bezeichnet werden.⁷² Das eine Mal handelt es sich um ein gegenwärtiges Mitleidserlebnis, im andern Fall ist ein solches Erlebnis nicht notwendig dabei. Wenn wir etwa davon sprechen, dass uns eine Person wegen eines Schicksalsschlag leid tut, dann meinen wir damit meist eine längerfristige Haltung, die sich über Tage und Wochen hinzieht, ohne dass wir ständig mit der Person und ihrem Schicksal beschäftigt sind.

Bei der Unterscheidung von Gemütsbewegung und Disposition bei anderen Menschen gehen wir laut Wittgenstein nach *Mustern* vor. Wir müssen also nicht auf direkte Weise feststellen, ob eine ständige akute Regung vorhanden ist, sondern wir ziehen unsere Schlüsse aus dem spezifischen Ausdruck der Person und dem ganzen Kontext. Wir fragen beim Mitleid z.B. nicht ernsthaft, ob jemand das Mitleid *jetzt* auch fühlt, um in der Zuschreibung zwischen Gemütsbewegung und

⁷² Demmerling und Landweer z.B. verweisen in ihrem Artikel über »Mitgefühl« in einem eigenen Abschnitt auf die Unterscheidung von akutem Gefühl und Disposition. Vgl. Demmerling und Landweer, *Philosophie der Gefühle*, S. 184ff.

Disposition zu entscheiden. Es verhält sich wohl ähnlich wie bei der Unterscheidung von »Schmerz« und »Verstehen«, wo Wittgenstein meint, dass der Unterschied nicht einfach in einem bestimmten »Gefühl« gesucht werden darf:

»Schmerz ist ein Bewußtseinszustand, Verstehen nicht. – Nun, ich *fühle* eben das Verstehen nicht.« Aber diese Erklärung taugt nicht. Es wäre auch keine Erklärung zu sagen: Was man in irgendeinem Sinne *fühlt*, ist ein Bewußtseinszustand. Das hieße ja nur: Bewußtseinszustand = Gefühl. (Man hätte nur ein Wort durch ein anderes ersetzt.)« (Z, § 84)

Der Unterschied muss also auf subtilere Weise gefunden werden: In seiner Klassifizierung der psychologischen Begriffe meint Wittgenstein: »Gemütsinstellungen (Liebe z.B.) kann man prüfen, Gemütsbewegungen nicht« (BPP II, § 148). An anderer Stelle führt er denselben Gedanken noch näher aus: »Der gemeinsame Unterschied aller Bewußtseinszustände von den Dispositionen scheint mir zu sein, daß man sich nicht durch Stichproben überzeugen kann, ob sie noch andauern« (Z, § 72).⁷³ Damit ist schon einmal davon auszugehen, dass Wittgenstein Gemütsbewegungen als *Bewusstseinszustände* bezeichnet, auch wenn er das in der Klassifizierung nicht ausdrücklich macht. Dispositionen hingegen gehören ausdrücklich *nicht* zu den Bewusstseinszuständen.⁷⁴ Wie aber werden Bewusstseinszustände in unseren Sprachspielen charakterisiert bzw. welcher »Logik« gehorchen sie? Wittgenstein spricht von der *echten Dauer* bei Bewusstseinszuständen, und damit auch bei Gemütsbewegungen (BPP II, § 148; Z, §§ 45 u. 488). Zwar dauern auch Dispositionen in einem gewissen Sinn an – schließlich sind ja gerade sie es, die einen längerfristigen Charakter haben und Wittgenstein bezeichnet sie manchmal sogar als »Zustände« (BPP II, § 43; PU II S. 516). Doch lässt sich bei Dispositionen nicht von »ununterbrochen« sprechen, der Satz »Ich war den ganzen Tag überzeugt, dass ...« klingt noch ganz normal, nicht aber der Satz »Ich war ununterbrochen überzeugt, dass ...« (BPP II, § 154; Z, §§ 76-77, 85). – Auch beim Mitleid als Disposition würde es seltsam klingen, wenn wir sagten »Die Person tut mir ununterbrochen leid.« – Wohl aber könnten wir in Bezug auf eine akute Mitleidsregung sagen: »Ich konnte mich eine Stunde lang nicht auf meine Arbeit konzentrieren, da mich das Schicksal von P ununterbrochen beschäftigte.«

73 Auch in BPP II, § 178 unterscheidet Wittgenstein Dispositionen deutlich von Bewusstseinszuständen.

74 Diese Einteilung ergibt sich auch aus Z, § 45: »Absicht (Intention) ist weder Gemütsbewegung, Stimmung, noch Empfindung, oder Vorstellung. Sie ist kein Bewußtseinszustand. Sie hat nicht echte Dauer.«

Bei Gemütsbewegungen können wir nach Wittgenstein im Unterschied zu Dispositionen einen *Verlauf* beschreiben: »Zorn flammt auf, lässt nach, verschwindet; ebenso: Freude, Depression, Furcht« (BPP II, § 148).⁷⁵ Bewusstseinszustände können umschlagen, bei Dispositionen nehmen wir das hingegen im Normalfall nicht an (BPP II, § 43). Bei diesen stellt eine »Unterbrechung des Bewusstseins« (bzw. eine »Verschiebung der Aufmerksamkeit«) nicht notwendig eine Unterbrechung der Disposition selbst dar (BPP II, § 45). Unsere Mitleidsdisposition gegenüber P wird nicht beendet, wenn wir uns mit unserer Aufmerksamkeit immer wieder anderen Dingen zuwenden, ja, wir können uns sogar meistens mit anderen Dingen beschäftigen, ohne dass unser Mitleid deswegen infrage gestellt wird.⁷⁶ Das Verlaufsmuster ist also jeweils ein anderes, je nachdem, ob es sich um eine Gemütsbewegung handelt oder um eine Disposition. Doch wenn Gemütsbewegungen auch schnellere Wechsel vorsehen und somit sprunghafter sind als Dispositionen, legt Wittgenstein noch einmal Wert auf eine weitere Unterscheidung zwischen Gemütsbewegungen und *Empfindungen*: Während Sinnesempfindungen sich beliebig oft und kurzfristig ändern können (wie »mit dem Ticken einer Uhr«), ist das bei Gemütsbewegungen nicht der Fall:

»Kummer« beschreibt uns ein Muster, welches im Lebens-Teppich mit verschiedenen Variationen wiederkehrt. Wenn bei einem Menschen der Körperausdruck des Grames und der Freude, etwa mit dem Ticken einer Uhr, abwechselten, so hätten wir hier nicht den charakteristischen Verlauf des Grammusters, noch des Freudenmusters.« (PU II, S. 489)

Eine Rot-Empfindung oder auch eine Schmerzempfindung lässt sich intermittierend vorstellen, sie könnte jeweils eine Sekunde bestehen, dann wieder nicht, dann wieder schon, und so immer weiter. Bei Emotionen wie dem Mitleid ist das nicht möglich, würde jemand von so einem Mitleid berichten, würden wir die Person wohl nicht ganz ernst nehmen. Und schon gar nicht lässt sich ein solches Intermittieren bei Dispositionen vorstellen (Z, § 47). – Wegen dieser speziellen Zeitlichkeit bilden Gemütsbewegungen (und natürlich auch Dispositionen) bei Wittgenstein jeweils ein »Muster im Lebensteppich«. Wenn er von Mustern spricht, spielt er allerdings auf zwei unterschiedliche Merkmale an: erstens auf die *Unbestimmtheit*, zweitens auf den bei Mustern notwendigen *Kontext*.

75 In Bezug auf Dispositionen siehe auch Z, § 75.

76 Demmerling und Landweer machen das Beispiel einer Spende: Im Moment der Überweisung können wir ganz auf den technischen Vorgang konzentriert sein, trotzdem handeln wir aus Mitleid. Vgl. Demmerling und Landweer, *Philosophie der Gefühle*, S. 185.

a) Die Unbestimmtheit äußert sich darin, dass Muster zwar in den allermeisten Fällen sicher erkannt werden, dass sie manchmal aber auch eine »unscharfe Grenze« gegenüber ähnlichen Mustern aufweisen. Wittgenstein spricht deshalb auch von »Variabilität« oder »Beweglichkeit« der Gefühlsmuster (BPP II, § 627) oder eben auch von »Unbestimmtheit« (BPP II, § 652; LS I, § 211). Es gibt nicht nur Zweifelsfälle, sondern auch insgesamt nicht klar beschreibbare Kriterien der Evidenz. Bezogen auf das Mitleid kann das heißen, dass wir nicht genau angeben können, welche genau die Umstände sind, die für ein bestimmtes Verhalten die Zuschreibung »X hat Mitleid« erlauben – genauso wie der »seelenvolle Ausdruck« in der Musik nicht »nach Regeln« zu erkennen ist (Z, § 157). – Interessant ist Mitleid als »Muster« aber auch hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Mitleid als Gemütsbewegung und Mitleid als Disposition: Es handelt sich auch hier um eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Mustern, welche nicht durch eine scharfe Grenze markiert sein muss. Tatsächlich lassen sich Situationen vorstellen, in denen es uns nicht leicht fallen würde, eine klare Zuordnung zu machen – die Geschichte mit den drei Philosophen und dem Diebstahl könnte so ein Fall sein. Wittgenstein stellt eine ähnliche Unschärfe beim Satz »Ich fürchte mich« fest, der sowohl ein Schrei der Angst, als auch eine Betrachtung über den gegenwärtigen Zustand sein kann (PU II, S. 510).

b) Das zweite Merkmal eines Musters ist für unseren Zusammenhang vielleicht noch entscheidender: Wittgenstein spricht von einer »Verwobenheit mit anderen Mustern« (LS I, § 966). Das bedeutet, dass es einen *Kontext* gibt, in den die Wahrnehmung eines Musters eingebettet ist. Auch hier lässt sich ein Vergleich mit der Wahrnehmung von Aspekten ziehen, wo in ähnlicher Weise die Umgebung entscheidend ist (PU II, S. 544f.). »Umgebung« gibt es bei Aspekten zunächst einmal in ganz banaler Form: In einer Hasen-Umgebung nehmen wir den Hasen-Enten-Kopf eher als Hasen wahr, in einer Enten-Umgebung wohl als Ente. Darüber hinaus braucht es aber für das »Sehen« eines Aspektes (im Gegensatz zum bloßen technischen »Wissen« um den Aspekt) einen Kontext in Form von Vertrautheit bzw. in Form von »Geläufigkeit des Auskennens« (LS I, § 649; PU II, S. 534f.). Eine reine Sinnesempfindung ist deutlich unabhängiger von einem solchen Kontext. Eine Zeichnung als Striche zu beschreiben, ist wahrscheinlich schnell gelernt. In den Zeichnungen aber verschiedene Gegenstände wahrzunehmen und auch zu beschreiben, erfordert ein Sich-Auskennen in der Welt dieser Gegenstände. Sehen wir z.B. eine Zeichnung mit einem von einem Pfeil durchbohrten Tier, so *sehen* wir auch, dass dieser Strich (mit der Pfeilspitze) und dieser andere Strich (mit den Federn)

zusammenhängen – allerdings nur, wenn wir eine bestimmte Praxis als Hintergrund haben (LS I, § 641; PU II, S. 535). Ganz ähnlich ist es mit dem Erkennen von Gefühlen als Muster im Lebensteppich: Um eine Äußerung in ihrer Bedeutung als ein Gefühl zu »sehen«, müssen wir diesen Menschen kennen – nicht im Sinne einer persönlichen Bekanntschaft, sondern im Sinne einer Vertrautheit der Lebensform (LS II, S. 119). Es ist das ganze »Gewimmel der menschlichen Handlungen als Hintergrund«, das uns ein Urteil über die einzelne menschliche Handlung ermöglicht, nicht die bloße Beobachtung der gegenwärtigen Handlung (BPP II, § 629; Z, § 567).⁷⁷

In der Filmtheorie gibt es einen Namen für den Einfluss des Kontextes auf die Deutung eines Gesichtsausdrucks, man spricht vom »Kuleschow-Effekt«. Der sowjetische Filmmacher Lew Kuleschow ist bekannt dafür, Experimente mit Filmsequenzen durchgeführt zu haben: *Dasselbe* Gesicht wurde von seinen Testpersonen als immer wieder *anderer* authentischer Ausdruck ganz verschiedener Gefühle wahrgenommen, je nachdem, ob seine Umgebung etwa die Darstellung eines Kindes im Sarg, eines Tellers Suppe oder einer Dame auf einem Sofa war.⁷⁸ Für Kuleschow (und auch für andere Regisseure wie z.B. Hitchcock) war klar, dass es der *Schnitt* ist, der den Film ausmacht; die Verkettung der Fragmente ist wichtiger als die Fragmente selbst.

2.3.5 Das Leiden als Aspekt

Wie bereits erwähnt, ist die Analogie zwischen dem Mitleid und Aspektwahrnehmungen auf doppelte Weise möglich: Das Mitleid kann einmal – so wie andere Gemütsbewegungen und Dispositionen auch – als ein *Aspekt* des Verhaltens betrachtet werden: Wir »sehen« auf diese Weise das Mitleid anderer Menschen.

77 Das gilt sogar für Schmerzempfindungen, bei denen eine Fremdzuschreibung gewisser »Umstände« bedarf: »Es ist nicht so, daß wenn immer Einer schreit, er Schmerzen hat; sondern wenn er unter gewissen schwer beschreibbaren Umständen schreit und sich in einer schwer beschreibbaren Weise benimmt, sagen wir, er habe Schmerzen oder habe wahrscheinlich Schmerzen« (LS II, S. 44f., vgl. analog dazu auch die Furcht in Z, § 523: »Furcht« als Begriff bezieht Wittgenstein dort explizit auf das Benehmen »unter gewissen Umständen«). – Auch hier gilt somit wieder: »Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschende einer Technik« (PU II, S. 544).

78 Die Informationen über das ursprüngliche Experiment bei Kuleschow gehen etwas auseinander, vgl. dazu den Artikel »Lev Kuleshov« in der IMDb (Internet Movie Database) sowie Barratt u.a., »Does the Kuleshov Effect Really Exist?«, S. 848.

Dann aber kann das Mitleid auch selbst als Aspekt-*Wahrnehmen* aufgefasst werden und wir »sehen« beim Mitleid das Leiden der anderen Person als einen Aspekt. Die zweite Möglichkeit kann bei der Deutung einer etwas rätselhaften Stelle in den *Vermischten Bemerkungen* helfen:

»Ein Notschrei kann nicht größer sein, als der *eines* Menschen.

Oder auch *keine* Not kann größer sein, als die, in der ein einzelner Mensch sein kann. [...]

Größere Not kann nicht empfunden werden, als von Einem Menschen. Denn wenn sich ein Mensch verloren fühlt so ist das die höchste Not.« (VB, S. 93f.)

Solche Sätze Wittgensteins lösen Verwunderung aus, vor allem, weil sie mit »ca. 1944« datiert sind und somit den 2. Weltkrieg mit seiner ungeheuren »Quantität« an Leiden zum Hintergrund haben. Eine mögliche Erklärung lässt sich jedoch in Wittgensteins Zugang zu Phänomenen des »Inneren« finden: Wenn die »inneren Tatsachen« an den Ausdruck gebunden sind und nicht als eigenständige Objekte verstanden werden dürfen, so muss die Konsequenz die sein, dass sie auch nicht am individuellen Ausdruck vorbei ein Eigenleben führen und so summiert werden können. Das Leiden ist nicht etwas, was *hinter* dem Ausdruck bzw. dem individuellen Schicksal steht und auch ohne diese vorgestellt werden kann.⁷⁹

Dass das Leiden einen Aspekt darstellen kann und das Mitleid eine bestimmte Wahrnehmung dieses Aspektes, passt auch zu einigen Äußerungen Wittgensteins, in denen er das Aspekt-Wahrnehmen als eine empathische Nachempfindung beschreibt. So spricht er von *Nachahmung*, wenn er über Aspektwahrnehmungen ganz allgemein schreibt: »Es ist beinahe, als wäre da ein Gesicht, welches ich zuerst *nachahme* und dann hinnehme, ohne es nachzuahmen« (BPP II, § 519; PU II, S. 547). Auch meint er, dass wir z.B. die Trauer eines Menschen nur dann als Aspekt wahrnehmen können, wenn wir sie auch *empfinden*.⁸⁰ Diese Nachempfindung kann sich in unserem eigenen Ausdruck und in unserem »Mienenspiel« zeigen. An anderer Stelle fragt er sich auch, ob traurige Musik uns traurig macht: »Es

79 Diese Überlegungen Wittgensteins werfen einige Fragen auf, wie z.B. jene, inwiefern ein Widerspruch zu utilitaristischen Ethiken besteht. Bei diesen müssen ja grundsätzlich Leid-Summen über einzelne Individuen hinaus gebildet werden, ein bestimmtes Leiden wird *mehr*, wenn es bei *mehreren* Menschen vorkommt. Wittgensteins Aussage »Keine Not kann größer sein, als die, in der ein einzelner Mensch sein kann« bezieht sich aber wohl auf die *Empfindung* der Not anderer Menschen. Hier gibt es tatsächlich das Phänomen, dass wir das Leiden einer ganzen Gruppe besser nachfühlen können, wenn wir mit einem Einzelschicksal konfrontiert sind.

80 Vgl. LS I, § 746. – Wittgenstein erklärt aber auch, dass es sich hier nicht um einen physiologischen Empfindungsbegriff handelt (LS I, § 744).

scheint, Ja und Nein. Wir machen z.B. ein trauriges Gesicht, oder doch ein Gesicht, welches Trauer spiegelt« (LS I, § 768). Selbstverständlich muss empfundenes Leid anderer Menschen nicht gleich schon Mitleid bedeuten – denken wir nur an den Sadisten, der das Leid anderer mit Genuss empfindet –, aber Mitleid könnte eine Variante der Wahrnehmung eines Leid-Aspektes sein.

2.3.6 Zusammenfassung

Mitleid an anderen Personen festzustellen, scheint auf den ersten Blick ganz banal zu sein, lässt sich ausgehend von Wittgenstein jedoch auf vielfältige Weise beleuchten. Dazu muss der dazugehörige Sprachgebrauch analysiert werden. Zwar beziehen sich Wittgensteins Beispiele meist auf andere Gefühle, sie lassen sich jedoch ohne große Verschiebungen auf das Mitleid übertragen.

Wenn wir davon sprechen, dass die Gefühle anderer Menschen »gesehen« werden, dann verwenden wir dieses Verb in einem anderen Sinn als wenn wir sagen: »Ich sehe Falten auf deiner Stirn«. Es handelt sich um einen kategorischen Unterschied zwischen zwei Objekten: einmal das Gefühl und einmal das »Ding« in Raum und Zeit. Obwohl es sich nicht um dieselbe Kategorie von Objekten handelt (wir können schlecht in einem Atemzug sagen »Ich sehe, dass du Mitleid *und* Falten auf der Stirn hast«), stehen die beiden Objekte in Verbindung miteinander, wir nehmen das eine *durch* das andere wahr. Das eine ist das Gefühl, das andere der Ausdruck. Die Verbindung der beiden geht so weit, dass es u. U. reichen kann, vom Ausdruck zu sprechen, um das dahinterstehende Gefühl zu meinen.

Diese von Wittgenstein aufgezeigte Verbindung von kategorial unterschiedlichen Objekten wird in seinen Überlegungen zum Aspekt-Wahrnehmen ausgiebig analysiert. Hier ist z.B. die Strichzeichnung das eine Objekt und das dargestellte Motiv (z.B. der Hase im »Hasen-Enten-Kopf«) das andere. Auch das Mitleid kann als »Aspekt« aufgefasst werden, der *mit* dem Ausdruck (oder »durch« ihn) wahrgenommen wird. Dass beides wahrgenommen werden kann, darf aber nicht dazu verleiten, beides (und eben auch das Gefühl als solches) als »Ding« im raumzeitlichen Sinne aufzufassen, denn der Begriff der Wahrnehmung wird nicht in gleicher Weise verwendet.

Um Aspekte (und Gefühle anderer Menschen) wahrzunehmen, braucht es Erfahrung, es muss erlernt werden. Wenn jedoch subjektive Voraussetzungen für die Wahrnehmung der Gefühle anderer Menschen erforderlich sind, so heißt das nach Wittgenstein nicht, dass dabei ein Analogieschluss erfolgt. Wir vergegenwärtigen nicht zuerst unsere eigenen Gefühle in vergleichbaren Situationen und ziehen daraus Rückschlüsse auf die Gefühle anderer – unsere Sprache sieht einen solchen »Schluss« gar nicht vor.

Dass es zur Wahrnehmung von Gefühlen Übung braucht, kommt auch in Wittgensteins Rede von »Mustern im Lebensteppich« zum Ausdruck. Solche Muster können in immer neuen Varianten wahrgenommen werden, es gibt aber auch fließende Übergänge zu anderen Mustern. Zum Muster eines Gefühls gehört jedenfalls seine ganze (auch zeitliche) Umgebung, nicht nur die Momentaufnahme. So würde es nicht zum Muster einer Emotion passen, regelmäßig (»mit dem Ticken einer Uhr«) aufzutreten und gleich wieder zu verschwinden.

Das Mitleid kann als akute Gemütsbewegung oder als Disposition verstanden werden. Nur das erste ist ein Bewusstseinszustand und hat somit echte »Dauer«, hier können wir von »ununterbrochen« sprechen. Beim Mitleid als Disposition hat die Kennzeichnung »ununterbrochen« keinen Sinn.

Werden Wittgensteins Überlegungen zu Aspekten auf das Mitleid bezogen, so kann aber auch das Mitleid selbst als Aspekt-*Wahrnehmen* verstanden werden. Das Leiden des Objekts stellt dann den Aspekt dar, das Mitleid des Subjektes hingegen ist eine ganz bestimmte Art, dieses Leiden wahrzunehmen. Auch auf diesen Fall lassen sich einige Beobachtungen Wittgensteins anwenden, z.B., dass es Übung braucht oder dass das Leiden nicht ein »Ding« ist, das ohne spezifischen Ausdruck und ohne Kontext wahrgenommen werden könnte.

2.4 DER AUSDRUCK IN DER ERSTEN PERSON

2.4.1 Form und Funktion

»Wenn wir Furcht, Trauer, Freude, Zorn, etc. Seelenzustände nennen, so heißt das, daß der Furchtvolle, Trauervolle, etc. die Mitteilung machen kann: ›Ich bin im Zustand der Furcht‹, etc., daß diese Mitteilung – ganz wie die primitive Äußerung – nicht auf einer Beobachtung beruht.« (BPP II, § 177)

Wenn das Mitleid bei anderen nur zusammen mit einem bestimmten Ausdruck oder in einem bestimmten Kontext zugeschrieben werden kann, so gilt das nicht für die Selbstzuschreibung. Man kann dabei von einer Asymmetrie sprechen, denn wir achten nicht in derselben Weise auf (unseren eigenen) Ausdruck oder den jeweiligen Kontext, wie das eine Person macht, die uns beobachtet (BPP I, § 704; Z, §§ 539, 576). Diesen besonderen Zugang mag man *Autorität der ersten Person* nennen oder auch nicht, es lässt sich jedenfalls schwer leugnen, dass die »Evidenz« eine andere ist, wie sich Wittgenstein ausdrückt. Für ihn darf diese andere Evidenz aber nicht heißen, dass uns in der Selbstzuschreibung ein *direktes Wissen*

im Gegensatz zu einem bloß *indirekten* möglich ist, denn das würde wieder bedeuten, in die Falle des »Bildes vom privaten Inneren« zu laufen. Dass wir nicht imstande sind, am eigenen Ausdruck unserer aktuellen Zustände zu zweifeln, berechtigt uns nach Wittgenstein nicht, davon zu sprechen, wir könnten unsere Bewusstseinszustände *wissen*. Wenn »Wissen« als Abwesenheit von Zweifel verstanden wird, darf man nicht übersehen, dass der Zweifel auf zwei verschiedene Weisen abwesend sein kann: einmal gibt es die *faktische* Abwesenheit von Zweifel, dann aber auch eine *logische Unmöglichkeit* des Zweifelns. Nur im ersten Fall ist für Wittgenstein die Verwendung des Verbs »wissen« gerechtfertigt, die logische Unmöglichkeit hingegen schließt sowohl den Zweifel als auch das Wissen aus dem Spiel aus (PU II, S. 564). Eine Verwechslung dieser zwei verschiedenen Abwesenheiten eines Zweifels ist es, die zur Vorstellung führt, unser Inneres sei uns durch Introspektion ständig *kognitiv* verfügbar.

Doch ist die Selbstzuschreibung eines mentalen Zustandes keine *Beschreibung* eines Sachverhaltes? Wir berichten mit diesem Satz doch von unserem Zustand. Und wenn wir von einem Zustand berichten oder ihn mitteilen, dann müssen wir doch sagen können, wir *wissen* von ihm. Natürlich sprechen wir nur in ganz speziellen Fällen davon, dass wir vom Zustand *wissen*, und auch in der dritten Person mutet ein solches Wissen mitunter ziemlich »philosophisch« an, – aber nur wer etwas *weiß*, kann auch etwas *mitteilen*.

Wittgenstein ist hier anderer Meinung, darin besteht sein *Expressivismus*. In seiner Klassifizierung der psychologischen Begriffe hebt er hervor, dass deren Verwendung in der ersten Person Präsens eine andere ist als in der dritten Person: »Satz in der dritten Person Präsens: Mitteilung. In der ersten Person Präsens: Äußerung« (BPP II, § 63; Z, § 472).⁸¹ Das ist in diesem Zusammenhang so zu verstehen, dass in Sätzen der ersten Person Präsens häufig (wenn auch nicht immer) dem eigenen Zustand *Ausdruck* gegeben wird – zumindest legen das andere Textstellen nahe (z.B. PU II, S. 512 oben). Es handelt sich insofern um ein »Signal«, vergleichbar mit einem Schrei. Der Satz als solcher mag wie eine Beschreibung *ausschauen*, das ändert aber nichts daran, dass er anders verwendet wird. Auch ein Satz in einem Gedicht ist schließlich der Form nach eine Mitteilung, wird aber anders verwendet (BPP I, § 888), genauso der Satz »Jetzt hab ich's!« (BPP I, § 691). Form und Funktion klaffen hier auseinander.⁸²

81 Als kleine Einschränkung fügt Wittgenstein hier allerdings noch ein »Stimmt nicht ganz« hinzu. Was er damit gemeint haben könnte, wird aus dem Text selbst nicht ersichtlich, es soll an späterer Stelle noch einmal darauf eingegangen werden, siehe 2.5.

82 Bereits im *Blauen Buch* schreibt Wittgenstein: »Die Aussage ›Ich habe Schmerzen‹ ist ebensowenig eine Aussage über eine bestimmte Person, wie es das Stöhnen ist« (BIB, S. 107).

Wer aber daran festhält, von einer Mitteilung zu sprechen, muss berücksichtigen, dass dann eine Mitteilung nicht als bloße Übermittlung von Informationen verstanden wird, sondern in einem ganz praktischen Zusammenhang steht. Auch ein Schmerzschrei kann in diesem Fall eine Mitteilung sein, der z.B. das Mitleid einer anderen Person wecken möchte:

»Denke Dir, Du hättest keine Sprache gelernt, hättest aber Schmerzen und suchtest eine Reaktion (Hilfe, oder Mitleid) beim Andern hervorzurufen. Du gäbest nun Zeichen, zeigtest z.B. mit einem bestimmten Gesichtsausdruck auf die schmerzende Stelle. – Inwiefern kann man sagen, Du habest Deine Schmerzen bezeichnet? Sollen wir sagen: Deine Zeichen handeln von den Schmerzen?«

Aber wenn diese Zeichen nur dazu dienen, den Andern zur Hilfe, oder zum Mitleid zu bewegen, sagen sie ihm da: daß ich Schmerzen habe? Nun, das nennt man eben einem Andern dies sagen. – Aber das klingt ja nun gar, als müßte ich ihm die Schmerzen verschweigen! – Es klingt so, weil Du eine falsche Auffassung davon hast, was es heißt jemand etwas mitteilen.« (NL, Item 124 261)

Wie ist es nun mit dem Ausdruck von *Mitleid*? Gibt es Selbstzuschreibungen von der Art »Ich habe Mitleid mit P«, die als Ausdruck der Gemütsbewegung Mitleid fungieren? Eine solche Verwendung des Begriffs »Mitleid« erscheint ungewöhnlich, eher würden wir sagen »P tut mir leid!« Es ist wohl eine Besonderheit dieses Begriffs, dass seine erstpersonale Verwendung eine Distanz schafft, die einen entsprechenden Gefühlsausdruck wenig glaubwürdig erscheinen lässt. Wittgenstein hat ein ähnliches Phänomen allerdings auch beim *Zorn* beschrieben, wenn er einen Unterschied aufzeigt zwischen den Sätzen »Ich hasse ...« und »Ich bin zornig!«: Der erste Satz ist Ausdruck des Hasses, der zweite Satz ist hingegen »selten der Ausdruck des Zorns« (BPP I, § 127). Beim Zorn sind es eher die nonverbalen Signale, welche dem Gefühl Ausdruck verleihen und weniger die Wörter »zornig« oder »Zorn«. So wie jemand mit dem Satz »Ich bin zornig« nicht wirklich einen akut zornigen Eindruck macht, so besteht auch beim Satz »Ich habe Mitleid mit P« der Eindruck einer distanzierten Haltung ohne starke akute Gefühle. Es handelt sich eher um die Selbstzuschreibung einer *Mitleidsdisposition*. Auch das Verb *be-mitleiden* ist in der ersten Person nicht so üblich wie z.B. das Verb *sich freuen* (»Ich freue mich«) oder wie andere von Wittgenstein untersuchte Ausdrücke wie »Ich glaube ...«, »Ich erinnere mich ...« oder »Ich fürchte mich«. – »Ich bemitleide P« klingt holprig oder zumindest so außergewöhnlich, dass es als bloßer Ausdruck (im Gegensatz zur »Mitteilung«) eines Bewusstseinszustandes schwer vorstellbar ist. Das eigene Mitleid mit dem Substantiv oder dem Verb beim Namen

zu nennen, ist wohl deshalb nicht so selbstverständlich, weil der Begriff das Objekt als Opfer definiert und diesem damit selten ein guter Dienst erwiesen wird. Solche Aspekte müssen als Anlässe und Konsequenzen zur »Umgebung« des Begriffs gerechnet werden, und ähnlich wie beim Zorn verhindert diese Umgebung seine unbedachte Verwendung. Nicht bei jedem »Muster im Lebensteppich« werden die entsprechenden Begriffe *gleichermaßen* als Signale bzw. als Ausdruck verwendet.

Trotz der Besonderheiten des Mitleidsbegriffs lassen sich Situationen vorstellen, in denen wir auch im Rahmen eines *Gefühlsausdrucks* Mitleidsbegriffe verwenden. Wenn wir etwa mitten in einem Gespräch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit Sätze fallen lassen wie »Es tut mir so leid für P«, muss das wohl als Ausdruck und nicht als Beschreibung verstanden werden. Solche Ausdruckssätze sind dadurch charakterisiert, dass man sie ohne Weiteres durch andere ersetzen kann, in denen der Bezug zum eigenen Seelenzustand fehlt – wie z.B. »Dass P auch das noch passieren musste!« Eine Beschreibung des eigenen Zustandes besteht also nur der *Form* nach, die *Funktion* des Satzes liegt eher darin, einer Beschreibung des Objekts eine gewisse Färbung zu verleihen. Es handelt sich um ein *Signal*, das von anderen zwar zur Beschreibung verwendet werden kann, jedoch nicht so, dass vorausgesetzt wird, hier berichte jemand seinen eigenen (kognitiv erfassten) Zustand (BPP II, § 723; PU II, S. 512).

Der Satz »Es tut mir leid für P« als Ausdruck (statt als Selbstbeschreibung) lässt sich mit jenen Sätzen vergleichen, die Wittgenstein im Zusammenhang mit *Moore's Paradox* untersucht. Es sind dort vor allem Sätze, die mit »Ich glaube, ...« beginnen und bei denen die Grammatik von »glauben« in der ersten Person Präsens eine andere ist als in anderen Personen oder Tempora. »Ich glaube, es regnet« beschreibt nicht den eigenen Zustand, sondern bringt eine Färbung des Urteils über den Regen zum Ausdruck. Denn würden wir tatsächlich mit diesem Satz einen psychischen Zustand *beschreiben*, könnten wir ihn auch abkoppeln vom Regenwetter und sagen: »Ich glaube, es regnet, aber es ist nicht so.« Ein solcher Satz ist aber Unsinn, weil nicht nur der zweite, sondern auch der erste Teil letztlich eine Beschreibung des Regens ist und sich die beiden Regenbeschreibungen widersprechen. Insofern kann es sich bei den Sätzen der Form »Ich glaube ...« nicht um (wörtlich zu verstehende) Zustandsbeschreibungen handeln. Außerdem können wir den Satz »Ich glaube, es regnet« ersetzen durch »Es dürfte regnen« (PU II, S. 517) – auch hier handelt es sich um eine signalisierte Färbung und nicht um die Beschreibung eines psychischen Zustandes.

Überzeugungen sind nach Wittgenstein Dispositionen, das Mitleid hingegen kann als Disposition *und* als Gemütsbewegung aufgefasst werden. Der Unter-

schied besteht ja darin, dass Gemütsbewegungen Bewusstseinszustände mit *ununterbrochener* Aufmerksamkeit sind, während bei Dispositionen die Aufmerksamkeit temporär auch ganz woanders sein kann. Beim Mitleidssatz kommt es insfern auf die Umstände an: Wird der Satz »Es tut mir leid für P!« angesichts einer konkreten Gemeinheit verwendet, können wir von einer Gemütsbewegung sprechen. Fällt der Satz »Es tut mir leid für P!« aber in einem Gespräch über eine gemeinsame Bekannte und ihre schon länger andauernden Beziehungsprobleme, handelt es sich um eine Disposition. In beiden Fällen kann der Satz als *Ausdruck* (im Gegensatz zur Beschreibung) verwendet werden. Allerdings besteht für Wittgenstein auch die Möglichkeit der *Beschreibung* einer eigenen Disposition (siehe unten 2.5.2) – »Es tut mir leid für P!« könnte somit auch eine Beschreibung sein, die aus einer kognitiven Beschäftigung mit der eigenen Disposition resultiert.

Wittgenstein hat diesbezüglich wenig Systematik angestrebt. Ihn interessierten die konkreten Untersuchungen einzelner Fälle, eine »Theorie« wäre für ihn nur hinderlich gewesen. Trotzdem soll hier versucht werden, seine eigenen Überlegungen zu ordnen: Wir hatten erstens die Unterscheidung zwischen *Gemütsbewegung* und *Disposition* durchgeführt und zweitens die Unterscheidung zwischen *Ausdruck* und *Mitteilung* (kognitive Beschreibung). Die Kombination der beiden Unterscheidungen ergibt insgesamt vier Möglichkeiten von Aussagen in der *ersten Person Präsens*. Drei davon sind für Wittgenstein offenbar problemlos, und zwar der Ausdruck der eigenen Gemütsbewegung, der Ausdruck der eigenen Disposition und die Beschreibung der eigenen Disposition. Die vierte Möglichkeit aber, die Beschreibung des eigenen Gemütszustandes, scheint für ihn ein Unding zu sein. Wir können nicht gleichzeitig eine Gemütsbewegung haben *und* sie beschreiben. Zu dieser Überzeugung kommt Wittgenstein nicht aufgrund einer psychologischen Analyse (es geht nicht darum, dass wir die Beschreibung einer akuten Gemütsbewegung irgendwie nicht hinkriegen), sondern durch Sprachanalyse: Sätze, die der Form nach Beschreibungen der eigenen Gemütsbewegung sein könnten, fungieren nicht als solche. Vielleicht ist das der Grund, warum wir den Begriff des Zorns oder des Mitleids nur selten verwenden, wenn wir ganz akut zornig oder mitleidend sind.

2.4.2 Transparenz und Selbstgestaltung

Worauf richtet sich eigentlich unsere Aufmerksamkeit bei Selbstzuschreibungen? Woran denken wir, wenn wir Sätze wie »P tut mir leid« sagen? Verwenden wir diesen Satz als Ausdruck von Mitleid – egal, ob als Ausdruck von Gemütsbewegung oder Disposition –, so richtet sich unsere Aufmerksamkeit *nicht* auf uns selbst, sondern auf das *Objekt* unseres Mitleids. Man hat dieses Phänomen vor

allem im Zusammenhang mit Überzeugungen beschrieben: Werden wir nach unserer Überzeugung bezüglich Sachverhalt X gefragt, so können wir auch direkt mit einem Satz über X antworten. In der Debatte um die Introspektion wird dieses Phänomen auch als Transparenz (*transparency*) bezeichnet (siehe 2.1.2), da die Objektgerichtetheit »durchlässig« ist gegenüber der Selbstzuschreibung. Man ist sich allerdings nicht einig, ob Transparenz ein Argument gegen die Möglichkeit von Introspektion darstellt oder aber die Introspektion nur besser erklärt.⁸³ – Wittgenstein hat eine solche Transparenz in den Aufzeichnungen der 40er Jahre immer wieder aufgegriffen und neu beschrieben, auch wenn er den Begriff selbst nicht verwendete:

»Ich sage, dem Kummervollen scheint die ganze Welt grau. – Aber was vor seiner Seele stünde, wäre dann nicht der Kummer, sondern eine graue Welt; gleichsam die Ursache des Kummers.« (BPP I, § 441)⁸⁴

Sein expressivistischer Zugang läuft allerdings darauf hinaus, in der Transparenz einen Hinweis darauf zu sehen, dass wir zu unseren Gemütsbewegungen nicht in einem kognitiven Verhältnis stehen. Entsprechend ist bei ihm auch die Angabe eines »Inhalts« einer Gemütsbewegung (oder auch einer Disposition) nur sehr vage möglich, z.B. bei den »Flammen des Zorns«. Solche Ausdrücke sind nichts anderes als Metaphern und eignen sich nicht dazu, ein Gefühl zu *bestimmen* oder von anderen zu unterscheiden: Auch die neuere Emotionstheorie geht seit Anthony Kenny⁸⁵ davon aus, dass zur Identifizierung eines Gefühls die reine Erlebnisbeschreibung in der ersten Person nicht ausreicht – es bedarf schon einer Angabe eines Objekts bzw. einer Situation.

Dass der verbale Ausdruck eines Gefühls nicht als distanzierte Mitteilung dieses Gefühls verstanden werden darf, zeigt sich für Wittgenstein auch in folgender Überlegung: Es ist in vielen Fällen denkbar, dass es unsere Worte sind, die das Erlebnis auslösen und nicht umgekehrt, dass also erst durch den spezifischen Ausdruck das Erlebnis in uns manifest wird. Die Möglichkeit von Autosuggestion ist

83 Vgl. dazu Abschnitt 2.3.4 von Schwitzgebel, »Introspection«.

84 Auch bei Freude oder Begeisterung zählt das Bewusstsein der eigenen Erlebnisse nicht: »Du mußt dich doch fragen, wie haben wir den Ausdruck ‚Ist das nicht herrlich!‘ (z.B.) verwenden gelernt? – Niemand erklärte ihn uns, indem er sich auf Empfindungen, Vorstellungen, oder Gedanken bezog, die das Hören begleiten! Ja, wir würden nicht bezweifeln, daß er’s genossen hat, wenn er keine solchen Erlebnisse anzugeben wüßte; wohl aber, wenn es sich zeigte, daß er gewisse Zusammenhänge nicht versteht« (BPP II, § 501).

85 Kenny, »Handlung, Emotion und Wille«, S. 78.

in der psychotherapeutischen Praxis vielfach ausprobiert worden und auch im Schauspiel ist es eine Selbstverständlichkeit, dass der Ausdruck auf diese Weise seine Wirkungen auf das Gefühl hat: *Körperhaltungen und Atemmuster* beeinflussen unsere Gefühle ganz offensichtlich.⁸⁶ Insofern ist Wittgensteins Überlegung gar nicht so aus der Luft gegriffen, wenn er von »Gebärden« spricht, die unsere Empfindungen prägen können (PU II, S. 490). Da auch der verbale Ausdruck als eine solche Gebärde verstanden werden kann, ist die Annahme einer invertierten Kausalität nicht abwegig: »Warum soll denn eine Sprechweise nicht für ein Erlebnis verantwortlich sein?« (BPP I, § 1129). – Natürlich entstehen Gefühle nicht immer auf diesem Wege. Aber schon allein die Möglichkeit einer solchen Form der Gefühlserzeugung sowohl mit körperlichen Mustern als auch durch selbstzuschreibende Sätze rückt die beiden zusammen und spricht somit für einen Expressivismus, welcher Selbstzuschreibungen als Ausdruck versteht. Selbstgestaltung von Emotionen gelingt auf sprachlichem Wege vielleicht gerade deshalb so gut, weil die entsprechenden Sätze keine bloßen Beschreibungen sind, sondern Ausdruck und damit schon Teil der Emotion selbst.

2.4.3 Mitleid, Aspekt-Erleben und stetiges Aspekt-Wahrnehmen

Bisher wurden auf zwei verschiedene Weisen Anwendungen der Aspektwahrnehmung auf das Mitleid versucht: Einmal wurde das Mitleid als Aspekt aufgefasst (2.3.2), dann aber wurde das Mitleid selbst als Aspektwahrnehmung verstanden (2.3.5). Hier soll noch einmal die zweite Anwendung aufgegriffen werden: Das Leiden eines Lebewesens ist ein Aspekt, welcher im Mitleid auf eine bestimmte Weise wahrgenommen wird. Neu ist im Folgenden, dass Wittgensteins Unterscheidung zwischen *Aspekt-Erleben* und *stetigem Aspekt-Wahrnehmen* hinzugenommen wird.

In seinen umfangreichen Überlegungen zu Aspektwahrnehmungen stößt Wittgenstein immer wieder auf die Frage, ob das Wahrnehmen eines Aspektes mit einem besonderen Erlebnis verbunden ist, welches wir noch zusätzlich zur Sinneswahrnehmung haben. Seine Antwort: In den meisten Fällen nicht! Er unterscheidet dabei zwischen dem *Aufleuchten eines Aspektes* (bzw. »Bemerken des Aspektwechsels« oder »Aspekterlebnis«) und dem »*stetigen Aspekt-Sehen*« (PU

86 Die schauspielerische Arbeit »von außen nach innen« wird anhand sogenannter emotionaler Muster (oder Gefühlsmuster) trainiert. Das Wut-Muster z.B. wird durch maximale Muskelanspannung (auch im Gesicht) erzeugt, der Körperschwerpunkt wird dabei nach vorn verlagert, das Ein- und Ausatmen erfolgt kurz und mit Pausen jeweils dazwischen, usw. Vgl. Rellstab, *Wege zur Rolle*, S. 209ff.

II, S. 520). Das Aufleuchten des Aspekts erfolgt dann, wenn wir einen *Aspektwechsel* beobachten, wenn wir also feststellen, dass es verschiedene Sichtweisen gibt und der Aspekt somit »kippt«. Beim stetigen Aspekt-Wahrnehmen hingegen fällt uns der Aspekt nicht *als Aspekt* auf. Das zeigt sich am besten anhand der jeweiligen Sprachspiele rund um das Beispiel vom Hasen-Enten-Kopf: Ohne ein Bemerken der Möglichkeit eines Aspektwechsels sprechen wir einfach von einem Hasen – oder von einer Ente, je nachdem, welchen Aspekt wir »stetig« wahrnehmen. Das heißt, wir verwenden eben nicht Sätze wie »Ich sehe das jetzt als einen Hasen«, sondern sagen angesichts der Zeichnung einfach nur: »Ein Hase«. Alle Formulierungen mit »sehen-als« und »jetzt« würden in diesem Fall unsinnig erscheinen, vor allem in der ersten Person (PU II, S. 521). Sobald wir aber einen Wechsel (z.B. hin zur Ente) bemerken und auch in der Wahrnehmung vollziehen, sind wir »geneigt« zu sagen: »Jetzt sehe ich es als eine Ente« oder »Ich habe es immer als einen Hasen gesehen.« Wir benutzen »sehen-als« somit auch im Rückblick, ohne diesen Begriff im betreffenden Moment für sinnvoll erachtet zu haben. Vor dem Bemerken des Aspektwechsels gab es für uns kein »Sehen-als«, sondern nur einen Zustand des Sehens – da war die einzige sinnvolle Aussage ja »Ich sehe einen Hasen«.

Für Wittgenstein hat der Begriff des »Sehen-als« seine Tücken. Er ist ein von »sehen« abgeleiteter Begriff, und das verleitet dazu, das »Zustandshafte« vom Begriff des »Sehens« auf den Begriff des »Sehen-als« zu übertragen (siehe unten 2.6.1). Die Neigung zu einer solchen Übertragung muss für Wittgenstein nicht zurückgewiesen werden, sie darf nur nicht so weit führen, stetige Aspektwahrnehmungen *generell* als Bewusstseinszustände zu verstehen. Sinneswahrnehmungen sind in einem stärkeren Sinn Bewusstseinszustände als Aspektwahrnehmungen, denn der Begriff des Sehens beinhaltet eine ganz konkrete »Dauer«: Eine Sinneswahrnehmung kann schließlich jederzeit unterbrochen und wieder aufgenommen werden (»mit dem Ticken einer Uhr«). Beim »Sehen-als« ist das nicht notwendig so. Sämtliche Aspektwahrnehmungen *Zustände* zu nennen, würde deshalb zu weit führen. Wittgensteins Beispiele: Sich im eigenen Zimmer auskennen (BPP I, § 295), Messer und Gabel richtig verwenden (PU II, S. 521), den Raum dreidimensional wahrnehmen (PU II, S. 526), andere Menschen nicht als »Automaten« behandeln, sondern als Wesen mit einer »Seele« (PU II, S. 495) etc. – Das sind für ihn Formen des Aspekt-Wahrnehmens, die unmöglich als Bewusstseinszustände bezeichnet werden können. Nach Wittgenstein wäre das so, als ob wir sagten: »»Das Grüne, was ich dort sehe, ist *blatthaft*. Diese Dinge dort *augenhaft*«, und dann bei uns einen Zustand des »Blatthaft-Sehens« oder des »Augenhaft-Sehens« annähmen (BPP I, § 1006).

Wie lässt sich die Unterscheidung von stetigem Aspekt-Wahrnehmen und Aspekt-Erleben mit dem Mitleid in Verbindung bringen? Wenn von *stetigem* Aspekt-Wahrnehmen die Rede ist, scheint sich auf den ersten Blick ein Vergleich nur mit dem *Mitleid als Disposition* anzubieten. Schließlich dauert dieses als eine Einstellung in der Regel länger an. Man muss allerdings berücksichtigen, dass der Gegensatz zum stetigen Aspekt-Wahrnehmen bei Wittgenstein nicht ein *kurzes* Aspekt-Wahrnehmen ist, sondern das *Bemerken des Aspektwechsels*. Auch das stetige Aspekt-Wahrnehmen kann nur kurz andauernd sein. Entscheidend ist, dass kein Wechsel bemerkt wird, der Aspekt also nicht »kippt«. Auch *Gemütsbewegungen* können insofern als stetige Aspektwahrnehmung aufgefasst werden.

Gemütsbewegungen als Aspektwahrnehmungen können als *Bewusstseinszustände* bezeichnet werden. Wenn das stetige Aspekt-Wahrnehmen aber eine Disposition darstellt, d.h. wenn wir gegenüber einer Person über einen längeren Zeitraum eine Haltung des Mitleids haben und dabei ihren Leidens-Aspekt auf eine ganz besondere Weise »wahrnehmen«, kann nicht von einem Bewusstseinszustand gesprochen werden. Nur, weil wir dann etwa zu den besonderen Anlässen sagen »Ich habe mit P eigentlich immer Mitleid gehabt« (vergleichbar mit »Ich habe es immer als einen Hasen gesehen«), darf dieses »immer« nicht als ein lang andauernder Bewusstseinszustand verstanden werden – genauso wenig, wie man Überzeugungen als Bewusstseinszustände auffassen kann. Mit dem Begriff »Zustand« wäre wohl auch Wittgenstein einverstanden, nicht aber mit dem Begriff »Bewusstseinszustand«. Diese Abgrenzung ist allerdings wichtig, da bei der Behandlung der Disposition als Zustand die Vorstellung nicht mehr weit ist, es würde sich um einen Bewusstseinszustand handeln – ähnlich wie der Begriff »sehen-als« dazu verleitet, die Zustandshaftigkeit (im Sinne von »Bewusstseinszustand«) des Verbs »sehen« auf »sehen-als« automatisch zu übertragen. Begriffe rund um das Mitleid sind für diese Verwechslung prädestiniert, da dasselbe Wort sowohl für die Gemütsbewegung (Bewusstseinszustand) als auch für die Disposition (Zustand) verwendet wird.

2.4.4 Zusammenfassung

Es gibt nach Wittgenstein Sätze, die *der Form nach* Mitteilungen über den eigenen Gefühlszustand sind, in ihrer *Funktion* aber als *Ausdruck* (im expressiven Sinne) begriffen werden müssen. Da sie nicht aufgrund eines Wissens um den eigenen Zustand formuliert werden, haben sie nicht kognitiven Charakter, sondern stellen vielmehr Signale dar. Das heißt, sie können zwar von der Umgebung als Information über die Person verwendet werden (und sind in diesem Sinne kognitiv), ihre

Wahrheit liegt aber *nicht* in der Übereinstimmung mit einem von der Sprecherperson beobachtbaren Zustand, sondern im situativen und zeitlichen Kontext im Sinne von »Wahrhaftigkeit«⁸⁷ (siehe Abschnitt 2.3). – Das gilt allerdings nur für Gemütsbewegungen, nicht für Dispositionen. Hier ist Selbstbeobachtung möglich und entsprechend auch Irrtum (siehe dazu 2.5.2).

Ausdruckssätze mit *Mitleidsbegriffen* sind nicht einfach zu finden. Das Wort »Mitleid« wird zum spontanen Ausdruck eines Gefühls nicht leichtfertig in den Mund genommen. Eher können Sätze wie »Es tut mir leid für P!« als expressive Sätze verstanden werden (ein solcher Satz kann natürlich auch die Funktion einer *Selbstbeschreibung* haben, bezieht sich dann aber auf eine Disposition und nicht auf eine akutes Gefühl).

Diese Position Wittgensteins wurde weiter oben bereits als Expressivismus bezeichnet (2.1.2), nun können zwei Argumente formuliert werden, die nach Wittgenstein für diesen Expressivismus sprechen. *Erstens* die Transparenz: Sind wir aus irgendeinem Grund veranlasst, unsere Gemütsbewegung zu überprüfen, machen wir das mit einem Fokus auf das Objekt; wir versuchen nicht, unseren eigenen Zustand in den Blick zu nehmen. Eine bestimmte Beschreibung des Objekts ist schon die Beschreibung unseres Gefühls, auf die Frage »Tut dir das Tier leid?« antworten wir z.B. mit »Ja, es krümmt sich vor Schmerzen!« Wir bringen mit der *Selbstzuschreibung* von akutem Mitleid einen Blickwinkel in Bezug auf das Objekt zum Ausdruck und beziehen uns nicht wirklich auf unseren eigenen Zustand. Ein solcher Selbstbezug kann im Sinne der Transparenz zwar »durchscheinen«, gewissermaßen durch die Beschreibung des Objekts hindurch. Das gilt aber nur für die Beobachtung durch Dritte, unser Ausdruck ist in dieser Hinsicht »Signal« für andere. – *Zweitens* die Möglichkeit der *Selbstgestaltung* bei Emotionen: Da wir sowohl über den körperlichen Gefühlsausdruck als auch über verbale *Selbstzuschreibungen* Gefühle in uns selbst auch erst auslösen können, liegt es nahe, den nonverbalen und den verbalen Ausdruck in enger Verbindung zu sehen.

Der Ausdruck von Gefühlen kann selbst wieder zwei verschiedene Formen aufweisen, Wittgenstein unterscheidet nämlich zwischen *stetigem Aspekt-Wahrnehmen* und dem *Aspekt-Erleben* bei Aspektwechseln. Er untersucht die beiden Phänomene zwar zunächst einmal bei optischen Wahrnehmungen (die einfache Wahrnehmung eines Hasen beim H-E-Kopf wird vom Aufleuchten des Hasen-Aspektes beim »Kippen« des Bildes unterschieden), wendet die Unterscheidung dann aber ausdrücklich auch auf die Bedeutung von Wörtern sowie auf Gefühle an. Der Unterschied zeigt sich wieder einmal auf sprachlicher Ebene: Im ersten Fall formulieren wir Sätze wie »Ich sehe einen Hasen«, im zweiten Fall »Jetzt sehe ich es als einen Hasen!«

87 Vgl. dazu PU II, S. 566f.

Bei Mitleidssätzen der ersten Person Präsens können die beiden Formen von Aspektwahrnehmung auf analoge Weise unterschieden werden. Mitleid als stetiges Aspekt-Wahrnehmen bemerkt keinen möglichen Wechsel des Aspekts, und entsprechend sind Sätze wie »*Jetzt* tut er mir leid« nicht angebracht – sinnvoll erscheint nur »Der Arme!« oder »Das tut mir leid für ihn!« *Stetiges Mitleid* kann sowohl Gemütsbewegung als auch Disposition sein, entscheidend ist nicht die Dauer, sondern das Fehlen eines möglichen Wechsels. Das *Mitleid als Aspekt-Erleben* wird in 2.5.3 eingehender behandelt.

2.5 DIE MITTEILUNG IN DER ERSTEN PERSON

Bei seinen Klassifizierungsversuchen der psychologischen Begriffe hat Wittgenstein zwar klargestellt, dass die erste Person Präsens als »Äußerung« verstanden werden muss und nicht als Mitteilung, dann aber doch noch ein »Stimmt nicht ganz« hinzugefügt (BPP II, § 63; Z, § 472). Was er damit konkret meinte, lässt sich nur schwer feststellen. Es gibt aber genügend andere Stellen in seinen Schriften, die eine Gleichsetzung von *erster Person Präsens* und *Äußerung* einschränken. In diesem Abschnitt sollen nun solche Einschränkungen des Expressivismus untersucht werden, die auch eine *kognitive Selbstzuschreibung in der ersten Person Präsens* möglich machen.⁸⁸ Das soll gleich Hand in Hand mit weiteren Anwendungen Wittgensteins auf das Mitleid geschehen. Insgesamt konnten bei ihm drei verschiedene Varianten gefunden werden, in denen das Mitleid auch in der ersten Person kognitiv erfassbar sein *könnte* bzw. in denen das Mitleid möglicherweise nicht nur zum Ausdruck kommt, sondern »mitgeteilt« wird: *Erstens* der ganz direkte Versuch, vom eigenen Gefühl des Mitleids zu sprechen, *zweitens* die Beschreibung eines zeitlichen Verlaufs des eigenen Mitleids und *drittens* die schon am Ende des letzten Abschnittes aufgezeigte Neigung, in Momenten des Aspektwechsel-Bemerkens (bzw. Aspekt-Erlebens) von einem Zustand zu sprechen. Bei allen drei Varianten steht auch die Frage im Hintergrund, ob eine Mitteilung des eigenen emotionalen *Bewusstseinszustandes* doch noch möglich ist, obwohl Wittgenstein das grundsätzlich ja auszuschließen scheint. In den folgen-

88 Dass Wittgenstein immer wieder Sonderfälle berücksichtigt, welche seine eigenen Aussagen relativieren, wird häufig übersehen. So weist z.B. Hacker Wittgensteins »nicht-kognitive These« (bezüglich des Wissens von den eigenen Schmerzen) ganz pauschal zurück, ohne dessen Ausnahmen in Betracht zu ziehen. Vgl. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, S. 361ff.

den drei Abschnitten wird es um diese drei Möglichkeiten gehen. Ob es sich hierbei um ernstzunehmende Versuche handelt, Mitleid als akutes eigenes Gefühl *mitzuteilen*, muss sich noch zeigen.

2.5.1 Im Mitleid schwelgen

Der *erste* Versuch ist schnell beschrieben: Da wir häufig sagen, wir könnten unsere Emotionen ganz direkt *fühlen*, möchte man meinen, sie müssten uns als Bewusstseinszustände gegenwärtig sein. Hinter dieser scheinbaren Banalität steckt aber eine Ungenauigkeit beim Begriff des »Fühlens«: Davon zu sprechen, dass man das Mitleid auch wirklich »fühlt« (oder auch »empfindet«), bedeutet nur, dass das Gefühl wirklich *vorhanden* ist. Damit ist noch nicht gemeint, dass das eigene Mitleid das *Objekt des Fühlens* ist. Ein solches Objekt ist immer »draußen«, und zwar das Leiden anderer Lebewesen (sieht man einmal vom »Selbstmitleid« ab). Wittgenstein hat das z.B. anhand des Kummers aufgezeigt. Ihn zu fühlen heißt noch lange nicht, ihn an sich selbst zu beobachten:

»Wer den eigenen Kummer beobachtet, mit welchen Sinnen beobachtet er ihn? Mit einem besonderen Sinn; mit einem, der den Kummer *fühlt*? So fühlt er ihn *anders*, wenn er ihn beobachtet? Und welchen beobachtet er nun; den, welcher nur da ist, während er beobachtet wird?

›Beobachten‹ erzeugt nicht das Beobachtete. (Das ist eine begriffliche Feststellung.) Oder: Ich ›beobachte‹ nicht *das*, was durch's Beobachten erst entsteht. Das Objekt der Beobachtung ist ein Anderes.« (PU II, S. 509; siehe auch Z, § 510)

Selbst wenn wir davon ausgehen, dass es möglich ist, die eigene Gemütsbewegung mehr oder weniger bewusst zu erleben, so muss doch zur Gemütsbewegung noch ein anderes, wenn auch verwandtes Gefühl *dazukommen*, mit dem wir diese Gemütsbewegung erleben. Wir würden dann die Gemütsbewegung in einem doppelten Sinne »fühlen«: einmal fühlen wir das Objekt des Gefühls und einmal das Gefühl selbst. Und das heißt, dass sich unser Gefühlszustand ändern muss, da die Gemütsbewegung um die Reflexion erweitert ist.⁸⁹ Wie Wittgenstein formuliert, handelt es sich dabei um ein »Schwelgen« im eigenen Gefühlszustand (LS I, § 615). Angewendet auf das Mitleid könnte das heißen, dass die reflektierte Variante des Schwelgens *Sentimentalität* ist. Wenn also die Selbstbeobachtung beim akuten Mitleid nur in Form einer selbstverliebten Gefühlsseligkeit möglich ist, so ist das

89 Schon im *Braunen Buch* macht Wittgenstein eine ähnliche Feststellung: »Die Aufmerksamkeit auf das Gefühl richten heißt vielmehr, es hervorbringen oder verändern« (BrB, S. 267).

ein ernüchterndes Ergebnis: Zwar können wir unser eigenes akutes Mitleid auch als Gemütsbewegung tatsächlich in den Blick nehmen, nur ist es dann nicht mehr das ursprüngliche unreflektierte Mitleid, sondern ein *Schwelgen* im eigenen Mitleid. Im Grunde handelt es sich um eine Emotion auf der Metaebene, die klar unterscheiden werden muss von der Emotion, welche ihr Objekt ist. Christian Jäger und Susanne Bartsch haben darauf hingewiesen, dass »Meta-Emotionen« vollwertige Emotionen sind, deren intentionale Gegenstände andere Emotionen des Subjektes selbst sind.⁹⁰ In diesem Sinne könnte das Schwelgen im Mitleid als Freude (Meta-Emotion) am eigenen Mitleid (Emotion) verstanden werden.⁹¹ Wittgensteins Aussagen finden im Konzept der Meta-Emotionen insofern eine Bestätigung, als man auch hier die eigene Gemütsbewegung nicht *mit dieser selbst* fühlen kann, sondern dazu eine andere (Meta-)Emotion braucht. Hinzuzufügen wäre vielleicht noch, dass eine Meta-Emotion die Emotion selbst als Bewusstseinszustand unterbricht oder sogar verdrängt.

2.5.2 Die eigene Disposition mitteilen

Wittgenstein spricht sich nicht generell gegen »Mitteilungen« emotionaler Zustände aus, ein Satz wie »Ich fürchte mich!« kann also mehr als *Ausdruck* sein:

»Ich sage ›Ich fürchte mich‹, der Andere fragt mich: ›Was war das? Ein Schrei der Angst; oder willst du mir mitteilen, wie dir's zumute ist; oder ist es eine Betrachtung über deinen gegenwärtigen Zustand?‹ – Könnte ich ihm immer eine klare Antwort geben? könnte ich ihm nie eine geben?«

Man kann sich sehr Verschiedenes vorstellen, z.B.: ›Nicht, nicht! Ich fürchte mich!‹

›Ich fürchte mich. Ich muss es leider gestehen.‹

›Ich fürchte mich noch immer ein wenig, aber nicht mehr so wie früher.‹

›Ich fürchte mich im Grunde noch immer, obwohl ich mir's nicht gestehen will.‹

›Ich quäle mich mit allerhand Furchtgedanken.‹

›Ich fürchte mich, – jetzt, wo ich furchtlos sein sollte!‹

Zu jedem dieser Sätze gehört ein besonderer Tonfall, zu jedem ein anderer Zusammenhang.

Man könnte sich Menschen denken, die gleichsam viel bestimmter dächten als wir, und, wo wir *ein* Wort verwenden, verschiedene verwendeten.« (PU II, S. 510)⁹²

90 Vgl. Jäger und Bartsch, »Prolegomena zu einer philosophischen Theorie der Meta-Emotionen«.

91 Die Meta-Emotion kann natürlich auch die der Unsicherheit oder Befangenheit sein. Wittgenstein bemerkt etwa, dass die Selbstbeobachtung »mein Handeln, meine Bewegungen unsicher« macht (BPP I, § 839).

92 Siehe in ähnlicher Form auch LS I, § 17 und LS II, S. 19.

Da auch Wittgenstein selbst der Meinung ist, dass sich die verschiedenen Funktionen nicht immer streng auseinanderhalten lassen, soll hier keine Sophistik bei der Typisierung der einzelnen Sätze betrieben werden. Es geht nur um die grundsätzliche Frage, welche Funktion die Selbstzuschreibungen in der ersten Person haben können. – Der erste Satz (»Nicht, nicht! Ich fürchte mich!«) stellt mit einiger Sicherheit einen *Ausdruckssatz* dar, da er sich problemlos mit einem bloßen Schrei ersetzen lässt. Ihn können wir daher bei der Suche nach »Mitteilungen« ausklammern. Bei den anderen fünf Sätzen handelt es sich wohl tatsächlich um Mitteilungen – obwohl natürlich »Zusammenhang« und »Tonfall« noch einiges zu sagen hätten. Diese Sätze lassen sich nicht ohne Weiteres durch nonverbale Signale ersetzen, sie sind also im Sinne Wittgensteins keine »Äußerungen«.

Als erstes sollen die Sätze 3, 4 und 5 untersucht werden. Die Frage ist, ob es sich auch um Mitteilungen von *Gemütsbewegungen* handelt oder vielmehr um Mitteilungen von *Dispositionen* (Satz 2 und Satz 6 werden in 2.5.3 besprochen):

- Satz 3 (»Ich fürchte mich noch immer ein wenig, aber nicht mehr so wie früher.«) stellt die Gegenwart einem »früher« gegenüber. Das weist darauf hin, dass diese Gegenwart einen längeren Zeitraum umfasst, denn bei einer Gemütsbewegung könnte man etwa sagen: »Ich fürchte mich noch immer, aber nicht mehr so wie vor drei Minuten.« Außerdem wird im Satz eine Entwicklung aufgezeigt, die von »früher« bis in die Gegenwart reicht, damit wird der Zeitraum der Furcht in die Länge gezogen. Der Satz handelt also von einer Disposition.⁹³
- Satz 4 (»Ich fürchte mich im Grunde noch immer, obwohl ich mir's nicht gestehen will«) deutet zwar nicht ausdrücklich einen längeren Zeitraum an, doch die Formulierung »obwohl ich mir's nicht gestehen will« weist trotzdem auf eine Disposition hin: Nur bei einer latent vorhandenen Disposition hat diese Formulierung einen Sinn, da man sie »prüfen« kann (BPP II, § 152).
- Schließlich muss sich wohl auch Satz 5 (»Ich quäle mich mit allerhand Furchtgedanken«) auf eine Disposition beziehen, vor allem wegen der distanzierten

93 Dieser Satz hat Ähnlichkeit mit dem Satz: »Ich fürchte ihn jetzt weniger als früher« (BPP II, § 726), welcher von Wittgenstein ausdrücklich als »Beschreibung« eingestuft wird. Zu einer solchen Beschreibung einer länger andauernden Furcht-Disposition siehe auch BPP II, § 156, dort werden selbst dann die beiden Verwendungen »Bericht« und »Äußerung« einander gegenübergestellt, wenn sie in Form eines »Gemischtes« in einem einzigen Satz vorkommen: »Ich habe den ganzen Tag in Furcht verbracht und auch jetzt bin ich voll Angst.« – Ein anderes Beispiel für einen »Noch-immer-Satz« findet sich zum Hoffen in BPP II, § 4 und Z, § 79.

und analysierenden Form, aber auch wegen des Ausdrucks »allerhand Furchtgedanken«: Diese unbestimmte Summierung von Gedanken kann als Hinweis auf einen längeren Zeitraum gewertet werden.

Es handelt sich bei den Sätzen 3-5 zwar um Zuschreibungen in der ersten Person, aber um Mitteilungen von *Dispositionen*. Dispositionen sind *keine Bewusstseinszustände*, auch wenn wir z.B. mit dem Wort »Furcht« beides bezeichnen. Auch beim Mitleid könnten sich ähnliche Sätze auf die Disposition beziehen, z.B. in der Form von »Ich habe immer noch Mitleid mit ihm, jetzt sogar mehr als früher« oder »Es gibt immer wieder Momente, in denen sie mir leid tut«.

2.5.3 Das Bemerken von Ambiguität

Die dritte Variante einer Selbstzuschreibung findet sich in den Sätzen 2 und 6:

- Satz 2 (»Ich fürchte mich. Ich muss es leider gestehen«) enthält eine Formulierung, die in ähnlicher Form auch in Satz 4 zu finden ist: »Ich muss es leider gestehen.« Mit dem »leider« weist der Satz auf eine parallele Möglichkeit hin: nämlich auf den Fall, in dem die eigene Furcht nicht gestanden werden müsste, da sie z.B. gar nicht vorhanden ist.
- Aber auch beim Satz 6 (»Ich fürchte mich, – jetzt, wo ich furchtlos sein sollte!«) steht eine solche Alternative der Furchtlosigkeit klar im Raum, und sogar noch deutlicher: die Sprecherperson fürchtet sich, obwohl sie furchtlos sein möchte.

Das Muster der Konfrontation von *Alternativen* zieht sich quer durch Wittgensteins Schriften. In *Über Gewissheit* sind solche Gegenüberstellungen ein wichtiges Beispiel für jene besonderen Situationen, in denen es überhaupt sinnvoll ist, den eigenen »Glauben« mit Sätzen wie »Ich weiß, dass ...« zum Ausdruck zu bringen. Fehlen diese Alternativen, so lässt sich nicht vom eigenen Wissen sprechen: »Ich weiß, dass hier ein kranker Mensch liegt« ist insofern Unsinn, als am Krankenbett unter normalen Umständen gar nicht von der Möglichkeit ausgegangen wird, dass es sich *nicht* um einen kranken Menschen handeln könnte (ÜG, § 10). Die Situation ist hingegen eine andere, wenn Alternativen vorhanden sind, hier sind Sätze mit »Ich weiß ...« sinnvoll: »Denn man spricht anders, wenn man eine unwidersprochene Feststellung macht, und wenn man sie gegen einen Widerspruch aufrechterhält« (ÜG, § 587).⁹⁴

94 In BPP I, § 284 wendet er das Prinzip der Alternativen auf eine ganze Reihe psychologischer Begriffe an: »Wenn man nun von einem Menschen sagt, er habe ein Seelenleben: er denke, wünsche, fürchte, glaube, zweifle, habe Vorstellungen, sei traurig, lustig

Heißt das, dass nach Wittgenstein Gemütsbewegungen auch in der ersten Person Präsens beschrieben werden können, wenn eine Alternative im Raum steht? So einfach ist es nicht. Um Wittgensteins Haltung zu dieser Frage genauer nachvollziehen zu können, müssen wir uns noch einmal mit seinen Betrachtungen zum Bemerken eines *Aspektwechsels* (bzw. zum Aspekt-Erleben) beschäftigen, denn in ihnen spielen Alternativen eine zentrale Rolle. Wie bereits in 2.4.3 aufgezeigt, ist es nach Wittgenstein die Konfrontation von Alternativen, die uns beim Aspekt-Erleben auffällt, wir staunen darüber, dass das Objekt *verschiedene* Aspekte hat (die Zeichnung kann sowohl einen Hasen als auch eine Ente darstellen).⁹⁵ Das heißt aber, dass das Aspekt-Erleben *nicht* eine bewusste Variante des stetigen Aspekt-Wahrnehmens sein kann, denn es besitzt als Aspektwechsel-Bemerken *ein anderes Objekt* als das stetige Aspekt-Wahrnehmen. Dieses hat als Objekt nur den jeweiligen Aspekt: Sehen wir z.B. beim H-E-Kopf einfach einen Hasen, dann ist dieser Hase das Objekt. Beim *Aspekt-Erleben* ist es aber anders, hier beschäftigen wir uns nicht mit einem bestimmten Objekt (oder einem bestimmten Aspekt), sondern mit der »Relation zwischen ihm und anderen Objekten« (PU II, S. 549) oder auch: mit der Beziehung zwischen zwei alternativen Aspekten.⁹⁶

Es liegt dem Aspekt-Erleben nach Wittgenstein deshalb ein anderes Gefühl zugrunde, nämlich ein *Staunen*. Bemerken wir plötzlich, dass dieselbe Zeichnung *sowohl* einen Hasenkopf *als auch* einen Entenkopf darstellt, sehen wir den Aspekt

etc., – ist das analog dem: er isst, trinkt, spricht, schreibt, läuft, – oder analog dem: er bewegt sich bald schnell, bald langsam, bald auf ein Ziel zu, bald ohne Ziel, bald stetig, bald ruckweise?«.

Obwohl es hier nicht um die Beschreibung in der ersten Person geht, scheint nach Wittgenstein das Vorhandensein von Alternativen den Beschreibungen von mentalen Zuständen eine ganz spezielle Berechtigung zu geben, ähnlich wie bei »Ich weiß ...«-Sätzen in ÜG.

- 95 Auch bei seiner Definition des »Aspekt-Bemerkens« spricht Wittgenstein die Alternativen an: »Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem andern. Ich sehe, dass es sich nicht geändert hat; und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich ›das Bemerken eines Aspekts‹« (PU II, S. 518).
- 96 Wie wichtig Wittgenstein die Unterscheidung dieser verschiedenen Formen von Objekten beim stetigen Aspekt-Wahrnehmen und beim Aspekt-Erleben ist, zeigt sich gleich an der Einleitung von Kapitel XI des zweiten Teils der PU: »Zwei Verwendungen des Wortes ›sehen‹. Die eine: ›Was siehst du dort?‹ – Ich sehe *dies* (es folgt eine Beschreibung, eine Zeichnung, eine Kopie). Die andere: ›Ich sehe eine Ähnlichkeit in diesen beiden Gesichtern‹ – der, dem ich dies mitteile, mag die Gesichter so deutlich sehen wie ich selbst. Die Wichtigkeit: Der kategorische Unterschied der beiden ›Objekte‹ des Sehens« (PU II, S. 518).

»Hasenkopf« zwar nicht anders, als wenn wir einfach den Hasen erkennen, aber »der Wechsel ruft ein Staunen hervor, den das Erkennen nicht hervorrief« (PU II, S. 528). Wir haben beim Aspektwechsel-Bemerken kein zusätzliches Seherlebnis; das, was wir sehen, ist immer dasselbe (PU II, S. 524). Deshalb sprechen wir jetzt von einem »Sehen-als« im Unterschied zu einem bloßen »Sehen«: Während wir vorher vielleicht sagten »Ich sehe einen Hasen«, verwenden wir beim Erleben des Aspektwechsels Sätze wie »Jetzt sehe ich es als einen Hasen« (PU II, S. 521) oder »Jetzt ist es ein Hase« (PU II, S. 522).

Diese Sätze zeigen klare Parallelen zu den oben zitierten Furcht-Sätzen, vor allem zu Satz 6 (»Ich fürchte mich, – jetzt, wo ich furchtlos sein sollte!«). Die Furcht wird nicht *intensiver* durch das Vorhandensein von Alternativen, sondern das Gefühl insgesamt ist ein *anderes*. Äußern wir Sätze wie Satz 6, kann uns nicht einfach ein Zustand der Furcht zugeschrieben werden, sondern einer der Überraschung, vielleicht auch der Scham. Wir staunen über die Ambiguität des Gegenstandes der Furcht, über das Nebeneinander von Grund zur Furcht und Grund zur Nicht-Furcht. Man könnte auch hier wieder von Meta-Emotionen sprechen, nur ist das Objekt diesmal nicht die Emotion selbst, sondern die Relation zwischen der Emotion und ihrer Alternative. Ähnlich wie beim »Schwelgen« gilt aber: Mit Sätzen, die wie kognitive Selbstzuschreibungen klingen, bringen wir letztlich doch wieder »nur« ein Gefühl zum Ausdruck: Zwar nicht das ursprüngliche Gefühl (welches der Form nach zugeschrieben wird), aber ein anderes, nämlich das Staunen. Auch in diesem Fall erlauben es unsere Sprachspiele also nicht, unsere Gemütsbewegung gleichzeitig zu empfinden *und* kognitiv zu beschreiben (bzw. mitzuteilen).

Ganz ähnlich lassen sich Situationen und Sätze denken, in denen nicht die Furcht, sondern das *Mitleid* im Rahmen eines *Aspekt-Erlebens* geäußert wird. *Steiges* Mitleid bezieht sich auf selbstverständliche Weise auf den Leidens-Aspekt des Objekts, ein konkurrierender Aspekt ist nicht im Spiel. Dieses Mitleid kann als Gemütsbewegung oder Disposition zum Ausdruck gebracht oder auch als Disposition beschrieben werden, es kann jedoch nicht als Gemütsbewegung in der ersten Person Präsens beschrieben werden. Ein Mitleid aber, das von einem Staunen über die *Ambiguität* (oder Mehrdeutigkeit) des Objekts geprägt ist, könnte man als *irritiertes* oder *unsicheres Mitleid* bezeichnen, und zwar durchaus im Sinne des ersten Kapitels (siehe 1.6.4). Das Objekt wird mehrdeutig, das Bedauerliche oder Bemitleidenswerte stellt nur *einen* Aspekt dar, daneben gibt es noch einen anderen Aspekt, der etwas anderes als Mitleid nahelegt, z.B. Zorn oder Gleichgültigkeit. Irritiertes Mitleid ist streng genommen gar kein Mitleid, sondern ein *Staunen* über die Ambiguität. Mit Sätzen wie »Im Grunde ist er ein armer Kerl, ich habe doch auch Mitleid mit ihm« beschreiben wir zwar der Form nach unser

Mitleid, bringen aber nur unser Staunen darüber zum Ausdruck, dass dieselbe Person zwar einerseits *kein* Mitleid verdient, andererseits *doch*. Ein solcher Satz hätte bei stetigem Mitleid keinen Platz. Wenn das Bemitleidenswerte einer Person *ein-deutig* ist, sprechen wir anders. Auch insofern besteht eine Parallele zwischen dem *irritierten Mitleid* und Wittgensteins Aspekt-Erleben bei Kippbildern.

2.5.4 Interne Relationen und *irritiertes Mitleid*

Dass es sich beim Aspekt-Erleben um ein »Staunen« handelt, liegt auch daran, dass die Relation der alternativen Aspekte eine *interne Relation* ist. Wittgenstein schreibt etwa: »... aber was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme, ist nicht eine Eigenschaft des Objekts, es ist eine interne Relation zwischen ihm und anderen Objekten« (PU II, S. 549). Der Begriff der internen Relation hat der Literatur über Wittgenstein schon einige Rätsel aufgegeben,⁹⁷ Wittgenstein hat ihn in verschiedenen Kontexten verwendet. Die ausführlichste Verwendung findet sich im *Tractatus logico-philosophicus*: »Interne Relation« heißt dort, dass zwei »mögliche Sachlagen« (T, 4.124, 4.125) durch eine gemeinsame Struktur bzw. eine gemeinsame logische Form verbunden sind. Interne Relationen können sowohl zwischen den Strukturen verschiedener Sätze bestehen (T, 5.2) als auch zwischen der Grammophonplatte, dem musikalischen Gedanken, der Notenschrift und den Schallwellen – und somit »zwischen Sprache und Welt« (T, 4.014). Entsprechend sind »interne Eigenschaften« für Wittgenstein *notwendige* Eigenschaften:

»Eine Eigenschaft ist intern, wenn es undenkbar ist, daß ihr Gegenstand sie nicht besitzt. (Diese blaue Farbe und jene stehen in einer internen Relation von heller und dunkler eo

97 Michael Hymers hat dem Begriff einen eigenen Artikel gewidmet, er verweist auf Wittgensteins interne Relation zwischen Wunsch und Erfüllung oder zwischen Befehl und Ausführung und dehnt eine solche Relation auch auf Schmerz und Ausdruck aus, ohne allerdings für eine solche Anwendung konkrete Hinweise bei Wittgenstein anzuführen, vgl. Hymers, »Internal Relations and Analyticity«, S. 598. Auch Michel ter Hark verweist auf eine solche interne Relation zwischen Schmerz und Ausdruck und auch er ohne expliziten Bezug auf Wittgensteins Texte, vgl. Hark, *Beyond the Inner and the Outer*, S. 44. Beide ignorieren aber die Verwendung des Begriffs im zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen*. – Hans Sluga greift zwar Wittgensteins Begriff der internen Relation im Zusammenhang mit Aspektwahrnehmungen auf, bezieht ihn aber recht vage auf die Relation von Zeichnung und Gegenstand bzw. auf die Relation zu anderen Gegenständen und Zeichnungen, schließlich sogar auf die Relation zu praktischen Konsequenzen des Wahrgenommenen. Sluga, *Wittgenstein*, S. 68.

ipso. Es ist undenkbar, daß *diese* beiden Gegenstände nicht in dieser Relation stünden.)» (T, 4.123)

In den von Wittgenstein 1951 zusammengestellten *Bemerkungen über Farben* wird eine Verbindung zwischen »internen Relationen« und »zeitlosen Sätzen« hergestellt: Während sich *zeitliche* Sätze auf *externe* Relationen beziehen (»darüber berichten, ob ein bestimmter Körper heller oder dunkler als ein anderer sei«), beziehen sich *zeitlose* Sätze auf *interne* Relationen (»über das Verhältnis der Helligkeiten bestimmter Farbtöne aussagen«).⁹⁸ Zeitliche Sätze beziehen sich auf die Relationen der Objekte selbst, sie können z.B. aufgrund eines empirischen Experimentes geäußert werden. Hier ist es durchaus vorstellbar, dass der Satz für einen anderen Zeitpunkt nicht stimmt. Zeitlose Sätze hingegen beziehen sich auf die Relationen der beteiligten »Formen« (LS I, § 158). Wittgenstein spricht bei zeitlosen Sätzen auch von *geometrischen* Sätzen und stellt überhaupt gern eine Analogie zur Mathematik her: Mathematische Strukturen können zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt entdeckt werden, man geht aber ganz selbstverständlich davon aus, dass sie immer schon bestanden haben.

Und hier liegt wohl auch der Grund, warum Wittgenstein das Staunen des Aspekt-Erlebens mit zeitlosen und nicht zeitlichen Sätzen in Verbindung bringt. Das Erstaunliche am Bemerken eines Aspektwechsels ist nicht der Wechsel als solcher, sondern die Tatsache, dass der zweite Aspekt *immer schon* vorhanden war und nur nicht wahrgenommen wurde. In einer Zeichnung ist eine Form enthalten, wurde aber nicht bemerkt (NL, Item 137 9b-10a) – und gerade das macht uns staunen. Wenn wir deshalb angesichts des Hasen-Enten-Kopfes plötzlich überrascht ausrufen »Jetzt ist es ein Hase!«,⁹⁹ dann darf dieser Satz nicht vorschnell als zeitlicher Satz verstanden werden, nur weil in ihm das Wort »jetzt« vorkommt. Handelte es sich tatsächlich um einen zeitlichen Satz, müsste man sagen können, dass die Zeichnung *jetzt* einen Hasen darstellt, es aber vorher nicht getan hat, weil da z.B. eine Linie anders gezogen war.¹⁰⁰ Das wäre aber eine ganz andere Aussage,

98 Vgl. BüF, § 1. Ein anderes Beispiel in diesem Absatz: Das Verhältnis der Längen zweier Stäbe ist eine externe Relation und der entsprechende Satz ein zeitlicher, das Verhältnis zweier Zahlen eine interne Relation, sie wird in einem zeitlosen Satz zum Ausdruck gebracht. – Die Verbindung von *interner Relation* und *zeitlosem Satz* wird auch in Item 117 33 bzw. 118 23v des Nachlasses (Bergen-Edition) hergestellt.

99 Für Wittgenstein sind solche Sätze typisch für das Bemerken von Aspektwechseln: »Das Erleben des Aspekts äußert sich so: ›Jetzt ist es ...‹« (LS I, § 171).

100 Wittgenstein greift hier das Beispiel der Ähnlichkeit noch einmal auf und schreibt: »Der Satz ist unzeitlich, wenn ich für ›Sie haben eine Ähnlichkeit‹ nicht setzen kann ›Sie haben jetzt eine Ähnlichkeit‹« LS I, § 162.

die Überraschung wäre in diesem Fall eine andere als beim Aspekt-Erleben. – Das Wort »jetzt« in »Jetzt ist es ein Hase!« bezieht sich auf das Erleben des Aspektwechsels und nicht auf die Relation der Aspekte. Diese ist eine *notwendige* (bzw. interne) Relation, die Aspekte stehen nicht in einem *kontingenten Nebeneinander*. Wird das Bemerken eines Aspektwechsels also in einem zeitlosen Satz zum Ausdruck gebracht, so heißt das, dass die Aspekte selbst nicht einfach aufeinander folgen (es sind im Grunde nicht die Aspekte selbst, die wechseln), sondern *gleichzeitig* bestehen. Durch diese Gleichzeitigkeit stehen sie in einer internen Relation.

Was heißt das nun für den Vergleich von Aspekterlebnissen und Emotionen bzw. Mitleid? Zunächst zum *kontingenten Nebeneinander* zweier Aspekte: Diese Variante findet sich bei gewissen Formen der Parteinahme, wo zwar bewusst ist, dass es auch andere Sichtweisen gibt, wo diese aber keine Erwähnung verdienen. Wer sich mit einer Gruppe identifiziert und die Not eines Gruppenmitgliedes als schwerwiegend erachtet, sieht sich nicht veranlasst, eigens darauf hinzuweisen, dass das Gruppenmitglied Hilfe verdient. Der Aspekt der Bedeutungslosigkeit des Leidens (oder seiner »Verdientheit«) fließt in das Sprachspiel gar nicht ein, er gehört gewissermaßen gar nicht zum Objekt und stellt insofern keine »interne Eigenschaft« dar. Die Relation der beiden Aspekte wäre hier keine interne, sondern eine contingente.

Anders ist es bei gewissen Formen der *Empörung*, wo zwei Blickwinkel mit unterschiedlichen Bewertungen eines Leidens aufeinanderprallen: Der Mitleids-Blickwinkel ist unser eigener, der Blickwinkel der Gleichgültigkeit oder des Zynismus ist ein von uns zurückgewiesener Blickwinkel. Die Perspektive der Gleichgültigkeit kommt für uns zwar in diesem Moment nicht ernsthaft infrage, sie ist aber so »präsent«, dass es sinnvoll sein kann, sie verbal zurückzuweisen. Sätze wie »Mich berührt die Situation dieser Personen aber sehr wohl!« gehören bei solchen Formen von Empörung durchaus zum Sprachspiel. In diesem Fall können wir ein »Kippen« der Aspekte tatsächlich erleben, die beiden Aspekte »hilfsbedürftige Not« und »bedeutungsloses Phänomen«) stehen in einer *internen Relation*. Wird das beim irritierten Mitleid zum Ausdruck gebrachte Erlebnis als Überraschung bezeichnet, so kann diese somit von der schwankenden Unsicherheit bis zur Entrüstung reichen. Wichtig ist nur, dass die beiden Perspektiven ernstzunehmende Einstellungen bilden und dass es im Sprachspiel möglich ist, auf den Aspekt der Hilfsbedürftigkeit explizit hinzuweisen.

2.5.5 Zusammenfassung

Drei mögliche Varianten wurden untersucht, in denen auf den ersten Blick die (deskriptive) Mitteilung eines akuten Gefühls in der ersten Person Präsens möglich erscheint, in denen es bei genauerem Hinsehen jedoch überall ein »aber« gibt. *Erstens* die Berichte vom Fühlen des eigenen Gefühls. Wir können z.B. ganz direkt davon erzählen, dass wir unser eigenes Mitleid erleben, oder davon, wie es sich anfühlt. Das Problem besteht bei solchen Sätzen allerdings darin, dass wir ein zusätzliches Gefühl voraussetzen, mit dem wir das ursprüngliche Gefühl fühlen, denn mit dem Mitleid selbst lässt sich das Mitleid nicht fühlen. Unser Gefühlszustand ist beim Fühlen des Gefühls notwendig ein anderer, es kommt eine Art Meta-Emotion dazu, welche aber das ursprüngliche Gefühl zumindest in den Hintergrund drängen bzw. verändern muss. Ein auf diese Weise reflektiertes Mitleid könnte etwa als Sentimentalität bezeichnet werden, Wittgenstein spricht auch von einem »Schwelgen« im eigenen Gefühl.

Zweitens die Mitteilung der eigenen Disposition. Da Mitleid sowohl Gemütsbewegung als auch Disposition sein kann, ist es durchaus möglich, das eigene Mitleid als Disposition zu beschreiben. Das kann in Sätzen geschehen, die einen größeren zeitlichen Rahmen abdecken, wie z.B. »Es gibt immer wieder Momente, in denen sie mir leid tut«. Da eine Disposition aber nicht als Bewusstseinszustand gelten kann, ändert diese Möglichkeit nichts daran, dass Mitleid als akute Bewusstseinsregung in der ersten Person Präsens nicht beschrieben werden kann.

Drittens die Selbstzuschreibungen von Mitleid als Aspekt-Erleben. Wie schon in 2.4.3 aufgezeigt, gelten nach Wittgenstein beim Bemerken eines Aspektwechsels andere Regeln: Hier kann z.B. auch von einem »jetzt« die Rede sein, im Unterschied zum stetigen Aspekt-Wahrnehmen, wo Alternativen fehlen. Überhaupt scheint bei Wittgenstein das gleichzeitige Vorhandensein von Alternativen eine Reihe von Selbstzuschreibungen erst sinnvoll zu machen. Auch ein Satz wie z.B. »Im Grunde ist er ein armer Kerl, ich habe doch auch Mitleid mit ihm« lässt die Selbstzuschreibung von Mitleid ganz natürlich erscheinen, im Gegensatz zu einem »Ich habe Mitleid mit ihm« ohne im Raum stehende Alternativen.

Doch auch solche Sätze drücken für Wittgenstein nur ein Erlebnis aus, und zwar nicht das stetige Aspekt-Wahrnehmen, sondern das Staunen über die Ambiguität des Objekts. Das Aspekt-Erleben ist nicht die bewusste Variante der stetigen Aspektwahrnehmung (ebenso wenig wie das Bedeutungserlebnis die bewusste Form des Verstehens von Bedeutung ist), sondern ein eigenes Erlebnis mit einem eigenen Objekt: der internen Relation zweier Aspekte. »Interne Relation« heißt, dass die zwei Aspekte in ihrer Ambiguität notwendig *beide* bestehen und

nicht nur zufällig und zeitweilig aufeinandertreffen. Sie müssen zwei Blickwinkel entsprechen, die von uns allen Ernsten eingenommen werden können. Nur wenn wir das wechselseitige Kippen der Aspekte erleben und uns aufgrund keiner »wägbaren« Evidenz entweder für den einen oder den anderen definitiv entscheiden können, stehen wir einer »internen Relation« zweier widersprüchlicher Aspekte gegenüber. Wir staunen etwa beim Mitleid als Aspekterlebnis darüber, dass beide Blickwinkel ihre Berechtigung haben, z.B. jener des Bedauerns und jener der Relativierung oder der Gleichgültigkeit. Damit sind wir jedoch erneut beim schwankenden oder *unsicheren Mitleid* von Kapitel 1 (1.6.4) angelangt.

2.6 SEKUNDÄRE BEDEUTUNGEN

2.6.1 Die Bedeutung von »Bedeutung«

Es verhält sich beim irritierten Mitleid ähnlich wie bei Wittgensteins »Bedeutungserlebnissen«:¹⁰¹ Sein Aspekterlebnis entspricht den besonderen Situationen, in denen wir z.B. ein isoliertes Wort schnell hintereinander in zwei verschiedenen Bedeutungen erleben – Wittgenstein verwendet als Beispiel das Wort »weiche«, einmal als Imperativ und einmal als Adjektiv (PU II, S. 555). Auch hier wird mit Sätzen wie »Jetzt meine ich ...« im Grunde nicht ein *Meinen* beschrieben, das sonst unbeschrieben bleibt, sondern es handelt sich um ein ganz spezielles Erlebnis.¹⁰² Dieses Bedeutungserlebnis ist nicht die besonders aufmerksame Variante des Meinen, sondern auch hier ein Staunen über die Ambiguität sprachlicher Ausdrücke. Für das alltägliche Verstehen eines Wortes bzw. für seine korrekte Verwendung ist dieses Erlebnis nicht relevant. *Warum* wir dann trotzdem die »Neigung« haben, bei einem solchen Erlebnis von »Bedeutung« zu sprechen, welche kausalen Zu-

101 Wittgenstein wechselt in seinen Überlegungen ständig von Bedeutungserlebnissen zu Fremdpsychischem, für ihn scheint es sich um dasselbe Thema zu handeln. So etwa in BPP II, § 603: »Mißtraue ich ihm nicht, so kümmere ich mich nicht um das, was in ihm vorgeht. (Worte und ihre Bedeutung. Die Bedeutung der Worte, was hinter ihnen steht, bekümmert mich im normalen sprachlichen Verkehr nicht [...])«.

102 Marc Müller weist darauf hin, dass sich Wittgenstein schon in PU (§§ 138 bis 197) mit der Einordnung des plötzlichen Verstehens in seine Gebrauchstheorie von Bedeutung befasst und seine Überlegungen zum Aspekt-Wahrnehmen eine Weiterführung dieser Frage darstellen. Vgl. Müller, »Über ›Aspektsehen‹ und dessen enge Verwandtschaft mit dem ›Erleben der Bedeutung eines Wortes‹«, S. 208.

sammenhänge dahinter stehen, interessiert Wittgenstein nicht. Für seine Untersuchung ist diese Neigung als ein ganz spezieller Zug unserer Lebensform einfach *hinzunehmen*:

»Aber es bleibt dann die Frage, warum wir denn bei diesem *Spiel* des Worterlebens auch von ›Bedeutung‹ und ›Meinen‹ sprechen. – Das ist eine Frage anderer Art. – Es ist die charakteristische Erscheinung dieses Sprachspiels, daß wir, in *dieser* Situation, den Ausdruck gebrauchen: wir hätten das Wort in *der* Bedeutung ausgesprochen, und diesen Ausdruck aus jenem andern Sprachspiel herübernehmen.

Nenn es einen Traum. Es ändert nichts.« (PU II, S. 556)

Direkt im Anschluss an diese Stelle veranschaulicht Wittgenstein seinen Begriff der »sekundären Bedeutung« (PU II, S. 556f.). Sein ganz persönliches Beispiel ist dabei die Verwendung der Wörter »fett« für Mittwoch und »mager« für Dienstag. Er selbst hat die *Neigung*, die beiden Adjektive in dieser Kombination für die beiden Wochentage zu verwenden, kann die Neigung zu einer solchen sekundären Verwendung von »fett« und »mager« aber nicht begründen und will das auch gar nicht. Eine kausale Erklärung, etwa über »Assoziationen aus den Kindheitstagen«, interessiert ihn ausdrücklich nicht. Jeder Versuch einer (nicht-kausalen) Begründung hingegen muss auf die übliche Verwendung des Wortes »fett« zurückgreifen – obwohl klar ist, dass der Begriff in einem anderen Kontext verwendet wird und somit nicht einfach mit der primären Verwendung erklärt werden kann. Die »sekundäre Bedeutung« baut auf der »primären« auf und man muss diese kennen, um die Neigung zur sekundären Verwendung zu haben.

Ein anderes Beispiel Wittgensteins ist die Verwendung des Adjektivs »gelb« für den Vokal »e« oder die Verwendung des Begriffs »Rechnen« für »Kopfrechnen« (PU II, S. 557). Die Anordnung dieser Beispiele in den Bemerkungen auf Seite 556 von PU II (aber auch in den Paragraphen 56–59 in LS I) legt nahe, dass in analoger Form auch der Begriff der »Bedeutung« beim Wort »Bedeutungserlebnis« aus einem anderen Kontext stammt und somit in sekundärer Bedeutung verwendet wird. Das heißt, die Bedeutung von »Bedeutung« ist bei der erlebten Bedeutung eine sekundäre. Im »primären« Sinn hat Bedeutung nichts mit einem speziellen Erlebnis zu tun, sondern eher mit einer Einstellung gegenüber bestimmten Zeichen in bestimmten Umgebungen. Und auch bei *dieser* sekundären Verwendung fehlt eine Begründung dafür, dass wir einen Ausdruck »aus jenem andern Sprachspiel herübernehmen«, wir haben einfach die Neigung dazu: »Nenn es einen Traum ...« (PU II, S. 556).

In der Umgebung solcher Textstellen finden sich andere Beispiele, bei denen Wittgenstein zwar nicht ausdrücklich von sekundärer Bedeutung spricht, die aber

mit ihr in Verbindung gebracht werden müssen. So schildert er, man könne z.B. bei einem Spaziergang nicht weit von einer Stadt irgendwann sagen, die Stadt liege zur Rechten – und das, obwohl man keinen Grund dafür angeben kann und sogar eine einfache Überlegung einen vom Gegenteil überzeugen kann (nämlich, dass die Stadt links liegt). Man könnte in so einer Situation äußern: »Mir ist als wüsste ich, dass die Stadt dort liegt« (LS I, § 791; PU II, S. 555). Gleich im Anschluss spricht Wittgenstein von Schubert: »Mir ist als passte der Name Schubert zu Schuberts Werken und seinem Gesicht.« Auch hier gibt es die Neigung zur (unbegründbaren) Verwendung eines Begriffs außerhalb der gewohnten Verwendung. Der »Traum« äußert sich aber nicht in der Vorstellung, dass die Stadt sich rechterhand befindet, sondern er bezieht sich auf die sekundäre Verwendung des Wortes »wissen« im Satz »Mir ist als wüsste ich ...«. Dieses Wort wird hier sekundär verwendet, genauso wie das Wort »passen« bei Schuberts Name. Eine einfache Überlegung kann uns von der »falschen« Verwendung des Wortes überzeugen, aber wir wollen daran festhalten.¹⁰³

Welche Rolle spielen sekundäre Bedeutungen beim Aspekt-Wahrnehmen bzw. beim Bemerken eines Aspektwechsels? Auch hier konstatiert Wittgenstein, dass bestimmte Begriffe anders verwendet werden, d.h. in *anderen Sprachspielen*. Schon in BPP I stößt Wittgenstein auf die seltsame Verwendung des Wortes »sehen« beim Aspekt-Sehen bzw. beim »Sehen-als«:

»Warum soll nicht die überwältigende Neigung, ein gewisses Wort in unserer Äußerung zu gebrauchen, bestehen? Und warum sollte dies Wort nicht dennoch irreführend sein, wenn wir über unser Erlebnis nachdenken?«

Ich meine: Warum sollen wir nicht »sehen« sagen wollen, obwohl der Vergleich mit dem Sehen in mancher Weise nicht stimmt. Warum sollen wir nicht von einer Analogie beeindruckt sein, zum Nachteil aller Verschiedenheiten. Aber darum kann man sich auch nicht auf die Worte der Äußerung berufen.« (BPP I, § 1038)

Das mit Abstand umfangreichste Kapitel XI der PU II handelt vom Aspekt-Wahrnehmen und beginnt mit dem Satz: »Zwei Verwendungen des Wortes »sehen«:

103 In BPP II, § 469 (Z, § 165) wird davon gesprochen, dass das »Verstehen« in besonderen Fällen als ein Erlebnisbegriff verwendet wird: »Das Verstehen eines Themas ist weder eine Empfindung, noch eine Summe von Empfindungen. Es ein Erlebnis zu nennen, ist aber dennoch insofern richtig, als *dieser* Begriff des Verstehens manche Verwandtschaften mit andern Erlebnisbegriffen hat. Man sagt »Ich habe diese Stelle diesmal ganz anders erlebt«. Aber dennoch »beschreibt« dieser Ausdruck »was geschah« nur für den, der mit einem besonderen Begriffssystem vertraut ist.«

[...]« (PU II, S. 518).¹⁰⁴ Auch mitten im Kapitel kommt Wittgenstein immer wieder auf die spezielle Verwendung von »sehen« zurück. Wenn wir die Neigung haben, dieses Wort in Form von »sehen-als« für das Aspekt-Wahrnehmen zu verwenden – und in der ersten Person Präsens haben wir diese Neigung nur beim Aspekt-Erleben – nehmen wir die *Zustandhaftigkeit* des Sehens mit herüber zum Sehen-als (siehe oben 2.4.3). Wir wollen dabei das Aspekt-Erleben nicht als bloße Deutungshandlung oder als ein »Denken« verstehen, das als ein Aufstellen von Hypothesen falsifizierbar ist (PU II, S. 550). Bei Sätzen mit »Ich sehe das als ein ...« gibt es eine Falsifizierung genauso wenig wie bei Sätzen der Form »Ich sehe ...«. Andererseits haben wir nach Wittgenstein aber auch eine gewisse Neigung, das Aspekt-Erleben als ein »Denken« aufzufassen, und zwar, weil wir uns in diesen besonderen Fällen ja mit dem Objekt »beschäftigen« (PU II, S. 524f.). – Die komplexe Neigung zur Verwendung von »sehen« und »denken« für das Aspekt-Erleben versucht Wittgenstein schließlich folgendermaßen auf den Punkt zu bringen: »Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken« (PU II, S. 525).

Wittgensteins Warnung bei der sekundären Verwendung von »sehen« bleibt nicht aus: »Denk nur ja nicht, du wüsstest im Vornhinein, was »Zustand des Sehens« hier bedeutet! Lass dich die Bedeutung durch den Gebrauch *lehren*« (PU II, S. 550). Andererseits erkennt er unsere Neigung zur sekundären Verwendung von Begriffen unumwunden als gerechtfertigt an, und zwar aus einem einfachen Grund: Wir *brauchen* diese Verwendung, ohne sie wäre unsere Lebensform eine andere. Denn die sekundäre Verwendung ist keine »übertragene« oder »bildliche« Verwendung, auf die wir auch verzichten könnten (LS I, § 799; PU II, S. 557). Von einem »Sehen-als« müssen wir also genauso sprechen wie von einer »Bedeutung« beim Bedeutungserlebnis – wir haben kein exakteres Wort.

2.6.2 Sekundäre Bedeutungen rund um das Mitleid

Das Muster der »sekundären Bedeutung« scheint für Wittgenstein in mehreren Varianten vorhanden zu sein. Geht man von der Ähnlichkeit des Mitleids mit dem Aspekt-Wahrnehmen aus, kann auch beim Begriff »Mitleid« von sekundärer Bedeutung gesprochen werden. Wenn wir in Situationen des Aufleuchtens eines Leid-

104 Eine ähnliche Formulierung findet sich in LS I, § 180: »Zwei Verwendungen des Berichts ›Ich sehe ...‹« Zur sekundären Bedeutung von »sehen« siehe auch LS I, § 765: »Ist nun, vom Empfinden des Ausdrucks als einem Sehen zu reden einfach eine Begriffsverschiebung, wie wenn man vom Heiraten des Geldes redet? Ist hier also ein bloßes Missverständnis, oder eine allmähliche Abbösung des Begriffs ›Sehen?‹«.

dens-Aspektes z.B. sagen »Ich empfinde jetzt Mitleid mit ihm!«, so kann die Bedeutung von »empfinden« in diesem Zusammenhang als eine *sekundäre* verstanden werden. Wie wir gesehen haben, legt Wittgenstein Wert auf die kategorische Unterscheidung zwischen Empfindungen und Gemütsbewegungen bzw. Dispositionen. Wenn wir dennoch bei Gemütsbewegungen wie Freude von einer *Empfindung* sprechen, stellt das für ihn kein Problem dar, nur müssen wir uns der Unterschiede bewusst sein (Z, §§ 484-86). Das kann man auch so verstehen, dass die sekundäre Bedeutung von »Empfindung« bei Gemütsbewegungen nicht mit der primären (bei Sinneswahrnehmungen) verwechselt werden darf.

Auch der Begriff des »Wissens« bei Selbstzuschreibungen von Gefühlen kann als »sekundär verwendet« gesehen werden (»Ich weiß, dass ich Mitleid habe ...«). Im ursprünglichen Kontext von »wissen« gibt es sowohl die Möglichkeit eines *Irrtums* als auch die einer *Begründung*. In der sekundären Verwendung fehlen diese Elemente, der Begriff ist somit aus einer anderen Verwendung herübergenommen. Es ist so ähnlich, wie wenn wir den Ausdruck »fett« für den Mittwoch verwenden, oder wie wir etwa sagen, wir *wüssten*, die Stadt liege zur Rechten: Eine »einfache Überlegung« kann uns nach Wittgenstein davon überzeugen, dass der Begriff des Wissens für jene speziellen Situationen nicht passt, in denen wir Sätze sagen wie: »Ich weiß, dass ich jetzt Mitleid empfinde«. Nur auf den ersten Blick handelt es sich beim Wissen bezüglich der eigenen Gefühle um echtes und begründbares Wissen. In Wirklichkeit fehlt eine solche Begründungsmöglichkeit, genau das macht auch die »Autorität der ersten Person« aus.

Im Zusammenhang mit dem Bedeutungserlebnis werden nach Wittgenstein die Begriffe der *Bedeutung* und des *Meinens* sekundär verwendet. Zur Bedeutung in primärer Verwendung gehört nämlich gar kein spezielles Erlebnis (PU II, S. 557). Für *bestimmte* Sprachspiele ist diese Verwendung des Begriffs aber durchaus in Ordnung, wir können in diesen Fällen ohne Weiteres sagen, dass ein Wort ganz »mit seiner Bedeutung angefüllt« ist (PU II, S. 554). Wittgenstein sieht hier keinen Widerspruch zu seiner Auffassung, dass die Bedeutung im *Gebrauch* besteht, denn die »bildliche Verwendung des Wortes kann ja mit der ursprünglichen nicht in Konflikt geraten«.

Wenn wir nun aber das *Mitleid* mit einem Erfassen von Bedeutung verglichen haben –, muss dann auch die Verwendung des Begriffs »Mitleid« in Hinblick auf primäre und sekundäre Verwendung überdacht werden? Schließlich haben wir »Mitleid« einmal im Sinne stetiger Aspektwahrnehmungen verwendet und einmal als »irritiertes Mitleid« mit dem Aspektwechsel-Bemerken verglichen. Irritiertes Mitleid ist mehr ein Staunen als ein Mitleiden. Der Leidens-Aspekt des Objekts stellt hier keine stabile Eigenschaft dar, sondern er *leuchtet* vor dem Hintergrund einer anderen Alternative *auf*. Diese Alternative ist aber keine zufällige, sondern

steht in einer internen Relation zum Leiden, und eben auf diese Relation bezieht sich das Staunen. Das Schwanken zwischen zwei Alternativen, die zwei konkurrierenden Sichtweisen werden auf das *Objekt selbst* zurückgeführt. Angewendet auf solche besonderen Situationen des Ambiguität-Erlebens muss der Begriff des Mitleids tatsächlich ein anderer sein, als wenn damit eine eindeutige Haltung bezeichnet wird. Beim irritierten, unsicheren Mitleid ließe sich insofern sagen, dass der Begriff des Mitleids *sekundär* verwendet wird. – Eine differenziertere Untersuchung von stetigem und irritiertem Mitleid wird im vierten Kapitel in Angriff genommen (siehe 4.1.5).

2.6.3 Ist die sekundäre Bedeutung ein Aspekt?

Die hier vorgeschlagene Anwendung des Konzepts der sekundären Bedeutung bei Wittgenstein unterscheidet sich allerdings von einer inzwischen schon klassisch gewordenen Interpretation, nach der die sekundäre Bedeutung mit einem Aspekt zu vergleichen ist. Damit würde sie praktisch zu dem, was man im Bedeutungserlebnis *erfährt*. Diese Auffassung von sekundärer Bedeutung lässt sich von Stanley Cavell¹⁰⁵ über Joachim Schulte¹⁰⁶ bis Michel ter Hark¹⁰⁷ und Stephen Mulhall¹⁰⁸ verfolgen und wird z.B. von Katalin Neumer¹⁰⁹ ausführlich dargelegt.¹¹⁰ Hier wird das Aspekt-Erleben (oder Bedeutungs-Erleben) als ein *Erfassen* von sekundären Bedeutungen verstanden, sekundäre Bedeutungen stellen also ganz besondere Aspekte oder Bedeutungen dar. Entsprechend wird die von Wittgenstein angesprochene »Neigung« zur sekundären Verwendung von Begriffen schon als das Be-

105 Vgl. Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, S. 565.

106 Vgl. Schulte, *Chor und Gesetz*, S. 107f.

107 Vgl. Hark, *Beyond the Inner and the Outer*, S. 162f.

108 Vgl. Mulhall, »Seeing Aspects«, S. 259.

109 Vgl. Neumer, *Die Relativität der Grenzen*, S. 162ff.

110 Sara Fortuna spricht davon, dass die sekundäre Bedeutung in psychoanalytischer Hinsicht eine »Form verdrängter Symbolisierung« darstelle, und geht insgesamt auch davon aus, dass das »Sekundäre« darin bestehe, einen zweiten Aspekt wahrzunehmen. Vgl. Fortuna, Wittgensteins Philosophie des Kippbildes, S. 176; – Hintikka und Hintikka greifen Wittgensteins Ausdruck einer »sekundären Bedeutung« auf ganz andere Weise auf: Ihre These ist, dass Wittgenstein eigentlich »sekundäre Sprachspiele« meint, also Sprachspiele, die auf primäre aufbauen bzw. diese voraussetzen. Beispiele hierfür sind das Lügen, Heucheln, Verstellen, etc., vgl. Hintikka und Hintikka, Untersuchungen zu Wittgenstein, S. 356. – Diese Interpretationen zeigen, wie weit die Lesarten von PU II auseinandergehen.

deutungserlebnis selbst aufgefasst bzw. als Erlebnis beim Aspektwechsel-Bemerken. Das Bedeutungserlebnis ist in dieser Interpretation nicht ein Anlass, den *Begriff der Bedeutung* sekundär zu verwenden, sondern selbst schon das Erfassen von ganz speziellen Bedeutungen.

Wenn es aber so wäre, dass *verschiedene Bedeutungen* erfasst würden – primäre Bedeutungen auf die übliche Weise (bzw. durch »blindes Regelfolgen«), sekundäre Bedeutungen mit einem Erlebnis –, so käme das einer deutlichen Einschränkung der *Gebrauchstheorie* der Bedeutung bei Wittgenstein gleich. Diese würde nur mehr die primären Verwendungen des Bedeutungsbegriffs betreffen. Und wenn von zwei verschiedenen Formen von Bedeutung gesprochen wird, so bleibt die Frage offen, in welchem Verhältnis diese beiden Bedeutungsauffassungen stehen. Tatsächlich beschäftigen sich die genannten Autorinnen und Autoren (auf unterschiedliche Weise) mit einer solchen Hierarchisierung.¹¹¹

Wittgenstein scheint es aber nicht um verschiedene Formen von Bedeutungen zu gehen, sondern um verschiedene *Bedeutungsbegriffe*. Er stellt zunächst einmal fest, dass (neben anderen »psychologischen« Begriffen) auch der Begriff »Bedeutung« in bestimmten Fällen (z.B. bei der Schilderung einer »erlebten Bedeutung«) anders verwendet wird als im Normalfall. Wenn er nun die Ausnahmeverwendung als eine »sekundäre« bezeichnet, so ist für ihn klar, dass der sekundär verwendete Bedeutungsbegriff nicht autonom ist, sondern der primären Bedeutung von »Bedeutung« bedarf. Wir müssen also mit der Bedeutung als Gebrauch vertraut sein, um von Bedeutungserlebnissen zu sprechen. Eine nur in Erlebnissen vorkommende Bedeutung wäre unverständlich – so wie es unverständlich wäre, das Wort »gelb« auf den Vokal »e« anzuwenden, wenn »gelb« nicht schon eine andere Bedeutung hätte. Die entscheidenden Textstellen bei Wittgenstein weisen darauf hin, dass die sekundären Bedeutungen eben *nicht* besondere Aspekte oder Bedeutungen darstellen, welche im Bedeutungserlebnis erfasst werden. Sekundäre Bedeutungen kommen vielmehr dann ins Spiel, wenn wir *über solche Erlebnisse sprechen* (und sie z.B. als »Bedeutungs«-Erlebnis bezeichnen). Folgende Punkte sprechen dafür:

Erstens legt der Textfluss sowohl auf Seite 556 von PU II als auch in den Paragraphen 56ff. von LS I nahe, dass es die Neigung zur ungewöhnlichen Verwendung der Begriffe »meinen« und »Bedeutung« ist, die Wittgenstein am meisten interessiert: Direkt im Anschluss an den Absatz zu »meinen« und »Bedeutung« folgt der von »fett« und »mager« und gleich darauf die Einführung des Begriffs »sekundäre Bedeutung«. Auch an anderer Stelle scheint dieser Zusammenhang

111 Vor allem Mulhall, »Seeing Aspects«, S. 259 und Neumer, *Die Relativität der Grenzen*, S. 163 haben sich diese Frage gestellt.

selbstverständlich zu sein, selbst wenn er nicht ausdrücklich von »sekundärer Bedeutung« spricht – das ausdrückliche Sekundäre-Bedeutung-Beispiel mit dem Vokal »e« (PU II, S. 557) stellt jedoch die Verbindung her:

»Es sagt Einer: ›Gib ihm den Befehl ... und meine damit ...!‹ Was kann das heißen? Aber warum gebrauchst du für dein Erlebnis gerade diesen Ausdruck? einen schlecht sitzenden Anzug! – Das ist der Ausdruck des Erlebnisses, wie ›Der Vokal e ist gelb‹ und ›Ich wußte im Traume, daß ...‹ Ausdrücke anderer Erlebnisse. Ein schlecht sitzender Anzug ist es nur, wenn du ihn falsch auffaßt.« (BPP II, § 574)

Zweitens ist nach der üblichen Interpretation von sekundärer Bedeutung nicht klar, worin eigentlich die primäre Bedeutung bestehen soll. Wittgenstein schreibt schließlich, dass die sekundäre Bedeutung nicht ohne die primäre existieren kann. Die Aspekt-Alternativen beim Bemerkern des Aspekts haben im Grunde nichts mit einer Hierarchie von »primär« und »sekundär« zu tun, jedenfalls ist es bei den von Wittgenstein gewählten Beispielen schwer, eine solche Hierarchie zu definieren. Nur beim Vexierbild könnte z.B. die bloße Zeichnung primär sein und das in den Zweigen versteckte Gesicht sekundär (PU II, S. 523), bei den meisten anderen Beispielen Wittgensteins geht es um an sich gleichrangige Alternativen, bei denen wir den Wechsel vom einen zum anderen Aspekt in beide Richtungen vollziehen. Ein »primär« oder »sekundär« kann es hier nur in einem zeitlichen Sinn geben.

Drittens sehen Wittgensteins Beispiele für sekundäre Bedeutungen kein Schwanken oder Umschlagen vor, wie das bei den Aspekten und erlebten Bedeutungen der Fall ist. Es geht ihm nicht darum, dass wir den Mittwoch einmal fett erleben und dann wieder nicht oder den Vokal »e« einmal gelb und einmal nicht.

Viertens wird bei der Gleichsetzung von »erlebter« und »sekundärer Bedeutung« übersehen, dass es Wittgenstein auch im Zusammenhang mit Bedeutungserlebnissen vor allem um *begriffliche* Untersuchungen geht, ihn interessieren nicht einzelne Phänomene, sondern unsere Sprachspiele. Nur in ihnen zeigt sich, was ein Erlebnis ist (PU II, S. 518: »Uns interessiert der Begriff und seine Stellung in den Erfahrungsbegriffen«). Das Bedeutungserlebnis ist also nicht schon als Phänomen interessant; interessant ist vielmehr die Art und Weise, wie wir sprachlich mit Bedeutungserlebnissen umgehen. Wird »sekundäre Bedeutung« als erlebte Bedeutung verstanden, konzentriert man sich doch wieder auf ein Phänomen. Es liegt daher aufgrund des methodischen Ansatzes Wittgensteins näher, den Ausdruck »sekundäre Bedeutung« auf die psychologischen *Begriffe* anzuwenden.

2.6.4 Aspektblindheit

Auch für Wittgensteins Überlegungen zur »Aspektblindheit« (bzw. »Bedeutungsblindheit«) sind die sekundären Bedeutungen psychologischer Begriffe der Ausgangspunkt:

»Der, den ich bedeutungsblind nenne, wird wohl den Auftrag verstehen: ›Sag ihm, er solle zur Bank gehen, und ich meine die Gartenbank‹, aber nicht: ›Sag das Wort Bank und meine damit Gartenbank.‹« (BPP II, § 571)¹¹²

Im ersten Satz wird der Begriff »meinen« primär verwendet, im zweiten sekundär. Im ersten Satz ist das Meinen in einen Gebrauch eingebunden, im zweiten steht ein Wort isoliert da und soll durch ein Erlebnis des Meinens mit Bedeutung angefüllt werden. Nur diese zweite Verwendung verstehen »Bedeutungsblinde« nicht. Es geht hier also nicht darum, dass Bedeutungsblinde irgendwelche Bedeutungen von »Bank« nicht erfassen können. Ihnen ist auch durchaus bewusst, dass das Wort »Bank« zwei verschiedene Bedeutungen hat, sonst würden sie den ersten Satz nämlich auch nicht verstehen. Wenn Wittgenstein aber trotzdem manchmal davon spricht, dass Aspektblinde keinen *Aspektwechsel erleben* bzw. keine *Bedeutungserlebnisse* haben können (LS I, §§ 781, 784), muss wieder seine *Methode* im Auge behalten werden: Um diesem rätselhaften Erlebnis auf die Spur zu kommen, möchte Wittgenstein eben nicht introspektiv vorgehen,¹¹³ sondern er fragt, wie sich hypothetisch Menschen verhalten würden, welche die Sätze mit den sekundären Verwendungen nicht verstehen; die also die Ausdrucksformen nicht nachvollziehen können, in denen wir von unseren Aspekt- und Bedeutungserlebnissen sprechen. Auf diese Weise kann nach Wittgenstein am ehesten die Frage beantwortet werden, worin diese besonderen Erlebnisse bestehen bzw. welches Muster sie für uns haben (»Versuch nicht, in dir selbst das Erlebnis zu analysieren!« – PU II, S. 537). Das Gedankenexperiment der Aspektblindheit darf insofern nicht auf eine rein phänomenale Ebene reduziert werden. Wir dürfen nicht so tun, als wüssten wir schon, um welches Erlebnis es sich genau handelt, und könnten

112 Ganz ähnlich auch in BPP I, § 344: »Wer die Worte ›das Zeichen als Pfeil *sehen*‹ nicht verstehen und gebrauchen lernen kann, den nenne ich ›bedeutungsblind‹.«

113 Kripke äußert hier jedoch eine andere Einschätzung, wenn er zu Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Erleben meint, dass »die Erörterung hier introspektiv geführt wird«. Vgl. Kripke, *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, S. 65 Fußnote 29.

nun *davon ausgehend* die Frage stellen, was das für Menschen wären, denen dieses Erlebnis fehlt. Was Aspektblindnen in erster Linie fehlt, ist eine bestimmte Sprachpraxis: »Diese Untersuchung ist keine psychologische« (BPP II, § 479).¹¹⁴

Das Ergebnis des Gedankenexperiments zur Aspektblindheit ist kein eindeutiges – die Grenzen zwischen unserem normalen Verhalten und der Aspektblindheit lassen sich für Wittgenstein offensichtlich nur schwer ziehen. Die entsprechenden Ausführungen enden häufig in Ratlosigkeit (BPP I, §§ 205, 206, 242; BPP II, § 479; LS I, §§ 778-81). Formulierungen wie »Könnte es Menschen geben ...?« (LS I, § 778) oder »Könnten wir uns Menschen denken ...?« (BPP II, § 478) sind nicht nur rein rhetorische Fragen. Trotzdem ist auch diese unklare Grenzziehung ein interessantes Ergebnis: sie bedeutet nämlich, dass wir möglicherweise das praktische Verhalten solcher Menschen gar nicht von unserem Verhalten unterscheiden könnten. Schließlich fehlt ihnen nicht das Erfassen eines bestimmten Aspektes oder einer Bedeutung, sondern das Erlebnis des Staunens über den jeweiligen Aspektwechsel. Wenn es aber unmöglich ist, ihnen eine Blindheit im üblichen Sinne zuzuschreiben, muss das heißen, dass das Aspektlebnis eben nicht mit dem Erfassen von Bedeutung verwechselt werden darf, die Begriffe dürfen hier nicht durcheinandergebracht werden: »Worin liegt die Wichtigkeit des genauen Ausmalens von Anomalien? Kann man es nicht, so zeigt das, dass man sich in den Begriffen noch nicht auskennt« (BPP II, § 606).

In der Anwendung auf das Mitleid heißt das: Wenn Aspektblindnen etwas fehlt, dann z.B. nicht das Mitleid als Perspektive, sondern das irritierte Mitleid bzw. das Staunen über die Ambiguität einer bestimmten Person (oder auch eines Tieres). Einige Interpretationen zu Wittgensteins Begriff der Aspektblindheit kommen allerdings gerade in diesem Punkt zu ganz anderen Ergebnissen: So spricht etwa Stephen Mulhall Aspektblindnen die Fähigkeit ab, *bestimmte Aspekte* zu erfassen. Er mutet ihnen letztlich zu, dass sie ihre Mitmenschen als »Roboter« wahrnehmen und somit keinen Sinn für den Aspekt der Würde (oder der Seele) des Menschseins haben: »The aspect-blind regard a human being's behaviour as we would the behaviour of a robot, of a construction whose behaviour is mechanical and thus describable by means of geometrical concepts.¹¹⁵

Andere Interpretationen heben wiederum hervor, dass es Wittgenstein nicht um bestimmte Aspekte, sondern um das Erlebnis des Wechsels geht. Oliver R.

114 Siehe auch BPP I, § 189. – Gedankenexperimente Wittgensteins gehen häufig von anderen Begriffsverwendungen aus, z.B. in BPP II, § 638; LS I, § 203.

115 Vgl. Mulhall, »Seeing Aspects«, S. 262. – Mulhalls Interpretation des Aspekt-Wahrnehmens nimmt jedoch Wittgensteins Unterscheidung von stetigem Aspekt-Wahrnehmen und Aspekt-Erleben zu wenig ernst.

Scholz etwa betont die praktische *Irrelevanz*, die Wittgenstein der Bedeutungsblindheit zuschreibt. Wenn Aspektblindnen Bedeutungserlebnisse fehlen, dann jedenfalls keine »Bedeutungsquellen«, alles andere würde auf einen »Rückfall in mentalistische Bedeutungstheorien« hinauslaufen.¹¹⁶ Auch Gunter Gebauer bezieht das Aspektelerlebnis auf die Gleichzeitigkeit gegenläufiger Aspekte und setzt Aspektblindheit mit dem starren Festhalten an einem Aspekt gleich. Er vertritt aber die Ansicht, dass Wittgenstein den Wechsel von Aspekten vor allem deshalb so faszinierend fand, weil er damit auch *sich selbst* als Person im Wechsel einer »anthropologischen« (deskriptiven) und einer »ethischen« Perspektive wahrnehmen konnte bzw. er sich selbst vom Zwang befreite, die eigene Selbsteinschätzung auf eine dieser Perspektiven zu reduzieren.¹¹⁷ Nach Gebauer muss dieser Aspekt-Dualismus aber auch für den Blick auf andere Personen gelten, wenn auch in Einbeziehung der Selbsteinschätzung der jeweiligen Person.¹¹⁸ – Dieser spezielle Hintergrund mag bei Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Erleben durchaus wichtig gewesen sein, dabei handelt es sich letztlich um biografische Fragen. Es spricht jedoch nichts dagegen, über die Selbsteinschätzung hinauszugehen und das Bemerkern des Aspektwechsels auch auf die Fremdeinschätzung anzuwenden, z.B. in Form eines irritierten oder unsicheren Mitleids.

2.6.5 Zusammenfassung und Ausblick

Es ging in den Abschnitten dieses zweiten Kapitels darum, Wittgensteins Expressivismus unter die Lupe zu nehmen. Dabei wurde deutlich, dass er zwar als »Deflationist« keine allgemeinen Erklärungen oder Theorien sucht und auch in seinen Differenzierungen sehr vorsichtig agiert, dass er aber doch immer wieder auf die Unmöglichkeit zurückkommt, eine akute Gefühlsregung durch Introspektion zu erfassen und anschließend »mitzuteilen«.

Besonderes Interesse erhielt dabei eine ganz spezielle Form von Selbstzuschreibung, nämlich jene angesichts einer im Raum stehenden Alternative. Mit der entsprechenden Art von Aussagen befasst sich Wittgenstein im Rahmen seiner Überlegungen zu Aspektwahrnehmungen, daher wurde die Selbstzuschreibung von Mitleid angesichts einer plausiblen Alternative (»Irgendwo tut sie mir auch leid«) als eine Form des Aspekt-Erlebens aufgefasst und mit dem unsicheren Mitleid von Kapitel 1 in Verbindung gebracht.

116 Vgl. Scholz, »Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit?«, S. 228ff.

117 Vgl. Gebauer, *Wittgensteins anthropologisches Denken*, S. 215ff., vor allem S. 230.

118 Vgl. ebd., S. 228.

In diesem letzten Abschnitt wurde (eine in der Literatur weitgehend übersehene) Interpretation der Ausführungen Wittgensteins zur »sekundären« Bedeutung zum Anlass genommen, das Verhältnis von *stetigem* und *irritiertem* Mitleid noch einmal von der sprachlichen Seite her zu beleuchten: Von einem irritierten *Mitleid* zu sprechen, ist alles andere als selbstverständlich, denn dieses besteht darin, dass der Mitleidsaspekt nur eine von zwei plausiblen Haltungen darstellt und die Konkurrenz der anderen Haltung braucht, um aufzuleuchten. Auf jeden Fall wird der Begriff »Mitleid« hier anders verwendet, er bezieht sich auf ein Stauen über die Möglichkeit verschiedener Einstellungen und nicht auf eine bestimmte Einstellung zum Objekt. Kurz, »Mitleid« hat in diesem Fall eine *sekundäre* Bedeutung. Das heißt, dass der Begriff mit Vorsicht zu verwenden ist, denn die Sprachspiele müssen auseinandergehalten werden: Es gibt jenes Sprachspiel, in dem das Mitleid zum Ausdruck gebracht wird, und jenes, in dem das Mitleid als *eine* mögliche Haltung *reflektiert* wird. In letzterem kann Mitleid als eines von mehreren Gefühlen auch Gegenstand einer Selbstzuschreibung sein, doch es handelt sich gerade deshalb nicht mehr um »Mitleid« in einer primären Bedeutung.

Man muss einer solchen sekundären Bedeutung von »Mitleid« nicht folgen, die entsprechende Verwendung kann auch ausbleiben, wie wir in Kapitel 4 bei Bertolt Brecht und Hannah Arendt sehen werden. Bevor wir uns aber einer solchen ausführlichen Gegenüberstellung von stetigem und irritiertem Mitleid hingeben, soll in einem eigenen Kapitel zu *Mitleidsbegriffen in der Neuropsychologie* noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von psychologischen Sprachspielen und empirischer Beobachtung vertieft werden. Wittgenstein zeigte schließlich deutliches Desinteresse gegenüber einer »physiologischen Untersuchung« mentaler Zustände (Z, § 304). Die Zustände, von denen unsere alltäglichen Sprachspiele rund um *Gefühle* und *Dispositionen* sprechen, sind für ihn keine direkt beobachtbaren Zustände – und das nicht nur aus Mangel an Instrumenten, sondern in logischer Hinsicht. Was die *Dispositionen* betrifft, so würde er die Vorstellung eines neuronalen »Scans« eines solchen Mitleids wohl entschieden abgelehnt haben. Bei einer akuten *Gemütsbewegung* hingegen kann zwar die Fremdzuschreibung einen *Bewusstseinszustand* annehmen, aber aufgrund der *Situation* und nicht aufgrund eines physiologischen Zustandes. Die Situation gibt uns nicht nur indirekte Hinweise auf ein verstecktes Faktum, sondern sie entscheidet tatsächlich über die Korrektheit der Zuschreibung. Der Satz »Gott, wenn er in unsere Seelen geblickt hätte, hätte dort nicht sehen können, von wem wir sprachen« (PU II, S. 558) muss nach den Voraussetzungen Wittgensteins auch für die Neurologie gelten: auch sie kann nicht an der Situation vorbei (mit dem allwissenden Blick in unseren Körper) Zuschreibungen für mentale Zustände vornehmen. Was die Psychologie in den Au-

gen Wittgensteins also wirklich vonnöten hat, ist nicht der Ausbau der »experimentellen Methoden«, sondern die Klärung einer »Begriffsverwirrung« (PU II, S. 580). Und da es sich bei den psychologischen Begriffen um Alltagsbegriffe handelt (und sie das auch bleiben sollen), besteht für Wittgenstein wenig Aussicht auf angemessene »experimentelle Methoden« für die Psychologie: »Die Begriffe der Psychologie sind eben Begriffe des Alltags. Nicht von der Wissenschaft zu ihren Zwecken neu gebildete Begriffe, wie die der Physik oder Chemie« (BPP II, § 62).

3 Das Mitleid in der Neuropsychologie

3.1 MITLEIDSBEGRIFFE IN SOZIAL- UND NEUROPSYCHOLOGIE

Sowohl die empirisch orientierte Sozialpsychologie als auch die neurowissenschaftlichen Untersuchungen jüngeren Datums bemühen sich um die Klärung einiger Phänomene rund um das *Mitleid*. Begriffe wie »Empathie«, »Altruismus«, »prosoziales Verhalten« spielen dabei eine zentrale Rolle. Während die Sozialpsychologie schon seit längerer Zeit im Anwendungsbereich dieser Begriffe empirische Untersuchungen anstellt, erlebte das Thema in den letzten Jahren in den Neurowissenschaften einen regelrechten Boom, vor allem, seit man auf die (vor allem populärwissenschaftlich so bezeichneten) »Spiegelneuronen« gestoßen ist.

Die begriffliche Unterscheidung der beteiligten Phänomene – so weit ist man sich einig – ist alles andere als einfach. Das Mitleid deckt nur einen Teil des Themenkomplexes ab, auch spielt das deutsche Wort »Mitleid« oder das englische *compassion* in den wissenschaftlichen Diskursen eine untergeordnete Rolle, häufiger wird der Begriff »Mitgefühl« (*sympathy*) verwendet. Da jedoch ein großer Teil aller empirischen Studien mit *Leidsituationen* arbeitet bzw. Mitgefühl in Zusammenhang mit dem Leiden anderer Personen untersucht wird, ist die inhaltliche Rolle des »Mitleids« so untergeordnet auch wieder nicht.

Von einigen Wissenschaftlern wird für das, was gemeinhin als Mitgefühl/Mitleid bezeichnet wird, auch der Begriff der *Empathie* (bzw. *empathy*) verwendet.¹ Dieser Begriff ist aber selbst ausgesprochen »unscharf«. Er ist zwar relativ neu²

1 Singer und Klimecki etwa unterscheiden zwei verschiedene empathische Reaktionen, nämlich personal *distress* und *compassion*. Vgl. Singer und Klimecki, »Empathy and Compassion«, S. 875.

2 Die Entstehungsgeschichte des Begriffs geht auf das 19. Jh. zurück, eine erste Verwendung im Deutschen gab es bei Rudolf Hermann Lotze. Unabhängig davon wurde zu

und wurde erst in den letzten Jahrzehnten in naturwissenschaftlichen Kontexten verstkt verwendet, sein zusätzlicher Status als auerwissenschaftlicher Modebegriff macht die Verwendung aber nicht gerade einfach. Es gehört inzwischen zu den Ritualen wissenschaftlicher Empathie-Untersuchungen, gleich am Anfang den eigenen Empathiebegriff (oder vielmehr die eigenen Empathie-*Begriffe*) zu klären.

C. Daniel Batson z.B. hat sich die Me gemacht, nicht weniger als *acht* verschiedene (wissenschaftliche) Empathiebegriffe zu unterscheiden, die in unterschiedlichen Kontexten eine Rolle spielen:³ 1) eine Überzeugung bezüglich des inneren Zustandes einer anderen Person haben, 2) Körperhaltung oder Gesichtsausdruck einer anderen Person übernehmen, 3) das Gefühl einer anderen Person übernehmen (Gefühlsansteckung), 4) sich in die Situation einer anderen Person hineinversetzen, 5) sich vorstellen können, wie eine andere Person denkt oder fühlt, 6) sich vorstellen können, wie man selbst an der Stelle der anderen Person denken/fühlen würde, 7) sich unbehaglich fühlen angesichts des Leidens einer anderen Person und 8) Mitgefühl mit einer leidenden Person haben. Diese verschiedenen Bedeutungen müssen nach Batson verschiedenen Fragestellungen zugeordnet werden.

Da sich die einzelnen Bedeutungen nicht immer klar voneinander unterscheiden lassen bzw. einzelne Begriffe auch mehrdeutig verwendet werden müssen, spricht man in der Neuropsychologie häufig von verschiedenen *Aspekten* oder *Komponenten* von Empathie. Meist wird eine *emotionale* von einer *kognitiven* Komponente unterschieden, manchmal Zusätzlich noch eine *motorische*.⁴ Eine solche Aufteilung in Komponenten hat u.a. den Vorteil, den verschiedenen Positionen der sogenannten *Theory-of-Mind*-(ToM-)Debatte gerecht zu werden: In dieser Debatte ging es in den letzten Jahrzehnten um die Frage, wie Menschen sich generell ein Bild von den mentalen Zuständen anderer Menschen machen bzw. wie sie zu so etwas wie einer »Theorie« (*Theory of Mind*) ber jene Zustände kommen.⁵ Man suchte dabei häufig nach *einem* paradigmatischen Vorgang, der das Versthen anderer Menschen ermöglicht. Das war für die eine Seite (die »Theorie-Theorie«) tatsächlich so etwas wie eine *Theorie* (natürlich nicht immer in

Beginn des 20. Jahrhunderts im Englischen der deutsche Begriff »Einfühlung« mit *empathy* bersetzt, anschließend kam es zu einer ckbertragung ins Deutsche, der Begriff »Empathie« wurde hier somit ein zweites Mal eingeführt. Grere Verbreitung fnd der Begriff sowohl im Englischen als auch im Deutschen erst im 20. Jh.

3 Vgl. Batson, »These Things Called Empathy«, S. 4ff.

4 So z.B. bei Blair und Blair, »Empathy, Morality, and Social Convention«, S. 139.

5 Vgl. dazu Lenzen, *In den Schuhen des anderen*; Michlmayr, *Simulation Theory versus Theory Theory*.

Form einer bewusst erstellten Hypothese), für die andere Seite (die »Simulations-Theorie«) eine Form von *Simulation*. Eine Simulation des mentalen Zustandes anderer Personen kann allerdings nicht exakt die gleichen Auswirkungen haben wie ein entsprechendes Erlebnis in der ersten Person, d.h. die konkrete Reaktion ist meistens eine andere bzw. abgeschwächte. Daher spricht man auch von einer »*Off-Line-Simulation*«. – Wenn nun in den Neurowissenschaften zwischen verschiedenen Aspekten oder *Komponenten* von Empathie unterschieden wird, so kann das auch als Versuch gewertet werden, die *Theory-of-Mind*-Debatte durch eine Kompromisslösung zu entschärfen: Es gibt nicht *die* universelle Form, in der wir von den mentalen Zuständen anderer Menschen wissen (bzw. Vermutungen darüber anstellen), sondern je nach Situation verschiedene Varianten.

Ob Mitleid mehr der kognitiven oder der affektiven Komponente von Empathie zugeordnet werden muss, ist gar nicht so einfach zu beantworten.⁶ Schon in der Anordnung der verschiedenen Empathiebegriffe bei Batson wird klar, dass jeweils eine Verbindung mit verschiedenen *Fragestellungen* besteht. Je nachdem, welches definitorische Ziel verfolgt wird, kann eine begriffliche Unterscheidung wichtig sein oder nicht. Wenn Batson etwa in seiner Auflistung *sympathy* (8) unmittelbar auf *personal distress* (7) folgen lässt, so ist das kein Zufall, denn gerade die Unterscheidung zwischen diesen beiden wurde in verschiedenen sozialpsychologischen Studien untersucht. Ein zu starkes Involviertsein in das Leiden einer anderen Person führt zu einer Überforderung und zum Bedürfnis, sich abzuwenden oder das Leiden der anderen Person zu verdrängen. Persönliches Unbehagen geht also nicht mit jener Hilfsbereitschaft einher, die üblicherweise mit dem Begriff »Mitleid« oder *sympathy* verbunden ist. Wir finden hier den traditionellen Hinweis wieder, dass das Mitfühlen als prosoziale Haltung nicht einfach eine Wiederholung des »anderen« Gefühls ist, sondern eine zusätzliche Qualität haben muss. Insofern darf beim Mitleid die Spiegelung/Simulation nicht zu stark sein, eine allzu große affektive Komponente ohne Regulierung würde nur zu persönlichem Unbehagen führen.⁷ – Nicht immer muss das prosoziale Mitleid jedoch als

- 6 Wenn man z.B. die Fähigkeit zum Mitleid sowohl Personen mit Autismus als auch Psychopathen abspricht, dann muss sowohl die affektive als auch die kognitive Komponente zum Mitleid gerechnet werden. Personen mit Autismus fehlt es nämlich nicht an Gefühlsansteckung, sondern an Perspektivenübernahme, bei Psychopathen hingegen ist es umgekehrt. Vgl. dazu Singer und Leiberg, »Empathie«, S. 138.
- 7 Neurowissenschaftler wie Tania Singer und Jean Decety haben die Unterscheidung von Mitleid und persönlichem Unbehagen in den Mittelpunkt ihrer Forschungen gestellt und sind dabei – ähnlich wie schon Nancy Eisenberg – zum Ergebnis gekommen, dass *emotionale Kontrolle* Grundbedingung dafür ist, statt bloßem Unbehagen eine wohlwollende Haltung des Mitgefühls einzunehmen.

eine *regulierte* Simulation aufgefasst werden. Der Neurowissenschaftler Christian Keysers denkt an eine Form, wie gerade die Hilfsbereitschaft aus einer *spontanen* Simulation erwächst: Beim Trösten eines weinenden Freundes z.B. würden wir nach Keysers nicht nur dessen Leid mitempfinden, sondern auch dessen *Dankbarkeit* unserer tröstenden Hilfe gegenüber, diese gewissermaßen vorwegnehmend. Auf diese Weise würden wir dann tatsächlich zum Trösten motiviert werden.⁸

Die Unterscheidung von affektiven und kognitiven Netzwerken/Schaltkreisen im Gehirn ist grundsätzlich möglich,⁹ es bleibt aber die Schwierigkeit, wo dabei *das* Mitleid »anzusiedeln« wäre. Je nach Mitleidsbegriff bzw. je nach Hervorhebung einer bestimmten Komponente müsste das anders geschehen. Doch auch wenn man die sprachliche Vielfalt einmal beiseitelässt, zeigen die empirischen Untersuchungen, dass eine strikte Trennung sich vor allem dann nicht durchführen lässt, wenn es um die Beobachtung konkreter neuronaler Ereignisse geht. So spricht Simone G. Shamay-Tsoory bei ihrer Unterscheidung von affektiver und kognitiver Empathie etwa davon, dass bei den verschiedenen Varianten von Empathie nicht ausschließlich bestimmte Hirnaktivitäten zu beobachten sind, sondern einfach gesteigerte Aktivitäten eines bestimmten Netzwerkes: »With regard to the cognitive and emotional definitions of empathy, it may be suggested that cognitive empathy involves more ToM processing, whereas affective empathy involves more simulation processing.«¹⁰ Zudem handelt es sich um interagierende Netzwerke, sodass auf neuronaler Ebene beide Empathie-Varianten auch zusammenspielen.¹¹ Jean Decety und Jason M. Cowell beschreiben die komplexe »Implementierung« von Empathie im menschlichen Gehirn folgendermaßen:

»Empathy is implemented by a complex network of distributed, often recursively connected, interacting neural regions including brainstem, amygdala, hypothalamus, striatum, insula, anterior cingulate cortex, and orbitofrontal cortex. The experience of empathy also involves the autonomic nervous system (parasympathetic and sympathetic branches, which

8 Vgl. Keysers, *Unser empathisches Gehirn*, S. 252.

9 Häufig wird in diesem Zusammenhang auf die Unterscheidung zwischen einem subkortikalen und einem kortikalen Pfad der Verarbeitung von emotionalen Impulsen hingewiesen. Vgl. Eisenberg und Eggum, »Empathic Responding: Sympathy and Personal Distress«, S. 73.

10 Shamay-Tsoory, »Empathic Processing: Its Cognitive and Affective Dimensions and Neuroanatomical Basis«, S. 216. – Mit »ToM processing« meint Schamay-Tsoory eine ToM (*Theory of Mind*) im Sinne der Theorie-Theorie.

11 Vgl. ebd., S. 227f.

represent antagonist and coordinated regulation of internal states), and neuroendocrine processes implicates in social behaviours and emotional states.«¹²

Wer also davon ausgeht, dass auf neurowissenschaftlichem Wege Klarheit in eine komplexe psychologische Begriffswelt gebracht werden kann, muss diese Erwartungen vorerst wohl etwas zurückschrauben. Das zeigt sich auch an einem anderen Phänomen: Verschiedene neurowissenschaftliche Studien führen zu widersprüchlichen Ergebnissen, wenn es darum geht, die neuen bildgebenden Verfahren der Hirnforschung mit traditionellen psychologischen Untersuchungsmethoden zu kombinieren. In Verbindung mit neurologischen Scans werden z.B. immer wieder Fragebögen der sozialpsychologischen Forschung verwendet, häufig ist es üblich, die untersuchten Personen vorher einen Empathie-Fragebogen von Mark H. Davis¹³ beantworten zu lassen, um dessen Ergebnisse mit den Ergebnissen der bildgebenden Verfahren zu vergleichen. So sollte sich zeigen, ob eine ausgeprägte Fähigkeit zur emotionalen Empathie (erhoben aufgrund von Selbsteinschätzung) statistisch mit einer gesteigerten Aktivität bestimmter neuronaler Netzwerke einhergeht. Genau bei solchen Untersuchungen weichen die Ergebnisse aber voneinander ab, und Neurowissenschaftlern wie Jean Decety erscheint es problematisch, nach Entsprechungen zu suchen. Das liegt zum einen daran, dass die Fragebögen im Grunde nur die Selbsteinschätzung beobachten und diese bekanntlich auch fehlgehen kann. Zum anderen mutmaßt Decety aber, dass die begrifflichen Abgrenzungen der Sozialpsychologie sich nicht immer dazu eignen, entsprechende neuronale Prozesse zu unterscheiden:

»It is our conviction, that brain-behavior correlations should be treated with caution, and that care must be taken to formulate specific hypotheses both about the neural correlates of the dispositional measures and about what the questionnaire acutally measures.«¹⁴

Vor allem bei *Dispositionen* scheint man eine Entsprechung zwischen einer psychologisch definierten Kompetenz und einem konkreten neuronalen Muster nicht voraussetzen zu können. Es zeigt sich, dass die jeweiligen Definitionen noch stärker an einen situativen Kontext gebunden sein müssen. Psychologische Begriffe müssen *operationalisierbar* gemacht werden, um in empirischen Wissenschaften eine unmissverständliche Rolle zu spielen.¹⁵ Das ist für die kognitive Psychologie

12 Decety und Cowell, »Empathy, Justice, and Moral Behavior«, S. 5.

13 Vgl. Davis, »Measuring individual differences in empathy«, S. 117f.

14 Decety und Lamm, »Empathy versus Personal Distress«, S. 208.

15 Nur auf diese Weise kann z.B. »Intelligenz« durch einen Test gemessen werden. Korrekterweise müsste die entsprechende Definition von Intelligenz auf den jeweiligen

auch unabhängig von neurowissenschaftlichen Methoden nichts Außergewöhnliches, setzt sich aber nun auch in der Neuropsychologie fort. Folgt man dieser Logik, so wird es irgendwann problematisch, die traditionellen, alltagssprachlichen Begriffe in der wissenschaftlichen Forschung noch weiterzuverwenden. Korrekter wäre es, die jeweilige Kompetenz gleich mit dem Test und seinen Fragestellungen zu definieren. Auch in der Neuropsychologie dürfte dann streng genommen nicht mehr von »Mitleid« oder »Mitgefühl« die Rede sein, sondern nur noch von den komplexen neuronalen Mustern im Rahmen bestimmter *settings*, mit denen Versuchspersonen getestet werden.

Wenn sich die Neuropsychologie jedoch darauf beschränken würde, die jeweiligen Begriffe einfach durch solche Beschreibungen zu ersetzen, könnte die Verbindung mit einem breiteren gesellschaftlichen Diskurs verloren gehen. Das würde der entsprechenden Empathieforschung aber einiges von der Resonanz nehmen, welche sie besitzt und auch gezielt sucht. In neuropsychologischen Untersuchungen wird dem »prosozialen Verhalten« große Aufmerksamkeit geschenkt, die wichtigen (auch wissenschaftlichen) definitorischen Grenzziehungen sind jene, welche empathisches (prosoziales) Mitgefühl erstens von einem bloß spiegelnden persönlichem Unbehagen (*personal distress*) unterscheiden und zweitens von einem »kalten« Wissen vom Leiden der anderen Person, wie es ja z.B. auch Sadisten oder »Psychopathen« haben können. Die neurowissenschaftlichen Ergebnisse sind somit durchaus auf *konkrete praktische Auswirkungen* hin ausgerichtet: Kenntnisse von bestimmten neuronalen »Schaltkreisen« können dazu verwendet werden, bestimmte Fähigkeiten nicht nur zu »erziehen«, sondern auch auf anderem Wege zu evozieren, z.B. durch Medikamente. Dass dies keine Science-Fiction ist, zeigt etwa Tania Singer in einem jüngst veröffentlichten Gespräch mit dem Dalai Lama, in dem sie auf die Bedeutung des Neurotransmitters Oxytocin für die »Vermittlung von sozialen Bindungen und Anhänglichkeit« hinweist – Oxytocin kann auch als Nasenspray verabreicht werden.¹⁶ Eine Studie zur Auswirkung eines einwöchigen »Mitgefühlstrainings« in Form von Meditationen hat sie bereits durchgeführt und es lassen sich dabei tatsächlich signifikante Unterschiede bei den Empathiereaktionen im Gehirn feststellen.¹⁷ – Wenn alltagssprachliche Begriffe mit wissenschaftlichen Beschreibungen nicht immer in Einklang zu bringen sind, dann darf das gerade vor dem Hintergrund der breiten gesellschaftlichen Bedeutung von Empathieforschung nicht als bloße Nebensache erscheinen.

Test verweisen: »Intelligenz ist für unseren Zweck das, was durch diesen Fragebogen gemessen wird.«

16 Vgl. Singer und Ricard, *Mitgefühl in der Wirtschaft*, S. 56.

17 Vgl. ebd., S. 51f.

Wittgenstein konnte die neurowissenschaftliche Entwicklung natürlich nicht vorhersehen und seine Aussagen über Korrelationen zwischen psychologischen Begriffen und naturwissenschaftlichen Objekten dürfen in diesem Sinne nicht als letzte Weisheit gewertet werden. Doch hat er schon in den 40er Jahren gewisse Schwierigkeiten skizziert, die sich mit der neuesten Entwicklung der Psychologie eher verschärft als erübrigten haben. So schreibt er etwa im letzten Abschnitt des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen*:

»Die Verwirrung und Öde der Psychologie ist nicht damit zu erklären, daß sie eine »junge Wissenschaft« sei; ihr Zustand ist mit dem der Physik z.B. in ihrer Frühzeit nicht zu vergleichen. (Eher noch mit dem gewisser Zweige der Mathematik. Mengenlehre.) Es bestehen nämlich, in der Psychologie, experimentelle Methoden und Begriffsverwirrung. (Wie im andern Fall Begriffsverwirrung und Beweismethoden.)

Das Bestehen der experimentellen Methode läßt uns glauben, wir hätten das Mittel, die Probleme, die uns beunruhigen, loszuwerden; obgleich Problem und Methode windschief aneinander vorbeilaufen.« (PU II, S. 580)

Auch wer den Ausdruck »Verwirrung und Öde der Psychologie« nicht auf den heutigen Stand der Wissenschaft anwenden möchte, muss doch eingestehen, dass hier eine gewisse Spannung besteht: Einerseits sind die Sprachspiele der Alltagspsychologie und der empirischen Wissenschaften nicht so ohne Weiteres kompatibel, andererseits möchte sich die Wissenschaft nicht darauf beschränken, nur ihr eigenes, ganz spezifisches Vokabular zu verwenden. Wittgenstein war kein früher Vertreter eines *eliminativen Materialismus*, der die Spannung zwischen Alltagspsychologie und wissenschaftlicher Theorie dadurch überwinden möchte, dass erstere *eliminiert* wird. Die alltäglichen Sprachspiele erfüllen für Wittgenstein durchaus ihren ganz spezifischen Zweck, nur darf die Bindung an diesen Zweck nicht aus den Augen verloren werden. Werden die Grenzen der Sprachspiele respektiert, dann darf kein Widerspruch zwischen Alltagspsychologie und Wissenschaft bestehen. Im Unterschied zum eliminativen Materialismus versteht Wittgenstein die Alltagspsychologie nicht als eine *Theorie*. Wäre sie eine Theorie mit demselben Wahrheitsanspruch (oder mit demselben Zweck) wie die Wissenschaften, so könnte man durchaus von einem Widerspruch mit wissenschaftlichen Ergebnissen sprechen, da sie aber nur eine Anwendung von »Bildern« für praktische Zwecke ist, besteht keine Inkompatibilität.

3.2 PARALLELEN ZU WITTGENSTEIN

Der gesamte Stand der neurowissenschaftlichen Empathieforschung kann hier nicht im Detail besprochen (und schon gar nicht beurteilt) werden, es sollen nur einige exemplarische Aspekte hervorgehoben werden. Dabei sollen erst noch Berührungspunkte zwischen der Neuropsychologie und Wittgenstein gesucht werden – Berührungspunkte, die sich entweder als Gemeinsamkeiten oder Gegensätze erweisen können. Zunächst zu den Gemeinsamkeiten:

Wittgenstein betonte, dass wir Regeln »blind folgen« (PU, § 219). Wir verwenden innerhalb bestimmter Sprachspiele verschiedene Zeichen, ohne dass wir uns deren (durch Regeln festgelegte) Bedeutungen vor Augen halten. Es kann zwar besondere Situationen des Bedeutung-Erlebens geben, doch im Allgemeinen gibt es keine Instanz in uns, die bewusst eine Beziehung zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung herstellt. Wenn wir mit einem Wort etwas »meinen«, so darf dieses Meinen nicht als mentales Ereignis in unserem Geist verstanden werden. Das muss auch für die Interpretation des Körperausdruckes anderer Personen gelten: Die Deutung solcher sichtbaren Äußerungen oder Verhaltensweisen geschieht sozusagen automatisch, wir erfassen den sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck und die Deutung *in einem*, so wie beim stetigen Aspekt-Wahrnehmen die Zeichnung und den Hasen. Sprachlich äußert sich das für Wittgenstein insofern, als wir ohne weitere Zusätze sagen können, wir sähen einen Hasen (wo doch nur die Zeichnung sichtbar ist) oder wir würden den Zorn eines Menschen wahrnehmen (wo wir doch nur die Äußerung des Zornes wahrnehmen).

Auch in der Neuropsychologie kommt man zum Ergebnis, dass unsere Deutung des Verhaltens anderer Personen keinen expliziten *Deutungsakt* erfordert. Es gibt keine Interpretationsinstanz zwischen der Wahrnehmung und der spontanen Reaktion auf eine Gefühlsäußerung anderer Personen. Die sogenannten »Spiegelneuronen« werden in wissenschaftlichen Kontexten häufig auch als »shared representations« (Decety), »geteilte Netzwerke« (Singer) oder »gemeinsame Schaltkreise« (Keysers) bezeichnet, was bedeutet, dass *dieselben* Netzwerke sowohl für die Wahrnehmung des Zustandes (bzw. des Verhaltens) *anderer* Lebewesen als auch für den *eigenen* entsprechenden Zustand (bzw. das eigene entsprechende Verhalten) verwendet werden. Das gilt auch für Emotionen oder Gesichtsausdrücke: In Bezug auf Schmerzen hat man z.B. mehrfach aufzeigen können, dass Gehirnregionen wie die anteriore Insel oder der ACC (anteriorer zingulärer Kortex) in beiden Fällen aktiviert werden: einmal, wenn wir schmerzhafte Reize an der Hand anderer Personen beobachten, und dann, wenn wir diese Reize an unseren

eigenen Händen erleiden.¹⁸ Für die Neuropsychologie ist es inzwischen unumstritten, dass diese Regionen sowohl für die Informationsverarbeitung hinsichtlich der (Basis-)Emotionen anderer Personen als auch für die Repräsentation der eigenen Emotionen eine Rolle spielen, dass Empathie also ganz entscheidend von den geteilten Netzwerken beim Beobachten *und* Empfinden von Zuständen wie etwa Schmerz, Ekel oder Freude abhängt. Allerdings sind die Aktivitäten in den betreffenden Gehirnregionen bei Beobachtung und Empfindung jeweils »in unterschiedliche funktionale Netzwerke eingebunden«,¹⁹ was darauf hinausläuft, dass die »Simulation« fremder Schmerzen »off-line« geschieht und nicht schon dieselben Verhaltenskonsequenzen hat wie das Empfinden der eigenen Schmerzen.

Wenn wir uns aufgrund von geteilten Netzwerken eine Meinung vom »Innenleben« einer anderen Person bilden und darauf auch spontan reagieren, so gibt es im Gehirn keinen Zuschreibungsprozess, welcher *nach* der Wahrnehmung und *vor* der Reaktion auf das Verhalten der anderen Person stattfindet, da Wahrnehmung und Reaktion sozusagen in einem geschehen. Vor allem bei Reaktionen der *Nachahmung* (und somit auch bei der Gefühlsansteckung als wichtiger Komponente von Empathie) braucht es keine zusätzliche Deutungsinstanz mehr, da wir bei der Wahrnehmung gleich schon unser eigenes »motorisches System« miteinbeziehen. Wahrnehmung und Nachahmung geschehen in einem.²⁰

Die Tatsache, dass in der Neuropsychologie manchmal von einer *Simulation* die Rede ist, darf also nicht so verstanden werden, dass wir auf der Basis von Simulation einen bewussten *Analogieschluss* durchführen. Ein bewusstes Sich-an-die-Stelle-des-anderen-Begeben findet mit der Aktivierung von geteilten Netzwerken in der Regel nicht statt. Christian Keysers berichtet von Untersuchungen, bei denen empathische Reaktionen mithilfe einer funktionalen Magnetresonanz-Tomografie (fMRI) mitverfolgt wurden:

18 Ein solcher Versuch gelang Tania Singer schon im Jahr 2004, vgl. Singer u.a., »Empathy for Pain Involves the Affective but Not Sensory Components of Pain«; siehe dazu und zu den zahlreichen anderen Studien auch Singer und Leiberg, »Empathie«, S. 126.

19 Singer und Leiberg, »Empathie«, S. 131.

20 Vittorio Gallese schreibt: »Die Arbeit zeigt, dass die Beobachtung und Nachahmung von Gesichtsausdrücken, die Gefühle wiedergeben, dieselbe streng umrissene Gruppe von Gehirnstrukturen aktiviert, zu welcher der Prämotorcortex, die Insula und die Amygdala gehören.« Gallese, »Die mannigfaltige Natur zwischenmenschlicher Beziehungen«, S. 47. Interessanterweise verwendete auch Wittgenstein den Begriff der »Nachahmung«, um die Reaktion auf Gesichtsausdrücke, aber auch auf Zeichen zu beschreiben: »Im Aspekt ist eine Physiognomie vorhanden, die nachher vergeht. Es ist beinahe, als wäre da ein Gesicht, welches ich zuerst nachahme, und dann hinnehme, ohne es nachzuahmen« PU II, S. 547.

»In unseren fMRT-Experimenten wurden die Teilnehmer nicht ausdrücklich aufgefordert, sich in die Lage der Menschen zu versetzen, denen sie zuhörten oder die sie beobachteten. Nach den Experimenten fragten wir sie, ob sie sich bewusst vorgestellt hätten, sie seien die Leute, die sie gesehen hatten, was alle verneinten. Folglich ist die von uns ermittelte Spiegelaktivität, in der sich der prämotorische Kortex in Einklang mit den Akteuren befindet, ein Prozess, der nichts mit einer bewussten, willentlichen Perspektivenübernahme zu tun hat.«²¹

Keysers spricht in diesem Zusammenhang auch von *Intuition* bzw. davon, dass wir keine echten *Gründe* für unsere Deutung angeben können. Auch hier findet sich eine Parallele zu Wittgenstein: Dieser meint im Zusammenhang mit der »Beurteilung der Echtheit des Gefühlsausdrucks«, dass die Evidenz eine andere sei als z.B. bei mathematischen Fragen (PU II, S. 574ff.). Eine nicht weiter anfechtbare Lösung, bei der sich alle Fachleute einig sein *müssen*, gibt es bei Gefühlen nicht, der Stellenwert der Begründung ist in der Mathematik ein anderer als bei Gefühlszuschreibungen. Wittgenstein verwendet dabei auch den Begriff der »Unsicherheit des Sprachspiels«, betont aber gleichzeitig, dass diese nicht als eine *subjektive* Ungewissheit verstanden werden dürfe: Im Allgemeinen haben wir bei Beurteilungen von Gefühlsausdrücken *keinen Zweifel*.

Folgt man Keysers Ausführungen zur onto- und phylogenetischen *Sprachentwicklung*, so scheinen sich sogar noch weitere Parallelen zu Wittgenstein zu ergeben: Aufgrund von »kanonischen Neuronen« verknüpfen wir nach Keysers mit dem Anblick eines Gegenstandes auch gleich schon das entsprechende Verhalten rund um diesen Gegenstand. Auch das Hören des Namens dieses Gegenstandes wird auf diese Weise mit Handlungen in Verbindung gebracht. Sehen wir z.B. einen Speer – bzw. hören wir das Wort »Speer« – so simuliert unser Gehirn auch die Handhabung eines Speeres, wie wir sie vielleicht einmal beobachtet haben.²² Nur auf diese Weise ist es für ein Kind möglich, so viele Wörter in kurzer Zeit zu lernen bzw. ihre Bedeutungen im Gedächtnis zu behalten. Spracherwerb durch »hinweisende Definition« kann also auch neurowissenschaftlich als Ausnahmefall verstanden werden. Wittgensteins Hinweis, dass Spracherwerb und damit auch generell Sprachverwendung immer in eine Praxis eingebunden sind, klingt inzwischen fast schon abgedroschen und bedarf wohl keiner Bestätigung mehr; hier hätte er jedenfalls eine gefunden.²³

21 Keysers, *Unser empathisches Gehirn*, S. 77.

22 Vgl. ebd., S. 107f.

23 Allerdings würde Wittgenstein an den »kanonischen Neuronen« wohl nicht gefallen, dass sie einen körperlichen Zustand bilden, der einer Wortverwendung entspricht. Das

Insgesamt geht man in der Neuropsychologie aufgrund der Beobachtung geteilter Netzwerke davon aus, dass der kognitive Zugang zu mentalen Zuständen in der ersten und in der dritten Person keine grundsätzlich andere *Richtung* hat. Werden Zustände anderer Personen »simuliert«, dann ist die Erfahrung dieser Zustände auch »Selbsterfahrung«. Natürlich bestimmen die geteilten Netzwerke nicht schon das ganze neuronale Geschehen, sonst könnten wir in der Praxis gar nicht zwischen erstpersonalen und drittpersonalen Zuordnungen unterscheiden, doch ist diese Unterscheidung nicht eine zwischen der Wahrnehmung eines »inneren« und der eines »äußeren« Gegenstandes. Es bestehen insofern also Parallelen zu Wittgensteins Kritik an einer falschen Verwendung des *Bildes vom privaten Inneren* (siehe 2.1.1).

Dass das Bild vom privaten Inneren als »Theorie« den Ergebnissen der Neuropsychologie widerspricht, zeigt sich auch an neurowissenschaftlichen Untersuchungen rund um die *Alexithymie*, einer psychosomatisch bedingten Unfähigkeit, über die eigenen Gefühle zu sprechen. Studien in Zusammenhang mit Empathieforschungen sind zum Ergebnis gekommen, dass ein solches Defizit bei der erstpersonalen »Gefühlserkennung« mit einem analogen Defizit bei der Zuschreibung in der dritten Person in Verbindung steht.²⁴ Würde es sich bei unseren Gefühlen um einen »Käfer in der Schachtel« handeln, wäre ein solcher Zusammenhang höchst erstaunlich.

Auf einen wesentlichen Umstand muss beim Vergleich neuropsychologischer Ergebnisse mit Wittgensteins Überlegungen allerdings hingewiesen werden: Wittgenstein geht es um die Analyse unserer *Sprachspiele* und nicht um physiologische Tatsachen. Inwiefern können dann Neurowissenschaften überhaupt mit Wittgenstein übereinstimmen? Im besten Falle kann eine Übereinstimmung zwischen Wittgenstein und den Neurowissenschaften doch nur zeigen, dass in unserer Sprachpraxis bestimmte wissenschaftliche Ergebnisse schon vorweggenommen sind. Bei *Widersprüchen* jedoch könnten beide Seiten darauf verweisen, dass der Forschungsgegenstand jeweils ein anderer ist.

ist sein wichtigster Kritikpunkt gegenüber W. James, mit dem er sonst einiges gemeinsam hat. Siehe dazu 3.4.

24 Vgl. Singer und Leiberg, »Empathie«, S. 140; Singer und Ricard, *Mitgefühl in der Wirtschaft*, S. 50; Keysers, *Unser empathisches Gehirn*, S. 228.

3.3 DER BEGRIFF »KOGNITIV«

Dass eine grundsätzliche Kluft zwischen Wittgenstein und der Neuropsychologie besteht, zeigt sich auch an der Art und Weise, wie Neuropsychologen mit Begriffen wie »Information«, »Präsentation« oder »kognitiv« umgehen, wenn es um die Beschreibung von neuronalen Prozessen geht. Denn hier befinden wir uns mitten drin in Wittgensteins Analysen zum Begriff des »Wissens«. Es lohnt sich deshalb, die Differenzen an diesem Punkt noch einmal genauer anzuschauen.

Der Neurowissenschaftler Erich Schröger bezeichnet den »Informationsverarbeitungsansatz« als Rahmentheorie der Neuropsychologie und sieht darin den gemeinsamen Boden für eine Zusammenarbeit zwischen »affektiver und kognitiver Neurowissenschaft«.²⁵ Wenn innerhalb dieses Ansatzes davon die Rede ist, dass in den neuronalen Netzwerken Informationen (von außerhalb und innerhalb des eigenen Körpers) verarbeitet werden, Repräsentationen erstellt, transformiert und neu geschaffen werden, so versteht man solche Prozesse und Zustände als Entsprechungen für kognitiv/affektive Prozesse und Zustände. Dabei sind sich Neuropsychologen durchaus darüber im Klaren, dass »kognitiv« nicht »bewusst« heißen muss, dass also auch dann von Informationen und Präsentationen im Gehirn gesprochen wird, wenn diese vollkommen unbewusst bleiben. Trotzdem ist die Verwendung des Begriffs »Information« in den Neurowissenschaften auch verführerisch: Keysers z.B. wendet sich zwar gegen die Vorstellung vom menschlichen Gehirn nach dem Modell des Computers, ein solches Modell behindert seiner Ansicht nach das wissenschaftliche Verständnis des Gehirns (er spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem »Gehirn-Computer-Fehlschluss«²⁶). Trotzdem lässt er sich nicht davon abhalten, neuronale Aktivitäten als »Schaltkreise« zu bezeichnen. Außerdem klingen einige seiner Aussagen so, als würde er das Bild der Informationsverarbeitung doch wieder ganz pauschal im Sinne bewusster Prozesse verstehen:

»Nur unsere eigenen Handlungen und Empfindungen kennen wir wirklich. Wenn wir mit ihnen alles spiegeln, ist das keine Arroganz, sondern die bescheidene Hinnahme der egozentrischen Situation dessen, der keine anderen Handlungen oder Empfindungen kennt als die eigenen.«²⁷

25 Vgl. Schröger und Koelsch, »Bemerkungen zu einer Affektiven und Kognitiven Neurowissenschaft«, S. 3ff.

26 Vgl. Keysers, *Unser empathisches Gehirn*, S. 36.

27 Ebd., S. 156. – Damit begibt er sich übrigens auch wieder in die Nähe der Vorstellung eines Analogieschlusses, nach der wir aufgrund des Wissens über uns selbst auf die

Eine etwas eingeschränktere Verwendung des Begriffs »kognitiv« findet sich bei der Unterscheidung von (meist) kognitiven *Top-down-Prozessen* und nicht-kognitiven *Bottom-up-Prozessen*. Diese kognitionswissenschaftliche Aufteilung hat sich auch in neuropsychologischen Empathie-Modellen durchgesetzt. Bei der Empathie gilt als Bottom-up-Prozess die automatisch ablaufende *Simulation*, also die Aktivierung der geteilten Netzwerke. Top-down-Einflüsse hingegen bestehen in der *Modulierung* dieses Prozesses durch ein bereits vorhandenes »Vorwissen« bzw. durch einschränkende Rahmenbedingungen. Das heißt, Top-down-Faktoren können das Mitgefühl entweder fördern oder auch hemmen. Bei hemmenden Faktoren kann z.B. statt des Mitleids sehr schnell Schadenfreude auftreten.

Susanne Leiberg und Tania Singer zählen verschiedene experimentell nachgewiesene Top-down-Faktoren der Empathie auf: Die Gruppenzugehörigkeit der anderen Person, der eigene emotionale Zustand, der Wunsch nach Verbundenheit (Affiliation), die dem Geschehen gegenüber eingenommene Perspektive, die an die andere Person gestellten Erwartungen, die Einschätzung der anderen Person als kooperativen Partner oder als Konkurrenten.²⁸ Alle diese Faktoren können unsere spontane Empathie gegenüber anderen Personen modulieren: entweder verstärken, schwächen oder auch in Schadenfreude umpolen. Solche Top-down-Faktoren werden bei Leiberg und Singer nicht generell als kognitiv bezeichnet, das wäre beim »eigenen emotionalen Zustand« ja auch seltsam. Eine *uneingeschränkte* Gleichsetzung von »top-down« und »kognitiv« scheint dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch also nicht zu entsprechen. Dennoch gibt es eine gewisse Versuchung, Top-down-Faktoren als kognitiv aufzufassen, vermutlich aus zwei Gründen:

- a) Top-down-Faktoren sind Kontrollprozesse: Unabhängig vom Gehirn konnten empathische Top-down-Faktoren auch an der elektrischen Muskelaktivität nachgewiesen werden, die an der Nachahmung von Gesichtsausdrücken beteiligt sind. Durch den Einsatz von Elektromyografie (EMG-Studien) zeigte sich, dass die oben genannten Top-down-Faktoren den Ausschlag dafür geben, wie die Tendenz zur Nachahmung eines bestimmten Gesichtsausdrucks *in einer*

Gefühle anderer schließen. Wie wir gesehen haben, ist ein solcher Analogieschluss sowohl innerhalb der Neuropsychologie als auch bei Wittgenstein problematisch. Auch Keysers selbst lehnt eine solche Vorstellung in expliziter Form sicherlich ab. Das zeigt aber, wie verführerisch der »Informationsverarbeitungsansatz« als Rahmentheorie sein kann.

28 Vgl. Singer und Leiberg, »Empathie«, S. 133.

zeitlich leicht verschobenen Phase »moduliert« wird.²⁹ Wird die andere Person z.B. als Konkurrent gesehen, kommt es zu einer nachträglichen Blockierung der Nachahmungstendenz.³⁰ Nicht umsonst werden sie daher auch »Top-down-Kontrollprozesse« genannt.³¹ Baut man solche Ergebnisse aber in das traditionelle Bild von der kontrollierenden Vernunft und den zu kontrollierenden Affekten ein, so entsteht leicht eine pauschale Vorstellung vom kognitiven und bewussten Charakter der Top-down-Prozesse – obwohl der Begriff »kognitiv« erklärtermaßen nicht immer »bewusst« bedeutet.

b) Die zeitliche Verzögerung der Modulation steht nicht im Widerspruch dazu, dass Top-down-Einflüsse in der Regel die Rolle eines *Vor*-Wissens innehaben. Die Einordnung der Schmerz erleidenden Person als Konkurrent oder als Partner ist bei den Versuchspersonen als Erwartung schon vorher erzeugt worden, z.B. dadurch, dass in einer ersten Phase ein gemeinsames Gefangen-Delemma-Spiel durchgeführt wurde. Beobachteten die Versuchspersonen eine Person, die sie im vorangegangenen Spiel als heimtückischen Konkurrenten kennengelernt hatten, wurde die empathische Reaktion unterdrückt, bei als kooperative Mitspieler kennengelernten Partnern hingegen nicht. Die Top-down-Faktoren sind insofern nicht auf die unmittelbare Wahrnehmung beschränkt, sondern wenden bereits vorhandene *Deutungen* an – vielleicht ist auch das ein Grund, warum sie manchmal als »kognitiv« bezeichnet werden. Über das entsprechende Vorwissen können die Versuchspersonen z.B. im Rahmen eines Fragebogens selbst Auskunft geben, bei den Bottom-up-Simulationsprozessen ist es anders: Hier ist eine Selbstbeschreibung nicht so leicht möglich.

Mit *einem* Top-down-Einfluss im Rahmen der Empathie beschäftigt sich u.a. Jean Decety ganz besonders, nämlich mit der *Differenzierung zwischen dem Selbst und den anderen*. In verschiedenen Experimenten³² wurden die neuronalen Aktivitäten von Versuchspersonen aufgezeichnet, die mit Bildern oder Videos von schmerzhaften Situationen konfrontiert wurden. Dabei gab es zwei verschiedene Aufforderungen an die Versuchspersonen: einmal, sich selbst in dieser (schmerzhaften) Situation vorzustellen (*imagining the self, self-perspective*) und dann, sich den

29 Vgl. Decety und Lamm, »Empathy versus Personal Distress«, S. 207; Singer und Leiberg, »Empathie«, S. 133.

30 Leiberg und Singer weisen an derselben Stelle darauf hin, dass die Tendenz zur Mitfreude von denselben Top-down-Einflüssen abhängig ist. Man lacht nicht, wenn ein Konkurrent vor Freude lacht, wohl aber bei einem Partner. Vgl. Singer und Leiberg, »Empathie«, S. 133.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. dazu Decety und Lamm, »Empathy versus Personal Distress«, S. 203ff.

Zustand der anderen Person vorzustellen (imagining the other, other-perspective). Die zweite Aufforderung galt der Übernahme einer Fremdperspektive und wird auch als »Self-Other-Awareness« verstanden. Es scheint sich also um einen vollkommen bewussten Vorgang zu handeln. Auch verwendet Decety in Bezug auf die Perspektiven-Übernahme ausdrücklich den Begriff »kognitiv«, etwa im Rahmen der Arbeits-Definition von »Empathie«:

»Despite the various definitions of empathy, there is broad agreement on three primary components: (a) an affective response to another person, which often, but not always, entails sharing that persons emotional state; (b) a cognitive capacity to take the perspective of the other person; and (c) emotion regulation.«³³

In einem anderen (von Decety mitverfassten) Artikel heißt es: »The conscious self-other distinction in adults is a cognitive top-down driven process.«³⁴ Die beteiligten Gehirnareale der Selbst-andere-Unterscheidung sind in ihrer kognitiven Funktion bereits bekannt, so spielt z.B. der temporal-parietale Sulcus (*temporo-parietal junction*) eine entscheidende Rolle beim Bewusstsein, dass wir selbst die handelnde Person sind (*self-agency*). Die Selbst-andere-Differenz ist für Decety jedoch nicht ein Phänomen, das unser Bewusstsein *ganz* in Anspruch nimmt, vielmehr spricht er von einer »minimal distinction between self and other«. Diese ist allerdings notwendige Voraussetzung für soziale Interaktionen.³⁵

Der praktische Hintergrund von Decetys Selbst-andere-Differenz ist auch hier wieder die Unterscheidung zwischen *persönlichem Unbehagen* (*personal distress*) und *prosozialem Mitgefühl* (*sympathy*). Legt die jeweilige Person den Fokus zu sehr auf das Selbst bzw. ist sie sich der Selbst-andere-Differenz nicht deutlich bewusst, wird das persönliche Unbehagen (und damit ein Minus an Hilfsbereitschaft) wahrscheinlicher. Nur durch die Zurückdrängung der eigenen Affekte zugunsten einer Fokussierung auf die Situation der anderen Person kann Mitgefühl und prosoziales Verhalten entstehen. Das haben schon die sozialpsychologischen Experimente Daniel Batsons in den 90er Jahren ergeben. Die nun von ihm mit Jean Decety gemeinsam durchgeführten neuropsychologischen Studien bestätigen das: Die Aufforderung, sich selbst in der schmerzhaften Situation vorzustellen (*self-perspective*) und die Aufforderung, die Aufmerksamkeit auf den emotionalen Zustand der anderen Person zu lenken (*other-perspective*), haben unterschiedliche Scan-Bilder zur Folge: Im ersten Fall sind u.a. die Aktivitäten in der Amygdala

33 Decety und Jackson, »A Social-Neuroscience Perspective on Empathy«, S. 54.

34 Rahm u.a., »Self-perspective«, S. 86.

35 Vgl. Decety und Lamm, »Empathy versus Personal Distress«, S. 209.

(zuständig für unangenehme und angstvolle Situationen) und in der »sensomotorischen Schmerz-Matrix« stärker – was damit übereinstimmt, dass das persönliche Unbehagen hier deutlicher ist.³⁶ Im zweiten Fall (*other-perspective*) hingegen ist die Aktivität im rechten parietal-temporalen Sulcus stärker, welche u.a. zuständig ist für Selbstzuschreibung von Handlungen und damit für die Unterscheidung eines Selbst von anderen. So gesehen ist besonders für die Mitgefühl-Variante der Empathie das Bewusstsein vom Unterschied zwischen dem Selbst und der anderen Person essentiell.³⁷

3.4 »WISSEN« BEI WITTGENSTEIN

Gerade wenn es um den Begriff des Wissens und der Kognition geht, kann ein Vergleich mit Wittgenstein interessant sein. Dazu werde ich mich vor allem auf Wittgensteins Schrift *Über Gewissheit* beziehen, entstanden in seinen letzten Lebensjahren 1948-51. In dieser Sammlung von Aufzeichnungen beschäftigt sich Wittgenstein ausführlich mit verschiedenen Bedeutungen des Verbs »wissen«. Er knüpft dabei an den Versuch G. E. Moores an, ein unmittelbar evidentes Wissen bezüglich bestimmter Sachverhalte aufzuweisen, und verwendet dabei auch immer wieder Moores Beispiele, etwa »Ich weiß, dass das ein Baum ist« oder »Ich weiß, dass ich zwei Hände habe«.³⁸ Wittgenstein distanziert sich von Moores Versuch, solche Sätze als ein Argument gegen den Skeptizismus zu verwenden. Wenn ein Skeptiker das Wissen um das Vorhandensein physikalischer Gegenstände anzweifelt, so nützt es nichts zu sagen »Ich weiß aber ...«. Anders wäre es, wenn es sich z.B. um den Begriff des *Glaubens* handelte: »Hätten seine Gegner behauptet, man könne das und das nicht *glauben*, so hätte er ihnen antworten können »Ich glaube es«« (ÜG, § 520). Die Schwierigkeit liegt für Wittgenstein darin, dass mit

36 Vgl. ebd., S. 204.

37 Das ist in ähnlicher Form auch schon das Anliegen von Max Scheler und Edith Stein gewesen, die in kritischer Abgrenzung von Theodor Lipps »Einfühlung« auf die Notwendigkeit von *Distanz* hinwiesen. Nur im Rahmen einer klaren Unterscheidung des fremden vom eigenen Erleben sind für sie die moralischen Vorzüge von Mitgefühl oder Empathie zu finden.

38 Bei einer der wiederholten Feststellungen, dass Moore den Satz »Ich weiß, dass das ein Baum ist« äußert, beschreibt Wittgenstein selbstironisch sein immer neues Zurückkehren zu Moores Satz folgendermaßen: »Ich philosophiere jetzt wie eine alte Frau, die fortwährend etwas verlegt und es wieder suchen muß; einmal die Brille, einmal den Schlüsselbund« (ÜG, § 532).

Formulierungen wie »Ich glaube ...«, »Ich bin mir gewiss ...« oder »Für mich steht fest ...« der eigene *Zustand* zum Ausdruck gebracht wird, nicht aber mit der Formulierung »Ich weiß ...«, denn »Wissen« und »Sicherheit« gehören verschiedenen *Kategorien* an, es handelt sich bei ihnen nicht um »zwei verschiedene ›Seelenzustände‹ wie etwa ›Vermuten‹ und ›Sichersein‹« (ÜG, § 308). Bei den »Ich weiß ...«-Sätzen von Moore ist weit mehr im Spiel als der Zustand einer Person: »Es ist hier etwas Allgemeines; nicht nur etwas Persönliches« (ÜG, § 440).

Hierher gehört auch Wittgensteins Kritik an *William James*. Dieser sucht ausgehend von einem physiologischen Ansatz bei verschiedenen sprachlichen Formulierungen nach Entsprechungen im menschlichen Körper. Mentale Zustände sind nach James im Körper schon vorhanden, *bevor* wir uns in diesem Zustand geistig/bewusst befinden. Wir sind nach einer berühmten Formulierung also traurig, weil wir weinen.³⁹ Zwar haben Wittgenstein und James einiges gemeinsam – so z.B. die Kritik an der cartesianischen Vorstellung geistiger Selbst-Transparenz⁴⁰ –; James geht nach Wittgenstein aber allzu voreilig von physiologischen Entsprechungen aus (siehe dazu oben 2.1.4). Wenn wir uns an ein Wort nicht mehr erinnern können und z.B. sagen »Mir liegt es auf der Zunge«,⁴¹ so heißt das für Wittgenstein nicht, dass es einen körperlichen Zustand als Entsprechung für dieses »merkwürdige Erlebnis« geben muss, bei dem ein Wort noch nicht da ist, in einem gewissen Sinn aber doch schon da ist. Es handelt sich dabei überhaupt um kein Erlebnis, wir beschreiben mit dem Satz keinen Zustand, der sich in einer Momentaufnahme festhalten lässt. Vielmehr zeigen wir mit einem solchen Satz zu erwartende Konsequenzen auf, machen bestimmte Züge innerhalb eines Sprachspiels und lassen bestimmte weitere mögliche Züge erwarten. Wenn also von einem *Zustand* die Rede ist, dann nur im Sinne einer *Disposition* und nicht im Sinne eines physiologischen Zustandes. – Ganz analog verhält es sich nach Wittgenstein beim *Wissen*. Auch hier ist die Bedeutung eines Wortes bei den Konsequenzen einer bestimmten Äußerung zu suchen und nicht bei einer physiologischen Entsprechung. Ausgehend von den Konsequenzen ergeben sich für Wittgenstein aber *zwei verschiedene Verwendungen* des Verbs »wissen«:

Die *erste* Verwendung kennt sowohl Gründe als auch Irrtum: Wer in diesem Sinne »Ich weiß, dass ...« sagt, muss die Bereitschaft oder die Möglichkeit haben, *Gründe* für das eigene Wissen anzugeben, die Wahrheit sozusagen »darzutun«

39 James, »What is an Emotion?«, S. 190. Siehe dazu auch James, *The principles of psychology*, S. 743.

40 Die oben aufgezeigten Gemeinsamkeiten zwischen der Neuropsychologie und Wittgenstein sind im Großen und Ganzen auch Gemeinsamkeiten zwischen Wittgenstein und James. Vgl. dazu auch Goodman, *Wittgenstein and William James*, S. 94.

41 Dieses James-Beispiel bespricht Wittgenstein in PU II, S. 562.

(ÜG, § 243). In diesen Fällen wird mit »wissen« durchaus ein Zustand beschrieben, nämlich der der Gewissheit. Der »Ich weiß ...«-Satz kann mit einem »Ich bin sicher, dass ...«-Satz ausgetauscht werden. Hier muss es aber die Möglichkeit des *Irrtums* geben, auch wenn die Gewissheit gut begründet ist. Wittgensteins Beispiel: Betrachten zwei Personen im Nebel ein unbestimmtes Etwas, so kann die eine zur anderen sagen »Ich weiß, dass das ein Baum ist« und das damit begründen, dass sie gute Augen hat (ÜG, § 349). Ein Irrtum ist hier zwar nicht wahrscheinlich, aber durchaus möglich, der angebliche Baum könnte trotz guter Gründe mit einem anderen Gegenstand verwechselt werden. Das würde das Sprachspiel nicht weiter stören, die Reaktion wäre vielleicht: »Ach so, das hätte ich nicht gedacht. Wie man sich täuschen kann!«

Die *zweite* Verwendung von »wissen« scheint für Wittgenstein die seltener zu sein. Es ist die von Moores Sätzen. Seltener ist sie insofern, als sie überraschend wirkt, ihr fehlt der Zusammenhang. Moore sieht für seine Sätze keine konkreten Situationen vor, und in ihrer abstrakten Formulierung sind sie Wittgenstein insofern »verdächtig« (ÜG, § 423):⁴²

»Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen ›Ich weiß, daß das ein Baum ist‹, wobei er auf einen Baum in unsrer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: ›Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.‹ (ÜG, § 467)⁴³

Das Merkwürdige an dieser Verwendung eines »Ich weiß, dass ...«-Satzes ist für Wittgenstein aber nicht allein, dass der Kontext künstlich wirkt. Darüber hinaus ist in dieser Gartenszene nicht klar, wie die *Gründe* dafür ausschauen sollen, dass das ein Baum ist. Und auch für einen Irrtum ist hier kein Platz, dieser käme einer

42 Einmal schreibt Wittgenstein sogar explizit: »Ich möchte den Ausdruck »Ich weiß« für alle Fälle reservieren, in denen er im normalen Sprachverkehr gebraucht wird« (ÜG, § 260).

43 Auch bei Charles S. Peirce gibt es eine Passage, in der er ganz ähnlich wie Wittgenstein von der Notwendigkeit eines »lebendigen Zweifels« spricht: »Manche Philosophen haben sich vorgestellt, daß es reicht, mündlich oder schriftlich eine Frage zu äußern, um die Untersuchung zu beginnen. Sie haben uns sogar empfohlen, unsere Studien damit zu beginnen, alles in Frage zu stellen! Aber die Verwandlung eines Satzes in einen Fragesatz allein spornt den Geist noch nicht zum Kampf um die Überzeugung an. Es muß einen wirklichen und lebendigen Zweifel geben, ohne den jede Diskussion eitel ist.« Peirce, »Die Festigung der Überzeugung« und andere Schriften, S. 48.

»Verrücktheit« gleich oder würde unsere ganze Auffassung von Wirklichkeit in Frage stellen. Ein ernsthafter Zweifel scheint in einem solchen Fall »alles nach sich zu ziehen und in ein Chaos zu stürzen« (ÜG, § 613).

Dass ein Berg *vor Hunderten von Jahren* schon existiert hat, kann jemand in Zweifel ziehen, indem z.B. Vulkanismus angenommen wird. Dass der Berg aber *vor einer Minute* existiert hat, lässt sich eigentlich nicht bezweifeln, da wir einen solchen Zweifel nicht verstehen würden (ÜG, § 237). Bei den Sätzen der zweiten Sorte bezieht sich die Verwendung von »wissen« auf eine ganze Lebensform, auf ein »Bezugssystem«, auch wenn sie »Erfahrungssätze« sind (ÜG, § 83). So ist wohl auch Wittgensteins Formulierung zu verstehen: »Es ist hier etwas Allgemeines; nicht nur etwas Persönliches« (ÜG, § 440). – Hier einen Zweifel zu erlauben, würde die Grundlagen unseres Handelns in Frage stellen (ÜG, § 414). Würden wir uns z.B. beim eigenen Namen irren, so könnten wir das nicht einfach hinnehmen mit einem überraschten »Das hätte ich nie gedacht!«.⁴⁴ Unsere ganzen bisherigen Maßstäbe gerieten ins Wanken, wir würden »aus dem Geleise« geworfen (ÜG, § 517). Andererseits fehlen uns bei diesen Sätzen auch die Begründungen. Wir sind gewissermaßen in ihre Gültigkeit hineingewachsen, das Prüfen hat ein Ende (ÜG, § 164), Wissen ist hier mit einer *Entscheidung* verwandt (ÜG, § 362).

Das sind auch die Fälle, in denen »wissen« etwas anderes bedeutet als »sicher sein«. Mit dieser Verwendung von »wissen« verweisen wir auf das Bezugssystem, wir beschreiben also nicht nur unseren eigenen Zustand, sondern im Grunde eine ganze Lebensform, eine Logik. Es gibt zwar einen *theoretischen* Zweifel an solchem Wissen (es ließe sich durchaus vorstellen, dass ich mich bei meinem Namen täusche), jedoch würde das Zugeständnis eines Zweifels einem Verzicht auf die bisherigen Maßstäbe gleichkommen. Wir weigern uns ganz *praktisch*, irgendein Gegenargument in Betracht zu ziehen, auch wenn wir selbst keine Begründungen zur Hand haben (ÜG, § 577).

3.5 DIE SELBST-ANDERE-DIFFERENZ

In welchem Verhältnis stehen nun diese beiden Verwendungen von »wissen« mit dem Bewusstsein der Selbst-andere-Differenz bei Decety und Singer? Das *Wissen* um die Selbst-andere-Differenz entspricht wohl der zweiten Variante von Wittgensteins »Ich weiß ...«-Sätzen, also derjenigen von Moores Sätzen. Der Satz »Ich

44 Diesen Satz verwendet Wittgenstein in ÜG, § 492. – Hier spricht er auch davon, dass die Erschütterung (z.B. über einen Irrtum beim eigenen Namen) »den Boden meines Urteilens ausschlagen« müsste.

weiß, dass es sich bei uns zwei um zwei verschiedene Personen mit jeweiligen Gefühlen handelt«⁴⁵ passt genauso schwer in einen konkreten Zusammenhang wie der Satz »Ich weiß, dass ich zwei Hände habe« – eine nicht-philosophische Situation für diesen Satz lässt sich nur schwer vorstellen. Außerdem würde eine bewusste Infragestellung dieses Wissens wohl »alles nach sich zu ziehen und in ein Chaos zu stürzen«, wie Wittgenstein zu Moores Sätzen meint.

Bemerkenswert ist, dass nicht einmal Arthur Schopenhauer es wagte, eine solche Gewissheit in Zweifel zu ziehen. Obwohl er in seiner Metaphysik davon ausging, dass die Aufteilung in verschiedene Individuen nur Illusion sei und hinter diesem »Schleier der Maja« die wahre Wirklichkeit keine Vielheit kenne, weist er die Ansicht Cassinas zurück, nach der wir beim Mitleid das Leiden des anderen als unser eigenes wahrnehmen:

»So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht WIR: und geradezu IN SEINER Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden MIT ihm, also IN ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den SEINEN und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei: ja, je glücklicher unser eigener Zustand ist und je mehr also das Bewußtseyn desselben mit der Lage des Andern kontrastirt, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid.«⁴⁶

Es scheint auch für Schopenhauer selbstverständlich zu sein, dass die Selbst-andere-Differenz zu jeder Form von Mitleid dazugehört. Und das, obwohl er das Mitleid als Identifikation versteht und in ihm eine Möglichkeit sieht, das »Individualisationsprinzip« als bloße Illusion zu durchschauen. Auch er würde hier wohl mit Wittgenstein von einem Wissen sprechen, bei dem ein ernsthafter Zweifel uns »ins Chaos stürzen« würde. – Unabhängig davon unterscheidet Schopenhauer aber verschiedene Grade der Selbst-andere-Aufmerksamkeit, wenn er auf jenes Phänomen hinweist, um das es auch Decety geht: Je geringer die Fokussierung auf unser persönliches Unbehagen, desto stärker ist das Mitleid bzw. die Tendenz zur Hilfeleistung.

Auch für Decety und Kollegen scheint eine bestimmte Form der Selbst-andere-Differenz als Hintergrund immer vorhanden zu sein, sonst würden sie nicht davon sprechen, dass wir uns dieser Unterscheidung mehr oder weniger *bewusst* sind (*self-other-awareness*). Die Versuchspersonen erhalten schließlich durch die Aufgabenstellungen keine neuen Informationen, sondern werden dazu aufgefor-

45 Man könnte auch sagen: »Meine Gefühle haben keine Token-Identität mit den Gefühlen einer anderen Person.«

46 Schopenhauer, »Über die Grundlage der Moral«, S. 81.

dert, ihre *Aufmerksamkeit* so oder anders zu gestalten. Und auch bei jener Aufgabenstellung, die die Selbst-andere-Differenz in den Hintergrund rücken soll (*self-perspective*), ging es darum, sich selbst in der Situation der anderen Person vorzustellen. Das erfordert aber ohne Zweifel eine grundlegende Unterscheidung zwischen einem selbst und dieser anderen Person. Deshalb kommt bei Decety und Lamm die Selbst-andere-Differenz gleich zweimal vor: erstens als Charakterisierung einer Spezialform von Empathie, nämlich des Mitgefühls, zweitens als Hintergrundwissen und generelles Merkmal von Empathie:

»Here, we consider empathy as a construct to account for a sense of similarity in feelings experienced by the self and the other *without confusion between the two individuals* (Decety & Jackson, 2004; Decety & Lamm, 2006). The experience of empathy can lead to sympathy (concern for another based on the apprehension or comprehension of the other's emotional state or condition), or even personal distress (i.e., an aversive, self-focused emotional reaction to the apprehension or comprehension of another's emotional state or condition) *when there is confusion between self and other.*«⁴⁷

Bei solchen Formulierungen bleibt schwer verständlich, wie aus einer empathischen Reaktion *mit* Selbst-andere-Unterscheidung nachträglich ein persönliches Unbehagen *ohne* Selbst-andere-Unterscheidung entstehen kann. Eine Differenzierung verschiedener Begriffe einer Selbst-andere-Unterscheidung fehlt bei Decety und Lamm; hilfreich wäre es, folgende Formen auseinanderzuhalten:

- die Bereitschaft, die Aufmerksamkeit (den Fokus) auf die andere Person zu lenken und dabei sich nicht selbst in den Mittelpunkt zu stellen,
- die ganz grundlegende Fähigkeit, auf Anfrage die eigenen Gefühle von denen der anderen Person unterscheiden zu können.

Die Variante a) wird gebraucht, um das *prosoziale Mitgefühl (sympathy)* vom persönlichen Unbehagen (*personal distress*) zu unterscheiden. Die Variante b) hingegen wird gebraucht, um *jede Form von Empathie* (also auch persönliches Unbehagen) von einer Gefühlsansteckung zu unterscheiden, der gar nicht bewusst ist, dass der Grund des eigenen Unbehagens bei einer anderen Person zu suchen ist. – Kleinkinder können auf diese Weise emotional angesteckt werden.

⁴⁷ Decety und Lamm, »Empathy versus Personal Distress«, S. 199. – Kursivsetzung durch den Verfasser; in ähnlicher Form spricht Nancy Eisenberg auch bei primitiven Formen der Empathie von »minimal levels of self-other-differentiation«, vgl. Eisenberg und Eggum, »Empathic Responding: Sympathy and Personal Distress«, S. 73.

Werden diese beiden Formen einer Selbst-andere-Unterscheidung nicht auseinandergehalten, kommt es zu eigenartigen Ungereimtheiten wie im obigen Zitat von Decety und Lamm. Auch bei Eisenberg und Eggum findet sich Ähnliches: Hier ist z.B. von einer *Aufrechterhaltung (maintenance)* der Selbst-andere-Differenz auch nach der ersten empathischen Reaktion die Rede.⁴⁸ Eine solche Aufrechterhaltung gelänge gerade dem persönlichen Unbehagen (*personal distress*) nicht. Wenn persönliches Unbehagen aber heißt, dass wir z.B. angesichts einer verletzten Person dermaßen von unangenehmen Gefühlen in Besitz genommen sind, dass wir zur Hilfeleistung nicht mehr fähig oder motiviert sind, dann folgt daraus nicht, dass wir nicht wüssten, dass es eine verletzte Person gibt, die nicht mit der eigenen Person identisch ist. Uns fehlt nur die Bereitschaft, die Perspektive der anderen Person bewusst zu übernehmen, also die Variante a) der Selbst-andere-Differenz.

Es wäre in solchen Situationen merkwürdig, danach zu fragen, ob sich die eigene Person von der anderen Person unterscheidet (bzw. ob es zwei Personen mit jeweiligen Gefühlen gibt) – ähnlich seltsam wie die Frage, ob wir zwei Hände haben. Und es wäre auch seltsam, davon auszugehen, dass *diese* Form der Selbst-andere-Differenz (also b)) einem Bewusstseinszustand entspricht. Was bei Decety oder Eisenberg fehlt, ist jene Unterscheidung, die nach Wittgenstein auch Moore nicht vornahm: die Unterscheidung zwischen einem Wissen als Gewissheit und einem Wissen als Disposition. Die Gewissheit kann als Bewusstseinszustand verstanden werden, das Wissen als Disposition (bei dem uns die Annahme eines Irrtums ins Chaos stürzen würde) hingegen nicht. Wenn Decety und Lamm explizit von einer Theorie der *embodied cognition* ausgehen, wenn sie also klar in der Tradition William James stehen, dann fällt ihnen die Annahme eines Wissens ohne korrelierenden körperlichen Zustand sicherlich schwer. Sie würden vermutlich auch mit folgender Äußerung Wittgensteins wenig anfangen können, die angesichts der Schmerzen einer anderen Person zwischen einem Wissen und einem Bewusstseinszustand der Sicherheit unterscheidet:

»Man sagt ›Ich weiß, daß er Schmerzen hat‹, obwohl man keinen überzeugenden Grund dafür angeben kann. – Ist das dasselbe wie ›Ich bin sicher, daß er ...‹? – Nein. ›Ich bin sicher‹ gibt dir die subjektive Sicherheit. ›Ich weiß‹ heißt, daß zwischen mir, der es weiß, und dem, der's nicht weiß, ein Unterschied des Verständnisses liegt. (Etwa gegründet auf einem Unterschied des Grads der Erfahrung.) [...] Und die Begründung hat ein Ende.« (ÜG, § 563)

48 Vgl. Eisenberg und Eggum, »Empathic Responding: Sympathy and Personal Distress«, S. 73.

3.6 ZUSAMMENFASSUNG

Die Neuropsychologie beschreibt einige Phänomene, die Wittgensteins sprachphilosophische Überlegungen auf neuronaler Ebene zu bestätigen scheinen – vor allem, wenn die Annahme einer ständig agierenden, bewussten Instanz bei unseren alltäglichen psychologischen Zuschreibungen infrage gestellt wird. Die Neurowissenschaften sprechen von einer Aktivierung *geteilter Netzwerke* im Gehirn, welche sowohl bei Selbst- als auch Fremdwahrnehmung mentaler Zustände eine Rolle spielt. Eine klare Trennung zwischen Wahrnehmung und Reaktion ist in diesem Zusammenhang ebenso unsinnig wie in Wittgensteins Überlegungen zum »blinden Regelfolgen«.

Eine klare Unverträglichkeit zwischen der Neuropsychologie und Wittgenstein besteht jedoch darin, dass dieser die Vorstellung ablehnt, eine Untersuchung physiologischer Vorgänge könne unser Verständnis von Psychologie erweitern. Psychologie ist für ihn eingebunden in konkrete Sprachspiele, die jeweiligen Begriffe bezeichnen nicht einfach beobachtbare Zustände, sondern funktionieren weit komplexer. Sie können als »Spielzüge« auch Signale sein oder sie können sich auf Muster beziehen, zu denen die ganze »Umgebung« gehört. Wittgenstein hat nichts dagegen, wenn sich psychologische Wissenschaften für ihre Untersuchungen spezifische Begriffe zurechtlegen, nur muss klar sein, dass es sich dann um *andere* Begriffsverwendungen handelt. Als wichtigste Hausaufgabe schlägt er der wissenschaftlichen Psychologie deshalb eine Arbeit an der eigenen Begrifflichkeit vor, da die Kombination von »experimentellen Methoden und Begriffsverwirrung« (PU II, S. 580) nur Unheil anrichtet.

Auch wenn Wittgensteins Rede von einer »Öde« im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Psychologie wohl doch zu weit geht, so fallen bei konkreten neuropsychologischen Formulierungen Ungenauigkeiten auf. Während die Begriffe »Empathie« und »Mitgefühl« inzwischen differenzierter verwendet werden, herrschen z.B. bezüglich der Begriffe »kognitiv« oder »Wissen« Mehrdeutigkeiten, die der Klarheit wissenschaftlicher Formulierungen nicht gerade dienlich sind.

4 Irritiertes Mitleid

4.1 WITTGENSTEINS UNSICHERES MITLEID

4.1.1 »Ich ruhe nicht sicher in meinem Mitleid mit ihm«

Wittgensteins Korrektur einer philosophischen Verwendung des Bildes vom privaten Inneren verfolgt zwei Richtungen: *Erstens* stellt er eine generelle kognitive Selbst-Gewissheit bei Sätzen in der ersten Person Präsens infrage. *Zweitens* weist er aber darauf hin, dass es bezüglich des *Fremdpsychischen* ganz unterschiedliche Grade von Sicherheit gibt. Denn die Tatsache, dass wir uns manchmal fragen, was eine andere Person wirklich fühlt, darf nicht zur allgemeinen Vorstellung verleiten, das Innere sei »eigentlich immer verborgen«:

»Es sind ganz *besondere* Fälle: in denen das Innere mir verborgen erscheint. Und die Unsicherheit, die sich so ausdrückt, ist nicht eine philosophische, sondern eine praktische und primitive. Es ist dann, also ob ich mir erst bewußt würde, daß das Innere eigentlich immer verborgen ist. (Man sagt auch: Der Mensch ist mir vollkommen durchsichtig.) So ist mir also ein Mensch manchmal durchsichtig, manchmal undurchsichtig.

›Ich kann nie wissen, was in ihm vorgeht.‹ – Aber muß denn etwas in ihm vorgehen? Und warum soll ich mich darum kümmern? – Es ist aber eine wirkliche, nicht erträumte, Unsicherheit, welche uns dieses Bild nahelegt.« (BPP II, §§ 558-561)¹

Bei der Frage der Unsicherheit bezüglich der Gefühle anderer Menschen kommt Wittgenstein immer wieder auf das Mitleid zu sprechen. Das Mitleid ist für ihn eine konkrete Form, in der wir entweder auf sichere oder unsichere Weise von den

¹ An einer anderen Stelle schreibt Wittgenstein: »Erstens heißt natürlich ›Seine Gefühle kann ich nicht wissen‹ *nicht*: ... im Gegensatz zu *meinen*. Zweitens heißt es *nicht*: ich kann seiner Gefühle nie ganz sicher sein.« LS II, S. 118 (siehe dazu auch LS I, § 963).

Schmerzen anderer Personen ausgehen. Natürlich ist das Mitleid nicht die einzige Form, in der wir vom Leiden anderer Menschen überzeugt sein können, aber es ist für Wittgenstein eben *eine Form*.² Das *sichere* Mitleid ist bei Wittgenstein eine »natürliche Einstellung« (LS I, § 912) und die daraus entstehende Fürsorge ein »primitives Verhalten« (Z, § 540). Bei schweren Verletzungen, oder wenn jemand bei einer Verbrennung aufschreit, sind wir sicher, dass die andere Person Schmerzen empfindet; unser spontanes Mitleid kennt hier keinen Zweifel (LS I, §§ 964, 967). Nur ein »Wahnsinniger« könnte nach Wittgenstein in solchen Fällen Zweifel äußern (LS II, S. 48).

Dann kann aber mit Wittgenstein auch von einem *unsicheren Mitleid* gesprochen werden, und zwar in jenen Fällen, in denen wir »nicht sicher in unserem Mitleid ruhen« (BPP I, § 137). Wir können z.B. einen konkreten Verdacht auf *Verstellung* haben – aber das ist nur *eine* Möglichkeit. Unsicheres Mitleid gibt es auch gegenüber einer Person, von der wir nicht wissen, ob sie bei Bewusstsein ist oder unter Narkose steht. Ähnlich kann es uns gegenüber Tieren gehen, wie z.B. Fliegen (BPP II, § 659) oder Spinnen (BPP I, § 667; Z, § 564): Auch hier schwanzen wir manchmal in der Einschätzung der Schmerzfähigkeit des Tieres. Leidet die Fliege, wenn ich sie zerquetsche? Solche Alternativen zur Unsicherheit bei *Verstellung* sind für Wittgenstein insofern wichtig, als bei ihnen das Bild vom privaten Inneren nicht in der Weise angemessen ist:

»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. – Ich sage dann etwa: »Er könnte sich ja doch auch jetzt verstellen.« Aber warum soll es notwendig sein, daß er sich verstellt; denn Verstellung ist ja nur ein ganz spezieller Fall davon, daß einer Schmerz äußert und nicht fühlt. Ein bestimmtes Gift könnte ihn in einen Zustand versetzen, in welchem er »als Automat handelt«, sich nicht verstellt, aber nichts fühlt, obgleich er Gefühle äußert. Ich denke mir etwa, dies Gift bewirke es, daß er einige Zeit nach einer wirklichen Krankheit alle Handlungen seiner Krankheitszeit genau, der Reihe nach, wiederholt, während die objektive Krankheit, die Schmerzursachen z.B., aufgehört haben zu existieren. Wir haben dann mit ihm so wenig Mitleid, wie mit einem unter Narkose. Wir sagen, er wiederhole alle Äußerungen des Schmerzes etc. rein automatisch, verstelle sich dabei natürlich nicht.« (BPP I, § 137)³

2 In PU, § 287 heißt es: »Das Mitleid, kann man sagen, ist eine Form der Überzeugung, daß ein Anderer Schmerzen hat.«

3 Siehe dazu auch LS II, S. 42: »Aus dem Fehlen der Verstellung folgt noch nicht, dass jeder weiß, wie's dem Andern zumute ist.«

Und auch Verstellung ist für Wittgenstein nicht ein innerer Zustand, sondern ein »Muster im Lebensteppich«. Sie hängt nicht nur vom inneren Erleben der betreffenden Person ab, sondern ergibt sich aus dem ganzen Kontext. Aus diesem Grund darf Verstellung auch nicht so gedeutet werden, dass eine Person entweder die eigenen Schmerzen erlebe oder die eigene Verstellung – und die Umgebung müsse dann herausfinden, welches dieser beiden Gefühle sich im Innern der Person befindet (LS II, S. 59). Für den semantischen Externalisten Wittgenstein (siehe 2.1.3) kann die Frage nach der Echtheit des Gefühlsausdrucks auch bei vollkommenem Einblick in die Gedankenwelt der betreffenden Person nicht entschieden werden: Gerade beim Muster der Verstellung ist es für ihn denkbar, dass eine Person nur »glaubt, sich zu verstehen« (PU II, S. 577), dass sie also andere Signale sendet, als sie zu senden glaubt.

4.1.2 Verschiedene Formen der Unsicherheit

Im obigen Zitat findet sich ein bemerkenswerter Gedanke: »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). Warum »keine Äußerung«? Man kann Wittgenstein wohl mit einiger Plausibilität entgegnen, dass es in Situationen des unsicheren Mitleids sehr wohl Äußerungen bzw. Informationen gibt, welche unsere Unsicherheit beheben können. Ein einziger Hinweis oder auch ein einziger Blick der betreffenden Person können genügen, um unsere Einstellung grundsätzlich zu ändern. Noch mehr als beim Verdacht auf Verstellung gilt das für Wittgensteins Beispiel mit dem »Gift«, das einen Menschen wie einen Automaten agieren lässt: auch hier kann eine wichtige Information eines Experten unsere Einschätzung verändern. Es müsste also in solchen Fällen sehr wohl »Äußerungen« geben, die uns unsere Zweifel nehmen. In einer Hinsicht könnte Wittgenstein aber recht haben: Maßgeblich ist immer die *Einstellung*, und diese ist geprägt von einer grundsätzlichen *Entscheidung*. Wir deuten unklare Situationen entweder auf die eine oder auf die andere Weise – egal wie viele Hinweise wir erhalten, es bleibt immer eine Frage der Deutung.

Nach Wittgenstein müssen wir *zwei verschiedene Arten von Unsicherheit* auseinanderhalten: Die Unsicherheit, wenn wir uns bei einer Maschine nicht auskennen, und die Unsicherheit, wenn etwa das Verhalten einer Person oder eines Lebewesens Fragen offen lässt. In beiden Fällen könnten wir einen Satz äußern wie »Ich weiß nicht, was in ihr vorgeht!«. Angesichts eines komplizierten Geräts wie einer Kunstuhr (BPP II, § 665; auch LS II, S. 89) handelt es sich aber um eine andere Unsicherheit als gegenüber einem Lebewesen:

»Eine Art der Unsicherheit wäre die, die wir auch einem uns unbekannten Mechanismus entgegenbringen könnten. Bei der andern würden wir uns möglicherweise an eine Begebenheit in unserm Leben erinnern. Es könnte z.B. sein, daß Einer, der gerade der Todesangst entronnen ist, sich davor scheuen würde, eine Fliege zu erschlagen und es sonst ohne Bedenken täte. Oder, anderseits, daß er mit diesem Erlebnis vor Augen, das zögernd tut, was er sonst ohne Zögern täte.« (BPP II, § 669; Z, § 561)

Bei der zweiten Unsicherheit können einzelne Details zwar eine Rolle spielen, doch ist es die eigene grundsätzliche Haltung, welche diesen Details Bedeutung gibt. Und die Haltung hat ihre Geschichte. Kleine Varianten in den Bewegungen der Fliege ändern diese Haltung *vielleicht*, aber sie *müssen* es nicht. Alles kann – je nach Kontext – so oder anders aufgefasst werden, es gibt keinen zwingenden Grund, keine Notwendigkeit, aus der heraus eine bestimmte Information über das Objekt unsere Zweifel beseitigen *muss*.⁴ Bei der (ersten) Unsicherheit angesichts eines komplizierten Mechanismus hingegen genügt prinzipiell die Ergänzung einer fehlenden Information, um aus Unsicherheit Sicherheit zu machen: Hier kann die Informationslage grundsätzlich »vervollständigt« werden, und die Unbestimmtheit ist somit keine »postulierte« (BPP II, § 666). – Ein anderes Beispiel für diese erste Art von Unsicherheit liefert in den Augen Wittgensteins die Mathematik: Bei mathematischen Berechnungen können offene Fragen durch Fachleute grundsätzlich geklärt werden, sie müssen sich nur lange genug mit dem Problem beschäftigen bzw. sich darüber austauschen (PU II, S. 571).

Die Beurteilung der »Echtheit des Gefühlsausdrucks« von Lebewesen kennt für Wittgenstein keine solche prinzipielle Beseitigung der Unsicherheit. Geht es um den Gefühlsausdruck, kann auch jede noch so eindringliche Beteuerung der betreffenden Person in Zweifel gezogen werden; den Ausschlag gibt letztlich unsere Entscheidung und nicht ein »entscheidender« Hinweis, der den Fall eindeutig machen könnte. Zwar gibt es nach Wittgenstein auch in den Fragen der Echtheit des Gefühlsausdrucks so etwas wie Erfahrung und fachmännische Urteile, aber keine Notwendigkeit der Übereinstimmung. Wenn es bei Gefühlszuschreibungen Übereinstimmung und Offensichtlichkeit unter Fachleuten gibt, dann im Sinne einer »unwägbaren Evidenz« (PU II, S. 575). Wir können die Evidenz nicht wirklich begründen.

4 Das gilt auch für zukünftige Ereignisse, wie Wittgenstein darlegt: »Auch wenn ich ›nicht sicher in meinem Mitleid ruhe‹, muß ich nicht an die Ungewißheit seines späteren Benehmens denken« (BPP II, § 670; Z, § 562). Es ist also nicht unbedingt das Unwissen bzgl. des zukünftigen Verhaltens der Person, das uns unsicher sein lässt. Das muss wohl so verstanden werden, dass es überhaupt keine *Information* ist, die uns fehlt.

Wittgenstein unterscheidet also eine Unsicherheit, die grundsätzlich mit dem Hinweis auf gesicherte Fakten beseitigt werden kann, von einer anderen Unsicherheit, bei der solche Fakten nie den letzten Ausschlag geben können, wo sie das Urteil also nicht erzwingen können. In der Verwechslung dieser beiden Unsicherheiten liegt die Gefahr des Bildes vom privaten Inneren: Verwenden wir im Zusammenhang mit Personen Formulierungen wie »verborgen sein«, so ist damit nämlich die zweite Unsicherheit gemeint, denn Verborgenheit heißt hier nichts anderes, als dass unsere Einstellung der anderen Person gegenüber schwankt. Verstehen wir »verborgen« hingegen so, dass es sich um etwas für unsere Augen Verstecktes handelt, das aber aus einem anderen Blickwinkel (von dem der betreffenden Person selbst oder auch vom Blickwinkel Gottes aus) durchaus wahrgenommen werden kann, wenden wir das an sich legitime Bild der Verborgenheit falsch an. So entsteht eine ganze Metaphysik, die alle Erscheinungen der Seele »innen drin« und nur für das Subjekt selbst einsichtig sein lässt: »Das Bild ›Er weiß es, – ich weiß es nicht‹ ist eins, das unsere Unwissenheit in einem besonders irritierenden Licht erscheinen lässt« (BPP I, § 139).

4.1.3 Die Unsicherheit des Sprachspiels

Wenn es um die Unsicherheit angesichts des Fremdpsychischen geht, spricht Wittgenstein häufig davon, dass sie einer bestimmten Art von Sprachspielen zugrunde liegt oder sich auf bestimmte »Regeln der Evidenz« (BPP II, § 682; Z, § 555) bezieht: »Die *Unsicherheit*, ob der Andre, sie ist ein wesentlicher Zug aller dieser Sprachspiele« (LS I, § 877). Gemeint sind dabei die Sprachspiele mit »psychologischen Begriffen«, also all jene, die mit dem menschlichen Verhalten in Verbindung stehen, oder auch mit der »Unvorhersehbarkeit des menschlichen Benehmens« (Z, § 603), der »Unsicherheit, in der mich all sein Benehmen über das lässt, was in seiner Seele ist« (LS I, § 886).

Wittgenstein verwendet sogar den Begriff einer »objektiven Unsicherheit«, wenn er von der »Unbestimmtheit im Wesen des Spiels, der zugelassenen Evidenz« spricht (LS I, § 888). Das soll aber auf keinen Fall heißen, dass es bei der Verwendung von psychologischen Begriffen keine *Gewissheit* gibt. Es gibt Gewissheit auch im Rahmen einer objektiven Unsicherheit, nur handelt es sich dann um eine »unwägbare Evidenz«, die sich auf keine entscheidenden Gründe berufen kann. Objektive Unsicherheit kann auch ohne echte Begründungen mit der maximalen subjektiven Gewissheit einhergehen. Dass die Beurteilung der Echtheit des Gefühlsausdrucks grundsätzlich mit einem Fragezeichen behaftet ist, heißt also nicht, dass wir unsere Einschätzung nicht als eine vollkommen gewisse haben können.

»Worin besteht aber diese Unsicherheit? Bin ich wirklich immer im Ungewissen darüber, ob Einer wirklich zornig, traurig, froh, etc. etc. ist? Nein. So wenig, wie darüber, daß ich ein Schreibbuch vor mir und eine Feder in der Hand habe, oder darüber, daß das Buch fallen wird, wenn ich es auslasse, oder darüber, daß ich mich nicht verrechnet habe, wenn ich sage 25 X 25 sei 625.« (BPP I, § 137)⁵

Das heißt, dass die konkrete Unsicherheit der speziellen Fälle nicht die bewusste Variante einer sonst nur latent bestehenden Unsicherheit ist (LS I, §§ 886-888). Sowohl die Sicherheit als auch die Unsicherheit sind für Wittgenstein »instinktiv«, sie sind nicht das Ergebnis einer Überlegung und insofern nicht »philosophisch« (BPP II, §§ 644, 659; Z, § 545). Wenn »subjektive« und »objektive« Unsicherheit in Verbindung stehen, so nicht als Einzelfall und allgemeiner Hintergrund. Wir sind einfach manchmal (subjektiv) sicher und manchmal nicht.⁶ In *keinem* Fall können wir jedoch auf eindeutige Beweise zurückgreifen wie das z.B. bei mathematischen Sprachspielen der Fall ist. Die »objektive Unsicherheit« ist nichts anderes als ein Ausdruck dafür, dass es sowohl bei der konkreten Sicherheit als auch bei der konkreten Unsicherheit eine *prinzipielle Unbestimmtheit* gibt.

4.1.4 Unbestimmtheit und »spontane Sympathie« als Lebensform

Wittgenstein versteht die unwägbare Evidenz von Gefühlsäußerungen als Teil unserer Lebensform. Dass psychologische Begriffe in den jeweiligen Sprachspielen mit einer grundsätzlichen Unbestimmtheit verwendet werden, lässt sich nicht so ohne Weiteres ändern – es müsste unser ganzes Leben ein anderes sein. Das äußert sich für Wittgenstein darin, dass es in den Fällen von Unsicherheit nicht bloß um fehlende Informationen geht, sondern dass die Unsicherheit eine »postulierte« ist.

5 Dass die Gewissheit in der ersten Person nicht größer sein muss als in der dritten Person, heißt für Wittgenstein z.B. auch: »Der Grimm in seinem Gesicht ist dort so deutlich wie in meiner Brust« (BPP I, § 927, Z § 220).

In BPP II, § 621 bzw. Z, § 556 stellt Wittgenstein einen anschaulichen Vergleich mit der Unschärfe einer Landesgrenze her: »Die Unsicherheit hat ihren Grund nicht darin, dass er seine Schmerzen nicht außen am Rock trägt. Und es ist auch keine Unsicherheit *in jedem besonderen Fall*. Wenn die Grenze zwischen zwei Ländern strittig wäre, würde daraus folgen, dass die Landesangehörigkeit jedes einzelnen Bewohners fraglich wäre?«.

6 Die Grenze zwischen zureichender und unzureichender Evidenz ist überdies keine scharfe Grenze, vgl. LS I, § 952; Z, § 439.

In verschiedenen Gedankenexperimenten versucht er aufzuzeigen, wie in ganz anderen Lebensformen auch die entsprechenden Sprachspiele und Begriffe andere wären. Interessant ist, dass in einigen dieser Gedankenexperimente das Mitleid ganz direkt zum Thema gemacht wird: Es lassen sich Lebensformen denken, in denen kein Platz für das unsichere Mitleid ist:

- 1) Es könnte Menschen geben, die »nur dann Mitgefühl zeigen, wenn sie den Andern bluten sehen; sonst lachen sie über seine Schmerzäußerungen« (BPP II, §§ 599, 638). Wittgenstein nimmt sogar an, dass sich manche dieser Menschen mit Tierblut beschmieren könnten, um so Mitleid zu erhalten. Doch wird jemand dabei erwischt, gibt es schwere Strafen. Solche Menschen würden sich gewisse Fragen nicht stellen, z.B., ob jemand auch ohne sichtbare Verletzung Schmerzen hat. Sie würden das unsichere Mitleid nicht kennen, oder, wie Wittgenstein sagt: »Diese Leute dürfen gewisse Skrupel nicht haben.«
- 2) Es könnte aber auch Menschen geben (Wittgenstein spricht von einem »Stamm«), die bei *allen* Schmerzäußerungen Mitleid zeigen, egal, ob jemand nur heuchelt oder nicht. Diese Leute würden den Begriff der Verstellung nicht verstehen, für sie gibt es nur glaubhafte Schmerzäußerungen. Somit kennen auch sie keinen Zweifel und auch kein Misstrauen (LS I, § 203). Der Schmerzbegriff wäre bei ihnen ein anderer, es gäbe keine Unterscheidung von echten und geheuchelten Schmerzen. Trotzdem lässt sich wegen der Unterschiedlichkeit des Schmerzbegriffs nicht sagen, diese Menschen wüssten nicht, was Schmerzen seien. Die Möglichkeit von verborgenen Schmerzen oder von geheuchelten Schmerzen ist nur in unserer Lebensform mit dem Schmerzbegriff verknüpft, sie ergibt sich nicht aus einem Wesen des Schmerzes insgesamt. – Es wäre für Wittgenstein auch denkbar, dass die Menschen jenes Stammes zwar den Unterschied zwischen echten und geheuchelten Schmerzen kennen, es ihnen aber nicht darauf ankommt und sie einfach immer Mitleid zeigen (LS I, § 205).
- 3) Das dritte Gedankenexperiment handelt von Menschen, die *immer zweifeln*, also immer »eine zweifelhafte Miene oder Gebärde machen, während sie den Andern bemitleiden etc.« (LS II, S. 116). Da dies aber eine ständige Gebärde wäre, hätte sie keine Bedeutung mehr und man könnte sie genauso weglassen. Die Ungewissheit bezüglich der Schmerzen anderer Personen darf also nicht ständig vorhanden sein, denn dann würde sie sich selbst aufheben.
- 4) Wittgenstein überlegt auch noch die Möglichkeit, wir könnten die neuronalen Aktivitäten anderer Menschen direkt beobachten (BPP II, § 702; Z, § 557; LS II, S. 52). Auch für diese Menschen wäre der Schmerzbegriff anders als unse-

rer, konkrete Zweifel an der Echtheit des Schmerzausdrucks würden nicht vorkommen und entsprechend auch kein Bild vom privaten Inneren. Eine andere Lebensform würde mit anderen Begriffen einhergehen.

5) Schließlich gibt es noch eine Stelle im Nachlass, in der Wittgenstein eine bestimmte Form des Mitleids von einem Gesetzgeber vorgeschrieben sein lässt – die Vorschrift kann sich gegen eine andere Lebensform der Bevölkerung aber möglicherweise nicht durchsetzen; ein Hinweis, dass es Wittgenstein um Lebensformen geht und nicht um ein Verhalten, das durch Befehl von oben geändert werden kann:

»Denk Dir einen Gesetzgeber, der dem Volk befiehlt: ›Wenn Einer sich so benimmt, sollt ihr kein Mitgefühl mit ihm haben. Ein solcher hat keine Schmerzen.‹

Aber wie kann denn der Gesetzgeber bestimmen, wer Schmerzen hat und wer nicht? – Er bestimmt einen Begriff und ein Benehmen und, verbietet einen Begriff. Es könnte aber sein, daß ihm das nicht gelingt und daß die Leute Mitleid haben, wo er's verboten hat, und daß sie z.B. bei ihrem mitleidigen Handeln das Klagen des Andern nachahmen, wie es Mütter und Ammen tun. (Die Schmerzlaute des Mitleids.)« (NL, Item 137, 56a)

Dass das Bild vom privaten Inneren ein Produkt unserer speziellen Lebensform mit all ihren Sprachspielen ist, heißt aber auch, dass es keine notwendige Charakteristik jeder *möglichen* menschlichen Lebensform zum Ausdruck bringt. Unsere Unsicherheit in der Beurteilung der Gefühle anderer Lebewesen ist für Wittgenstein nicht selbstverständlich.⁷ Hätten wir andere Begriffe und Lebensformen, so wären die Gefühle unserer Mitmenschen nichts Verstecktes oder »Inneres«, sondern so offensichtlich und eindeutig wie die Form der Nase. Wir können also nicht sagen: Gefühle kann es nur im Innern des Menschen geben, sondern: Unsere Lebensform ist nun einmal so, dass wir das Bild der »verborgenen« Gefühle kennen. Ohne die grundsätzliche Unsicherheit gegenüber dem Verhalten anderer Personen

7 Allerdings verwendet Wittgenstein auch Formulierungen, aufgrund derer man meinen könnte, er wolle mit der prinzipiellen Unbestimmtheit die *Natur* des Menschen charakterisieren, so z.B. im (schon auf S. 18 zitierten) § 683 von BPP II: »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.« – Hier muss aber berücksichtigt werden, dass bei Wittgenstein Begriffe wie »natürlich« häufig in einem praktischen Sinn verwendet werden, also äquivalent zu »der Lebensform entsprechend«. So schreibt Wittgenstein etwa einige Paragraphen früher: »Wir sind an eine bestimmte Einteilung der Sachen gewohnt. Sie ist uns mit der Sprache, oder den Sprachen, zur Natur geworden« (BPP II, § 678).

gäbe es für Wittgenstein kein Bild vom privaten Inneren: »Die Unvorhersehbarkeit des menschlichen Benehmens. Wäre sie nicht vorhanden, – würde man denn auch sagen, man könne nie wissen, was im Andern vorgeht?« (Z, § 603).⁸ Wittgenstein möchte seine Philosophie jedoch nicht als »Naturgeschichte« verstanden wissen, er möchte keine *Erklärung* unserer Sprachspiele leisten, sondern diesen nur ihre Selbstverständlichkeit nehmen:

»Ich sage nicht: Wären die und die Naturtatsachen anders, so hätten die Menschen andere Begriffe (im Sinne einer Hypothese). Sondern: Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen, – der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen anders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden.« (PU II, S. 578)

Wenn auch kausale Erklärungen für Wittgenstein nicht von Interesse sind, so stellt er doch Verbindungen her, die die Begriffe mit Verhaltensweisen in Beziehung bringen. Abgesehen davon, dass »festbegrenzte Begriffe« eine »Gleichförmigkeit des Verhaltens fordern« würden (BPP II, § 683), spricht er von einer »spontanen Sympathie«, die damit zusammenhängt, dass die Echtheit des Gefühlsausdrucks nicht beweisbar ist: »Was für uns wesentlich ist, ist doch die spontane Zustimmung, die spontane Sympathie« (BPP II, § 699).

Unbestimmtheit bzw. »objektive Unsicherheit« angesichts der Gefühle anderer erfordert eine nicht begründbare *Entscheidung*, eine Stellungnahme mit »unwägbarer Evidenz«. Diese Art von »Zustimmung« nennt Wittgenstein auch »Sympathie«. Er spricht dabei von »Skrupeln«, welche es in anderen Lebensformen – etwa bei direkter Beobachtung der neuronalen Aktivitäten unserer Mitmenschen – nicht geben würde (BPP II, § 702). Interessant ist diese Überlegung vor allem deshalb, weil das Schwanken aufgrund unwägbarer Evidenz als Preis für die menschliche Empathie gewertet wird. Das Gefühl der Zustimmung und des Sich-Einfühlens wird abhängig gemacht von einer grundsätzlichen Ungleichförmigkeit unseres Verhaltens und geht Hand in Hand mit der Unschärfe unserer (psychologischen) Begriffe. Die Möglichkeit einer sicheren Festlegung, eines restlosen Verständnisses anderer Menschen mit »scharfen« Begriffen, würde jeder Empathie den Boden entziehen.

Eine Konsequenz dieser Überlegung ist sicherlich, dass eine Reduktion alltagspsychologischer Diskurse auf Aussagen über empirische (neurowissenschaft-

8 Vgl. auch: »[...] diese Unbestimmtheit, etc., erklärt uns den Gebrauch des Wortes ›seelisch‹« (LS II, S. 87).

liche) Tatsachen bedenklich erscheinen muss. Sollte mit entsprechenden wissenschaftlichen Bemühungen der Anspruch verknüpft sein, Unbestimmtheiten grundsätzlich zu beseitigen, würde zugunsten der neuen Gewissheiten etwas ganz Entscheidendes aufgegeben werden: die »spontane Zustimmung«, welche überraschende Nähe ermöglicht und andere Personen uns ganz plötzlich verständlich sein lässt. Eine solche »Evidenz« ist nach Wittgenstein nur als »unwägbare« zu haben.

4.1.5 Unsicheres (irritiertes) Mitleid und Aspekt-Erleben

Das unsichere Mitleid lässt sich auch als *irritiertes Mitleid* bezeichnen (siehe 1.6.4) bzw. als Aspekt-Erleben verstehen (siehe 2.5.3). Irritiertes Mitleid ist mit zwei alternativen Blickwinkeln konfrontiert: Einmal kann die Situation des Objekts als bemitleidenswert gesehen werden, dann aber auch wieder nicht. Z.B. kann es einerseits bedauerlich sein, wenn eine Person bestimmte Schmerzen erfahren muss, andererseits lässt sich vielleicht sagen, es geschieht ihr ganz recht. Die beiden Sichtweisen des Bedauernswerten und der »Normalität« des Leidens stehen sich gegenüber. Wenn wir unfähig sind, *eine* Sichtweise als die richtige auszuwählen, schreiben wir die konträren Eigenschaften dem Objekt selbst zu, die Relation dieser Eigenschaften wird zu einer *internen Relation*. In anderen Worten: Wir erleben das Kippen zweier Aspekte, es wird am Objekt ein Aspektwechsel bemerkt. Das betreffende Erlebnis ist in unserem Falle aber nicht einfach Mitleid (oder Schadenfreude), sondern *Staunen*. Die überraschende Ambiguität einer Situation löst Verwunderung aus – ähnlich wie das Kippen des Hasen-Enten-Kopfes für Überraschung sorgen kann. Das Staunen des irritierten Mitleids ist nicht eine vorsichtigere Variante des »stetigen« Mitleids, sondern es hat ein ganz anderes *Objekt*: Es bezieht sich direkt auf die Ambiguität und damit (in Wittgensteins Worten) auf die interne Relation zweier Aspekte.

Ein möglicher Unterschied zwischen einem irritierten Mitleid und dem unsicheren Mitleid z.B. gegenüber einer Fliege (bzw. einem Mitleid, »in dem wir nicht sicher ruhen«) könnte darin bestehen, dass bei ersterem, also beim Bemerken des Aspektwechsels, einer der Aspekte »aufleuchtet«. Es gibt zwar bei einem solchen Aufleuchten notwendig den Hintergrund des anderen Aspektes, doch scheint eine Entscheidung für den einen Aspekt schon getroffen zu sein – schließlich sagen wir in solchen Fällen »Jetzt ist es ein Hase!«. Anders beim unsicheren Mitleid gegenüber einer Fliege: Hier sind wir in unserer Unentschlossenheit möglicherweise nicht imstande, eine der beiden Alternativen klar hervortreten zu lassen. – Wenn man aber bedenkt, dass Wittgenstein auch beim »Aufleuchten eines Aspektes« davon spricht, dass das Objekt die *interne Relation* zwischen zwei Objekten ist,

dann ist der Unterschied zum unsicheren Mitleid gar nicht so groß. So wie die interne Relation beim Hasen-Enten-Kopf darin besteht, dass dieser Hase *so gemacht ist*, dass er auch eine Ente sein kann (und umgekehrt), so müssen auch beim (irritierten) Mitleid als Aspektwechsel-Bemerken die zwei Aspekte in einem notwendigen Zusammenhang stehen, also im Grunde beide »aufleuchten«. Das Leiden des Objekts muss *so beschaffen sein*, dass es auch als Nicht-Leiden aufgefasst werden kann, es darf nicht nur eine zufällige Möglichkeit geben, dieses Leiden zu ignorieren oder gutzuheißen. Wir hatten als Beispiele bereits das Schwanken zwischen »Der Arme!« und »Geschieht ihm eigentlich recht!« sowie das Schwanken zwischen »Wie hilfsbedürftig!« und »Verdient keine Beachtung, anderen geht es schlechter!« (siehe oben 2.5.4). Ein weiteres Beispiel wäre das Leiden einer unauffälligen Gruppe von Menschen und vor allem das Leiden *an* dieser Unauffälligkeit: Die fehlende Aufmerksamkeit ist selbst ein Element des Leidens dieser Gruppe, und die »abstrakte« Art des Leidens kann selbst wieder Grund für vorenthaltene Aufmerksamkeit sein. Das kann natürlich auch auf einzelne Personen zutreffen: Gerade weil die Person keine Aufmerksamkeit erhält, leidet sie, und diese komplexe Form des Leidens kann wiederum bewirken, dass wir sie nicht als akut leidend wahrnehmen. Um von einem *Bemerken* des Aspektwechsels zu sprechen, ist es wichtig, dass wir *beide* Blickwinkel (also auch den der Bedeutungslosigkeit) einzunehmen imstande sind, die beiden Aspekte müssen für uns gleichzeitig bestehen können – wir müssen *verwundert* sein über die interne Relation der beiden Blickwinkel.

Gibt es eine solche interne Relation (bzw. das Bemerken eines Aspektwechsels) auch beim unsicheren Mitleid, also etwa bei der schwankenden Haltung gegenüber den *Schmerzen einer Fliege*? Entscheidend muss hier die Verwunderung bzw. das Staunen sein: Wenn unsere Haltung gegenüber der Fliege aus irgendwelchen Gründen von Gleichgültigkeit zu Mitleid wechselt, so ist das noch kein Bemerken eines Aspektwechsels. Dazu braucht es ein Staunen, etwa in der Form »Wie ist es möglich, dass ich mir bei dieser kleinen Fliege *sowohl* vorstellen kann, sie leide, *als auch*, sie könnte gar keinen richtigen Schmerz empfinden?« – Wenn es aber eine solche Verwunderung über die interne Relation zweier Blickwinkel auf diese Fliege gibt, kann man durchaus von einem irritierten Mitleid sprechen.

Für eine Gleichsetzung des unsicheren und irritierten Mitleids spricht nicht zuletzt, dass Wittgenstein im langen Kapitel 11 des zweiten Teils der *Philosophischen Untersuchungen* nicht nur Aspekt-Erleben und Bedeutungserlebnisse behandelt, sondern als drittes großes Element auch die »unwägbare Evidenz von Gefühlausdrücken«. Die *Unwägbarkeit* stellt tatsächlich eine wichtige Verbindung her: Sowohl beim Aufleuchten eines Aspektes als auch bei der Beurteilung eines Gefühlausdrucks gibt es keine zwingenden Gründe, die für den einen oder den

anderen Blickwinkel den Ausschlag geben. Geraten wir in eine »subjektive Unsicherheit«, kann das ein Anlass zum Staunen werden.

Amélie Oksenberg Rorty hat in ihrem Aufsatz »A Plea for Ambivalence« emotionale Ambivalenzhaltungen genauer untersucht und dabei vor allem ihre konstruktive Bedeutung hervorgehoben. Eine Person besitzt eine ambivalente Haltung gegenüber einem Sachverhalt, wenn dieser für sie zwei miteinander nicht kompatible Beschreibungen ermöglicht und die Person nicht in der Lage ist, entscheidende Gründe für eine der zwei konkurrierenden Beschreibungen zu finden.⁹ Rorty unterscheidet aber noch einmal zwischen *Unsicherheit* und *Ambivalenz*: Unsicherheit besteht dann, wenn die betreffende Person der Meinung ist, noch nicht genügend Informationen für eine Entscheidung zu besitzen und sich deshalb abwartend verhält. Sie befindet sich epistemisch gesehen in einer *Weder-noch-Position*¹⁰. Ambivalenz hingegen akzeptiert die Gründe für beide (inkompatiblen) Beschreibungen, die epistemische Position ist die des *Sowohl-als-auch*. Obwohl sich Ambivalenz in der Praxis auch unterdrücken lässt, zeichnet sich eine »angemessene Ambivalenz« dadurch aus, dass sie von einer grundsätzlichen Unmöglichkeit einer begründeten Entscheidung ausgeht.

Rortys *Unsicherheit* deckt sich so gesehen mit Wittgensteins Unsicherheit gegenüber einem komplizierten Mechanismus. Ihr Begriff der *Ambivalenz* hingegen entspricht Wittgensteins zweiter Unsicherheit, nämlich jener bei der Interpretation eines Gefühlsausdrucks. Rortys Hinweis auf die doppelten Gründe macht es noch einmal plausibler, Wittgensteins *Unsicherheit* und sein *Aspektwechsel-Bemerken* als zwei verschiedene Beschreibungen derselben Haltung zu verstehen.

Wittgenstein hat den Unterschied zwischen dem stetigen Aspekt-Wahrnehmen und dem Aspektwechsel-Bemerken hervorgehoben, weil er wohl vor allem zeigen wollte, dass für den korrekten Umgang mit Bedeutungen kein spezielles Bedeutungserlebnis notwendig ist. Das *stetige* Aspekt-Wahrnehmen (bzw. das alltägliche Verstehen von Bedeutung) darf nicht nach dem Modell des Aufleuchtens eines Aspektes (bzw. des Bedeutungserlebnisses) aufgefasst werden. Es handelt sich vielmehr um ein »blinder« Regelfolgen,¹¹ das aber nicht als *defizitär* gesehen werden darf gegenüber einem »wahren« Verstehen von Bedeutung. Die jeweiligen Verhaltensweisen und Situationen sind verschieden, und entsprechend auch die Sprachspiele. Die alltägliche Form des Verstehens darf nicht auf die Erlebnis-Form des Verstehens (hier »Verstehen« mit sekundärer Bedeutung, siehe dazu 2.6) reduziert werden bzw. an dieser gemessen werden.

9 Vgl. Rorty, »A Plea for Ambivalence«, S. 433f.

10 Ebd., S. 443.

11 Vgl. die berühmte Formulierung in § 219 der *Philosophischen Untersuchungen*: »Ich folge der Regel blind.«

Das gilt aber auch im umgekehrten Sinn: Das Bedeutungserlebnis mit seinem Schwanken darf nicht als *defizitäre*, weil *unsichere* Variante des alltäglichen Verstehens von Bedeutung aufgefasst werden. Ein Reduktionsverbot in diese Richtung erscheint mir für die Anwendung auf das Mitleid als besonders wichtig: Das irritierte Mitleid darf nicht als bloß unsichere Variante eines sicheren Mitleids verstanden werden, als schwache Form des überzeugten Mitleids. Die beiden Haltungen sind unterschiedlicher, als es auf den ersten Blick erscheint: Das stetige Mitleid kennt keinen Aspektwechsel, das irritierte (unsichere) Mitleid hingegen schon, und genau dieser Wechsel oder die »interne Relation« der beiden Aspekte ist sein Gegenstand. Insofern ist es auch mehr Staunen als Mitleiden.

4.1.6 Zusammenfassung

Wenn von unseren Haltungen gegenüber dem Fremdpsychischen die Rede ist, kommt Wittgenstein häufig auf das Mitleid zu sprechen. Generell stellt unser Mitleid an das Leiden anderer Lebewesen keine Fragen, es ist ein sicheres Mitleid ohne jeglichen Zweifel. Manchmal passiert es jedoch, dass wir »nicht sicher in unserem Mitleid ruhen«, und in solchen Fällen gibt es nach Wittgenstein nichts, was uns zwingend von entweder der einen oder der anderen Sicht überzeugen könnte. Diese grundsätzliche »Unsicherheit des Sprachspiels« besteht darin, dass jede Evidenz nur »unwählbar« sein kann. Auch wenn Erfahrung bei der Beurteilung der Echtheit des Gefühlsausdrucks eine wichtige Rolle spielt, wird im Sprachspiel selbst die Übereinstimmung unter Fachleuten nicht vorausgesetzt. Genau das unterscheidet die Frage nach der Echtheit des Gefühlsausdrucks von mathematischen oder auch empirischen Fragen. Die Unsicherheit angesichts des »Innenlebens« einer anderen Person ist also keine Unsicherheit, wie wir sie gegenüber einem komplizierten Mechanismus haben können. Denn dort fehlt eine spezifische Information, welche die Unsicherheit aus der Welt schaffen könnte. Wenn das Verhalten anderer Lebewesen hingegen unbestimmt bleibt, so handelt es sich um eine grundsätzliche, »postulierte« Unbestimmtheit.

Unbestimmtheit als Teil unserer Lebensform bedeutet, dass unser Verhalten nicht gleichförmig ist, und das hängt für Wittgenstein einerseits mit der Unschärfe psychologischer Begriffe zusammen, andererseits mit der Möglichkeit, so etwas wie »Sympathie« oder »Zustimmung« für andere zu empfinden. Das heißt, eine Reduktion psychologischer »Phänomene« auf wissenschaftlich beobachtbare Tatsachen würde auf eine ganz andere »Lebensform« hinauslaufen, nämlich auf eine, in welcher »spontane Zustimmung« oder »Skrupel« fehlten.

Die Momente des unsicheren Mitleids sind besondere Momente, sie eröffnen jedoch die grundsätzliche Unmöglichkeit, psychologische Urteile zu begründen.

Da Mitleid auch als Aspektwahrnehmung gesehen werden kann, liegt es nahe, das unsichere Mitleid als Aspekt-Erleben bzw. als Bemerken eines Aspektwechsels zu verstehen. Entsprechend wäre das Schwanken des unsicheren Mitleids auch ein Staunen über die »interne Relation« zweier verschiedener Aspekte. Sicherer, stetiges Mitleid muss auf jeden Fall unterschieden werden von einem unsicheren, irritierten Mitleid, keines der beiden darf auf das jeweils andere reduziert werden und keines stellt eine defizitäre Form des anderen dar.

Beispiele für irritiertes Mitleid sind bei Wittgenstein selbst folgende Momente der Unsicherheit: Empfindet die andere Person wirklich Schmerzen oder simuliert sie nur? Leidet die andere Person oder schließt die Narkose jeden Schmerz aus? Kann eine Fliege Schmerz empfinden oder nicht? Weitere Beispiele *über Wittgenstein hinaus* wären etwa: Ist die Person ein Opfer bestimmter Umstände oder doch vielmehr selbst Täterin? Leidet die Person wirklich an ihrer Situation oder genießt sie diese auch? Verdient das Leiden dieser Person meine Aufmerksamkeit oder sollte ich mich anderen Fällen größeren Leides zuwenden? Ist mein Mitleid angemessen oder sollte ich lieber sagen »Recht geschieht ihr«? Ist das Leiden an der eigenen Körperlichkeit etwas, was nur bestimmte Personen betrifft, oder gilt das für alle Menschen gleichermaßen? Ist das Leiden ganzer Gruppen an fehlender Aufmerksamkeit ein ernst zunehmendes Leiden oder ist es nun einmal so, dass nicht alle den Platz ganz vorn auf der Bühne einnehmen können?

Die letzten beiden Fragen sind in Anspielung auf Hannah Arendt und Bertolt Brecht formuliert. Beide befassen sich intensiv mit Mitleidsfragen, befürworten jedoch weniger ein stetiges, sondern vielmehr ein irritiertes Mitleid. In den folgenden zwei Abschnitten soll versucht werden, die von Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Erleben hergeleitete Unterscheidung von stetigem und irritiertem Mitleid auf den konkreten Mitleidsdiskurs bei Arendt und Brecht anzuwenden. Dieser liegt zwar zeitlich schon etwas zurück, hat aber an Aktualität nichts eingebüßt. Brecht hat sich mit verschiedenen Mitleidsformen sowohl in seinen Stücken als auch in seinen Schriften zum Theater auseinandergesetzt, er kennt offensichtlich die Gegenüberstellung von stetigem und irritiertem Mitleid, wenn auch meist in anderen Begriffen. Arendt kritisiert Brecht zwar mit dem Hinweis, dieser hätte zu viel Mitleid empfunden, beschränkt Brechts Haltung aber allzu sehr auf ein stetiges Mitleid. Dabei müsste gerade sie die Gegenüberstellung dieser beiden Mitleidsformen kennen, denn auch sie unterscheidet die beiden und kommt insoweit dem Ansatz Brechts erstaunlich nahe. – Die Beschäftigung mit dem konkreten Mitleidsdiskurs bei Brecht und Arendt kann dazu dienen, die an Wittgenstein erarbeitete begriffliche Differenzierung rund um »das Mitleid« zu überprüfen. Andererseits kann mit der Unterscheidung der beiden Mitleidsformen vielleicht auch der Diskurs zwischen Brecht und Arendt mehr Klarheit erhalten.

4.2 BRECHT UND DAS MITLEID

4.2.1 Nicht-aristotelisches Theater

Wie schon im ersten Kapitel deutlich wurde, hat das Mitleid im Theater einen gewichtigen Platz. Das Publikum leidet mit den Geschehnissen auf der Bühne mit. Es empfindet zwar auch Freude, doch ist das Mitleid jenes Gefühl, das am stärksten betroffen macht – nicht umsonst hat Aristoteles seine »Katharsis« aus einer Mischung von *phobos* und *eleos* bestehen lassen. Wenn auch Lessings Übersetzung von *eleos* in »Mitleid« inzwischen umstritten ist, so gehen doch auch alternative Übersetzungen (mit »Jammer« oder »Rührung«) in eine grundsätzlich ähnliche Richtung (siehe 1.3.1).

Bertolt Brecht gilt als *Kritiker* eines solchen Katharsis-Theaters, sein *episches Theater* sucht statt der Katharsis den *Verfremdungseffekt*, welchen er auch eine »Technik des Irritiertseins« nennt.¹² Den Begriff des »epischen Theaters« hat Brecht zwar mit zunehmendem Alter vorsichtiger verwendet, doch hielt er am »epischen« Prinzip der *Distanz* unbedingt fest: Zwischen Publikum und Figuren sollten die Schauspieler treten, die als Erzähler nicht hinter den Figuren verschwinden, sondern durch ihre Präsenz eine Distanz zum Geschehen des Stücks schaffen. Auch durch andere ästhetische Mittel soll die *Einfühlung* des Publikums in einzelne Figuren nicht gefördert, sondern gestört werden. Brecht war skeptisch gegenüber einem Theater, welches für das Publikum eine Illusion schafft, in der es versinken kann, er war skeptisch gegenüber einem hypnotischen Theater, das nicht zum Denken anregt, sondern in Trance versetzt. Genau das machte seines Erachtens jedoch das bürgerliche Theater des Naturalismus: Die Zuschauer sind hier nichts als passive Wesen, wie Schlafende, »unruhig träumend«, in einem »Zustand der Entrückung«.¹³

12 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 347 (»Neue Techniken der Schauspielkunst«).

13 Vgl. Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 673f. (»Kleines Organon für das Theater«); In ebd., S. 661 spricht Brecht sogar von einem »bourgeoisen Rauschgifthandel«. Auch als Regisseur hat Brecht seine Schauspieler aufgefordert, sich beim Studium der Rolle nicht in andere Personen hineinzuversetzen. Damit variiert er auf gewisse Weise Wittgensteins Kritik am Analogieschluss: »Jedoch ist es die primitivste Art der Einfühlung, wenn der Schauspieler nur fragt: wie wäre ich, wenn mir dies und das passierte? – anstatt zu fragen: wie habe ich schon einen Menschen dies sagen hören oder das tun sehen? um sich so, hier und da allerhand holend, eine neue Figur aufzubauen.« Ebd., S. 686. In diesem Zusammenhang wird auch immer wieder vom »gestischen Prinzip« bei Brecht gesprochen.

In der Ausarbeitung seiner Theatertheorie distanziert sich Brecht auch von einem »aristotelischen« Zugang, der die Katharsis als Reinigung zum Ziel jeder Dramatik macht. Brecht lehnt die Dramaturgie Aristoteles' zwar nicht in allen Punkten ab, schrekt aber auch nicht davor zurück, das eigene Konzept als »nicht-aristotelische Dramatik«¹⁴ zu bezeichnen und den Negativ-Stempel »aristotelisch« für alle Formen des Theaters zu verwenden, in denen die »emotionelle Ansteckung« im Mittelpunkt steht.¹⁵ Eine solche Ansteckung darf es zwar grundsätzlich auch in Brechts Theater geben, aber immer nur mit der Zielsetzung, die Zuschauer *aufzuwecken*. Das Publikum soll zu einer wachen, kritischen Haltung angestiftet werden, die es befähigt, an die Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Zustände zu denken. Insofern scheint es vor allem die Folgenlosigkeit der bloßen Einfühlung im Illusionstheater zu sein, die Brecht stört.¹⁶

Einfühlung soll durch Verfremdung ersetzt werden.¹⁷ Das bedeutet aber nicht, dass Brecht ein »kaltes Theater« will, welches zur Unterhaltung des Publikums nicht in der Lage ist. Theater muss *Vergnügen* bereiten, wenn es seinen Namen verdienen will. Dieses Vergnügen soll keine passive Betrachtung des Bestehenden und Allgemeinmenschlichen sein, sondern ein Beschäftigung mit der Veränderung, dem Vorläufigen und Unvollkommenen.¹⁸ Es geht Brecht um den »Genuß an den Möglichkeiten des Wandels aller Dinge«.¹⁹ Die Vergnügungen »großer Dramatik« sind nicht »höher« oder sublimierter, sondern einfach »stärker«, sie sind »verzweigter, reicher an Vermittlungen, widersprüchlicher und folgenreicher«.²⁰ Auch wenn zum Nachdenken angeregt werden soll, so muss auf sinnliche

14 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 240.

15 Vgl. Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 74, 80; inwiefern Brecht bei der Frage der Katharsis als Anti-Aristoteliker gelten kann oder nicht, ist eine immer wieder diskutierte Frage, denn es gibt auch Aussagen Brechts, die der aristotelischen Katharsis durchaus positiv gegenüberstehen, etwa ebd., S. 131; – Marianne Kesting weist in ihrem Buch »Das epische Theater« darauf hin, dass die »nichtaristotelische Dramenstruktur« »die ganze abendländische Dramatik« durchziehe und insofern keine Erfindung Brechts sei. Kesting, *Bertolt Brecht*, S. 10; andererseits sind Voigts und Hinck der Meinung, dass Brechts »anti-aristotelische« Position sich eher gegen das neuzeitliche Illusionstheater richtet und nicht so sehr gegen Aristoteles selbst; vgl. Voigts, *Brechts Theaterkonzeptionen*, S. 190f.; Hinck, *Das moderne Drama in Deutschland*, S. 112.

16 Vgl. Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 265 (»Vergnügungstheater oder Lehrtheater?«).

17 Vgl. ebd., S. 301 (»Über eine nichtaristotelische Dramatik«).

18 Vgl. Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 700 (»Kleines Organon für das Theater«).

19 Ebd., S. 696.

20 Ebd., S. 665.

und heitere Weise *unterhalten* werden.²¹ Brecht spricht dabei auch von einem *Staunen* und vergleicht das Ergebnis des Verfremdungseffekts mit dem »fremden Blick« Galileis, mit dem dieser »einen ins Pendeln gekommenen Kronleuchter betrachtete«.²² Als Adressaten der Unterhaltung sah Brecht die »Kinder des wissenschaftlichen Geistes«, getrieben von forschender Neugier und radikaler Kritikbereitschaft. Wenn Brecht gleichzeitig den sinnlich-*unterhaltsamen* Charakter des Theaters *und* die wissenschaftliche Grundhaltung der Moderne in Verbindung bringt, so stellt das für ihn keinen Widerspruch dar: Das körperliche und anschauliche Theater soll in erster Linie »Lust am Erkennen« und »Spaß an der Veränderung der Wirklichkeit« vermitteln. Episches Theater heißt also auf keinen Fall, Gefühle aus dem Theater zu verbannen oder sie in theorieelastiger kritischer Haltung wegzurationalisieren und »auszumerzen«.²³ Sie sollen nur für den richtigen Zweck eingesetzt werden, nämlich für eine progressive Darstellung der zwischenmenschlichen Beziehungen.

Das gilt auch für das *Mitgefühl* mit den Figuren: Dieses ist Brecht zwar in manchen Kontexten verdächtig, doch erhält es seine Rechtfertigung, wenn es einhergeht mit der Respektierung des Menschlichen²⁴ und einem leidenschaftlichen Sinn für Gerechtigkeit.²⁵ Das Mitgefühl hat also nicht zu verschwinden: »Tatsächlich ist das epische Theater eine sehr künstlerische Angelegenheit, kaum zu denken ohne Künstler und Artistik, Phantasie, Humor, Mitgefühl, ohne das und viel mehr kann es nicht praktiziert werden«.²⁶

Brechts Theorie der Verfremdung und der Distanz im Theater sieht keine Verbannung des Mitleids vor, dieses darf im Publikum durchaus aufkommen. Allerdings unterscheidet er zwischen verschiedenen Anwendungen des Mitleids, und die gerechtfertigte Anwendung steht im Dienste einer Bewusstmachung der Veränderbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse. Möglicherweise sind es aber nicht nur verschiedene Anwendungen des Mitleids, sondern auch verschiedene *Mitleidsbegriffe*, die Brechts Haltung zum Mitleid so ambivalent machen. Dieser Frage soll in den nächsten Abschnitten nachgegangen werden.

21 Vgl. ebd., S. 669.

22 Ebd., S. 681f.

23 Ebd., S. 716 (»Hemmt die Benutzung des Modells die künstlerische Bewegungsfreiheit?«).

24 Vgl. ebd., S. 673 (»Kleines Organon für das Theater«).

25 Vgl. Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 272 (»Rede an dänische Arbeiterschauspieler zur Kunst der Beobachtung«).

26 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 555 (»Straßenszene«).

4.2.2 Die Maßnahme und Der Jasager

Brechts Haltung zum Mitleid des Theaterpublikums ist offensichtlich komplex, dasselbe gilt aber auch für seine Haltung zur Rolle des Mitleids in der Politik: Auch hier zeigen sich – ähnlich wie bei Nietzsche – auf den ersten Blick widersprüchliche Einschätzungen. Nicht ohne Grund attestiert *Hannah Arendt* Brecht einerseits einen übertriebenen Hang zum Mitleid (»die Leidenschaft, an der er am meisten litt«),²⁷ hebt jedoch im Gegenzug die Skrupellosigkeit seines Machiavellismus hervor.²⁸ Dabei bezieht sie sich vor allem auf Brechts Stück *Die Maßnahme*. Die Handlung dieses 1930 entstandenen Theaterstücks ist folgende: Ein junger Chinese schließt sich drei Revolutionären aus der UdSSR an, welche in China auf verdeckte Weise Agitation betreiben wollen, um auch dort die Revolution vorzubereiten. Er erklärt sich zwar einverstanden mit den Methoden der sowjetischen Agitatoren, es gelingt ihm jedoch im entscheidenden Moment nicht, rational zu bleiben, und er »verfällt dem Mitleid«. Auch nach wiederholten Versprechungen, aus strategischen Gründen seine revolutionären Absichten geheim zu halten, verrät er sich durch konkrete Solidaritätsbekundungen und bringt die Arbeit und auch seine Genossen in akute Gefahr. Durch seine Naivität richtet der junge Chinese somit Schaden für die gute Sache an (»Er wollte das Richtige und tat das Falsche«), und als seine Anwesenheit das Leben der drei anderen Agitatoren ernsthaft bedroht, entschließt man sich (mit seinem Einverständnis), ihn zu erschießen und in eine Kalkgrube zu werfen, um ihn unkenntlich zu machen.

Brecht schrieb dieses umstrittene Stück noch vor dem Höhepunkt des stalinistischen Terrors. Auch vor 1930 wurden jedoch einige Exzesse der »Diktatur des Proletariats« sichtbar, und so erscheinen manche Stellen des Stückes befreindlich (»Der Einzelne kann vernichtet werden, aber die Partei kann nicht vernichtet werden«, usw.). Im Stück wird die von der Partei vorangetriebene Revolution über alles gestellt, sie stellt die oberste Rahmenbedingung für alles andere dar. Zu den Rahmenbedingungen gehört aber auch, dass die Partei selbst verfolgt wird, dass das Leben der anderen Agitatoren also durch den Tod des einen Chinesen sehr wahrscheinlich gerettet werden kann. Brecht rückt durch die Auswahl solcher Umstände das Mitleid in ein nicht ganz alltägliches Licht: Es wird zur Schwäche und Dummheit.²⁹

27 Vgl. Arendt, »Bertolt Brecht«, S. 293.

28 Vgl. ebd., S. 294.

29 Für die Perspektive der Dummheit spricht im Stück auch, dass der junge Genosse sich dieser Partei und dieser Revolution aus eigenem Antrieb angeschlossen hat und sich dabei mit deren Zielen und Methoden einverstanden erklärte.

Die Frage der verschiedenen Rahmenbedingungen beschäftigte wohl auch Brecht selbst. Etwa zur gleichen Zeit wie *Die Maßnahme* entstanden die zwei Stücke *Der Jasager* und *Der Neinsager*. Die Struktur ist jeweils ähnlich, diesmal ist es ein Junge, der sich mit seinem Lehrer und anderen Studenten auf eine gefährliche Reise über die Berge begibt und unterwegs erkrankt, sodass die anderen die Reise nur mehr ohne ihn fortsetzen können. Lassen sie ihn zurück oder kehren sie mit ihm um? In der *ersten Fassung* des *Jasagers* beschließen die anderen, den Knaben zurückzulassen, und als dieser sie sogar darum bittet, in die Schlucht geworfen zu werfen, machen sie genau das. Brecht hat dieses Lehrstück u.a. mit Schülern diskutiert, ihre Einwände berücksichtigt und anschließend aus diesem einen Stück gleich *zwei* Stücke gemacht: Es handelt sich um die *zweite Fassung des Jasagers* und um den *Neinsager*. Durch den Vergleich dieser insgesamt drei Stücke sieht man, wie Brecht an den Rahmenbedingungen bastelte, um jeweils neues Licht auf die Situation zu werfen. In der zweiten *Jasager*-Fassung gibt es eine gefährliche Seuche, für die die Expedition dringend Medizin aus der Stadt jenseits der Berge holen muss. Die Begründung für das Zurücklassen des kranken Knaben wird auf diese Weise verstärkt, denn es steht das Leben der von der Seuche bedrohten Menschen auf dem Spiel. In der Variante des *Neinsagers* fällt diese Seuche hingegen weg, und damit die Dringlichkeit. Nun ist der kranke Knabe nicht damit einverstanden, zurückgelassen zu werden, und er überzeugt die anderen, mit ihm zusammen umzukehren. – Ändern sich die Rahmenbedingungen, so ändert sich auch die moralische Korrektheit der (vom Mitleid geprägten) Rücksichtnahme auf das Leben des einzelnen Menschen.

Brechts Ansatz war es, das Theater als *Experiment* zu verstehen, und so können die zuletzt genannten Stücke wohl auch als Experimente mit dem Mitleid verstanden werden. Lässt man den politischen Hintergrund der dreißiger Jahre einmal außer Acht, erinnern diese Stücke an neuere Gedankenexperimente zu moralischen Dilemmata, z.B. an das »Trolley-Problem«.³⁰ Dieses Dilemma kennt verschiedene Variationen, im Kern geht es aber um eine heranfahrende Tram (*trolley*), die im Begriff ist, fünf Gleisarbeiter in den Tod zu reißen. Es gibt nun die Möglichkeit, das zu verhindern, und zwar durch das Umstellen der Weichen: die umgelenkte Tram würde so nur einen einzigen Arbeiter überrollen. Darf der Tod dieses einen Arbeiters gezielt herbeigeführt werden, um fünf andere zu retten?³¹ –

30 Die erste Formulierung eines solchen Dilemmas geht auf Hans Welzel zurück, bekannt wurde es vor allem durch Philippa Foot.

31 Vgl. Thomson, »The Trolley Problem«. Eine bekannte Variante ist das *Fat-Man-Problem*: Man steht auf einer Brücke über dem heranfahrenden Zug und hat die Möglichkeit, eine sehr beliebte andere Person vor die heranfahrende Tram zu stürzen und diese dadurch entscheidend zu bremsen.

Die verschiedenen Fassungen von *Der Jasager* und *Der Neinsager* erscheinen wie eine frühe Version des Trolley-Problems. In der *Maßnahme* besteht eine Parallele gleich in doppelter Hinsicht: Die Zweck-Mittel-Frage stellt sich nämlich sowohl bei der Tötung des mitleidigen Chinesen als auch bei seiner Tätigkeit als Agitator: Denn sich dabei dem spontanen Mitleid hinzugeben bedeutet, sich zu erkennen zu geben und damit die Revolution in Gefahr zu bringen.

Weder in Brechts Stücken³² noch beim Trolley-Dilemma gibt es einen Standpunkt, den »das Mitleid« für sich beanspruchen kann. Schließlich geht es nicht nur um die eine Person, die geopfert werden soll, sondern auch um das Leiden der anderen Betroffenen. So wie man sagen kann, dass *aus Mitleid* mit den fünf Arbeitern deren Leben (durch den Tod der einen Person) zu retten ist, so könnte man auch zu Brechts Stücken sagen: Es ist gerade das Mitleid mit den unterdrückten Chinesen insgesamt oder mit den von der Seuche Betroffenen, das den Ausschlag dafür geben sollte, den Zweck das Mittel heiligen zu lassen. Arendt jedenfalls hat bei Brecht gerade von dieser Art von Mitleid ein Zuviel diagnostiziert.³³

4.2.3 Stetiges und irritiertes Mitleid bei Brecht?

Eine mögliche Erklärung für die Widersprüchlichkeit rund um das Mitleid bei Brecht wäre, dass verschiedene Mitleidsbegriffe im Spiel sind und dass diese nicht genügend differenziert werden. Das könnte sowohl für seine Kritik am Einfühlungs-Theater als auch für seine moralischen »Experimente« zum Mitleid gelten, denn in beiden Bereichen finden sich widersprüchliche Äußerungen zum Mitleid. Zum besseren Verständnis dieser Widersprüche könnte die Unterscheidung zwischen einem *stetigen Mitleid* und einem *irritierten Mitleid* hilfreich sein, wie sie ausgehend von Wittgenstein erarbeitet wurde.

- 32 Es gibt noch eine Reihe anderer Stücke, in denen Brecht das Mitleid ambivalent behandelt, z.B. *Der gute Mensch von Sezuan*, *Die heilige Johanna der Schlachthöfe* oder auch *Der Kaukasische Kreidekreis*. Im Kaukasischen Kreidekreis gibt es eine Schlüsselszene, in der die Magd Grusche den Säugling des Gouverneurs rettet. Diese Mitleids-handlung wird bezeichnenderweise nicht naturalistisch gespielt, sondern vom Sänger in der dritten Person und in der Vergangenheitsform erzählt, während Grusche die erzählten Handlungen pantomimisch ausführt. Das Publikum sieht also eine scheinbar moralisch einwandfreie Handlung und hört dabei die Sätze des Sängers, welcher Grusches Handlung als Untat erzählt: z.B. »Schrecklich ist die Verführung zur Güte!«.
- 33 Der Begriff »Empathie« wird allerdings meist mit der nicht-utilitaristischen Lösung in Verbindung gebracht. Gerade unter diesem Blickwinkel wird aber auch von einem moralischen Defizit der Empathie gesprochen. Vgl. dazu etwa Decety und Cowell, »Empathy, Justice, and Moral Behavior«; Bloom, »Empathie blendet uns«.

Zunächst zu Brechts moralischen Experimenten: Das Mitleid als unmittelbares Empfinden, begleitet von einer spontanen Reaktion, wird von Brecht infrage gestellt. Er zeigt auf, dass eine solche Reaktion unter gewissen Umständen moralisch bedenklich sein kann, obwohl sie üblicherweise als moralisch gilt. Damit macht er im Grunde nichts anderes, als zu einem vertrauten Aspekt einen Gegenaspekt aufzuzeigen. Die Not der einzelnen Menschen (z.B. die Situation einzelner Arbeiter in *Die Maßnahme* oder die Krankheit des Knaben im *Jasager*) wird zu einem »Hasen-Enten-Kopf«, da sie widersprüchliche Aspekte zeigt: Sie fordert einerseits zur Hilfe auf, andererseits muss sie aber auch ignoriert werden im Interesse vieler anderer. So gesehen könnte das spontane Mitleid »stetiges Aspekt-Wahrnehmen« bzw. *stetiges Mitleid* sein, das Dilemma der Revolutionäre in China (oder des Lehrers im Gebirge) hingegen ein *irritiertes Mitleid* – eines, das sich nicht sicher ist.

Nun kommt es aber darauf an: Wenn das Mitleid der Revolutionäre jener skrupellosen Haltung entspricht, welche ihnen von Hannah Arendt zugeschrieben wird, handelt es sich auch hier um nichts anderes als um stetiges Mitleid – zwar auf ein abstrakteres Objekt gerichtet, doch ohne jede Ambiguität. Nach Arendt sind sich die Revolutionäre *sicher*, sie zweifeln nicht daran, aus Mitleid mit den Massen über Leichen zu gehen. Das wäre vergleichbar der Entscheidung, beim Trolley-Problem ganz selbstverständlich die Aufopferung des einen Arbeiters im Interesse der fünf anderen in Kauf zu nehmen. Die Revolutionäre in Brechts *Maßnahme* scheinen tatsächlich eine solche Haltung zu vertreten, sie kennen keine ernsthaften Zweifel an ihrer Entscheidung und zeigen sich entschlossen, das Notwendige zu tun.

Berücksichtigt man aber, dass Brecht mit seinem Stück eine Wirkung beim Publikum erzielen wollte, so verschiebt sich die Zuordnung. Es war wohl kaum Brechts Absicht, das Verhalten der sowjetischen Revolutionäre im Stück als direktes Vorbild zu verwenden, er wollte das Publikum im Sinne der Verfremdung wohl eher irritieren. Und es spricht einiges dafür, die von Brecht angestrebte Haltung des Publikums als *irritiertes Mitleid* zu bezeichnen. Das Publikum soll das Dilemma als solches erleben, es soll Mitleid mit dem chinesischen Revolutionär haben und gleichzeitig die Notwendigkeit seiner Tötung ernst nehmen.

Brechts Bemühen um irritiertes Mitleid zuzuschreiben, muss nicht daran scheitern, dass er selbst einen solchen Begriff nicht verwendet. Außerdem hat er den Mitleidsbegriff durchaus zustimmend verwendet, wenn auch eher selten. Eine der Stellen, an denen er gerade in Verbindung mit seinen eigenen Anliegen von der Wichtigkeit des Mitleids spricht, findet sich in der Aussage des »Philosophen« im *Messingkauf*:

»Die Alten haben das Ziel der Tragödie darin erblickt, daß Furcht und Mitleid erweckt werde. Auch jetzt wäre das ein gutes Ziel, wenn bloß unter Furcht Furcht vor den Menschen und unter Mitleid Mitleid mit den Menschen verstanden würde und wenn also das ernste Theater mithölfe, jene Zustände unter den Menschen zu beseitigen, wo sie voreinander Furcht und miteinander Mitleid haben müssen.«³⁴

4.2.4 Mitleid und Distanz gegenüber der Figur

Mit der angestrebten Wirkung beim Publikum sind wir aber schon bei der Rolle, die das Mitleid ganz konkret in Brechts *Regiekonzept* spielt. Wenn Brecht bedingungslose Einfühlung des Publikums ablehnt und Distanz zwischen den Zuschauern und den Figuren schaffen will, so fordert er eben diese Distanz zu den Figuren auch von den Schauspielern. Nur durch die Durchbrechung der Illusion, die Schauspieler wären die Figuren selbst, findet auch das Publikum eine kritische Haltung gegenüber diesen Figuren. Insofern sind die Schauspieler das erste Publikum der Stücke Brechts und es verwundert daher nicht, dass ihm die Haltung dieser Schauspieler zu den verschiedenen Figuren und zum Inhalt des ganzen Stücks am Herzen liegt.

Für die Haltung der Schauspieler gegenüber den Figuren ist es entscheidend, dass die Einfühlung oder das Mitleid nicht überhandnimmt. Reines Mitleid lässt sich in den Augen Brechts schlecht mit Achtung und Respekt vereinbaren. Trotzdem fordert er keineswegs, ganz auf das Mitleid zu verzichten, sondern schlägt eine Haltung der Ambivalenz vor, z.B. gegenüber Hörder in der *Winterschlacht*: »Sie müßten hier Achtung vor Hörder empfinden und zugleich Mitleid, das dieser Achtung entgegentritt«³⁵. An anderer Stelle schlägt er den Schauspielern (beim Lesen des Stücks) eine ähnliche Haltung gegenüber der Mutter Courage vor: Stolz *und* Mitleid, ganz in Entsprechung zu Mutter Courages widersprüchlichen Erscheinung im Stück.³⁶ Überhaupt verweist Brecht häufig auf die Notwendigkeit, mit den Figuren zwar mitzuleiden, zusätzlich aber auch noch eine andere Haltung miteinzubeziehen:

»Nehmen wir an, die Schwester beweint es, daß der Bruder in den Krieg geht, und es ist der Bauernkrieg und er ist der Bauer und geht mit den Bauern. Sollen wir uns ihrem Schmerz

34 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 525f. (»Der Messingkauf«).

35 Ebd., S. 894 (»Brief an den Darsteller des jungen Hörder in der ›Winterschlacht‹«).

36 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 278 (»Suche nach dem Neuen und Alten«); – An anderer Stelle kritisiert Brecht die seiner Ansicht dilettantische Inszenierung der »Mutter« in New York: »Statt um Bewunderung werbt ihr um Mitgefühl mit der Mutter, die ihren Sohn verliert.« Ebd., S. 57 (»Mittelbare Wirkung des epischen Theaters«).

ganz hingeben? Oder gar nicht? Wir müssen uns ihrem Schmerz hingeben können und nicht hingeben können. Unsere eigentliche Bewegung wird durch die Erkennung und Erfühlung des zwiespältigen Vorgangs entstehen.³⁷

Wenn die Schauspielerin trotz aller Natürlichkeit des Schauspiels nicht in der Figur aufgeht bzw. verschwindet, dann soll so dem Publikum immer wieder bewusst gemacht werden, dass auf der Bühne *gespielt* wird, dass sich auf ihr also Schauspieler befinden und nicht einfach die Figuren des Stücks. Auf die berühmte »vierte Wand« im Theater soll nach Brecht deshalb verzichtet werden. Dieses Konzept einer vierten Wand entstand mit dem bürgerlichen Theater und seiner »Guckkastenbühne« und sah vor, dass das Publikum nicht mehr direkt angesprochen wird, sondern wie hinter einer (vierten) Wand Zeuge des von ihm unabhängigen Geschehens sein darf. Wird vor einer »vierten Wand« gespielt, dann verwandelt sich die Vorstellung zum »Geschehnis« selbst: Es entsteht die Illusion, das Gespielte ereigne sich wirklich bzw. auch ohne Publikum und nicht nur als Vorstellung vor einem Publikum. Genau gegen dieses Theaterkonzept polemisiert Brecht.³⁸ In seinen Stücken wird das Publikum direkt angesprochen, der Aufführungscharakter des Schauspiels sogar noch unterstrichen, indem z.B. die Umbauten sichtbar gemacht oder die Scheinwerfer als Lichtquellen offen gezeigt werden. Die Schauspieler sollen sich verhalten wie Augenzeugen eines Verkehrsunfalls, die den Umstehenden den Hergang veranschaulichen und dabei immer wieder einzelne Sequenzen spielen.³⁹ Gefallen findet Brecht auch an der Idee, einen Schauspieler beim Spielen rauchen zu lassen, und er kann sich gut vorstellen, »wie er jeweils die Zigarette weglegt, um uns eine weitere Verhaltungsart der erdichteten Figur zu demonstrieren«.⁴⁰

»Verkörperung« ist durchaus möglich, diese muss aber *unterbrochen* werden. Brecht denkt also nicht so sehr an eine durchgehend gespielte Distanz, vielmehr soll mithilfe von Unterbrechungen dem Publikum (mehr oder weniger *durchgehend*) bewusst sein, dass da eine Schauspielerin und nicht die Figur selbst vor ihm steht. Es sind also die »wesentlichen Stellen«, in denen Distanz gespielt werden muss:

37 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 900 (»Gespräch über die Nötigung zur Einführung«).

38 Vgl. ebd., S. 685 (»Kleines Organon für das Theater«); siehe auch Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 106 (»Neue Technik der Schauspielkunst«).

39 Dieser Vergleich wird im Text »Die Straßenszene« von Brecht ausgiebig herangezogen. Vgl. Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 546ff.

40 Ebd., S. 684 (»Kleines Organon für das Theater«).

»Geht er [der Schauspieler] auf die Bühne, so wird er bei allen wesentlichen Stellen zu dem, was er macht, noch etwas ausfindig, namhaft und ahnbar machen, was er nicht macht; das heißt er spielt so, daß man die Alternative möglichst deutlich sieht, so, daß sein Spiel noch die anderen Möglichkeiten ahnen läßt, nur eine der möglichen Varianten darstellt. [...] Das, was er nicht macht, muß in dem enthalten und aufgehoben sein, was er macht. So bedeuten alle Sätze und Gesten Entscheidungen, bleibt die Person unter Kontrolle und wird getestet.«⁴¹

Allerdings schweben Brecht auch noch stärkere Verfremdungen im Rahmen einer »nicht restlosen Verwandlung« vor, wie etwa die »Überführung in die dritte Person« (die Schauspieler sprechen in der dritten Person über die Figur) oder »die Überführung in die Vergangenheit« (die Figur selbst erzählt von früheren Ereignissen) oder auch »das Mitsprechen von Spielanweisungen und Kommentaren«.⁴²

Eine Anwendung des Verfremdungseffektes auf die Unterscheidung von stetigem und irritiertem Mitleid drängt sich auf: Der V-Effekt verhindert nicht nur die Einfühlung in die Figur, sondern kreiert zu ihr mehrere Blickwinkel, und häufig ist nur *einer* davon der des Mitleids. Beim einzelnen Blickwinkel handelt es sich um *stetiges Mitleid*. Entsteht jedoch eine Haltung, welche sich über die Möglichkeit einer Gleichzeitigkeit verschiedener Blickwinkel wundert, lässt sich von *irritiertem Mitleid* sprechen. Auch wenn Brecht diesen speziellen Mitleidsbegriff nicht kennt, kann der Begriff »Mitleid« hier durchaus eine berechtigte Anwendung finden, und zwar aus einem wichtigen Grund: Brechts Figuren machen *betroffen*, nicht nur *trotz* des Verfremdungseffektes, sondern auch *wegen* dieses. Die Betroffenheit wird also nicht reduziert, sondern erhält gerade durch den Aspektwechsel der Figuren eine eigene Qualität.

4.2.5 Die Würde der »Seeräuber-Jenny«

Kommt bei irritiertem Mitleid zum Mitleids-Blickwinkel noch ein zweiter dazu, so wird dadurch vermieden, dass das Objekt als bloßes Opfer gesehen wird: Ein Mitleid, das nur das Leiden anderer Personen im Blick hat, macht diese zu bloß »Erleidenden« und insofern zu *passiven* Figuren. Wenn Brecht bloßes Mitleid und

41 Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 108f. (»Neue Technik der Schauspielkunst«); Eine ähnliche Formulierung findet sich in Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 265 (»Vergnügungstheater oder Lehrtheater?«): »Das ›Natürliche‹ mußte das Moment des Auffälligen bekommen. Nur so konnten die Gesetze von Ursache und Wirkung zu Tage treten. Das Handeln der Menschen mußte zugleich so sein und mußte zugleich anders sein können.«

42 Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 110 (»Neue Technik der Schauspielkunst«).

Achtung vor einer Person/Figur als gegensätzliche Haltungen sieht, befindet er sich in einer Linie mit verschiedenen Konzepten zur menschlichen *Würde*. Der Begriff der Würde wird zwar unterschiedlich verwendet, immer wieder trifft man jedoch auf das Motiv der *Selbstbestimmtheit*.⁴³ Diese kann darin bestehen, die eigene Identität frei zu wählen (wie etwa bei Pico della Mirandola), oder darin, nicht bloß Mittel für fremde Zwecke zu sein (wie bei Kant), – gemeinsam ist solchen Würdebegriffen die *aktive* Gestaltung des eigenen Lebens. *Aktivität* ist hier mit dem Begriff der *Freiheit* verknüpft und heißt, nicht bloß zu funktionieren, einen zugemuteten Platz nicht unreflektiert hinzunehmen oder ein erwartetes Verhalten nicht einfach umzusetzen.

Ein solcher Begriff von Würde lässt sich anhand von Brechts Figur der »Seeräuber-Jenny« in der *Dreigroschenoper* veranschaulichen. Jenny ist zugleich ein konkretes Beispiel für eine Figur, für die das Publikum irritiertes Mitleid empfinden kann. Die Betroffenheit ihr gegenüber besteht nicht allein in empathischer Anteilnahme, sondern gerade in der Kombination von Mitleid und Ablehnung. Jenny ist *bedauernswert* und *grausam* zugleich – und zusätzlich hat sie auch noch eine *naive* Seite. Als an den Rand gedrängtes Abwaschmädchen in einer schmutzigen Kneipe rächt sie sich in ihrer Vorstellung an allen sie verspottenden »Herren«, indem sie sich selbst als Seeräuber-Jenny erträumt, welche von einem »Schiff mit fünfzig Kanonen« eines Abends aus der Stadt befreit wird und so die Hinrichtung all dieser Herren miterleben darf. Zwar sind ihre Rachegelüste nicht gerade das, was Kant unter der »Autonomie der praktischen Vernunft« versteht – schließlich scheint Jenny ihre Affekte nicht wirklich im Griff zu haben. Doch ihre Weigerung, sich einer »Bestimmung« zu fügen, kann auch als eine Form von *Selbstbestimmung* gesehen werden, die Unmöglichkeit ihrer Einstufung als »bedauernswert« schafft eine *Ortlosigkeit*, welche Pico della Mirandola als entscheidendes Merkmal der Würde des Menschen verstand. Brechts Verfremdung stellt so gesehen einen Versuch dar, den Figuren seiner Stücke gerade dadurch Würde zu verleihen, dass ihre Kategorisierung gestört wird.

Inwiefern lässt sich nun aber konkret von *Verfremdung* im Zusammenhang mit der »Seeräuber-Jenny« in der *Dreigroschenoper* sprechen? Jenny ist keine handelnde Figur des Stücks selbst, sondern kommt nur im Rahmen eines Songs vor, den Polly anlässlich ihrer Hochzeit mit Macheath (Mackie Messer) zum Besten gibt. Wenn Polly in diesem Lied die erste Person verwendet, so spielt sie also nur eine gewisse Seeräuber-Jenny, von der sie behauptet, dass sie sie in einer schmutzigen »Vier-Penny-Kneipe« einmal gesehen habe. Polly erklärt: »Es war

43 Vgl. zur historischen Entwicklung des Würdebegriffs Großmann, »Würde« (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*); außerdem Burkard, »Würde« (*Metzler Philosophie-Lexikon*).

das Abwaschmädchen, und Sie müssen wissen, daß alles über sie lachte und daß sie dann die Gäste ansprach und zu ihnen solche Dinge sagte, wie ich sie Ihnen gleich vorsingen werde«.⁴⁴

Dann schildert Polly (ganz im Stil des erzählenden Kontaktes mit dem Publikum im epischen Theater) den anwesenden Männern auf ganz räumliche Art die Situation, in der die Seeräuber-Jenny ihr Lied singt (bzw. in der Polly das Lied singt): »Wo Sie sitzen, saßen die Herren, die über sie lachten. Sie können auch lachen, daß es genau so ist; aber wenn Sie nicht können, dann brauchen Sie es nicht.« (Das Spiel von Sichtbarmachung und erzählerischer Distanz erhält noch zusätzliche Verfremdung dadurch, dass zu Beginn des Liedes auf plötzlich erscheinenden Tafeln zu lesen ist: »Die Seeräuber-Jenny«.) – Hier die erste und letzte Strophe der Ballade:

»Meine Herren, heute sehen Sie mich Gläser abwaschen
Und ich mache das Bett für jeden.
Und Sie geben mir einen Penny und ich bedanke mich schnell
Und Sie sehen meine Lumpen und dies lumpige Hotel
Und Sie wissen nicht, mit wem Sie reden.
Aber eines Abends wird ein Geschrei sein am Hafen
Und man fragt: Was ist das für ein Geschrei?
Und man wird mich lächeln sehen bei meinen Gläsern
Und man sagt: Was lächelt die dabei?
Und ein Schiff mit acht Segeln
Und mit fünfzig Kanonen
Wird liegen am Kai
[...]
Und es werden kommen hundert gen Mittag an Land
Und werden in den Schatten treten
Und fangen einen jeglichen aus jeglicher Tür
Und legen ihn in Ketten und bringen vor mir
Und fragen: Welchen sollen wir töten?
Und an diesem Mittag wird es still sein am Hafen
Wenn man fragt, wer wohl sterben muss.
Und dann werden Sie mich sagen hören: Alle!
Und wenn dann der Kopf fällt, sag ich: Hoppla!
Und das Schiff mit acht Segeln
Und mit fünfzig Kanonen
Wird entschwinden mit mir.«

44 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 2*, S. 414.

Die ganz besondere Wirkung dieser Ballade wird allein schon durch ihre Bekanntheit bestätigt. Wie auch immer man diese Wirkung beschreiben möchte, fest steht, dass angesichts dieser Figur eine Betroffenheit entsteht, die nicht einfach Mitgefühl ist. Die Phantasien dieses Abwaschmädchen und seine so gewaltsamen Vorstellungen einer großen Rache sind zu verrückt, um bloßes Mitleid auszulösen. Sie erscheint einerseits als armes Wesen in einer erbarmungslosen Umgebung, andererseits als gefährlicher Mensch. Wegen der Diskrepanz zwischen der Realität und ihren Träumen erhält sie aber auch noch einen komisch-naiven Aspekt. Das in diesem Lied zum Ausdruck gebrachte Leid würde lange nicht so betroffen machen, wenn es ein singulärer Aspekt ihrer Person wäre, ohne ein »Kippen« hin zu anderen Aspekten. Durch die Kombination mehrerer Blickwinkel fällt das Leid aber auf, es wird zu einem Aspekt, der im Sinne Wittgensteins aufleuchtet. Außerdem verweisen die sich widersprechenden Aspekte des Opfers und der blutrünstigen Mörderin aufeinander, zwischen ihnen besteht damit eine *interne Relation*: Jennys Leiden erklärt ihren Wunsch nach Rache und dieser lässt wiederum das Ausmaß ihres Leidens erahnen – schließlich wissen wir über dieses Leiden selbst erstaunlich wenig Konkretes. Der Traum von der großen Rache bringt eine Verzweiflung zum Ausdruck, die zum Hinweis auf das Ausmaß wird, in dem Jenny verletzt ist.⁴⁵

So seltsam es klingt: Jenny besitzt *Würde* gerade mit ihrer Gewaltphantasie – und es handelt sich wohlgernekt nur um *Phantasie*. Sie möchte sich nicht als bloßes Opfer sehen und sucht Anerkennung als Täterin. Zu ihren Träumen von Rache gehört auch das Erstaunen der Stadtbevölkerung, sie genießt die Vorstellung der Verunsicherung der Leute (»Und man sagt, was lächelt die dabei?«). – Auch wenn es auch auf den ersten Blick nicht stimmig erscheint, den Begriff der Würde mit den grausamen Phantasien eines Abwaschmädchen in Verbindung zu bringen, so lässt sich die besondere Betroffenheit ausgehend von ihrem Song kaum anders erklären.⁴⁶ *Irritiertes* Mitleid bedeutet keine Geringschätzung, sondern stärkere

45 Eine ähnliche Form von interner Relation zwischen zwei widersprüchlichen Aspekten einer Figur findet sich bei Mackie Messer in der *Dreigroschenoper*: Seine Kriminalität steht in einer notwendigen Verbindung zum Versuch, eine »würdige« Hochzeit zu inszenieren. Verbrechen und Anstand sind keine sich ausschließenden Alternativen, sondern bedingen sich gegenseitig: Diese Kriminalität lässt sich ohne diese menschliche Würde nicht denken und umgekehrt. Brecht schreibt über die *Dreigroschenoper*: »Es ist zu zeigen, welche brutale Energie ein Mann aufwenden muß, um einen Zustand zu schaffen, in dem eine menschenwürdige Haltung (die eines Bräutigams) möglich ist.« Vgl. ebd., S. 488.

46 Eine mögliche andere Erklärung wäre die, das Leid von Jenny durch ihre Phantasien noch gesteigert sein zu lassen. In ihrem hemmungslosen Rachewunsch gibt sie ihren

Achtung vor der Würde der bemitleideten Person. Die Anerkennung als Person kann hier tiefer gehen als es beim *stetigen* Mitleid der Fall ist. Natürlich muss die Gleichzeitigkeit von Mitleidshaltung und alternativer Haltung nicht schon Betroffenheit auslösen – meist lässt uns eine solche Gleichzeitigkeit völlig kalt. Nur dann, wenn uns die Ambiguität *staunen* lässt bzw. uns irritiert, haben wir es mit einer internen Relation der Aspekte zu tun. Wir sind erstaunt, wie eine solche Ambiguität überhaupt *möglich* ist, wir haben es also in Wittgensteins Worten mit »Formen« zu tun und nicht mit zufälligen und isoliert voneinander existierenden Aspekten (siehe hierzu Abschnitt 2.5.4).

4.2.6 Die Widersprüchlichkeit der Figur

Wenn das im Zusammenhang mit Brecht beschriebene irritierte Mitleid als ein *Bemerken des Aspektwechsels* verstanden werden soll, dann muss es eine grundsätzliche Widersprüchlichkeit in den entsprechenden Figuren Brechts geben. Wie schon aufgezeigt, möchte er eine allzu einfache Einfühlung mit seinen Figuren vermeiden, einem selbstverständlichen Zugang soll durch die »Fremdheit« der Figuren entgegengetreten werden. Ganz anders die Figuren des bürgerlichen Theaters, welche ihr Leid als alternativlosen und allgemeinmenschlichen Zustand er dulden müssen. Hier bemerkt er: »Lauter Opfer spielt ihr uns vor und tut, als wäret ihr hilflose Opfer fremdartiger Mächte und eigener Triebe.«⁴⁷ Eine Figur als bloß leidend darzustellen, verleiht ihr Eindimensionalität und macht so aus ihr eine Projektionsfläche für unreflektierte Einfühlung. »Bei allem ›Selbstverständlichen‹ wird auf das Verstehen verzichtet«⁴⁸ – das gilt nach Brecht auch für die Figuren von Theaterstücken. »Die Einheit der Figur wird nämlich durch die Art gebildet, in der sich ihre einzelnen Eigenschaften widersprechen.«⁴⁹

Manchmal entsteht gerade in Brechts konkreten Inszenierungsanweisungen der Eindruck, als wolle er seine Figuren vor einer allzu sicheren Einfühlung vonseiten der Schauspieler – und damit auch vonseiten des Publikums – in Schutz nehmen. Er kritisierte z.B. bei der Inszenierung des chinesischen Volksstückes

eigenen Anstand preis und lässt ihre Situation dadurch nur noch erschütternder erscheinen. Die Gewaltphantasien müssten hier schlichtweg *peinlich* sein. Damit wäre zwar der Begriff der Würde vermieden, unverständlich bliebe aber die Irritation, welche der Song von der Seeräuber-Jenny auslöst – schließlich wenden wir uns nicht peinlich beeindruckt ab, sondern sind *auch* fasziniert von ihr.

47 Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 268 (»Rede an dänische Arbeiterschauspieler über die Kunst der Beobachtung«).

48 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 265 (»Vergnügungstheater oder Lehrtheater?«).

49 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 686 (»Kleines Organon zum Theater«).

Hirse für die Achte die Entscheidung, für die Rolle eines listigen Bürgermeisters einen Schauspieler auszuwählen, der gut einen listigen Menschen spielen kann. Ein listiger Charakter würde die List banalisieren, es sollten gerade die »Feinde« sein, die einen einfachen Menschen dazu zwingen, zur List zu greifen: »In der Not wird man listig.«⁵⁰

Systematisch angewandte Widersprüchlichkeit findet sich bei Brecht auch in seinen konkreten Anregungen zur *Spielweise*: Erschöpfung kann »deutlicher« werden, wenn sie mit einem nicht-erschöpften Verhalten konterkariert wird, wie Brecht für die Inszenierung seines Stücks *Die Mutter* fordert:

»Die Wirkung der Szene hängt davon ab, daß die Erschöpfung Pelagea Wlassowas deutlich gezeigt wird. Sie hat große Schwierigkeiten, klar und laut zu sprechen. Vor jedem einzelnen Satz schöpft sie neue Kraft in einer langen Pause. Dann spricht sie den Satz mit klarer Stimme, bestimmt und ohne Emotionen. So zeigt sie ihre langjährige Schulung. Die Darstellerin tut gut, ihr Mitleid mit der von ihr dargestellten Figur zu unterdrücken.«⁵¹

An anderer Stelle schlägt Brecht vor, das Erschrecken einer Figur nur durch eine plötzliche Blässe (erzeugt durch weiße Schminkfarbe in den Handflächen) zum Ausdruck zu bringen und gleichzeitig ein »anscheinend gefaßtes Wesen« zu zeigen, um auf diese Weise den Verfremdungseffekt auszulösen.⁵² Auch bei der Rollenbesetzung drängt Brecht darauf, gerade nicht irgendwelchen einfachen Lösungen oder Klischees zu folgen: »Als ob alle Köche dick, alle Bauern ohne Nerven, alle Staatsmänner stattlich wären.«⁵³ Die einzelnen Schauspielerinnen und Schauspieler haben zwar jeweils ihre bevorzugten Eigenschaften, häufig sind es aber gerade die bei ihnen persönlich »zurückgedrängten Gemütsarten«, welche die stärksten Wirkungen erzielen. »Der Schauspieler muß alle Gemütsarten in sich pflegen, weil seine Figuren nicht leben, wenn sie nicht von ihrer Widersprüchlichkeit leben.«⁵⁴ Bei einer Besprechung der Inszenierung von Shakespeares Stück *Coriolan* erachtet es Brecht als notwendig, dass sich die Entschlossenheit der Plebejer als eine prekäre zeigt.⁵⁵ Und umgekehrt darf bei seinem eigenen Stück *Die Gewehre der Frau Carrar* der Stimmungsumschwung von Frau Carrar nicht zu ihrem Wesensmerkmal werden, er darf nicht über das ganze Stück sichtbar sein,

50 Ebd., S. 898f. (»Etwas über Charakterdarstellung«).

51 Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 46 (»Mittelbare Wirkung des epischen Theaters«).

52 Ebd., S. 81 (»Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst«).

53 Ebd., S. 264 (»Rede an dänische Arbeiterschauspieler über die Kunst der Beobachtung«).

54 Ebd., S. 265.

55 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 871 (»Die Dialektik auf dem Theater«).

wenn er überzeugend sein soll: Dem Drängen ihrer Umgebung muss Frau Carrar lange Zeit entschlossen entgegentreten und erst beim Tod ihres Sohnes ihren Widerstand plötzlich aufgeben bzw. die Gewehre hergeben.⁵⁶

Solche Regieentscheidungen können natürlich auch als rein ästhetische Maßnahmen betrachtet werden, und häufig steckt die Überlegung dahinter, dass ein Aspekt deutlicher hervorgehoben werden kann, wenn es einen Kontrasthintergrund zu ihm gibt: Was Aufmerksamkeit erhalten will, das muss verfremdet werden bzw. »in Uneinigkeit mit sich selbst« sein.⁵⁷ Andererseits ist nicht zu übersehen, dass Brecht mit solchen Mitteln nicht nur eine bestimmte Seite an der Figur *hervorhebt*, sondern diese auch *lebendiger* macht. So spricht er z.B. davon, dass die Figuren von Theaterstücken nicht *trotz*, sondern *wegen* der Prinzipien des epischen Theaters zu Menschen werden.⁵⁸ Das muss an sich nicht schon heißen, dass die Figur durch Widersprüchlichkeit *in jedem Fall* mehr Würde erhält, doch wendet man dieses Prinzip auf das Leiden einer Person an, so ist das sehr wohl plausibel. Ein bloßes »Opfer-Sein« gilt als würdelos, Mitleid zu erhalten kann auch als Demütigung aufgefasst werden.

Versteht man *Würde* als Freiheit oder Autonomie (siehe 4.2.5), so kann die Widersprüchlichkeit der Figuren bei Brecht auch unabhängig von den Aspekten »Opfer« und »Täter« eine Bedingung für Würde sein. Nicht kategorisiert werden zu können bzw. sich durch Widersprüchlichkeit einer einfachen Einordnung zu entziehen, kann schließlich auch Freiheit bedeuten. Wenn wir nicht in der Lage sind, eine Person eindeutig zu bestimmen, so sind das beste Bedingungen für deren Autonomie. Ihre Widersprüchlichkeit bedeutet zwar nicht gleich schon Selbstbestimmung, schafft aber durch die Abwehr von externer Bestimmung einen Raum dafür.

Brecht selbst verwendet für das irritierte Mitleid nicht den Begriff des Mitleids. Doch möchte er Emotionen auf keinen Fall aus seinem Theater verbannen, und wenn sein Verfremdungseffekt die Anerkennung des Leidens *und* der Person ermöglicht, so ist das für Brecht auch eine Form, sich berühren zu lassen. Insofern erscheint es durchaus gerechtfertigt, den Begriff »Mitleid« hier zu verwenden. Der Vorteil dabei ist, dass Brechts grundsätzliche »Leidenschaft« der Solidarität und der Mitmenschlichkeit nicht abstrakt bleiben muss (wie etwa Arendt in ihrem Aufsatz »Bertolt Brecht« meint). Allerdings muss sie als *irritiertes* Mitleid bezeichnet

56 Ebd., S. 890f. – Brecht spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass bei der Arbeit mit Widersprüchlichkeiten »die Gesetze der Dialektik zu beachten« seien.

57 Ebd., S. 682 (»Kleines Organon für das Theater«).

58 Ebd., S. 731ff. (»Aus einem Brief an einen Schauspieler«); – vgl. dazu auch Brechts Hinweis darauf, dass »Figuren nicht leben, wenn sie nicht von ihrer Widersprüchlichkeit leben«. Ebd., S. 636 (»Rede des Dramaturgen über Rollenbesetzung«).

werden, ihre Emotionalität ist Verwunderung und Staunen.⁵⁹ Das kann im Sinne Brechts sogar mit Genuss in Verbindung gebracht werden:

»Das Theater des wissenschaftlichen Zeitalters vermag die Dialektik zum Genuß zu machen. Die Überraschungen der logisch fortschreitenden oder springenden Entwicklung, der Unstabilität aller Zustände, der Witz der Widersprüchlichkeiten usw., das sind Vergnügen an der Lebendigkeit der Menschen, Dinge und Prozesse und sie steigern die Lebenskunst sowie die Lebensfreudigkeit.«⁶⁰

Brechts Plädoyer für mehr Distanz statt Identifikations-Mitleid steht im Mitleidsdiskurs nicht alleine da, sondern ist sogar einigermaßen gängig. So verträgt sich auch in den Augen Max Schelers das Mitleid ausgesprochen gut mit Distanz: Echtes Mitgefühl braucht genau diese Distanz, wenn es nicht Gefühlsansteckung oder Identifikation sein will. Ohne Selbstbewusstsein und Selbstgefühl ist für Scheler keine »Selbstthingabe« möglich, sondern lediglich »Selbstpreisgabe«.⁶¹ Scheler beschreibt zwar kein irritiertes oder unsicheres Mitleid, doch schon allein seine Überlegung zu einem Distanz-Mitleid als »echtem« Mitleid ist für unseren Zusammenhang bemerkenswert. Auch Agnes Heller macht die Distanz des »Individuums« zur Voraussetzung für echte Hingabe. Dem »partikularen Ich« (Hellers Gegenbegriff zum »Individuum«) mangelt es sowohl an Distanz zu anderen Menschen als auch an Achtung diesen gegenüber, und das führt dazu, dass »das partikuläre Ich sich immer nur sich selbst hingibt«.⁶² – Auch sozialpsychologische und neuropsychologische Studien kamen schließlich zum Ergebnis, dass ein hilfsbereites Mitgefühl eine klare Distanz zum anderen (Selbst-andere-Unterscheidung) voraussetzt (siehe oben 3.5). Gerade die Vermeidung von Identifikation ermöglicht eine Hinwendung zur leidenden Person. Die Gefühlsansteckung hingegen versucht entweder, sich durch *Abwendung* dem Leiden zu entziehen (wie z.B. die sozialpsychologischen Experimente zeigten) oder sie wird zum folgenlosen Identifikationsspiel, wie es ja gerade Brecht in seiner Theatertheorie kritisiert.

59 Auch das stetige Mitleid ist natürlich nicht nur reines Leiden, denn auch bei ihm können Elemente des Vergnügens dabei sein, doch fehlt ihm das Staunen.

60 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 702 (»Kleines Organon für das Theater«).

61 Vgl. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 49f.

62 Vgl. Heller, *Theorie der Gefühle*, S. 231.

4.2.7 Die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Zustände

Ein zentrales Anliegen des Verfremdungseffektes bei Brecht besteht darin, die dargestellten Zustände als *veränderbare* darzustellen. Das Publikum soll die Belegschaft entwickeln, leidvolle gesellschaftliche Zustände zu verändern. Zu diesem Zweck müssen die gesellschaftlichen Bedingungen als kontingente Gegebenheiten dargestellt und insofern »historisiert« werden. Das heißt für den dialektisch geschulten Brecht: Sie müssen in ihrer Widersprüchlichkeit aufgezeigt werden.

»Der Zuschauer des dramatischen Theaters sagt: Ja, das habe ich auch schon gefühlt. – So bin ich. – Das ist nur natürlich. – Das wird immer so sein. – Das Leid dieses Menschen erschüttert mich, weil es keinen Ausweg für ihn gibt. – Das ist große Kunst: da ist alles selbstverständlich. – Ich weine mit den Weinenden, ich lache mit den Lachenden.

Der Zuschauer des epischen Theaters sagt: Das hätte ich nicht gedacht. – So darf man es nicht machen. – Das ist höchst auffällig, fast nicht zu glauben. – Das muß aufhören. – Das Leid dieses Menschen erschüttert mich, weil es doch einen Ausweg für ihn gäbe. – Das ist große Kunst: da ist nichts selbstverständlich. – Ich lache über die Weinenden, ich weine über die Lachenden.«⁶³

In dieser Charakterisierung des epischen Theaters finden sich zwei Anliegen des Verfremdungseffektes nebeneinander: Da ist erstens die Idee, dass sich die Gefühle der Zuschauer mit denen der Figuren nicht decken sollen bzw. dass »nichts selbstverständlich«, sondern widersprüchlich ist – zweitens die *Veränderbarkeit* des Leidens. Lässt sich auch das zweite Anliegen als irritiertes bzw. unsicheres Mitleid verstehen?

Gerade die Veränderbarkeit der Umstände kann nach Brecht das Theaterpublikum zutiefst berühren, er spricht von der Erschütterung nicht *obwohl*, sondern *weil* es einen Ausweg für ein bestimmtes menschliches Leiden gäbe. Das ist durchaus einleuchtend, wir brauchen nur an unsere Reaktionen auf verschiedene Arten von Katastrophen denken: Die Erschütterung angesichts einer Naturkatastrophe, z.B. bei einem Erdbeben, kann sicherlich groß sein, sie kann sich aber noch steigern, wenn menschliche Verschuldung dazukommt, etwa in Form einer korrupten oder mafiösen Baupolitik. Die Opfer des Erdbebens wären auf diese Weise vermeidbar gewesen. Brecht verwendet in solchen Zusammenhängen häufig den Begriff der »Historisierung« des Dargestellten. Dem menschlichen Elend wird so der Charakter des Natürlichen oder Allgemeinmenschlichen genommen, es wird als eine von mehreren möglichen Varianten gezeigt. Das Vergangene ist

63 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 265 (»Vergnügenstheater oder Lehrtheater?«).

schließlich das, was aus der Sicht der folgenden Epoche überholt ist und aus zeitlicher Distanz heraus kritisiert werden kann. Veränderbarkeit geht für Brecht aber vor allem auf Widersprüchlichkeit bzw. »Uneinigkeit mit sich selbst« zurück:

»Es [das Theater] muß sein Publikum wundern machen und dies geschieht vermittels einer Technik der Verfremdungen des Vertrauten.

Welche Technik es dem Theater gestattet, die Methode der neuen Gesellschaftswissenschaft, die materialistische Dialektik, für seine Abbildungen zu verwerten. Diese Methode behandelt, um auf die Beweglichkeit der Gesellschaft zu kommen, die gesellschaftlichen Zustände als Prozesse und verfolgt diese in ihrer Widersprüchlichkeit. Ihr existiert alles nur, indem es sich wandelt, also in Uneinigkeit mit sich selbst ist.«⁶⁴

Auch an diesem Text lässt sich Brechts Bemühen erkennen, Verfremdung und Historisierung gleichzusetzen. Ob dies gelingt, hängt davon ab, ob das Publikum auch bei der Historisierung irritiert ist bzw. ob der Widerstreit verschiedener Blickwinkel Überraschung auslöst. Dabei muss die *konservative* Sichtweise als mögliche Perspektive immer präsent bleiben, sie muss für den Wunsch nach Veränderung der gesellschaftlichen Zustände ein klares Gegenüber bilden. Das muss sich auch sprachlich zeigen können, indem jemand aus dem Publikum z.B. nach der Aufführung sagen kann: »Das ist schon absurd, so wie die Verhältnisse sind.« Würde ein solcher Satz aus dem Publikum jedoch als Ausdruck von Naivität eingestuft werden, da es ja eh schon klar ist, dass die Verhältnisse zu ändern sind, so ginge es längst nicht mehr um Irritation, sondern – um mit Wittgenstein zu sprechen – um eine stetige Form des Aspekt-Wahrnehmens.

Wenn also das brechtsche Theater versucht, die Veränderbarkeit des auf der Bühne gezeigten Leidens *neben* seiner Normalität sichtbar zu machen und beide als ernst zu nehmende Alternativen aufzuzeigen, dann handelt es sich bei der *Historisierung* um eine spezielle Form eines *V-Effektes*. Manchmal könnte Brecht hingegen den historisierenden, nach Veränderung drängenden Blickwinkel absolut gesetzt haben – aus dem (verständlichen) Wunsch heraus, soziale Umstände

64 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 682 (»Kleines Organon für das Theater«); – an anderer Stelle stellt Brecht die Verbindung zwischen Historisierung und Widersprüchlichkeit auf folgende Weise her: »Das historisierende Abbild wird etwas von den Skizzen an sich haben, die um die herausgearbeitete Figur herum noch die Spuren anderer Bewegungen und Züge aufweisen. Oder man denke an einen Mann, der in einem Tal eine Rede hält, in der er mitunter seine Meinung ändert oder lediglich Sätze spricht, die sich widersprechen, so daß das Echo, mitsprechend, die Konfrontation der Sätze vornimmt.« Ebd., S. 679.

möglichst direkt mit seinem Theater zu verändern und das Publikum auf eine historisierende Sichtweise hin zu *erziehen*. In solchen Fällen würden Historisierung und V-Effekt *auseinandergehen*, denn Historisierung hätte nicht mehr Irritation zum Ziel, sondern Indoktrinierung. Adorno, der Brechts Theater durchaus schätzte, ist in diesem Punkt unerbittlich: »Sein [Brecht's] didaktischer Gestus jedoch ist intolerant gegen die Mehrdeutigkeit, an der Denken sich entzündet: er ist autoritär.«⁶⁵

Ob es sich bei der Widersprüchlichkeit der Figuren und der Notwendigkeit von Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse um zwei Seiten derselben Medaille handelt oder um an sich unabhängige Komponenten, ist in der Literaturtheorie umstritten. Auf der einen Seite wird die ganz spezielle Form der brechtschen »Verfremdung« hervorgehoben und deren starke Bindung an seine didaktischen Zielsetzungen bzw. an sein Engagement für eine bessere Gesellschaft betont. Von anderer Seite wird seine Verfremdung aber auch als neutrales Kunstmittel verstanden, das er zwar für seine gesellschaftspolitischen Zwecke einsetzt, das aber genauso für ganz andere Zwecke eingesetzt werden könnte.⁶⁶ Die beiden Elemente gehen wohl auf unterschiedliche Einflüsse zurück, die Brechts Theater prägten: Während er bei der Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderung auf den Entfremdungsbegriff bei Marx zurückgreift, geht seine Idee der Widersprüchlichkeit als konstitutiver Bedingung für Verständnis vermutlich auf einen schon früheren Einfluss Hegels zurück.⁶⁷ So hat Brecht schon vor jeder Auseinandersetzung mit der Entfremdung bei Marx das Interesse am »Verwunderlichen« ins Zentrum seiner Bemühungen gestellt, wenn er 1922 schrieb:

»Einen großen Fehler sonstiger Kunst hoffe ich im ›Baal‹ und ›Dickicht‹ vermieden zu haben: ihre Bemühung mitzureißen. Instinktiv lasse ich hier Abstände und sorge, daß meine Effekte (poetischer und philosophischer Art) auf die Bühne begrenzt bleiben. Die ›splendid isolation‹ des Zuschauers wird nicht angetastet, es ist nicht sua res, quae agitur, er wird nicht beruhigt dadurch, daß er eingeladen wird mitzuempfinden, sich im Helden zu inkarnieren

65 Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 360.

66 Vgl. zu dieser Diskussion Eckhardt, *Das epische Theater*, S. 36ff. oder auch Voigts, *Brechts Theaterkonzeptionen*, S. 204.

67 Hegel hatte zeitweise den Begriff der Entfremdung im Sinne einer »Bedingung theoretischer Bildung« verwendet, sodass sich nur »Nicht-Unmittelbares« bzw. »Fremdartiges« wirklich verstehen lässt. Vgl. dazu Knopf, *Bertolt Brecht: ein kritischer Forschungsbericht*, S. 22 oder auch Šubik, *Einverständnis, Verfremdung und Produktivität*, S. 115. Skeptisch gegenüber einer solchen Rückführung auf Hegel äußert sich hingegen Jörg Boner, er spricht sogar von einem »Kurzschluss«, vgl. Boner, *Dialektik und Theater*, S. 111.

und, indem er sich gleichzeitig betrachtet in zwei Exemplaren, unausrottbar und bedeutsam aufzutreten. Es gibt eine höhere Art von Interesse: das am Gleichnis, das am Andern, Unübersehbaren, Verwunderlichen.«⁶⁸

Durch die Unterscheidung verschiedener Sprachspiele lässt sich die Trennlinie von V-Effekt und Historisierung etwas genauer ziehen: Historisierung kann dann als Variante von Verfremdung gelten, wenn sie beim Publikum Sätze des Aspekt-Erlebens sinnvoll macht. Geht sie jedoch so weit, dass solche Sätze unpassend werden, muss sie klar vom Prinzip der Verfremdung unterschieden werden. In diesem Fall verabsolutiert sie die Notwendigkeit von gesellschaftlicher Veränderung und lässt damit der Irritation oder Überraschung keinen Platz mehr.

4.2.8 Zusammenfassung

Brecht beschäftigt sich mit dem Mitleid, hat zu ihm aber ein ambivalentes Verhältnis. Seine Stücke kreisen häufig um die Grenzen und Schwächen des Mitleids, in *Die Maßnahme* oder *Der Jasager* etwa stehen Handlungen im Mittelpunkt, die gegen eine spontane Mitleidsregung durchgeführt werden. Dabei geschieht diese Zurückweisung des Mitleids mit dem Zweck, einer größeren Gruppe von Menschen zu helfen. Brecht ist also kein Mitleids-Gegner, sondern beschäftigt sich nur besonders intensiv mit Momenten, in denen *aus* Mitleid eine Entscheidung *gegen* das Mitleid getroffen werden muss – nicht ohne Grund hat Hannah Arendt ihm das Mitleid als krankhafte Leidenschaft zugeschrieben.

Aber auch in seinem Theaterkonzept hat Brecht ein ambivalentes Verhältnis zum Mitleid. *Einerseits* macht er es sich mit seinem Verfremdungseffekt zum Prinzip, den Weg zur schnellen Identifikation mit den Figuren des Stücks zu sperren, und möchte stattdessen das Publikum zu einer wachen und kritischen Haltung anregen. *Andererseits* verzichtet er in keiner Weise auf Vergnügen, Emotionen und eben auf das Mitleid – all diese Elemente müssen nur so eingesetzt werden, dass das Publikum Irritation erlebt und selbst nach Möglichkeiten fragt, Leiden auf politischem Wege zu überwinden. Unterhaltung soll nicht aus dem Theater verbannt werden, sondern gerade in der kritischen Reflexion und in der Überraschung bestehen.

68 Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 62. – Der Hinweis auf diese Stelle kommt von Šubik, *Einverständnis, Verfremdung und Produktivität*, S. 115; auch in seinen »Ovationen für Shaw« schreibt Brecht bereits 1925 anerkennend: »Wahrscheinlich verdanken alle seine Figuren ihre sämtlichen Züge Shaws Vergnügen, unsere Gewohnheitsassoziationen in Unordnung zu bringen.« Vgl. Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 15*, S. 99.

Die widersprüchliche Haltung Brechts dem Mitleid gegenüber könnte mit der Unterscheidung von *stetigem* und *irritiertem* Mitleid klarer gezeichnet werden, denn ihn fasziniert vor allem irritiertes Mitleid. Wenn er nach Möglichkeiten sucht, die Figuren in ihrer Widersprüchlichkeit zu zeigen und durch die überraschende Gegenüberstellung verschiedener Blickwinkel das Publikum zu einer Haltung der Distanz zu führen, so zeigen sich dabei deutliche Parallelen zum Aspekt-Erleben bei Wittgenstein.⁶⁹

Brecht scheint es bei der Widersprüchlichkeit seiner Figuren auch um Würde zu gehen. Die Unmöglichkeit eines schnellen Begreifens der Figur hat für ihn wohl auch den Zweck, die Figur lebendiger und freier zu gestalten. Menschliche Würde setzt Selbstbestimmung voraus, und diese ist nur dann möglich, wenn eine schnelle Fremdbestimmung in Form von Kategorisierung zurückgewiesen wird. Das wird auf eindrucksvolle Weise mit der »Seeräuber-Jenny« sichtbar, deren Geschichte auf irritierende Weise betroffen macht.

Man kann bei Brecht den Verfremdungseffekt und den Wunsch nach Veränderung gesellschaftlicher Bedingungen als zwei unterschiedliche, ja sogar widersprüchliche Elemente verstehen. Brecht selbst hingegen hat den V-Effekt und die »Historisierung« als dasselbe betrachtet. Wo in dieser Frage letztlich die Antwort zu suchen ist, kann mit dem Blick auf beteiligte Sprachspiele klarer hervortreten: Wird die Perspektive der Veränderbarkeit von Zuständen als Alternative *neben* die Perspektive der Natürlichkeit der Zustände gestellt, ist es sprachlich durchaus möglich, sich zu ihr zu bekennen. Sie mag dann zwar im Rahmen einer *Empörung* als die korrektere der beiden Perspektiven *aufleuchten*, doch bleibt sie immer eine von zwei möglichen Perspektiven. Ihr sprachlicher Ausdruck ist nicht einfach redundant und beschränkt sich nicht auf Selbstverständliches. In diesem Fall kann Historisierung als Variante von Verfremdung gesehen werden. Ist das Bekenntnis zum Wunsch nach Veränderung hingegen nur entweder theoretisch abstrakt oder nichtssagend sentimental, ist die Irritation längst überwunden. Ein solcher Satz hat aufgehört, interessant zu sein, weil er etwas Selbstverständliches zum Ausdruck bringt. In diesem Fall verfolgt Historisierung ganz andere Ziele als Verfremdung.

69 Allen Janik hat in einem Aufsatz über die Katharsis zusammen mit Artak Gregorjan für ein Theater plädiert, das über das »bloße Mitgefühl« des Publikums hinausgeht und Konfrontation und Veränderung anstrebt. Dabei berufen sie sich auch auf Wittgensteins Spätphilosophie, und zwar auf dessen analytische Methode als Suche nach Vereinfachung und Übersichtlichkeit: »Der Philosoph muss die Sprache vereinfachen, um die Vielfalt ihrer Funktion klarzumachen.« Vgl. Janik und Grigorjan, »Katharsis: ein Manifest für das Theater?«, S. 118. Das passt insofern auch zum Ansatz dieses Buches, als auch die Gegenüberstellung von stetigem und irritiertem Mitleid nur aufgrund der Analyse »simplifizierter« Sprachspiele möglich ist.

4.3 DIE (UN-)SICHTBARKEIT DES LEIDENS BEI ARENDT

4.3.1 Brechts Leidenschaft

Hannah Arendt war überzeugt davon, dass Brechts große Leidenschaft das Mitleid war. Das hieß für Arendt aber auch, dass er sein Mitleid zu verbergen suchte, denn Menschen schämen sich nun mal ihrer Leidenschaften. Brechts Versuch, seine Leidenschaft zurückzudrängen, bewirkt nach Arendt ein zwiespältiges Verhältnis zum Mitleid: Seine gleichzeitige Ablehnung billiger Identifikation *und* sein unbedingter Drang, etwas gegen das Leiden der Menschen zu unternehmen, sind demnach nichts anderes als die Auseinandersetzung mit der Leidenschaft, »an der er am meisten litt«.⁷⁰ Brechts verstecktes Mitleid ist in ihren Augen auf diesem Wege zum Leitmotiv seiner Werke geworden, denn »gerade um dieser Verbogenheit willen leuchtet sie [die Leidenschaft des Mitleids] uns so überzeugend aus nahezu allen seinen Stücken hervor«.

Damit bietet Arendt aber eine Erklärung an, die mit der Verwendung des Begriffs eines irritierten Mitleids nicht nötig ist. Das Mitleid, das Brecht als naiv zurückweist, und jenes, welches ihn selbst antreibt (bzw. welches er auch von seinem Publikum erwartet), muss nicht dasselbe Mitleid sein. In Anlehnung an Wittgensteins Spätphilosophie können wir das *eine* als stetiges Mitleid bezeichnen, das *andere* als irritiertes bzw. unsicheres. Eine Psychologie des Verbergens und der Scham muss gar nicht bemüht werden, es reicht, den Unterschied zwischen stetigem Aspekt-Wahrnehmen und dem Aufleuchten eines Aspektes (bzw. Bemerken des Aspektwechsels) zu berücksichtigen. Dass Arendt mit der »Leidenschaft des Mitleids« bei Brecht weniger das stetige, sondern das irritierte Mitleid meint, zeigt sich an einer berühmten Stelle aus den *Schlussstrophen des Dreigroschenfilms*, die sie zur Veranschaulichung seiner Leidenschaft verwendet:

»Denn die einen sind im Dunkeln
 Und die andern sind im Licht.
 Und man siehet die im Lichte,
 Die im Dunkeln sieht man nicht.«⁷¹

70 Arendt, »Bertolt Brecht«, S. 293.

71 Arendt, *Über die Revolution*, S. 86. Die zitierte Stelle findet sich in Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 2*, S. 497. – Brecht hat diese letzte Strophe in der Dreigroschenoper selbst noch nicht verwendet, sondern erst beim Film hinzugefügt.

Hier von einem »Aufleuchten des Aspekts« zu sprechen, ist nicht nur deshalb naheliegend, weil eine gemeinsame Lichtmetapher verwendet wird. Die Personen »im Dunkeln« erscheinen hier tatsächlich unter zwei gegensätzlichen Aspekten: a) Sie sind im Dunkeln (sie werden übersehen) und b) sie erhalten *jetzt* Aufmerksamkeit. Die Strophe – ähnlich wie die ganze »Moritat von Mackie Messer« – ist getragen von einem Ton des Sich-Abfindens mit den Verhältnissen, als wäre es die größte Selbstverständlichkeit, dass man die einen Menschen eben sieht und die anderen nicht. Das ist der *eine* Blickwinkel auf »die im Dunkeln«: Sie werden einfach nicht gesehen. Der *andere* Blickwinkel hebt die Menschen aus dem Dunkeln hervor, er rehabilitiert sie, denn die Strophe hat nicht nur einen zynischen Ton, sondern auch einen anklagenden. Sie verweist auf die Menschen im Dunkeln und beleuchtet sie dadurch.⁷² Die beiden Sichtweisen sind nicht nur zufällig aufeinanderfolgende Varianten, sondern sie sind echte Optionen für das Publikum. Dieses ist insofern irritiert und versteht die Widersprüchlichkeit als Ambiguität der dargestellten Situationen, die beiden Blickwinkel werden zur »internen Relation« zweier Aspekte bzw. Eigenschaften des Objekts. Das »Im-Dunkeln-Stehen« und die dadurch verdiente Aufmerksamkeit verweisen aufeinander, die beiden Aspekte stehen in einer notwendigen Spannung. Um noch einmal eine Lichtmetapher zu verwenden: Wenn man einen einzelnen Scheinwerfer auf eine ansonsten dunkle Bühne scheinen lässt, dann handelt dieses Licht nicht nur vom beleuchteten Stück Bühne, sondern auch von der es umgebenden Dunkelheit.

Es mag auf den ersten Blick seltsam erscheinen, bei diesen Zeilen Brechts von einem »Staunen« oder einer Verwunderung zu sprechen, geht es doch der Form nach um eine Banalität – nichts ist selbstverständlicher, als dass man die im Dunkeln nicht sieht und die im Hellen schon. Dass der Text aber eine so eindringliche Wirkung hat, kann nur bedeuten, dass sein Inhalt nicht so selbstverständlich ist. Wir finden uns nicht immer so leicht damit ab, dass die im Dunkeln eben im Dunkeln stehen und nicht sichtbar sind; sie verdienen es, aus ihrer Dunkelheit hervorgeholt zu werden. Die Diskrepanz zwischen Dunkelheit und (verdienter) Aufmerksamkeit ist das *Objekt* des besonderen Erlebnisses der Strophe. Es handelt sich um ein Erlebnis des Staunens, wenn auch nicht in der Form einer vergnügten Überraschung, sondern eher in der Form einer grundsätzlichen Irritation. – Aber

72 Zusätzlich wird der Perspektivenwechsel noch einmal dadurch vollzogen, dass die Reihenfolge von Dunkel und Licht in den ersten beiden Zeilen eine andere ist als in den letzten beiden Zeilen: Nachdem die erste Zeile von den »einen« im Dunkeln handelt und die zweite von den »anderen« im Licht, greift die dritte Zeile nicht wieder die im Dunkeln auf, sondern diesmal wird die Reihenfolge umgekehrt, was es ermöglicht, dass die ganze Emphase auf die Menschen im Dunkeln gelegt werden kann.

vielleicht hätte der Autor der *Dreigroschenoper* ja trotzdem Wert auf das »Vergnügen« dabei gelegt.

Auf diese irritierte Form des Mitleids bezieht sich also Arendt, wenn sie von der großen Leidenschaft bei Brecht spricht. Dass sie bei ihrer Analyse der Leidenschaften Brechts nicht einfach *stetiges* Mitleid vorfand, zeigt sich in folgender Charakterisierung:

»Uns interessiert hier nur, daß ihn [Brecht] an der Armut nicht nur das physische Leiden empörte, sondern die Unsichtbarkeit der von ihr betroffenen Menschen; für ihn wie für John Adams war der Arme vor allem auch der Unsichtbare. Und diese Empörung mag neben Mitleid und Scham das Ihre dazu beigetragen haben, daß er begann, sich an die Lehre zu halten, die eine Zukunft prophezeite, [...]«⁷³

Arendt spricht im letzten Satz vom Marxismus Brechts. Entscheidend an diesem Text ist aber, dass für sie Empörung und Mitleid allein noch nicht Brechts Antrieb erklären. Sie fügt auch *Scham* hinzu. Und diese kann hier nur bedeuten, dass die Perspektive der Unsichtbarkeit (und des Dunkels) bei Brecht als latente *eigene* Perspektive verstanden wird. Die beiden Aspekte des Hellen und Dunkeln stehen somit in einem Spannungsverhältnis, das durchaus als »Kippen« bezeichnet werden kann, und zwar in beide Richtungen.

Auch wenn Arendt im Essay »Bertolt Brecht« ausdrücklich Brechts Haltung mit der von *John Adams* gleichsetzt – jenem Gründervater der Vereinigten Staaten, der als zweiter Präsident Nachfolger von George Washington wurde –, möchte sie in *Über die Revolution* die Haltung Adams' eben gerade *nicht* als Mitleid bezeichnen,⁷⁴ und das, obwohl sie auch in diesem Buch die Verbindung von Brechts Strophe des *Dreigroschenfilms* mit Adams noch einmal ausdrücklich herstellt.⁷⁵ Da die beiden Texte aus denselben Jahren stammen, scheint sie sich nicht sicher in der Anwendung des Mitleidsbegriffs gewesen zu sein.⁷⁶ Sie spricht von Brechts grundlegender Leidenschaft des Mitleids, erkennt bei John Adams denselben Antrieb am Werk wie bei Brecht, wendet schließlich aber auf Adams den

73 Arendt, »Bertolt Brecht«, S. 296.

74 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, S. 107.

75 Vgl. ebd., S. 86f.

76 Auch der Begriff der »Solidarität« wurde übrigens von Arendt nicht einheitlich verwendet: In *Über die Revolution* stellt sie Solidarität als »von Vernunft geleitet« der Leidenschaft des Mitleids gegenüber. Während das Mitleid außerhalb der Politik stehe, ist die Solidarität seine Entsprechung »im politischen Raum«, vgl. ebd., S. 112f.; im Brecht-Essay bezeichnet sie jedoch Brechts Grundhaltung als »Solidarität«, obwohl es ihr doch um seine Leidenschaft des Mitleids geht, vgl. Arendt, »Bertolt Brecht«, S. 296.

Mitleidsbegriff ausdrücklich *nicht* an. Mit der Unterscheidung eines stetigen von einem irritierten Mitleid könnte sie dieses Problem vermeiden und Brechts »Leidenschaft« vor allem mit einem irritierten Mitleid gleichsetzen.⁷⁷ Da sie aber nur verschiedene Varianten eines stetigen Mitleids kennt, muss sie auf komplizierte Art erklären, wie Brecht einerseits das Mitleid als politisch überholt versteht und andererseits in ihm einen so starken Antrieb besitzt.

4.3.2 Mitleid und Politik

Arendt unterscheidet zwar verschiedene Formen des Mitleids, bei diesen handelt es sich aber sämtlich um Varianten eines *stetigen* Mitleids. In ihrem Buch *Über die Revolution* macht sie etwa eine Form des Mitleids verantwortlich dafür, dass die Französische Revolution direkt in den Terror der Jakobiner führte. Aus Mitleid mit den Armen haben Protagonisten wie Robespierre die ursprüngliche »Leidenschaft für die Freiheit« vergessen können und in ihrer Terrorherrschaft die politischen Rechte der Franzosen missachtet. Arendt spricht sogar von einem »Strom des Mitleids«, von dem sich die Revolutionäre mitreißen ließen.⁷⁸ Herausgefordert durch das große Elend der Massen haben sie die Debatte um die richtige Verfassung als zweitrangig erachtet und die soziale Frage ganz oben auf ihre politische Agenda gesetzt. Im Namen der Armen war ihnen jede politische Zwangsmaßnahme recht; wer verdächtigt wurde, dem allgemeinen Wohlstand zu schaden, hatte seinen politischen Kredit schon verloren.⁷⁹ Durch die Preisgabe des Ideals der politischen Freiheit war die Französische Revolution in den Augen Arendts aber zum Scheitern verurteilt. Die *Amerikanische Revolution* (die Unabhängigkeit der USA) wiederum konnte gerade deshalb gelingen, weil die soziale Frage aufgrund des größeren Wohlstandes in der »Neuen Welt« kein Thema war.

Freiheit ist bei Arendt nicht nur das entscheidende Kriterium für das Gelingen einer Revolution, sie kennzeichnet überhaupt den ganzen Bereich des Politischen.⁸⁰ Das Mitleid hingegen siedelt sie ausdrücklich außerhalb dieses politischen Bereiches der Freiheit an⁸¹ und folgt damit einer Tradition, nach der der Mensch seine Gefühle in den Griff bekommen muss, um frei zu sein. Konsequent

77 Der Unterschied zwischen Brecht und Adams könnte natürlich weiterhin darin bestehen, dass Brechts irritiertes Mitleid leidenschaftlicher ist als das von Adams. Außerdem könnte Brecht auch stärker von stetigem Mitleid angetrieben sein.

78 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, S. 315.

79 Vgl. zum Mitleid der Revolutionäre in Frankreich vor allem ebd., S. 112ff.

80 Siehe dazu auch Arendt, »Freiheit und Politik«.

81 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, S. 112.

bezeichnet sie das Mitleid auch als »Leidenschaft«, wenn auch als die »nobelste aller Leidenschaften«.⁸² Zwei Formen des Mitleids unterscheidet Arendt:

- a) Das stumme und echte »*Mitleiden*«: Diese genuine Form des Mitleids stellt keine dauerhafte Haltung dar, es ist vielmehr durch »Bestandslosigkeit« und »Leichtsinn« gekennzeichnet. Das *Mitleiden* kümmert sich nicht um Konsequenzen und auch nicht um Gerechtigkeit, als literarische Beispiele für eine radikale Ausprägung des *Mitleidens* beschreibt Arendt »*Billy Budd*« bei Melville und den Erlöser in Dostojewskis »*Großinquisitor*«.⁸³
- b) Die redselige »Perversion« des *Mitleids*: Es handelt sich hier um das Mitleid der französischen Revolutionäre. Einem solchen Mitleid fehlt die Sprachlosigkeit des ursprünglichen *Mitleidens*. Es hat überdies gelernt, sich auf ein Kollektiv zu richten, also zu verallgemeinern. Das ist der Grund dafür, dass es eine seltsame Kälte und Unempfindlichkeit gegenüber dem *einzelnen* Leiden entwickelt, Arendt spricht auch von »gefühlsseliger Distanz«.⁸⁴ Dieses Mitleid ist (ganz gegen seinen anfänglichen Impuls) geprägt von einer unmenschlichen Grausamkeit, wenn es darum geht, das Schicksal einzelner Menschen dem Wohl eines größeren Kollektivs zu opfern.

Das Muster für die zweite Form des Mitleids findet Arendt nicht nur in der Französischen Revolution, sondern auch in den marxistisch orientierten Revolutionen des 20. Jahrhunderts wieder – und gerade auch in Brechts *Maßnahme*. Das Stück veranschaulicht für sie auf erschreckende Weise die Logik des pervertierten Mitleids: Die Revolutionäre bringen jenen Genossen um, der »menschlich gesprochen, der Beste von ihnen war«, der aber durch seine Skrupel »der Revolution im Wege stand«.⁸⁵ Die Revolution als Hilfe für die »Elenden« wird als letzter Zweck verstanden, mit dem sich auch grausame »Maßnahmen« rechtfertigen lassen.⁸⁶

82 Ebd., S. 121.

83 Vgl. ebd., S. 103ff.

84 Vgl. ebd., S. 113.

85 Vgl. Arendt, »Bertolt Brecht«, S. 299. – Arendt fasst das Stück nicht, wie üblich, als Mitleidskritik auf, sondern versteht gerade die Erbarmungslosigkeit der Revolutionäre als eine Variante des Mitleid.

86 Im Brecht-Essay beschreibt Arendt die Mitleidslogik der (gescheiterten) Revolutionäre noch etwas anders: Da es sich beim Mitleid um eine Leidenschaft handelt und Menschen sich ihrer Leidenschaften grundsätzlich schämen, versuchten die Männer der Revolution, ihr Mitleid hinter »wissenschaftlichen Theorien und kaltschnäuzigen Redensarten zu verbergen«. Vgl. ebd., S. 295.

Damit wird jedoch nach Arendts Argumentation der Freiheitsimpuls einer jeden Revolution verraten. Obwohl das Mitleid der Revolutionäre als Versuch verstanden werden kann, das ursprüngliche »Mitleiden« aus seiner Spontaneität zu befreien und als dauerhafte Haltung zu einem politischen Faktor zu machen, verfehlt es nach Arendt die eigentliche politische Dimension, da es keinen Platz für die Freiheit lässt. Freiheit als ein Miteinander von verschiedenen Standpunkten muss in der Logik eines Robespierre oder Brecht irgendwann auf der Strecke bleiben. Zwar ist Massenarmut auch für Arendt alles andere als eine Nebensache, sie sieht in ihr sogar das »vordringlichste« Problem von Revolutionen, doch eben auch ihr »politisch unlösbarstes Problem«.⁸⁷ Für die soziale Frage ist nicht die Politik zuständig, sondern Wirtschaft und Wissenschaften. Die soziale Frage ist von *Notwendigkeiten* geprägt, deshalb muss sie im Rahmen einer bloßen »Verwaltung« angegangen werden. Politik hingegen hat es mit einem echten Gegenüber verschiedener Meinungen zu tun, die zueinander in freier Konkurrenz stehen.

Das spontane »Mitleiden« hat nach Arendt wegen seiner Leidenschaftlichkeit und Unkontrolliertheit keine politische Relevanz. Sie bezeichnet es als »gleichsam animalische Unfähigkeit, den Anblick fremder Leiden zu ertragen«.⁸⁸ Das rhetorisch zur dauerhaften Haltung gewordene *Mitleid* hingegen steht außerhalb des politischen Bereichs, weil es sich auf Notwendigkeiten richtet, und zwar auf die Beseitigung materieller Not. Dadurch unterstützt es jene »politisch verderblichste Lehre der Moderne«, nach der der »Lebensprozess der Gesellschaft Zweck und Ende aller Politik sei«,⁸⁹ und reduziert Politik so auf die Tätigkeit eines »Verwaltungsfachmannes«, der »Dinge und Menschen in einem Bereich zu handhaben weiß, in dem alles und alle schließlich der Notwendigkeit objektiver Prozesse unterstellt sind«.⁹⁰

Arendt hat zwar verschiedene Formen des Mitleids unterschieden, doch weist sie explizit darauf hin, dass bei all diesen Formen kein Spielraum für einen ernst zu nehmenden Gegenaspekt besteht. Sowohl das spontane »Mitleiden« als auch das rhetorisch versierte Mitleid ist von »Notwendigkeiten« geprägt und gerade deshalb stehen beide außerhalb jeder echten Politik. Damit kennt sie nur verschiedene Formen eines *stetigen Mitleids*, einen Mitleidsbegriff wie den des *irritierten Mitleids* sieht sie in ihrer konkreten Sprachpraxis nicht vor.⁹¹

87 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, S. 27, 145.

88 Arendt, »Bertolt Brecht«, S. 297.

89 Arendt, *Über die Revolution*, S. 79.

90 Ebd., S. 353.

91 Auch schreckt Arendt davor zurück, die »tragische Erschütterung« der Katharsis mit Mitleid in Verbindung zu bringen, sie spricht von einem »Erkennungsprozess«. Vgl. Arendt, »Gedanken zu Lessing«, S. 32.

4.3.3 Arendts irritiertes Mitleid

Trotz allem scheint auch für Arendt *Armut* ein politisches Thema zu sein – jedoch nicht in Hinblick auf materielle Not, sondern in Hinblick auf die dabei verletzte menschliche *Würde*. Um die Würde bzw. um die »Größe des Menschen«⁹² geht es der politischen Entsprechung des (unpolitischen) Mitleids, nämlich der *Solidarität*. Das Problem der Armut aus dem Blickwinkel der Solidarität ist *nicht* der »Zustand des Beraubtseins und des Entbehrens« als solcher,⁹³ sondern der damit verbundene »Zwang des rein Körperlichen«:

»Armut ist für Menschen entwürdigend, weil ihr Elend sie unter den absoluten, unaufhörlichen Zwang des rein Körperlichen stellt, also unter eine Notwendigkeit, die allen Menschen, reich und arm, aus ihren eigensten und intimsten Erfahrungen unabhängig von aller Spekulation wohl bekannt ist.«⁹⁴

Einerseits ist dieser Zwang also eine Folge der Armut, andererseits ist er als »Notwendigkeit« allen Menschen aus eigener Erfahrung vertraut. Weil es um Würde geht, lehnt Arendt es hier wohl ab, von Mitleid zu sprechen. – An anderer Stelle variiert sie den entwürdigenden Charakter der Armut: Das eigentliche »Unglück« der Armut ist die *Unsichtbarkeit* der Betroffenen. Deren Entwürdigung besteht darin, »daß das Leben keine Folgen in der Welt hat, keine Spur in ihr hinterläßt, daß es vom Licht der Öffentlichkeit ausgeschlossen ist«.⁹⁵ Arendt zitiert dabei den amerikanischen Gründervater John Adams mit der Überleitung: »Oder um es statt in Brechts in den Worten John Adams' zu sagen«:

»Das Gewissen des armen Mannes ist rein, und doch schämt er sich. ... Er weiß, daß er von anderen nicht gesehen wird, und tappt im dunklen. Die Menschen achten seiner nicht. Unbemerkt wandert und irrt er umher. Inmitten einer Menschenmenge, in der Kirche, auf dem Marktplatz ... ist es so dunkel um ihn, als wäre er in einem Dachstübchen oder im Keller. Niemand mißbilligt ihn, tadeln ihn oder macht ihm Vorwürfe; er wird bloß nicht gesehen. ... Einfach übersehen zu werden und sich dessen bewußt zu sein, ist unerträglich. Hätte Robinson Crusoe auf seiner Insel die Bibliothek von Alexandria zu seiner Verfügung gehabt und die Gewißheit, niemals wieder ein menschliches Antlitz zu sehen, würde er je ein Buch geöffnet haben?«⁹⁶

92 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, S. 113.

93 Vgl. ebd., S. 74.

94 Ebd.

95 Ebd., S. 86.

96 Zitiert nach ebd., S. 87.

Das »revolutionäre Pathos« Adams' besteht nach Arendt in der Erkenntnis, dass der Fluch der Armut weniger in der Not, sondern vor allem in der *Dunkelheit* liegt. Und die Beseitigung einer solchen Dunkelheit geht über den Bereich der bloßen Notwendigkeiten hinaus. Die Problemstellung Adams ist in den Augen Arendts eine »politische«, weil dem menschlichen Wunsch Rechnung getragen wird, »sich auszuzeichnen«, »sich zu unterscheiden und abzuheben«,⁹⁷ also im Licht zu stehen. Politik und Freiheit haben es genau mit solchen »Leidenschaften« zu tun, wer das nicht berücksichtigt, verfehlt die Dimension des Politischen.⁹⁸

Es ist kennzeichnend für Arendts Begrifflichkeit, dass sie die Sensibilität für das »politische Problem der Armut« *nicht* als Mitleid bezeichnet. Wenn sie von Mitleid und Empfindsamkeit spricht, dann stehen diese gerade nicht mit *politischen* Problemen bzw. dem Aspekt der Finsternis in Verbindung: »Unsere moderne Empfindsamkeit wird gemeinhin von der Finsternis der Armut kaum beeindruckt.«⁹⁹ In Bezug auf Adams meint Arendt zwar, dass die Tatsache der Unsichtbarkeit ihn »tief erschütterte«, sie lehnt es aber ab, ihm Mitleid zuzuschreiben. Und wenn im Rahmen der Amerikanischen Revolution von der »Unsichtbarkeit« der Sklaven die Rede ist, so weist Arendt zwar darauf hin, dass die Gründerväter »zitterten bei dem Gedanken, dass Gott gerecht ist«¹⁰⁰ (»weil sie wussten, daß Sklaverei und Freiheit im gleichen Land nicht miteinander zu vereinen waren«), doch betont sie, dass das für sie nichts mit Mitleid zu tun hat. Das Bemerkern der Unsichtbarkeit bestimmter Menschen – auch wenn es die Form einer Erschütterung annimmt – unterscheidet Arendt vom Mitleid mit diesen Menschen.

Im Essay *Gedanken zu Lessing* spricht Arendt davon, dass die Erfahrung menschlicher *Brüderlichkeit* an ganz besondere Situationen gebunden sei, und zwar an die Verfolgung oder Ausgrenzung einer Gruppe von Menschen.¹⁰¹ Die »Erniedrigten und Beleidigten« hätten ein Recht darauf, von allgemeiner Brüderlichkeit zu sprechen, weil sie als *Pariahs* gewissermaßen *außerhalb der Welt* leben. Sie leiden unter »Welt- und Realitätslosigkeit« – Arendt verwendet hier auch die

97 Vgl. ebd., S. 86.

98 Arendt zum »politischen Leben«: »Dabei konnte uns das, was das politische Leben eigentlich ausmacht, gar nicht in den Blick kommen – nicht die hohe Freude, die dem schieren Zusammenkommen mit seinesgleichen innewohnt, nicht die Befriedigung des Zusammenhandelns und die Genugtuung, öffentlich in Erscheinung zu treten, nicht die für alle menschliche Existenz so entscheidende Möglichkeit, sich sprechend und handelnd in die Welt einzuschalten und einen neuen Anfang zu stiften.« Arendt, »Wahrheit und Politik«, 369; siehe auch Arendt, »Revolution und Freiheit«, S. 247.

99 Arendt, *Über die Revolution*, S. 88.

100 Ebd., S. 90. Arendt zitiert hier Jefferson.

101 Vgl. Arendt, »Gedanken zu Lessing«, S. 23ff.

Ausdrücke »Unsichtbarkeit« und »Dunkel«. Zusätzlich zu der Erfahrung von Mitmenschlichkeit bedarf es also einer Erfahrung von Ausgeschlossensein, um berechtigterweise von »Brüderlichkeit« zu sprechen. Fehlt der Kontrast der Unsichtbarkeit, lehnt Arendt die Rede von allgemeiner Menschlichkeit ab. »Menschlichkeit« als solche, welche sich nicht unter den Vorzeichen der Unsichtbarkeit manifestiert, löst sich »gleich einem Phantom in nichts auf«.¹⁰² Der Irrtum des Mitleids besteht gerade darin, diese Auflösung nicht akzeptieren zu wollen:

»Dabei stellte sich heraus, daß diese Art der Menschlichkeit, wie sie in ihrer reinsten Ausprägung ein Vorrecht der Parias ist, nicht übertragbar ist und von denen, die nicht dazugehören, nicht ohne weiteres, auch nicht durch den Affekt des Mitleids oder selbst durch Mitleiden, angeeignet werden kann.«¹⁰³

Auch hier wird klar, dass Arendt das Mitleid nicht mit jener für sie so entscheidenden Offenheit für Widersprüche in Verbindung bringen möchte. Dabei könnte gerade der Begriff eines »offenen« bzw. irritierten Mitleids eine Verbindung zwischen Politik und Nicht-Politik herstellen. – Bevor auf diesen Punkt näher eingegangen wird, soll noch auf die Kategorisierung in »Gefühl« und »Vernunft« hingewiesen werden, welche bei Arendts Äußerungen zum Mitleid einen ständigen Hintergrund darstellen.

4.3.4 Gefühl und Vernunft

Arendt versteht das spontane »Mitleiden« als *Leidenschaft*, das perverse Mitleid hingegen als *Gefühl*. Und Kennzeichen des Gefühls ist vor allem seine *Maßlosigkeit*.¹⁰⁴ Robespierres Fehler habe letztlich darin bestanden, »keine Begrenzung« für sein Gefühl zu akzeptieren: Mit dem »ungeheuren Leiden der großen Mehrheit des Volkes« konnte in seinen Augen nur die nackte Gewalt fertig werden. Die Logik des Gefühls ist von *Notwendigkeiten* geprägt und lässt keinen Platz für alle »konkreten Erwägungen und Bedenken«, sie führt zu einer »Unempfindlichkeit für das faktisch Reale und vor allem für die Wirklichkeit von Menschen«.

Im Gegenzug ordnet sie dem politischen Raum *Vernunft* zu. Den Akteuren der Amerikanischen Revolution war es möglich, diesen Raum offen zu halten, sie hatten dabei jedoch vor allem historisches Glück: »Wie auf einer Insel saßen sie, die von keinem Leiden um sie in ihren Gefühlen beirrt, von keiner vordringlichen Not

102 Vgl. ebd., S. 27.

103 Ebd., S. 25. Zum Unterschied zwischen »Mitleid« und »Mitleiden« bei Arendt siehe oben 4.3.2.

104 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, S. 114ff.

zur Unterwerfung unter die Notwendigkeit versucht, von keinem Mitleid verlockt wurde, ihre Vernunft über den Haufen zu werfen.«¹⁰⁵ Vernunft scheint hier in einem konkreten Widerspruch zum Gefühl zu stehen. Sie ist bei Arendt aber darüber hinaus noch die Fähigkeit, »eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten« aus zu betrachten, also auch die Standpunkte von Abwesenden zu *vergegenwärtigen*, und das traut Arendt den Emotionen oder der *Einfühlung* nicht zu:

»Dieser Vergegenwärtigungsprozeß akzeptiert nicht blind bestimmte, mir bekannte, von anderen vertretene Ansichten. Es handelt sich hier weder um Einfühlung noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen.«¹⁰⁶

Während das Mitleid in seiner »gefühlsseligen Distanz« zwar auf einen Blickwinkel beharren kann, um diesen auch gegen das »faktisch Reale« mit aller Konsequenz und Maßlosigkeit durchzuziehen, ist es als Gefühl nicht in der Lage, den jeweiligen Gegenstand »in all seinen möglichen Aspekten« für das Verstehen transparent werden zu lassen.¹⁰⁷ Zu sehr ist es auf Notwendigkeiten ausgerichtet. Das Elend der Massen (und die Befreiung davon) hat es nach Arendt aber immer mit Notwendigkeiten zu tun, sie sollte deshalb auch im Interesse der Vernunft aus dem politischen Raum ausgeschlossen bleiben. Jeder Versuch, »die soziale Frage mit politischen Mitteln zu lösen«, führt für sie in den Terror.¹⁰⁸

Arendt geht auf klassische Weise von einer klaren Trennung von Gefühl und Vernunft aus. Die beiden Vermögen sind für Unterschiedliches zuständig und lösen ihre Aufgaben auf unterschiedliche Weise. Wenn der politische Raum der Vernunft gehört, so heißt das für Arendt, dass das Mitleid dort fehl am Platz ist. Auch kann es nach diesen Voraussetzungen kein *irritiertes Mitleid* geben, da für das Erfassen eines Gegenstandes »in all seinen möglichen Aspekten« die Vernunft zuständig ist und nicht ein Gefühl wie z.B. das Mitleid.

Eine derartige Unterscheidung von Gefühl und Vernunft muss aber nicht selbstverständlich sein. Um noch einmal Wittgenstein zu erwähnen: Er hat z.B. gerade beim Aspekt-Erleben aufgezeigt, wie schwierig es sein kann, ein solches Erleben einem »Denken« oder einem »Sehen« zuzuordnen. Das Bemerkern eines Aspektwechsels erscheint uns »halb Seherlebnis, halb ein Denken« (PU II, S. 525). Zwar handelt es sich dabei nicht um die Unterscheidung von Denken und *Gefühl*, sondern um die zwischen Denken und *Wahrnehmung*, aber das Aspekt-

105 Ebd., S. 121.

106 Arendt, »Wahrheit und Politik«, S. 342.

107 Vgl. ebd., S. 343.

108 Vgl. Arendt, »Revolution und Freiheit«, S. 249.

Wahrnehmen lässt sich – wie wir gesehen haben – auch mit Wittgenstein durchaus auf Gefühle anwenden (siehe 2.3.5). Von einem irritierten Mitleid im Sinne des Aspektwechsel-Bemerkens zu sprechen, kann nur heißen, dass eine klare Entscheidung über eine Zuordnung zum »Denken« nicht möglich ist. Nur wenn der Anspruch auf eine klare Zuordnung aufgegeben wird, lässt sich auch das Staunen über die Ambiguität bestimmter Gegenstände mit jenem Begriff bezeichnen, welcher schon für das *stetige* Aspekt-Wahrnehmen verwendet wurde: Beim Aspekt-Sehen war das der Begriff des Sehens, beim irritierten Mitleid der Begriff des Mitleids. Eine solche zusätzliche Begriffsverwendung kann als *sekundäre* bezeichnet werden, was auch heißt, dass sie mit der primären Verwendung nicht identisch ist: So wie Wittgenstein davor warnt, das Aspekt-Erleben mit dem stetigen Aspekt-Wahrnehmen gleichzusetzen, muss auch darauf hingewiesen werden, dass das irritierte Mitleid wichtige Merkmale mit einem stetigen Mitleid *nicht* teilt.

Brecht hat den Gegensatz von Vernunft und Gefühl nicht in derselben Form wie Arendt vertreten. Den »großen Gefühlen« steht in seinen Augen echte Vernunft niemals entgegen, nur eine falsch verstandene Vernunft und »verschmutzte und krampfige« Gefühle können sich in *unproduktivem Widerspruch* zueinander befinden.¹⁰⁹ Beim *produktiven Widerspruch* ist es aber anders: »Uns drängen die Gefühle zur äußersten Anspannung der Vernunft und die Vernunft reinigt unsere Gefühle.« – Obwohl Brecht nicht der Meinung ist, Vernunft und Gefühl würden gegenläufig zueinander wirken, scheint eine begriffliche Unterscheidung der beiden für ihn eine Selbstverständlichkeit zu sein. Die Unmöglichkeit einer Unterscheidung von Vernunft und Gefühl wird von ihm nicht in Betracht gezogen.¹¹⁰ Dabei würde erst die Aufweichung einer strikten Gefühl-Vernunft-Unterscheidung die Möglichkeit eröffnen, den Begriff des Mitleids z.B. auch dann anzuwenden, wenn uns eine Figur »auffällt«,¹¹¹ wenn sie uns also im Sinne des brechtschen Verfremdungseffektes irritiert.

109 Vgl. Brecht, *Schriften zum Theater*, S. 73 (»Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst«).

110 Brecht beschreibt allerdings Phänomene, die auch in seinen Augen weder reines Gefühl noch Vernunft sind, sondern gleich beides: »Die Beobachtung ist ein Hauptteil der Schauspielkunst. Der Schauspieler beobachtet den Mitmenschen mit all seinen Muskeln und Nerven in einem Akt der Nachahmung, welcher zugleich ein Denkprozess ist. [...] Um vom Abklatsch zur Abbildung zu kommen, sieht der Schauspieler auch die Leute, als machten sie ihm vor, was sie machen, kurz als empfahlen sie ihm, was sie machen, zu bedenken.« Vgl. Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 686 (»Kleines Organon zum Theater«).

111 Vgl. ebd., S. 688.

4.3.5 »Bereiche« und »Sprachspiele«

Der *politische Bereich* ist für Arendt von Freiheit geprägt, – alles, was mit Notwendigkeiten oder auch »Wahrheit« (im Gegensatz zu »Meinung«) zu tun hat, liegt für sie außerhalb dieses Bereiches. Damit gelangt sie auch zu einer inhaltlichen Aufteilung: Die Armut zählt für sie aufgrund ihres »biologischen« Charakters zum Bereich der Notwendigkeiten.¹¹² Entsprechend hat Armutsbekämpfung auf einer politischen Tagesordnung nichts zu suchen. Auf der anderen Seite bleiben die konkreten Inhalte des politischen Meinungsstreits einigermaßen vage, weil nach den thematischen Ausgrenzungen beim politischen Bereich selbst nicht mehr viel übrig bleibt.

Arendts Ausklammerung von wirtschaftlichen und sozialen Fragen aus dem Bereich des Politischen löst Unverständnis bei anderen Autorinnen und Autoren aus. *Sheila Benhabib* z.B. versucht eine Erklärung dieser Ausklammerung, indem sie die Trennung des gesellschaftlichen und des politischen Bereichs auf Arendts »phänomenologischen Essentialismus« zurückführt¹¹³ und gleichzeitig zeigt, dass man auch »mit Arendt« gegen solche Trennungen sein kann: Arendt gehe es *primär* um eine Kritik an der »vereinheitlichenden Logik der Volkssouveränität« (bzw. am »Bedürfnis nach einem Absoluten«), diese Kritik kombiniere sie aber auf unglückliche Weise mit dem Auftritt der Armut auf der politischen Bühne.¹¹⁴ Die thematische Trennung der Bereiche ist nach Benhabib jedoch kein zentrales Anliegen der Philosophie Arendts, da auch diese selbst letztlich die Meinung vertritt, dass »jede Frage zwei Gesichter hat«, nämlich ein technisches und ein politisches.¹¹⁵

Eine Unterscheidung von *Sprachspielen* könnte hier durchaus hilfreich sein, da auf diese Weise Arendts thematische Aufteilung vermieden würde. Ihre Unterscheidung von »Mitleid« und »Erschütterung« weist ja selbst schon darauf hin, dass das »Unpolitische« eher im Fehlen von Ambiguität (bzw. eines Aspektwechsels) zu suchen ist und nicht in der Art der Gegenstände. Auch für Wittgenstein sind die Gegenstände bei der Unterscheidung von stetiger Aspektwahrnehmung und Aspekt-Erleben dieselben: Selbst wenn er davon spricht, dass das »Objekt« ein anderes sei, geht es ihm doch immer um *dieselben Aspekte*: Ob wir den Entenkopf stetig wahrnehmen oder ob er im Kontrast zum Hasenkopf als Aspekt aufleuchtet, es handelt sich immer um den Entenkopf. Menschliches Leid kann als

112 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, S. 74.

113 Vgl. Benhabib, Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, S. 200 sowie 250.

114 Ebd., S. 259.

115 Ebd., S. 248. Benhabib zitiert hier eine Aussage Arendts.

stetiger Aspekt wahrgenommen werden, es kann aber auch als Aspekt aufleuchten. Übernimmt man diesen Ansatz, so müssen Arendts Mitleid und die »Erschütterung angesichts der Unsichtbarkeit« nicht verschiedenen *Gegenstandsbereichen* zugeordnet werden. Mitleid mit menschlichem Leiden kann vielmehr auch als politisches Thema eine Rolle spielen. Entscheidend ist dabei nur, Mitleid als *irritiertes* Mitleid zu berücksichtigen und nicht als stetiges, das keine Ambiguitäten kennt. Auf Arendts Beispiel mit den »Parias« angewendet könnte das heißen, nicht nur deren Ausgrenzung zu bedauern und sie im Rahmen einer allgemeinen Menschlichkeit integrieren zu wollen, sondern *auch* den gegenläufigen Blickwinkel zu berücksichtigen, nach dem gerade das Paria-Dasein Selbstbewusstsein ermöglicht. Nur angesichts eines »Kippens« der beiden Aspekte lässt sich überhaupt sinnvoll davon sprechen, dass die Menschen einem *so gesehen* leid tun – eine Ausdrucksweise, die sie nicht auf reine Opfer reduziert.

Eines hat sich aber sowohl bei Brecht als auch bei Arendt gezeigt: Das irritierte Mitleid (welches sie allerdings nicht konsequent als solches bezeichnen) geht mit einer stärkeren Achtung vor der Würde des Menschen einher. Erst wenn das Mitleid zum irritierten Mitleid wird, kann das Objekt zum Menschen in einem volldurchdringenden Sinne werden.¹¹⁶ Brecht stellt in einer Verteidigung des epischen Theaters klar, dass dieses durchaus »lebendige, runde, widerspruchsvolle Menschen« auf die Bühne bringe – und das nicht *trotz*, sondern *wegen* des Verfremdungseffektes.¹¹⁷ Auch Arendt sieht in der »Welt« des politischen Raumes die Heimat des »Menschlichen«. Ohne den offenen Widerstreit der Meinungen, ohne Möglichkeit der öffentlichen Anerkennung bleibt das Menschliche für sie auf der Strecke:

»Jede Wahrheit außerhalb dieses [politischen] Raumes, ob sie nun den Menschen ein Heil oder ein Unheil bringen mag, ist unmenschlich im wörtlichsten Sinne, aber nicht, weil sie die Menschen gegeneinander aufbringen würde und voneinander entfernen, sondern eher

116 Stanley Cavell hat in seinem Aufsatz »Wissen und Anerkennen« ausgehend von Wittgenstein hervorgehoben, dass das Wissen um die Schmerzen anderer Personen (und auch um die eigenen Schmerzen) letztlich bedeutet, diese Schmerzen anzuerkennen – oder eben nicht anzuerkennen. Vgl. Cavell, »Wissen und Anerkennen«, S. 61ff. – Das mag als Ergebnis nicht weit von dem der vorliegenden Untersuchung entfernt erscheinen, Cavell bezieht in seine Überlegungen jedoch die Unterscheidung von stetigem Aspekt-Wahrnehmen und Aspekt-Erleben nicht mit ein und bleibt somit auf der Ebene des stetigen Wahrnehmens. Seine Auffassung von Anerkennung unterscheidet sich also von der Anerkennung im Rahmen eines irritierten Mitleids.

117 Vgl. Brecht, *Gesammelte Werke Bd. 16*, S. 731f. (»Aus einem Brief an einen Schauspieler«).

umgekehrt, weil sie zur Folge haben könnte, daß alle Menschen sich plötzlich auf eine einzige Meinung einigten, so daß aus vielen einer würde, womit die Welt, die sich immer nur zwischen den Menschen in ihrer Vielfalt bilden kann, von der Erde verschwände.«¹¹⁸

4.3.6 Zusammenfassung

In den Augen Hannah Arendts hatte Brecht ein komplexes Verhältnis zum Mitleid: Es war seine größte Leidenschaft und tritt in seinen Werken überall zutage – doch da er an dieser Leidenschaft auch am meisten litt, versuchte er sein Mitleid zu verbergen. Nur so kann Arendt bei Brecht die Gleichzeitigkeit von Sensibilität und Skrupellosigkeit erklären. Brecht war für sie in seinen politisch totalitären Tendenzen Opfer seines eigenen Mitleids. Als markanten Ausdruck für seine Leidenschaft zieht sie die berühmte Schlussstrophe des *Dreigroschenfilms* heran (»Denn die einen sind im Dunkeln ...«). Gerade an diesen sowohl sensiblen als auch zynischen vier Zeilen wird aber deutlich, dass Brecht vor allem von einem *irritierten* Mitleid fasziniert war. Wenn über Arendt hinaus eine begriffliche Unterscheidung von stetigem und irritiertem Mitleid vorgenommen wird, kann Brechts Verhältnis zum Mitleid deshalb plausibler beschrieben werden.

Auch Arendt kennt, in einer für sie charakteristischen Form, ein irritiertes Mitleid, selbst wenn sie es nicht so nennt: Zwar meint sie vom »Mitleid« ebenso wie von der »sozialen Frage«, dass es dabei um Notwendigkeiten gehe und eben gerade nicht um Freiheit – entsprechend seien auch Wirtschaftsfachleute und die Verwaltung zuständig, nicht jedoch die Politik. Andererseits spricht sie aber von einer Erschütterung angesichts der Unsichtbarkeit der Armut oder vom zurückgewiesenen menschlichen Bemühen um gesellschaftliche Anerkennung, und genau das sind für sie *politische* Themen. Politik ist nicht nur der Raum des freien Widerstreits von Meinungen, sondern auch der Raum des Sich-Auszeichnens.

Das, was Arendt Mitleid nennt – man könnte sagen: das stetige Mitleid – ist hingegen nicht in der Lage, eine Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu betrachten. Das kann nur die Vernunft, und nur sie kann daher die Dimension der Freiheit erfassen. Vielleicht ist es gerade die Gegenüberstellung von Gefühl und Vernunft, die Arendt daran hinderte, Mitleid (als Gefühl) auch in den Bereich der Politik mit hineinzunehmen. Überhaupt erscheint ihre Aufteilung der »Räume« bzw. Bereiche künstlich: Als wären es unterschiedliche Themen, welche den Unterschied zwischen Politik und Nicht-Politik ausmachen. Denkbar wäre jedenfalls eine Weiterführung ihres eigenen Ansatzes, in dem es nicht die Themen, sondern die Sprachspiele sind, welche den Raum des Politischen ausmachen. Dabei könnte wohl auch der Begriff eines irritierten Mitleids eine zentrale Rolle spielen.

118 Arendt, »Gedanken zu Lessing«, S. 45.

4.4 DREI WEITERE BEISPIELE IRRITIERTEN MITLEIDS

Dass unsicheres oder irritiertes Mitleid nicht einfach die defizitäre Form oder halbherzige Variante von sicherem Mitleid ist, soll zu guter Letzt noch an drei Beispielen aufgezeigt werden: Das erste Beispiel ist die Erzählung *Bartleby der Schreiber* von Herman Melville, das zweite die kurze Parabel *Auf der Galerie* von Franz Kafka und das dritte die Überlegungen Susan Sontags zur Kriegsfotografie in *Das Leiden anderer betrachten*.

4.4.1 Melville: Bartleby der Schreiber

Zum ersten Beispiel: Der Erzähler berichtet im Text von Melville von seiner Begegnung mit Bartleby, der als Schreiber in seinem Anwaltsbüro eine Anstellung findet. Es kommt zu Spannungen, da Bartleby immer deutlicher die Durchführung ihm gegebener Aufträge *verweigert*. Der Anwalt schwankt zwischen Mitleid und scharfer Verurteilung seines Angestellten. Da sich Bartleby im Büro eigenmächtig einquartiert, versucht er wiederholt, ihn loszuwerden. Nach einigem Hin und Her kommt Bartleby schließlich doch in ein Gefängnis, wird dort aber regelmäßig vom Anwalt besucht und mit gutem Essen versorgt. Als Bartleby in seiner umfassenden Verweigerung stirbt, bringt er seine ganze Betroffenheit mit dem Ausruf »Oh Bartleby! Oh Menschheit!« zum Ausdruck.

Auf zweierlei soll hier hingewiesen werden: *Erstens* ist es die schwankende Haltung des Erzählers, die die Intensität der Beziehung ausmacht. Wäre sich der Erzähler in seiner Mitleidshaltung die ganze Zeit über sicher gewesen, so wäre die ganze Begegnung nicht mehr als eine kleine Episode geblieben. Dass er zwischen verschiedenen Beurteilungen der Situation hin- und hergerissen war, ist für die Schilderung der Beziehung zu Bartleby ganz entscheidend. Eine Haltung des Respekts oder auch die Anerkennung der Autonomie und Würde Bartlebys wäre ohne eine solche Ambiguität nicht möglich gewesen.

Zweitens passiert beim Schluss des Textes etwas Merkwürdiges: Der Erzähler schließt nicht mit dem Ausruf »Oh Bartleby!«, sondern lässt noch ein »Oh Menschheit!« folgen. Das Staunen des irritierten Mitleids beschränkt sich nicht auf die Person Bartlebys, sondern bezieht eine allgemeinmenschliche Dimension mit ein. Mit Wittgensteins Überlegungen zum Aspekt-Erleben lässt sich sagen: Wir staunen über die *interne Relation* zweier Alternativen. Diese stehen nicht in einem kontingenten Nebeneinander, sondern in einer *notwendigen* Verbindung (siehe 2.5.4). Es geht um die beteiligten *Formen*, nicht um die einzelnen Objekte

in ihren sich beliebig verändernden Eigenschaften. Dass die Kombination der widersprüchlichen Aspekte mehr als eine zufällige Erscheinung ist, gerade das lässt uns staunen.

4.4.2 Kafka: Auf der Galerie

Das zweite Beispiel ist Franz Kafkas Erzählung *Auf der Galerie*. Auch dieser Text lebt von der Unauflöslichkeit der Spannung zwischen zwei Perspektiven, von denen nur eine die des Mitleids ist. Im Grunde macht der Text nicht viel mehr, als diese Perspektiven einander gegenüberzustellen, und erzielt damit eine erstaunliche Wirkung:

»Auf der Galerie

Wenn irgendeine hinfällige, lungensüchtige Kunstreiterin in der Manege auf schwankendem Pferd vor einem unermüdlichen Publikum vom peitschenschwingenden erbarmungslosen Chef monatelang ohne Unterbrechung im Kreise rundum getrieben würde, auf dem Pferde schwirrend, Küsse werfend, in der Taille sich wiegend, und wenn dieses Spiel unter dem nichtaussetzenden Brausen des Orchesters und der Ventilatoren in die immerfort weiter sich öffnende graue Zukunft sich fortsetzte, begleitet vom vergehenden und neu anschwellenden Beifallsklatschen der Hände, die eigentlich Dampfhämmer sind – vielleicht elte dann ein junger Galeriebesucher die lange Treppe durch alle Ränge hinab, stürzte in die Manege, rief das: Halt! durch die Fanfaren des immer sich anpassenden Orchesters.

Da es aber nicht so ist; eine schöne Dame, weiß und rot, hereinfliegt, zwischen den Vorhängen, welche die stolzen Livrierten vor ihr öffnen; der Direktor, hingebungsvoll ihre Augen suchend, in Tierhaltung ihr entgegenatmet; vorsorglich sie auf den Apfelschimmel hebt, als wäre sie seine über alles geliebte Enkelin, die sich auf gefährliche Fahrt begibt; sich nicht entschließen kann, das Peitschenzeichen zu geben; schließlich in Selbstüberwindung es knallend gibt; neben dem Pferde mit offenem Munde einherläuft; die Sprünge der Reiterin scharfen Blickes verfolgt; ihre Kunstfertigkeit kaum begreifen kann; mit englischen Ausrufen zu warnen versucht; die reifenhaltenden Reitknechte wütend zu peinlichster Achtsamkeit ermahnt; vor dem großen Salto mortale das Orchester mit aufgehobenen Händen beschwört, es möge schweigen; schließlich die Kleine vom zitternden Pferde hebt, auf beide Backen küßt und keine Huldigung des Publikums für genügend erachtet; während sie selbst, von ihm gestützt, hoch auf den Fußspitzen, vom Staub umweht, mit ausgebreiteten Armen, zurückgelehntem Köpfchen ihr Glück mit dem ganzen Zirkus teilen will – da dies so ist, legt der Galeriebesucher das Gesicht auf die Brüstung und, im Schlußmarsch wie in einem schweren Traum versinkend, weint er, ohne es zu wissen.«

Zugegeben: Die letzte Zeile könnte andeuten, dass die erste Haltung (nämlich die des Mitleids) die *wahre* ist und der Galeriebesucher sich dessen nur nicht bewusst ist. Auch die Erzählung vom *Schreiber Bartleby* endet mit der Erwähnung der Vorgeschichte Bartlebys, in der er angeblich zuständig war für unzustellbare Briefe – ein Detail, mit dem Bartlebys Verhalten noch einmal gerechtfertigt wird und das auch hier die Entscheidung zugunsten der Mitleids-Option ausfallen lässt. Trotzdem erfolgt die Entscheidung in beiden Texten alles andere als linear, das Schwanken hat nicht bloß die Funktion eines Spannungsaufbaus hin zum *sicheren* Mitleid, sondern behält seine eigene Dynamik und sein »Erlebnis«, nämlich die Verwunderung über die Ambiguität Bartlebys oder der Kunstreiterin.

In Anwendung der sprachanalytischen Methode Wittgensteins lässt sich sagen: Melvilles Erzähler und der Galeriebesucher bei Kafka wären in der Lage gewesen zu sagen: »Ich empfinde Mitleid für Bartleby« oder »Ich empfinde Mitleid für die Kunstreiterin«, *ohne* sich dabei auf eine langfristige Disposition zu beziehen und *ohne* im eigenen Mitleid zu schwelgen (siehe dazu Abschnitt 2.5). Sie haben sich, staunend über das Wechselspiel von Aspekten, für einen dieser Aspekte entschieden. – Auch der Satz »Ich empfinde *kein* Mitleid ...« hätte aus diesem Staunen heraus formuliert werden können.

4.4.3 Sontag: Das Leiden anderer betrachten

Im letzten und dritten Beispiel geht es nicht um Literatur, sondern um Fotografie. Susan Sontag befasst sich in ihrem Essay *Das Leiden anderer betrachten* mit der Frage, worin denn die Wirkung von Kriegsfotografien liegen kann. Ihre Analyse klingt zunächst einmal so, als wolle sie gegen ein irritiertes Mitleid argumentieren:

»Wer sich ständig davon überraschen lässt, daß es Vererbtheit gibt, wer immer wieder mit erstaunter Enttäuschung (oder gar Unglauben) reagiert, wenn ihm vor Augen geführt wird, welche Grausamkeiten Menschen einander antun können, der ist moralisch oder psychologisch nicht erwachsen geworden.«¹¹⁹

Um diese Aussage korrekt einzuordnen, muss jedoch der entsprechende Hintergrund berücksichtigt werden: Sontag weist die These zurück, ein Übermaß an Bildern menschlicher Grausamkeit (vor allem im Medium des Fernsehens) führe zu einer Abstumpfung, bei der das Mitgefühl ständig überfordert wäre und so erlahme.¹²⁰ Wer so denkt, erwartet nach Sontag zu viel von Bildern. Fotografie und

119 Sontag, *Das Leiden anderer betrachten*, S. 133.

120 Sie selbst hat diese These in dem früheren Text »Über Fotografie« noch vertreten, stellt sie nun aber infrage. Vgl. ebd., S. 125.

Filmdokumentationen dürfen nicht daran gemessen werden, ob wir als Betrachter selber leiden oder »Verbrennungen davontragen«,¹²¹ sondern können immer nur »Initialzündungen« oder Aufforderungen zu einem weiteren Nachdenken und Handeln sein. Ihre wichtigste Funktion besteht darin, ein »allgemeines Bewusstsein« davon zu erzeugen, »daß Menschen einander überall auf der Welt schreckliche Dinge antun«.¹²² Um diese Funktion zu erfüllen, müssen die Bilder nicht unsere volle Aufmerksamkeit erhalten und jedes Mal unser ungeteiltes Mitgefühl in Anspruch nehmen. Das Problem ist nicht, dass wir dem auf dem Bild gezeigten Einzelfall nicht gerecht werden, weil wir durch die Umgebung abgelenkt sind, sondern, dass dieser Einzelfall nicht genügend mit allgemeinen Tatsachen verknüpft sei, dass also der allgemeine Blickwinkel fehlt.

Wenn Sontag ein ständiges Sich-Überraschen-Lassen als unreif bezeichnet, so meint sie damit eine Haltung, die sich nur auf den Einzelfall konzentriert und sich so der zusätzlichen Perspektive des »allgemeinen Bewusstseins« von menschlicher Grausamkeit versperrt. Eine solche Haltung staunt immer wieder aufs Neue, wie so etwas nur geschehen kann, und ist sich in dieser demonstrierten Überraschung nicht bewusst, dass Menschen in bestimmten Situationen grausam *sind*.

So argumentiert Sontag genau genommen nicht *gegen* ein irritiertes Mitleid, sondern *dafür*. Denn Abstumpfung, Gleichgültigkeit oder Sentimentalität entstehen nicht wegen einer allzu großen Gewöhnung an bestimmte Bilder, sondern deshalb, weil der Aspekt eines systematischen Hintergrundes fehlt, welcher auch eigene Handlungsperspektiven eröffnet: »Mitgefühl ist eine instabile Gefühlsregung. Es muß in Handeln umgesetzt werden, sonst verdorrt es.«¹²³ Sontag geht sogar so weit, zu sagen, wir müssten das Mitgefühl »beiseite rücken«, um die richtigen Fragen nach den Ursachen zu stellen, denn »Mitgefühl beteuert unsere Unschuld und unsere Ohnmacht«.¹²⁴ Solange wir uns aber unschuldig fühlen, werden wir nicht ernsthaft danach fragen, was unsere eigene Verantwortung dabei ist, oder anders gesagt: »wie unsere Privilegien und ihr Leiden überhaupt auf der gleichen Landkarte Platz finden«. Eine solche Haltung des Beiseite-Rückens von Mitleid kann aber durchaus als irritiertes Mitleid bezeichnet werden, da das bloße Mitleid (mit der impliziten Annahme der eigenen Unschuld) einen Gegenaspekt durch die Frage nach der eigenen Verantwortung erhält. Die Relativierung des Einzelfalls und die Suche nach allgemeinen Kausalitäten (und auch Handlungsmöglichkeiten)

121 Ebd., S. 136.

122 Ebd., S. 135.

123 Ebd., S. 118. Im Original steht bei Sontag *compassion*, deshalb wird hier statt »Mitgefühl« auch manchmal »Mitleid« als deutsche Entsprechung verwendet.

124 Ebd., S. 119.

ten) bilden einen zusätzlichen Blickwinkel zum auf den Einzelfall bezogenen Mitleid. Irritiert ist ein auf diese Weise relativiertes Mitleid wegen des Schwankens zwischen einerseits dem Fokus auf das einzelne Schicksal und andererseits dem Blickwinkel des allgemeinen Zusammenhangs, welcher auch vergleichbaren Situationen gerecht werden möchte. Um von irritiertem Mitleid sprechen zu können, ist es jedoch wichtig, dass ein Staunen darüber besteht, dass die beiden Blickwinkel *beide* gerechtfertigt sind, also in einer internen Relation stehen. Der Aspekt des singulären Leidens kippt um in das Wissen um den größeren Zusammenhang und vor diesem leuchtet wieder das einzelne Schicksal auf. Dass diese beiden Blickwinkel für sich alleine nicht stabil sind, ist durchaus plausibel. Damit hätten wir eine weitere Form von irritiertem Mitleid gefunden.

Eine Relativierung des Mitleids-Blickwinkels ist bei Sontag auch noch in anderer Form möglich, und zwar, indem man sich bewusst macht, dass jedes noch so intensive Mitgefühl angesichts von Kriegsfotografien die »Realität« nicht erreichen kann:

»Wir können uns nicht vorstellen, wie furchtbar, wie erschreckend der Krieg ist; und wie normal er wird. Können nicht verstehen und können uns nicht vorstellen. Jeder Soldat, jeder Journalist, jeder Mitarbeiter einer Hilfsorganisation, jeder unabhängige Beobachter, der eine Zeit unter Beschuß verbracht hat und das Glück hatte, dem Tod zu entkommen, der andere in seiner Nähe ereilte, denkt so und lässt sich nicht davon abbringen. Und sie haben recht.«¹²⁵

Sontag sucht nach Formen, in denen der Umgang mit Kriegsfotografie den Standpunkt des reinen Mitgefühls überwindet. Die Gefahr besteht in ihren Augen nicht in einem überbeanspruchten oder abgelenkten Mitleid, sondern in einem *alleingelassenen* Mitleid. Alleingelassen deshalb, weil es keine Relativierung in der Form eines Gegenstandspunktes erfährt. Damit variiert Sontag auf ihre Weise Wittgensteins Unterscheidung von stetigem Aspekt-Wahrnehmen und dem Bemerken eines Aspektwechsels. So wie Wittgenstein es ablehnte, das alltägliche Verstehen von Bedeutung und das Bedeutungserlebnis nur in ihrer Intensität voneinander zu unterscheiden, so lehnt auch Sontag eine bloß graduelle Unterscheidung von abgestumpftem und intensiv erlebtem Mitleid ab. »Abstumpfung« ist nicht ein Übergang von intensivem zu »erlahmtem« Mitleid, sondern die Logik des alleingelassenen Mitleids, das nicht einer Gegenperspektive ausgesetzt wird, welche es wachhalten könnte.

Die Abstumpfung eines alleingelassenen, stetigen Mitleids könnte sich auch darin äußern, dass bestimmte Selbstzuschreibungen im Sprachspiel keinen Platz

125 Ebd., S. 146f.

mehr haben, weil sie nur mehr Selbstverständliches zum Ausdruck bringen können. Irgendwann ist es nicht mehr interessant, immer neue isolierte Mitleidserlebnisse sich selbst zuzuschreiben. Zwar spricht Sontag von »Überraschung« im Zusammenhang mit einem Mitgefühl, das auf ein allgemeines Bewusstsein von menschlicher Grausamkeit verzichtet und immer wieder mit »erstaunter Enttäuschung« reagiert. Da sie eine solche Haltung als »unreif« bezeichnet, können die entsprechenden Äußerungen wohl auch in ihrem Sinne als Sentimentalität aufgefasst werden. Ihnen mangelt es an Glaubwürdigkeit, die »Überraschung« der Sentimentalität hat etwas Aufgesetztes an sich.

Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass Susan Sontag den Begriff des Mitleids unterschiedlich verwendet – und das sogar mit nur wenigen Zeilen Abstand. So meint sie einmal, dass das Mitleid in Form von Handeln »umgesetzt«¹²⁶ wird, spricht dann gleich im Anschluss aber auch davon, dass das Mitleid »beiseite gerückt«¹²⁷ wird, wenn die Frage nach der eigenen Verantwortung gestellt wird. Einmal *umfasst* das Mitleid also das Handeln (und »verdorrt« ohne dieses), einmal muss es *verschwinden*, um dem Handeln Platz zu machen – und umfasst das Handeln also gerade nicht. Damit sind wir erneut bei einer für das Mitleid typischen Unschärfe angelangt, von der im ersten Kapitel bereits die Rede war: Mitleidsbegriffe tendieren dazu, die entsprechende Hilfeleistung gleich in die Bedeutung mitaufzunehmen, dadurch entsteht aber das Bedürfnis nach einem neuen Begriff, der *nur* das Gefühl bezeichnet, doch auch dieser Begriff bedeutet dann wieder mehr als das bloße Gefühl... usw. – Auf diese Weise kann es zu jenen Bedeutungsverschiebungen kommen, welche schon in 1.1.2 beim Begriff *misericordia* aufgezeigt wurden. Nicht, dass Begriffe für andere Emotionen immer scharfe Ränder hätten – aber bei Mitleidsbegriffen scheint doch eine ganz spezielle Instabilität dazuzugehören. Vielleicht gehört es zu den Besonderheiten der Sprachspiele rund um das Mitleid, dass es durchaus möglich ist, sich *aus Mitleid* nicht mit dem Mitleid abzufinden. Der *Standpunkt des Mitleids* kann über das Mitleid hinausdrängen, und zwar dann, wenn er davon ausgeht, dass die bemitleidete Person mehr als Mitleid verdient. Auch bei der Furcht ist es ohne Weiteres möglich, sich nicht mit der eigenen Furcht abzufinden, doch ist es nicht der *Standpunkt der Furcht* selbst, der gegen die Furcht spricht. Anders beim Mitleid: Es kann zur Position werden, die sich gegen sich selbst wendet und so auch die besten Argumente gegen sich selbst liefert.

126 Ebd., S. 118.

127 Ebd., S. 119.

Resümee

Mitleid kann auf verschiedene Weise verunsichern. Ziel dieser Arbeit war es nicht, solche Irritationen zu beseitigen, sondern ihnen nachzugehen. Sie sollten klarer hervortreten, und zwar infolge einer Analyse der sprachlichen Verwendung von Mitleidsbegriffen – in all ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit. Impulsgeber war dabei Ludwig Wittgenstein. Ausgehend von Überlegungen seiner späteren Philosophie, vor allem aus den 40er Jahren, konnten folgende Klärungen gefunden werden:

1. Familienähnlichkeit

»Mitleid« ist ein *familienähnlicher* Begriff: Es gibt keine hinreichende Gruppe von notwendigen Mitleidsmerkmalen, welche für alle Mitleidskontexte verwendet werden. Mit anderen Kontexten werden auch andere Merkmale bestimmend. Exemplarisch zeigt sich das etwa bei Aristoteles, Augustinus und Nietzsche: *Aristoteles* formuliert zwar eine ausführliche Definition von *eleos*, diese ist jedoch für den rhetorischen Gebrauch vor der Gerichtsversammlung bestimmt. Für einen anderen Kontext, nämlich die Tragödie, verwendet er einen etwas anderen Mitleidsbegriff, und das wohl auch bewusst. Ganz ähnlich gibt es bei *Augustinus* verschiedene Verwendungen von *misericordia*. Je nachdem, ob dieser Begriff für eine christliche Tugend, ein göttliches Attribut oder für die Rührung des Theaterpublikums verwendet wird, verschiebt sich die Bedeutung. *Nietzsche* schließlich kümmert sich gar nicht erst um Definitionen. Wenn er in seiner Kritik am Mitleid immer neue Angriffsflächen findet, benutzt er ganz verschiedene Mitleidsbegriffe. Er wirft allerdings selbst die Frage auf, ob wir nicht einer Illusion nachhängen, wenn wir glauben, das Wort »Mitleid« wäre eine klare Bezeichnung für ein klares Phänomen.

Nach *Wittgenstein* können auch unscharfe, familienähnliche Begriffe ihren Dienst tun – wichtig ist nur, die Variationen ihrer Bedeutung von Sprachspiel zu Sprachspiel im Auge zu behalten. Sogar Definitionen sind möglich, jedoch nicht

mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit, sondern nur in Hinblick auf einen bestimmten Zweck (bzw. auf ein bestimmtes Sprachspiel). Werden Mitleidsbegriffe als familienähnlich verstanden, so muss als Konsequenz die Vorstellung aufgegeben werden, es gäbe ein Wesen des Mitleids oder auch ein klar eingrenzbares Phänomen, auf das sich Mitleidsbegriffe beziehen (– damit löst sich z.B. das sogenannte »Paradox der Fiktion« auf). Auch beim Empathiebegriff in der Psychologie und Neuropsychologie muss es sich um einen familienähnlichen Begriff handeln: In der *Theory-of-Mind*-Debatte wurde das immer dann übersehen, wenn zu erklären versucht wurde, was Empathie *wirklich* sei.

2. Mitleid als »Zustand«

Mitleidsbegriffe sind auch deshalb familienähnlich, weil Mitleid nicht immer in derselben Form als *Zustand* verstanden wird. Von welcher Art von Zustand wir sprechen, hängt schon davon ab, ob ein Mitleid als akute Gemütsbewegung oder als Disposition gemeint ist, denn eine Disposition kann zwar als Zustand, nicht jedoch als *Bewusstseinszustand* bezeichnet werden. Aber auch bei Bewusstseinszuständen ist noch einmal eine Unterscheidung hin zu empirisch feststellbaren Tatsachen zu treffen, denn diese können wir in einem anderen Sinn beobachten und beschreiben. Das muss bei Fremdzuschreibungen *und* Selbstzuschreibungen berücksichtigt werden.

Für *Fremdzuschreibungen* gilt: Vom Mitleid einer anderen Person zu sprechen ist etwas anderes, als von ihrer körperlichen Erscheinung zu sprechen, es handelt sich hier um zwei verschiedene Arten von Objekten. Das Besondere daran ist, dass wir manchmal das eine Objekt durch das andere wahrnehmen. Wir sehen *mit* der Körperhaltung auch das Mitleid und nicht beides nebeneinander. Die Ansprüche an Exaktheit der jeweiligen Beobachtungen sind allerdings verschieden: Während physikalische Objekte sehr präzise beschrieben werden können, stellen Gefühle (in den Worten Wittgensteins) »Muster im Lebensteppich« dar, sie sind eingebettet in eine größere räumliche und zeitliche Umgebung, ihre Zuschreibung funktioniert nicht wie eine Momentaufnahme.

3. Die Unmöglichkeit von Introspektion

Wenn wir von unserem eigenen akuten Mitleid hingegen im Rahmen einer *Selbstzuschreibung* sprechen, berichten wir – nach Wittgenstein – gar keinen Bewusstseinszustand. So etwas ist in unseren Sprachspielen gar nicht vorgesehen. Die jeweiligen Sätze in der ersten Person Präsens sind nur oberflächlich betrachtet »Beschreibungen«, ihre eigentliche Funktion ist eine *expressive*. Sie bringen ein Gefühl zum Ausdruck und sind damit zwar »Signale«, aber keine Berichte aufgrund von (Selbst-)Beobachtung. Die Vorstellung einer derartigen Beobachtung lässt

sich nicht aufrechterhalten; »Introspektion« ist ein irreführender Begriff, dessen Bedeutung selbst alles andere als klar ist. Dass wir die Möglichkeit von Introspektion in unseren Sprachspielen gar nicht ernsthaft voraussetzen, zeigt sich auch daran, dass wir uns bei der »Überprüfung« unserer Gefühle nicht auf irgendeinen Teil unseres Inneren konzentrieren, sondern auf die *Objekte* unserer Gefühle. Deshalb kann auch unsere Auskunft über das Objekt als Auskunft über unseren Gefühlszustand gewertet werden.

Wittgenstein äußert seine Bedenken gegenüber der Möglichkeit von Introspektion schon in den 30er Jahren (in den *Philosophischen Untersuchungen*), wenn er sich mit dem »Bild vom privaten Inneren« befasst. Ein solches Bild hat für ihn zwar *als Bild* in gewissen Sprachspielen seine Berechtigung, darf aber nicht zur Grundlage für metaphysische oder epistemologische Theorien verwendet werden.

Der unterschiedliche Umgang mit Selbst- und Fremdzuschreibungen muss nach Wittgenstein als sprachliches Phänomen aufgefasst werden. Es lässt sich aus solchen Sprachgewohnheiten keine *epistemologische* »Autorität der ersten Person« ableiten. Schließlich sind sprachliche Phänomene – eingebettet in die Lebensform – bei ihm so etwas wie der »harte Fels«, an dem sich der Spaten zurückbiegt (PU, § 217): Weitere Erklärungen führen zu nichts, es bedarf bei der Asymmetrie zwischen der ersten Person Präsens und der dritten Person keiner *Theorie*, welche einen privilegierten kognitiven Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen systematisch aufzuzeigen versucht. Wittgenstein vertrat in diesem Punkt eine Position, die später als *Deflationismus* bezeichnet wurde.

Es ist uns zwar nicht möglich, in der ersten Person Präsens unsere eigenen Bewusstseinszustände zu *beschreiben*, doch ein Satz wie »Er tut mir leid!« kann ganz verschiedene Funktionen haben. Dazu gehört sicherlich der unvermittelte Ausdruck des eigenen Gefühls, aber auch die abschätzige Degradierung des anderen oder die augenzwinkernde, humorvolle Solidarisierung. Daneben gibt es aber noch mindestens drei andere Funktionen dieses Satzes, und zwar solche, bei denen die Gefahr der Verwechslung mit einer Beschreibung des eigenen Bewusstseinszustandes besonders groß ist: a) Das *Schwelen* im eigenen Gefühl, welches so zur Sentimentalität wird (hier gibt es zwar die Beschreibung eines Gefühls, aber nur in dem Sinne, dass das Gefühl durch die Beschreibung erst geschaffen wird), b) die Beschreibung des eigenen Mitleids als *Disposition* (bei Dispositionen handelt es sich allerdings nicht um einen Bewusstseinszustand) und c) der Ausdruck eines *Aspekerlebnisses*, welches im Staunen über die Kombination zweier verschiedener Aspekte besteht, wobei sich das Mitleid sich nur auf einen der beiden Aspekte bezieht. – In keinem dieser drei Fälle kann von Introspektion gesprochen werden, da keine akuten Bewusstseinszustände beschrieben werden.

4. Irritiertes Mitleid

Die gerade genannte dritte Möglichkeit kann als irritiertes Mitleid bezeichnet werden – oder mit Wittgenstein auch als ein Mitleid, das zum »Aspekt-Erleben« wird. Im Unterschied zum »stetigen Aspekt-Wahrnehmen« bemerkt das Aspekt-Erleben nämlich den *Aspektwechsel*. Das Objekt des Aspekterlebnisses ist nicht der Gegenstand oder sein Aspekt (wie beim stetigen Aspekt-Wahrnehmen), sondern die *Relation* zwischen verschiedenen Aspekten desselben Gegenstandes. Es ist das Staunen darüber, dass dieser Gegenstand unter zwei verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden kann und beide Blickwinkel berechtigt, ja sogar konstitutiv sind für den Gegenstand.

Ganz ähnlich verhält es sich nach Wittgenstein bei Bedeutungserlebnissen. Auch sie dürfen – wie Aspekterlebnisse – nicht mit dem alltäglichen und selbstverständlichen Erfassen von Bedeutung gleichgestellt werden. Der Unterschied zeigt sich am deutlichsten an den Sprachspielen: Nur im Sprachspiel des Aspekt-Erlebens oder des Bedeutungserlebnisses haben Sätze wie »Ich sehe es jetzt als ...« oder »Das Wort bedeutet für mich jetzt ...« einen Platz. Im Sprachspiel des *stetigen* Erfassens eines Aspektes oder einer Bedeutung wären solche Sätze Unsinn. Übersieht man den Unterschied, kann leicht eine philosophische Theorie im schlechten Sinn daraus entstehen: Wer z.B. davon ausgeht, dass das Verstehen von Bedeutung generell ein spezifisches Erlebnis sei, macht genau einen solchen Fehler. Das Bedeutungserlebnis (bzw. das Aspekt-Erleben) darf nicht zum Modell für das alltägliche Auffassen von Bedeutung (bzw. von Aspekten) gemacht werden, unser »normales« Regelfolgen ist von einem bewussten Aspekt-Erleben weit entfernt.

Menschliche *Gefühle* werden bei Wittgenstein ständig in einen Zusammenhang sowohl mit Aspektwahrnehmung als auch mit dem Verstehen von Bedeutung gebracht. Zwar stellt er eine Verbindung zwischen dem Mitleid und Aspekterlebnissen nicht ausdrücklich her, doch legt der ganze Rahmen seiner Überlegungen eine solche Anwendung durchaus nahe. Was in dieser Arbeit als *unsicheres* oder *irritiertes* Mitleid bezeichnet wurde, beruht im Gegensatz zu einem »stetigen« Mitleid auf einem Aspekterlebnis. Es gibt hier ein Schwanken zwischen widersprüchlichen Blickwinkeln, welches mit dem Bemerken eines Aspektwechsels gleichzusetzen ist. Dabei handelt es sich häufig nur bei *einem* dieser Blickwinkel um den des Mitleids. Der andere Blickwinkel sieht das Objekt entweder als nicht wirklich leidend an oder betrachtet dieses Leiden als in gewisser Hinsicht gerechtfertigt – oder er relativiert das Leiden, indem er es in einen größeren Zusammenhang stellt.

Unsicher ist das Mitleid also insofern, als ihm eine Irritation über die Gleichzeitigkeit der verschiedenen Blickwinkel zugrunde liegt. Das »Kippen« der Aspekte löst ein Staunen aus, und gerade dieses Staunen wird mit Sätzen wie »Ich empfinde so gesehen Mitleid für sie!« (oder »Ich empfinde so gesehen *kein* Mitleid mit ihr!«) zum Ausdruck gebracht. Bei Sprachspielen »stetigen« Mitleids haben solche Äußerungen keinen Platz – sie erscheinen unsinnig. Der Unterschied der Sprachspiele ist also folgender: Während beim stetigen Mitleid als Gemütsbewegung eine deskriptive Selbstzuschreibung nicht vorgesehen ist, kann es diese beim irritierten Mitleid *der Form nach* durchaus geben (allerdings besteht die wahre Funktion dann darin, das *Staunen* über den Aspektwechsel zum Ausdruck zu bringen). Gerade mit der Unterscheidung von Sprachspielen wird deutlich, dass unsicheres Mitleid keine defizitäre Form eines sicheren (stetigen) Mitleids ist, sondern ein Erlebnis von ganz anderer Kategorie.

5. Die sekundäre Bedeutung von »Mitleid«

Wittgensteins Beispiele für Aspekterlebnisse reichen von Kippbildern (etwa dem Hasen-Enten-Kopf) bis zu Bedeutungserlebnissen im Zusammenhang mit einzelnen Wörtern – bis hin zu besonderen Wahrnehmungen von Gefühlsäußerungen anderer Personen. Immer geht es ihm darum, die jeweiligen Sprachspiele eines stetigen Aspekt-Wahrnehmens von denen eines Staunens über das Kippen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ergibt sich u.a. dadurch, dass bei Aspekt- und Bedeutungserlebnissen bestimmte Begriffe eine »sekundäre Verwendung« erhalten. Gemeint sind zum Beispiel die Begriffe des *Sehens* oder der *Bedeutung*.

In der Literatur über Wittgenstein findet sich eine verbreitete Interpretation der »sekundären Bedeutung«, die zu hinterfragen ist: Sekundäre Bedeutung wird dort nämlich im Sinne eines zusätzlichen Aspektes neben dem vertrauten Aspekt verstanden. Oder, bezogen auf Bedeutung: Die sekundäre Bedeutung ist eben jene Bedeutung, die *durch das Bedeutungserlebnis* erschlossen wird. Diese Interpretation lässt sich mit den entsprechenden Passagen bei Wittgenstein jedoch nicht in Einklang bringen, denn hier ist es der Begriff »Bedeutung« selbst, der *im Zusammenhang* mit Aspekt- oder Bedeutungserlebnissen sekundär verwendet wird. Bezogen auf das Mitleid kann das heißen, dass der Begriff »Mitleid« (beim unsicheren oder irritierten Mitleid) sekundär verwendet wird.

6. Unsicheres Mitleid und Würde

Es besteht allerdings keine *Notwendigkeit*, »Mitleid« auf diese Weise sekundär zu verwenden. Brecht und Arendt machen das zum Beispiel nicht, obwohl beide jeweils Varianten eines irritierten Mitleids kennen. Brecht strebt eine solche Hal-

tung beim Theaterpublikum an, Arendt spricht von Solidarität gegenüber Menschen, deren Freiheit in Gefahr ist. Dass beide für ihre Anliegen den Begriff des Mitleids nur ansatzweise verwenden, liegt wohl daran, dass sie davor zurückschrecken, Menschen allzu einseitig unter dem Blickwinkel ihres *Leidens* wahrzunehmen und sie gerade deshalb nicht in ihrer Würde ernst zu nehmen. Der Begriff eines irritierten Mitleids könnte die Position von Brecht und Arendt allerdings kohärenter machen, denn bei ihm gibt es zusätzlich zum Mitleid noch einen weiteren Blickwinkel, und der verbietet es, das Objekt zum passiven Opfer zu machen. Gerade *mit* Brecht und Arendt lässt sich zeigen, dass eine bestimmte Form von irritiertem Mitleid dem Objekt mehr Würde zugestehen kann als stetiges Mitleid.

Das muss nicht für alle Varianten von irritiertem Mitleid gelten, schließlich gibt es unsicheres Mitleid ja zum Beispiel auch gegenüber einer Fliege. Nur weil wir in unserer Beurteilung der Schmerzfähigkeit der Fliege schwanken, verleihen wir dieser nicht mehr Würde. Grundsätzlich gilt aber: Je mehr wir uns mit dem Aspektwechsel beschäftigen, desto mehr auch mit dem Objekt insgesamt, da die Aspekte doch zu »internen Eigenschaften« des Objekts werden. Wir überfahren das Objekt nicht mit unserem sicheren Gefühl, sondern bleiben in unserer Unsicherheit gewissermaßen vor ihm stehen. Es gibt eine Kombination von Aufmerksamkeit und Distanz, deren Ergebnis durchaus eine Haltung des Respekts sein kann. Wenn wir z.B. schwanken zwischen der Einstufung einer Person als Opfer *und* als Täter, ermöglichen wir ihr auf diese Weise mehr Autonomie oder die Freiheit, sich einem kategorisierenden Verständnis zu entziehen.¹ Und genau das kann als Würde bezeichnet werden.

Von *irritiertem Mitleid* können wir erst dann sprechen, wenn das Verhältnis der beiden Blickwinkel nicht beliebig ist, sondern uns als »interne Relation« beschäftigt. Stünden die Blickwinkel mit ihren möglichen Aspekten in einem kontingenten Nebeneinander, wäre unser Wunsch nach Kategorisierung nicht ernsthaft irritiert. Die Widersprüchlichkeit könnte durch den Hinweis auf unterschiedliche Zeitpunkte oder auf unterschiedliche Betrachter sofort entschärft werden. Beim unsicheren, irritierten Mitleid gibt es hingegen ein Staunen über die Widersprüchlichkeit der *Formen*, die Ambiguität ist im Objekt selbst angelegt. Das macht uns unfähig, die andere Person als Exemplar einer Gruppe einzuordnen bzw. zu *bestimmen*. Die sich einer eindeutigen Bestimmung entziehende Person erfahren wir so als potentiell *selbstbestimmtes* (autonomes) Wesen.

1 In Abwandlung von Kants kategorischem Imperativ ließe sich vielleicht sagen: »Beachte einen Menschen jederzeit zugleich als Täter und niemals bloß als Opfer, wenn du seine Würde respektieren willst.«

7. Wittgenstein und die Neuropsychologie

Zwischen Wittgenstein und der Neuropsychologie gibt es durchaus inhaltliche Gemeinsamkeiten: Beim Verstehen mentaler Zustände anderer Personen existiert für beide grundsätzlich keine deutende Instanz *zwischen* Wahrnehmung und Reaktion. Diese geschehen *in einem*. Das gilt sowohl für Wittgensteins Beschreibung eines »blinden« Verstehens als auch für die »geteilten Netzwerke« (die sogenannten Spiegelneuronen) in der Neuropsychologie. Zu beachten ist jedoch, dass der Forschungsgegenstand bei Wittgenstein die Sprache ist, in den Neurowissenschaften hingegen erklärtermaßen neuronale Aktivitäten.

Wittgenstein weist in diesem Zusammenhang auf ein Spannungsverhältnis zwischen psychologischer Alltagssprache und wissenschaftlicher Terminologie hin. Diese Spannung ist auch durch den inzwischen erzielten Fortschritt der Neuropsychologie nicht Geschichte. Im Gegenteil: Die neurowissenschaftliche Suche nach *Entsprechungen* geht davon aus, dass psychologische Alltagsbegriffe »Zustände« bezeichnen, berücksichtigt aber nicht die Vielfalt einer solchen Zustandshaftigkeit. Die Zustände, von denen unsere alltäglichen Sprachspiele rund um Gefühle und Dispositionen sprechen, sind keine direkt beobachtbaren Zustände; und zwar nicht aus Mangel an Instrumenten, sondern in logischer Hinsicht. Über den psychischen Zustand entscheidet nicht die momentane Verfassung der Person, sondern die Möglichkeit der Zuschreibung aufgrund einer räumlichen und zeitlichen Umgebung. Diese Umgebung gibt uns nicht nur indirekte *Hinweise* auf ein verstecktes Faktum, sondern sie *entscheidet* tatsächlich über die Korrektheit der Zuschreibung. Der Satz »Gott, wenn er in unsere Seelen geblickt hätte, hätte dort nicht sehen können, von wem wir sprachen« (PU II, S. 558) gilt auch für die Neurowissenschaften: auch sie kann nicht an der Umgebung vorbei (mit dem allwissenden Blick in unseren Körper) Zuschreibungen für mentale Zustände vornehmen.

Auch die Neurowissenschaften verwenden Begriffe, welche in alltäglichen Sprachspielen beheimatet sind, schließlich wollen sie in einem allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs verstanden werden. Die Funktion dieser Begriffe ist in den alltäglichen Sprachspielen jedoch eine andere als die der *Bezeichnung* für *empirisch erfassbare Zustände*. Es bedarf daher verschiedener Sprachanalysen, um zu vermeiden, dass Begriffe voreilig aus ihren Sprachspielen extrahiert werden. Klärungsbedürftig ist im Rahmen wissenschaftlicher Aussagen z.B. der Begriff des »Wissens«. Die Überlegungen Wittgensteins könnten hier von Nutzen sein.

8. Unbestimmtheit und Anteilnahme als Lebensform

Steht das Bemühen um eine möglichst exakte empirische Bestimmung psychischer Zustände im Zeichen des Wunsches, jegliche »Unschärfen« der beteiligten Sprachspiele zu beseitigen, stellt sich noch eine weitere Frage: *Wollen wir eine*

solche Eindeutigkeit überhaupt? Wittgenstein hat darauf hingewiesen, dass zu unserer Lebensform neben der »Ungleichförmigkeit des Verhaltens« auch die »unwägbare Evidenz« bei der Zuschreibung von psychischen Zuständen gehört. Für das Urteil über die Gefühle anderer Menschen gibt es keine zwingenden Argumente, unsere psychologischen Sprachspiele sind geprägt von einer grundsätzlichen »Unsicherheit«. Diese ist aber *erstens* keine Unsicherheit des permanenten Zweifelns, denn meist werden Gefühlszustände mit großer *Gewissheit* zugeschrieben. *Zweitens* handelt es sich auch nicht um eine Unsicherheit aufgrund einer fehlenden Information: Beim tatsächlichen Schwanken zwischen zwei möglichen Zuschreibungen kann jede noch so große Evidenz nur eine »unwägbare« sein. Wir stellen in psychologischen Sprachspielen keine verifizierbaren Vermutungen an, wie wir es bei einem Schätzspiel machen, wo es etwa darum geht, die Zahl der Nudeln in einem Glas richtig zu bestimmen. Es kann bei der Beurteilung des Gefühlszustandes anderer Menschen kein »Nachschauen« geben, mit dem alle offenen Fragen beseitigt werden könnten.

Damit hängt auch jene Haltung zusammen, die wir meist als *Empathie* bezeichnen. Wittgenstein selbst hat die »spontane Zustimmung« oder »spontane Sympathie« gerade mit der Unbestimmtheit psychologischer Sprachspiele verknüpft und als Teil unserer Lebensform beschrieben. Wenn wir im Rahmen unserer »Einfühlung« die Zustände anderer Menschen in einem gewissen Sinn *erleben*, so gibt es dabei keine letzte Exaktheit. Es ist nicht so wie beim »Gefühl«, dass dieser Tisch mehr als einen Meter lang ist. Die Möglichkeit einer Überprüfung fehlt bei der Einfühlung nicht aus zufälligen Gründen – da wir eben *noch nicht* die technischen Möglichkeiten haben, in die Gehirne anderer Menschen hineinzuschauen –, sondern sie *muss* fehlen. Streben wir somit Eindeutigkeit ohne unscharfe Ränder und Unbestimmtheiten an, so müssen wir uns auch im Klaren darüber sein, dass wir damit bereit sind, auf sehr vieles zu verzichten, was unser zwischenmenschliches Leben prägt. »Empathie« erzeugt in einer häufigen Wortverwendung zwei Dinge gleichzeitig: unsere Überzeugung bezüglich des psychischen Zustandes anderer Menschen *und* dazu noch eine Form der Anteilnahme (da uns dieser Zustand des anderen ja »etwas angeht«). Es ist gerade diese Kombination, welche es unmöglich macht, Empathie durch bloße Informationen zu ersetzen. Eine solche Veränderung würde tatsächlich unsere »Lebensform« auf den Kopf stellen.

Was hat dieser letzte Punkt mit dem Mitleid zu tun? Es soll hier nicht der Fehler gemacht werden, den Begriff des Mitleids allzu sehr zu strapazieren. Empathie ist noch lange nicht Mitleid und wenn Empathie auch grundlegend für unsere zwischenmenschliche Kommunikation ist, so darf deshalb nicht gleich einer bestimmten Form von Mitleid universale Bedeutung beigemessen werden. Doch auch vom

Mitleid kann gesagt werden, dass in ihm Information und Anteilnahme kombiniert sind. Diese beiden Elemente können hier sogar in einen ganz spezifischen Konflikt geraten: Es gibt Konstellationen, in denen wir einerseits *verstehen* wollen bzw. nach Zusammenhängen und großräumigen Handlungsmöglichkeiten suchen, in denen wir aber andererseits das Leiden des ganz individuellen Anderen *fühlen* und ihm ganz nahe sein wollen. Der Wunsch nach Verstehen und Handeln kann sich gegen den Wunsch nach erlebter Nähe stellen, trotzdem ist er auf ihn angewiesen. Umgekehrt möchte vielleicht das bloße Mitfühlen den Aspekt der Informationen ausblenden, doch auch hier gilt: es ist auf ihn angewiesen, weil es sonst aufhört, sich selbst ernst zu nehmen (am Ende des vierten Kapitels wurde eine solche Aspekt-Kombination als Form eines irritierten Mitleids aufgezeigt).

Mit diesen Überlegungen sind wir jedoch über die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit hinausgelangt. Sie können hier nur angedeutet werden und bedürfen einer detaillierteren Untersuchung anhand konkreter Sprachspiele. Es zeigt sich, dass für eine sprachphilosophische Erkundung rund um das Mitleid noch vieles übrig bleibt: So gewinnbringend es war, von Wittgenstein auszugehen, so sehr bestand darin auch eine thematische Einschränkung. Vieles blieb ausgeklammert, weil sich bei Wittgenstein keine unmittelbare Anknüpfung ergab. Allerdings müsste sein anti-essentialistischer Ansatz für weitere Untersuchungen das Leitprinzip bleiben. Denn nicht darum geht es, Wesentliches über *das Mitleid* auszusagen, sondern Neues über bestehende Sprachspiele mit Mitleidsbegriffen. Die Suche ist eine Begriffssuche.

Danksagung

Als Erstes möchte ich meinem Dissertationsbetreuer Prof. Peter Kügler danken. Er hat intensive fachliche Beratung und persönliche Ermutigung auf eine Weise kombiniert, die meine Freude an der Arbeit mit den Jahren sogar noch wachsen ließ. Bei wirklich jeder meiner Anfragen hat er Wege gefunden, um mir unverzüglich weiterzuhelpfen.

Einen herzlichen Dank möchte ich auch an Prof. Andreas Oberprantacher richten, der sich die Zeit genommen hat, die Arbeit als Zweitgutachter zu begleiten. Von ihm habe ich in der Endphase wichtige Impulse erhalten, sein zusätzlicher Blick auf das Thema hat mir entscheidend geholfen. Auch Prof. Alois Pichler war für mich ein wichtiger Ansprechpartner; seine umfassende Kompetenz zu Wittgenstein hat er auf sehr aufgeschlossene Weise zur Verfügung gestellt.

Für die aufmerksame und effiziente Hilfe bei der Korrektur danke ich Eltje Böttcher – auch dafür, dass sie sich in der hektischen letzten Phase der Fertigstellung für immer neu auftauchende Fragen zusätzliche Zeit nahm.

Mein allergrößter Dank gilt aber meiner Familie. Ihr Verständnis und ihre Geduld wurden mitunter auf eine harte Probe gestellt. Letztlich war es ihr Großmut, der die viele Kleinarbeit dieses Buches ermöglichte.

Literatur

WITTGENSTEIN, SIGLEN

TLP »Tractatus logico-philosophicus«. In *Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 7–85.

VB *Vermischte Bemerkungen*, hrsg. von G.H. von Wright, neubearbeitet durch Alois Pichler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

PG *Philosophische Grammatik. Werkausgabe Band 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

BLB »Das Blaue Buch«. In *Werkausgabe Band 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 15–116.

EPB »Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)«. In *Werkausgabe Band 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 117–282.

VPES »Aufzeichnungen für Vorlesungen über ›privates Erlebnis‹ und ›Sinnesdaten‹«. In *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 47–100.

UW »Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen«. In *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 101–139.

PU »Philosophische Untersuchungen«. In *Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 225–485.

GÜF »Gespräche über Freud«. In *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, hrsg. von Cyril Barrett, übersetzt von Ralf Funke, 3. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer, 2005, S. 61–74.

BPP I »Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Teil 1«. In *Werkausgabe Band 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 5–215.

BPP II »Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Teil 2«. In *Werkausgabe Band 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 217–346.

LS I »Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie«. In *Werkausgabe Band 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 347–488.

LS II *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Das Innere und das Äußere. 1949–1951*, hrsg. von G.H. von Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Z »Zettel«. In *Werkausgabe Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 259–443.

PU II »Philosophische Untersuchungen. Teil II«. In *Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 487–621.

ÜG »Über Gewißheit«. In *Werkausgabe Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 113–257.

BüF »Bemerkungen über Farben«. In *Werkausgabe Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 7–112.

NL *Wittgensteins Nachlass. Bergen Electronic Edition*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.

ANDERE

Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Arendt, Hannah. »Bertolt Brecht«. In *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von Ursula Ludz, 2. Aufl. München: Piper, 2013, S. 259–310.

Arendt, Hannah. »Freiheit und Politik«. In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper, 1994, S. 201–26.

Arendt, Hannah. »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten«. In *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von Ursula Ludz, 2. Aufl. München: Piper, 2013, S. 11–45.

Arendt, Hannah. »Revolution und Freiheit«. In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper, 1994, S. 227–51.

Arendt, Hannah. *Über die Revolution*. 4. Aufl. München: Piper, 1994.

Arendt, Hannah. »Wahrheit und Politik«. In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper, 1994, S. 327–70.

Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Stuttgart: Reclam, 2013.

Aristoteles. *Peri hermeneias*. Übersetzt von Hermann Weidemann. Berlin: Akademie, 1994.

Aristoteles. *Poetik*. Stuttgart: Reclam, 1982.

Aristoteles. *Rhetorik*, hrsg. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam, 2007.

Aristoteles. *Über die Seele*, hrsg. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam, 2011.

Auberle, Anette/Klosa, Anette. »Mitleid«. In *Duden. Das Herkunftswörterbuch*. Berlin: Dudenverlag, 2014, S. 532f.

Augustinus. *Bekenntnisse*. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Düsseldorf: Patmos, Artemis & Winkler, 2007.

Augustinus. *Vom Gottesstaat I*. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Werke des Augustinus 3. Zürich: Artemis, 1955.

Augustinus. *Vom Gottesstaat II*. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Werke des Augustinus 4. Zürich: Artemis, 1955.

Bar-On, Dorit. »Externalism and Skeptizism. Recognition, Expression, and Self-Knowledge«. In *The Self and Self-Knowledge*, hrsg. von Annalisa Coliva, Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 189–211.

Bar-On, Dorit. »First-Person Authorit.: Dualism, Constitutivism, and Neo-Expressivism«. *Erkenntnis* 71, Nr. 1 (2009), S. 53–71. <https://doi.org/10.1007/s10670-009-9173-y>

Bar-On, Dorit/Sias, James. »Varieties of Expressivism«. *Philosophy Compass* 8, Nr. 8 (1. August 2013), S. 699–713. <https://doi.org/10.1111/phc3.12051>

Barratt, Daniel et al. »Does the Kuleshov Effect Really Exist? Revisiting a Classic Film Experiment on Facial Expressions and Emotional Contexts«. *Perception* 45, Nr. 8 (2016): S. 847–74. <https://doi.org/10.1177/0301006616638595>

Batson, Daniel C. »These Things Called Empathy. Eight Related but Distinct Phenomena«. In *The Social Neuroscience of Empathy*, hrsg. von Jean Decety und William Ickes. Cambridge (Massachusetts)/London: MIT Press, 2009, S. 3–15.

Baum, Wilhelm. *Wittgenstein im Ersten Weltkrieg. Die »Geheimen Tagebücher« und die Erfahrungen an der Front (1914-1918)*. Klagenfurt-Wien: Kitab, 2014.

Benhabib, Seyla. *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, hrsg. von Otto Kallscheuer. Übersetzt von Karin Wördemann. Hamburg: Rotbuch, 1998.

Blair, R. J. R./Blair, Karina S. »Empathy, Morality, and Social Convention. Evidence from the Study of Psychopathy and Other Psychiatric Disorders«. In *The Social Neuroscience of Empathy*, hrsg. von Jean Decety und William Ickes, Cambridge (Massachusetts)/London: MIT Press, 2009, S. 139–52.

Bloom, Paul. »Empathie blendet uns«. *DIE ZEIT*. 12. März 2015, S. 42.

Blume, Thomas. *Wittgensteins Schmerzen. Ein halbes Jahrhundert im Rückblick*. Paderborn: mentis, 2002.

Boner, Jürg. *Dialektik und Theater. Die Dialektik im Theater Bertolt Brechts*. Zürich: Dissertation an der Universität Zürich, 1995.

Brachtendorf, Johannes. »Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannie«. In *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, 2. Aufl.. Berlin, Boston: de Gruyter, 2012, S. 141–62.

Brecht, Bertolt. *Gesammelte Werke Bd. 2: Die Dreigroschenoper, Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny [u.a.]*, hrsg. von Elisabeth Hauptmann. 76.-90. Tsd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Brecht, Bertolt. *Gesammelte Werke Bd. 15: Schriften zum Theater 1*, hrsg. von Elisabeth Hauptmann. 76.-90. Tsd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Brecht, Bertolt. *Gesammelte Werke Bd. 16: Schriften zum Theater 2*, hrsg. von Elisabeth Hauptmann. 76.-90. Tsd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Brecht, Bertolt. *Schriften zum Theater. Über eine nicht-aristotelische Dramatik*, hrsg. von Siegfried Unseld. 82.-83. Tsd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Buddensiek, Friedemann. »Stoa und Epikur: Affekte als Defekte oder als Weltbezug?«. In *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, 2. Aufl.. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012, S. 69–93.

Burkard, Franz-Peter. »Würde«. In *Metzler Philosophie-Lexikon*, hrsg. von Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard, 2. Aufl. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1999, S. 671–674.

Byrne, Alex. »Knowing What I See«. In *Introspection and Consciousness*, hrsg. von Declan Smithies und Daniel Stoljar. New York: Oxford University Press, 2012, S. 183–209.

Cavell, Stanley. *Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*. Übersetzt von Christiana Goldmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Cavell, Stanley. »Wissen und Anerkennen«. In *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, hrsg. von Davide Sparti und Espen Hammer. Frankfurt am Main: Fischer, 2002, S. 39–73.

»Compassion (soziales Lernen) – Wikipedia«. [https://de.wikipedia.org/wiki/Compassion_\(soziales_Lernen\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Compassion_(soziales_Lernen))

Damasio, Antonio R. *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*. 7. Aufl. München: List, 2007.

Davidson, Donald. »Die Autorität der ersten Person«. In *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 21–39.

Davidson, Donald. »Drei Spielarten des Wissens«. In *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 339–63.

Davidson, Donald. »Indeterminismus und Antirealismus«. In *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 127–51.

Davidson, Donald. »Was ist dem Geist gegenwärtig?«. In *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 102–26.

Davidson, Donald. »Wissen, was man denkt«. In *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 40–78.

Davis, Mark H. »Measuring individual differences in empathy. Evidence for a multidimensional approach«. *ResearchGate* 44, Nr. 1 (1983), 113–26. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.44.1.113>

De Sousa, Ronald. *Die Rationalität des Gefühls*. Übersetzt von Helmut Pape. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Decety, Jean/M. Cowell, Jason. »Empathy, Justice, and Moral Behavior«. *AJOB Neuroscience* 6, Nr. 3 (2015), 3–14. <https://doi.org/10.1080/21507740.2015.1047055>

Decety, Jean/Jackson, Philipp L. »A Social-Neuroscience Perspective on Empathy«. *Current Directions in Psychological Science* 15, Nr. 2 (2006). <https://doi.org/10.1111/j.0963-7214.2006.00406.x>

Decety, Jean/Lamm, Claus. »Empathy versus Personal Distress. Recent Evidence from Social Neuroscience«. In *The Social Neuroscience of Empathy*, hrsg. von Jean Decety und William Ickes. Cambridge (Massachusetts)/London: MIT Press, 2009, S. 199–213.

Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler, 2007.

Descartes, René. *Die Passionen der Seele*. Hrsg. und übersetzt von Christian Wohlers. Hamburg: Meiner, 2014.

Döring, Sabine A. (Hrsg.). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Eckhardt, Juliane. *Das epische Theater*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Eisenberg, Nancy/Eggum, Natalie D.. »Empathic Responding. Sympathy and Personal Distress«. In *The Social Neuroscience of Empathy*, hrsg. von Jean Decety und William Ickes. Cambridge (Massachusetts)/London: MIT Press, 2009, S. 71–83.

Fortuna, Sara. *Wittgensteins Philosophie des Kippbildes. Aspektwechsel, Ethik, Sprache*. Übersetzt von Arnold A. Oberhammer. Wien: Turia + Kant, 2012.

Fuhrmann, Manfred. *Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – »Lóngin«. Eine Einführung*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Gallese, Vittorio. »Die mannigfaltige Natur zwischenmenschlicher Beziehungen. Die Suche nach einem gemeinsamen Mechanismus«. In *Empathie und Erzählung*, hrsg. von Claudia Breger und Fritz Breithaupt. Freiburg im Breisgau: Rombach, 2010, S. 21–51.

Gebauer, Gunter. *Wittgensteins anthropologisches Denken*. München: Beck, 2009.

Glock, Hans J. *Wittgenstein-Lexikon*. Übersetzt von Ernst M. Lange. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Goldie, Peter. *The Emotions. A Philosophical Exploration*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Goodman, Russell B. *Wittgenstein and William James*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2002.

Großmann, Andreas. »Würde«. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 12. Basel: Schwabe, 2004, S. 1088–93.

Hacker, Peter M. S. *Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Hamburger, Käte. *Das Mitleid*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.

Hark, Michel ter. *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht [u.a.]: Kluwer, 1990.

Heller, Agnes. *Theorie der Gefühle. Ungekürzte Studienausgabe*. Hamburg: VSA, 1981.

Hinck, Walter. *Das moderne Drama in Deutschland. Vom expressionistischen zum dokumentarischen Theater*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

Hintikka, Merrill B./Hintikka, Jaakko. *Untersuchungen zu Wittgenstein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Hymers, Michael. »Internal Relations and Analyticity. Wittgenstein and Quine«. *Canadian Journal of Philosophy* 26, Nr. 4 (1996), S. 591–612. <https://doi.org/10.1080/00455091.1996.10717469>

Jacobsen, Rockney. »Wittgenstein on Self-Knowledge and Self-Expression«. *The Philosophical Quarterly* 46, Nr. 182 (1996), S. 12–30. <https://doi.org/10.2307/2956302>

Jäger, Christoph/Bartsch, Anne. »Prolegomena zu einer philosophischen Theorie der Meta-Emotionen«. In *Leben mit Gefühlen*, hrsg. von Barbara Merker. Paderborn: mentis, 2009, S. 113–37.

James, William. *The principles of psychology*. Chicago (Illinois): Encyclopaedia Britannica, 1952.

James, William. »What is an Emotion?« *Mind* 9, Nr. 34 (1884), S. 188–205.

Janik, Allan. *Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflußt?* Sonderdruck aus Schopenhauer-Jahrbuch Bd. 73. Frankfurt am Main: Kramer, 1992.

Johnston, Mark. »The Authority of Affect«. *Philosophy and Phenomenological Research* 63, Nr. 1 (2001), 181–214. <https://doi.org/10.2307/3071094>

Keicher, Peter. »Die Wittgenstein-Werkausgabe und ihre Quellen im Nachlaß«. In *Papers of the 24th IWS*, hrsg. von Rudolf Haller und Klaus Puhl. <http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2420/2564>.

Kenny, Antony. »Handlung, Emotion und Wille«. In *Philosophie der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 76–82.

Kesting, Marianne. *Bertolt Brecht*. Rowohlt Monographien 37. Reinbek: Rowohlt, 1973.

Keyzers, Christian. *Unser empathisches Gehirn. Warum wir verstehen, was andere fühlen*. Übersetzt von Hainer Kober. München: btb, 2013.

Knopf, Jan. *Bertolt Brecht. Ein kritischer Forschungsbericht. Fragwürdiges in der Brecht-Forschung*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1974.

Konstan, David. *Pity Transformed*. 2. Aufl. London: Duckworth, 2004.

Krajczynski, Jakub/Rapp, Christof. »Emotionen in der antiken Philosophie. Definitionen und Kataloge«. In *Pathos, Affekt, Emotion*, hrsg. von Martin Harbsmeier und Sebastian Möckel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 47–78.

Kranz, Margarita/Probst, Peter. »Sympathie I«. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10. Basel: Schwabe, 1998, S. 751–56.

Kripke, Saul A. *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung*. Übersetzt von Helmut Pape. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Kügler. »Die Supplementarität der Zuschreibung psychischer Zustände«. *e-Journal Philosophie der Psychologie* 13 (2009). <http://www.jp.philo.at/texte/KueglerP1.pdf>.

Lenzen, Manuela. *In den Schuhen des anderen. Simulation und Theorie in der Alltagspsychologie*. Paderborn: mentis, 2005.

»Lev Kuleshov«. *IMDb (Internet Movie Database)*. Zugegriffen am 2. November 2016. <http://www.imdb.com/name/nm0474487/bio>.

Liessmann, Konrad Paul. »Prügel für Wittgenstein? Nietzschanische Reminiscenzen zum Verhältnis von Kunst und Moral«. In »*Ethik und Ästhetik sind Eins*«. *Beiträge zu Wittgensteins Ästhetik und Kunstphilosophie*, hrsg. von Wilhelm Lüttterfelds und Stefan Majetschak. Wittgenstein-Studien. Frankfurt am Main/Berlin u.a.: Peter Lang, 2007, S. 37–48.

Michlmayr, Martin. *Simulation Theory versus Theory Theory. Theories Concerning the Ability to Read Minds*. Diplomarbeit an der Universität Innsbruck. Innsbruck, 2002.

Monk, Ray. *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies*. Übersetzt von Hans Günter Holl und Eberhard Rathgeb. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

Moran, Richard. »Self-Knowledge, ›Transparency‹, and the Forms of Activity«. In *Introspection and Consciousness*, hrsg. von Declan Smithies und Daniel Stoljar. New York: Oxford University Press, 2012, S. 211–36.

Mulhall, Stephen. »Seeing Aspects«. In *Wittgenstein. A Critical Reader*, hrsg. von Hans-Johann Glock. Malden: Wiley, 2001, S. 246–67.

Müller, Marc. »Über ›Aspektsehen‹ und dessen enge Verwandtschaft mit dem ›Erleben der Bedeutung eines Wortes‹«. In *Papers of the 29th International Wittgenstein Symposium 6-12 August 2006*, hrsg. von Georg Gasser, Christian Kanzian und Edmund Runggaldier. Kirchberg am Wechsel: ALWS 2006, S. 207–209.

Neumer, Katalin. *Die Relativität der Grenzen. Studien zur Philosophie Wittgensteins*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000.

Nietzsche, Friedrich. »Also sprach Zarathustra«. In *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., Bd. 4. München: dtv, 1999, S. 9–408.

Nietzsche, Friedrich. »Der Antichrist«. In *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., Bd. 6. München: dtv, 1999, S. 165–254.

Nietzsche, Friedrich. »Die fröhliche Wissenschaft«. In *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., Bd. 3. München: dtv, 1999.

Nietzsche, Friedrich. »Jenseits von Gut und Böse«. In *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., Bd. 5. München: dtv, 1999, S. 9–243.

Nietzsche, Friedrich. »Morgenröte«. In *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., Bd. 3. München: dtv, 1999, S. 9–331.

Nietzsche, Friedrich. *Nachlaß 1884-1885*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Aufl. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 11. München: dtv, 1999.

Nietzsche, Friedrich. *Nachlaß 1885-1887*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Aufl. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 12. München: dtv, 1999.

Nietzsche, Friedrich. *Nachlaß 1887-1889*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Aufl. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 13. München: dtv, 1999.

Nietzsche, Friedrich. »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«. In *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Aufl., Bd. 1. München: dtv, 1999, S. 873–90.

Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2003.

Peirce, Charles S. »Die Festigung der Überzeugung« und andere Schriften, hrsg. von Elisabeth Walther. Baden-Baden: Agis, 1965.

Pichler, Alois. »Drei Thesen zu der Entstehung und Eigenart der Philosophischen Untersuchungen. Fragment, Album, Polyphonie«. In *Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50 Jahren. Akten des 24. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 12. bis 18. August 2001, Kirchberg am Wechsel*. Wien: öbv & hpt, 2002, S. 355–65.

Price, A.W. »Emotions in Plato and Aristotle«. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hrsg. von Peter Goldie. New York: Oxford University Press, 2010, S. 121–42.

Putnam, Hilary. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Rahm, Benjamin u.a. »Self-perspective leads to increased activation of pain processing brain regions in fibromyalgia«. In *Comprehensive psychiatry*, Nr. 59 (2015), S. 80–90. <https://doi.org/10.1016/j.comppsych.2015.02.005>

Rapp, Christof. »Aristoteles. Bausteine für eine Theorie der Emotionen«. In *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, 2. Aufl. Berlin, Boston: de Gruyter, 2012, S. 45–68.

Rellstab, Felix. *Wege zur Rolle. Handbuch Theaterspielen*. Wädenswil: Stutz, 1996.

Ritter, Henning. *Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*. 2. Aufl. München: Beck, 2005.

Roberts, Robert C. »Was eine Emotion ist. Eine Skizze«. In *Philosophie der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 169–201.

Rombach, Ursula/Seiler, Peter. »Eleos – misericordia – compassio. Transformationen des Mitleids in Text und Bild«. In *Pathos, Affekt, Emotion*, hrsg. von Martin Harbsmeier und Sebastian Möckel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 250–76.

Roojen, Mark van. »Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism«. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von Edward N. Zalta, 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/moral-cognitivism/>

Rorty, Amélie. »A Plea for Ambivalence«. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hrsg. von Peter Goldie. New York: Oxford University Press, 2010, S. 425–44.

Rorty, Amélie. »Enough Already with ›Theories of the Emotions‹«. In *Thinking about Feeling*, hrsg. von Robert C. Solomon. Oxford, New York: Clarendon Press, 2004, S. 269–78.

Röska-Hardy, Louise. »Die Rolle von Sprache und Verhalten im Selbstwissen«. In *Den eigenen Geist kennen. Selbstwissen, privilegierter Zugang und Autorität der ersten Person*, hrsg. von Albert Newen und Gottfried Vosgerau. Paderborn: mentis, 2005, S. 185–210.

Samson, Lothar. »Mitleid«. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 5. Basel: Schwabe, 1980, S. 1410–16.

Savigny, Eike von. *Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«. Ein Kommentar für Leser*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

Schadewaldt, Wolfgang. *Antike und Gegenwart. Über die Tragödie*. München: dtv, 1966.

Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Cohen, 1923.

Schings, Hans-Jürgen. *Der mitleidigste ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*. 2. Aufl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.

Scholz, Oliver R. »Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit? Zur Kernfrage von PU II XI«. In *Wittgenstein über die Seele*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 213–32.

Schopenhauer, Arthur. »Über die Grundlage der Moral«. In *Arthur Schopenhauer. Über das Mitleid*, hrsg. von Volpi, 3. Aufl. München: dtv, 2007, S. 61–141.

Schröger, Erich/Koelsch, Stefan. »Bemerkungen zu einer Affektiven und Kognitiven Neurowissenschaft«. In *Affektive und kognitive Neurowissenschaft*, hrsg.

von dens., Bd. 5. *Enzyklopädie der Psychologie / Themenbereich C: Theorie und Forschung*. Göttingen: Hogrefe, 2013, S. 1–10.

Schulte, Joachim. *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Schulte, Joachim. *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie*. München/Wien: Philosophia, 1987.

Schwitzgebel, Eric. »Introspection«. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von Edward N. Zalta, 2014. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/introspection/>

Schwitzgebel, Eric. »Introspection, What?« In *Introspection and Consciousness*, hrsg. von Declan Smithies und Daniel Stoljar. New York: Oxford University Press, 2012, S. 29–47.

Seneca. *De clementia. De beneficiis. Über die Milde. Über die Wohltaten*. Übersetzt von Manfred Rosenbach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Shamay-Tsoory, Simone G. »Empathic Processing. Its Cognitive and Affective Dimensions and Neuroanatomical Basis«. In *The Social Neuroscience of Empathy*, hrsg. von Jean Decety und William Ickes. Cambridge (Massachusetts), London: MIT Press, 2009, S. 215–32.

Singer, Tania/Klimecki, Olga M. »Empathy and Compassion«. *Current Biology* 24, Nr. 18 (2014): S. 875–78. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2014.06.054>

Singer, Tania/Leiberg, Susanne. »Empathie«. In *Affektive und kognitive Neurowissenschaft*, hrsg. von Erich Schröger und Stefan Koelsch. Göttingen: Hogrefe, 2013, S. 119–54.

Singer, Tania/Ricard, Matthieu. *Mitgefühl in der Wirtschaft. Ein bahnbrechender Forschungsbericht*. Übersetzt von Michael Wallossek. Knaus, 2015.

Singer, Tania et al. »Empathy for Pain Involves the Affective but Not Sensory Components of Pain«. *Science* 303, Nr. 5661 (2004): S. 1157–62. <https://doi.org/10.1126/science.1093535>

Sluga, Hans. »Whose house is that?«. Wittgenstein on the self. In *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, hrsg. von Hans Sluga und David G. Stern. New York: Cambridge University Press, 1996, S. 320–53.

Sluga, Hans. *Wittgenstein*. Blackwell Great Minds. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

Smithies, Declan/Stoljar, Daniel (Hrsg.). *Introspection and Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2012.

Sontag, Susan. *Das Leiden anderer betrachten*. Übersetzt von Reinhard Kaiser. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer, 2013.

Stegmaier, Werner. »Nietzsche. Umwertung (auch) der Affekte«. In *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, hrsg. von Hilge Landweer und Ursula Renz, 2. Aufl.. Berlin/Boston: dtv, 2012, S. 525–46.

Stuhldreher, Anna. *Wittgensteins Sprachspiel der Emotionen*. Berlin: Kadmos, 2013.

Šubik, Christof. *Einverständnis, Verfremdung und Produktivität: Versuche über die Philosophie Bertolt Brechts*. Wien: Verb. d. Wiss. Ges. Österreichs, 1982.

Tanney, Julia. »Gilbert Ryle«. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von Edward N. Zalta, 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ryle/>.

Teuwsen, Rudolf. *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau u.a.: Alber, 1988.

Thomson, Judith Jarvis. »The Trolley Problem«. *The Yale Law Journal* 94, Nr. 6 (1985), S. 1395–1415.

Voigts, Manfred. *Brechts Theaterkonzeptionen. Entstehung und Entfaltung bis 1931*. München: Fink, 1977.

Von der Lühe, Astrid. »Sympathie II«. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10. Basel: Schwabe, 1998, S. 756–62.

Wright, Crispin. »Self-Knowledge. The Wittgensteinian Legacy«. In *Knowing Our Own Minds*, hrsg. von Crispin Wright, Barry C. Smith und Cynthia Macdonald. Oxford: Clarendon Press, 1998, S. 13–45.

Kulturwissenschaft



María do Mar Castro Varela, Paul Mecheril (Hg.)

Die Dämonisierung der Anderen

Rassismuskritik der Gegenwart

2016, 208 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-3638-3

E-Book

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3638-7

EPUB: 15,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3638-3



Fatima El-Tayeb

Undeutsch

Die Konstruktion des Anderen
in der postmigranten Gesellschaft

2016, 256 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3074-9

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3074-3



Arianna Ferrari, Klaus Petrus (Hg.)

Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen

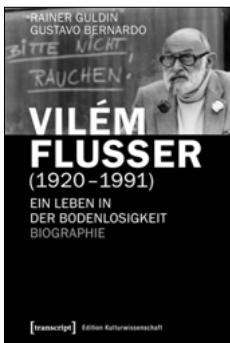
2015, 482 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-2232-4

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-2232-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Kulturwissenschaft



Rainer Guldin, Gustavo Bernardo
Vilém Flusser (1920–1991)
Ein Leben in der Bodenlosigkeit. Biographie

September 2017, 424 S., kart., zahlr. Abb.
34,99 € (DE), 978-3-8376-4064-9
E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4064-3



Thomas Hecken, Moritz Baßler, Robin Curtis, Heinz Drügh,
Mascha Jacobs, Nicolas Pethe, Katja Sabisch (Hg.)
POP
Kultur & Kritik (Jg. 6, 2/2017)

Oktober 2017, 176 S., kart., zahlr. Abb.
16,80 € (DE), 978-3-8376-3807-3
E-Book: 16,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-3807-7



Sonja Hnilica, Elisabeth Timm (Hg.)
Das Einfamilienhaus
Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Heft 1/2017

Juli 2017, 176 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3809-7
E-Book: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3809-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**