

Barbara Weber

Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit

Eine phänomenologische
Rekonstruktion des
politischen Raumes

VERLAG KARL ALBER



Barbara Weber

Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit

VERLAG KARL ALBER 

In dem Maße, in dem wir nicht mehr bezeugen, sondern nur beobachten, keine sozialen Erfahrungen machen, sondern als Voyeur den Anderen objektivieren, verschwindet der Mensch in seinem lebendigen Dasein aus dem öffentlichen Raum. Der politische Teilnehmer wird zum bloßen Betrachter, der sich in die Anonymität der Privatsphäre zurückgezogen hat. Das Sichtbarwerden des konkreten Menschen in seiner Körperlichkeit und Verletzlichkeit ist jedoch das Fundament für ethisches Bewusstsein und politische Verantwortung. Dieses Buch ist ein emphatisches Plädoyer für die Bedeutung des Körpers und der Gefühle: Der öffentliche Raum ist auf das Sehen und das Gesehenwerden angewiesen, weil sich erst hieraus ein gemeinsamer Sinn sowie eine Sensitivität für das Dasein des Anderen entwickeln können. Ein Rückzug in die Monade des Selbst führt hingegen zur Destruktion des Politischen: Denn das auf den privaten Raum reduzierte Individuum ist seiner sozialen Funktionen beraubt. In diesem Sinne ist diese Studie eine »phänomenologische Rekonstruktion des politischen Raumes« auf der Grundlage des Körpers. Damit ist sie mehr als nur die Antwort auf ein Forschungsdesiderat: Sie ist vielmehr die Offenlegung eines geistesgeschichtlichen blinden Flecks und führt in der Konsequenz zu einer Bedeutungsumkehrung wesentlicher politischer Begriffe wie »Freiheit«, »Macht« oder »politischer Raum«.

Die Autorin

Barbara Weber, geb. 1976 in München, ist Professorin für Human Development, Learning and Culture an der University of British Columbia in Kanada. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Phänomenologie und Hermeneutik, der zeitgenössischen politischen Philosophie sowie des Philosophierens mit Kindern.

Barbara Weber

Vernunft, Mitgefühl und Körperlichkeit

Eine phänomenologische
Rekonstruktion des
politischen Raumes

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48595-8
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86061-8

*Für Tamara Ralis und Fritz Hörauf
in Dankbarkeit für alles*

Inhalt

1. Einleitende Gedanken	11
1.1 Zielsetzung	11
1.2 Phänomenologische Arbeitsweise, Argumentationsverlauf und Literaturbericht	15
2. Konfliktlinien zwischen Vernunft und Mitgefühl	43
2.1 Zur ideengeschichtlichen Dichotomie zwischen Vernunft und Gefühl	43
2.2 Die Emotion-Kognition-Debatte in den Sozialwissenschaften	53
2.3 Der Bedeutungspluralismus des Empathiebegriffs als Be- günstigung der Dichotomie zwischen Vernunft und Gefühl	59
2.4 Fazit: Begriffliche und thematische Abgrenzung	63
3. Körper, Raum und Politik: Die Konstitution des politischen Raumes auf der Grundlage des menschlichen Leibes	65
3.1 Architektonischer Grundriss: Der Körper als Schnittstelle zwischen privatem und öffentlichem Raum	67
3.2 Lebenswelt und Herstellungswelt: Die offene Struktur des Leibes	70
3.3 Innenraum: Der Chiasmus zwischen Selbst und Anderem .	82
3.4 Mit- und Handlungswelt: Der politische Raum zwischen Ausdruck und Geste, Identität und Pluralität	85
4. Der interne Zusammenhang zwischen Körper, Mitgefühl und Vernunft	90
4.1 Aus entwicklungspsychologischer Perspektive	91
4.1.1 Der vorsektive Raum: Sympathie und Gefühls- ansteckung	93
4.1.2 Der intersubjektive Raum: Mitgefühl und Perspektivenwechsel	96

Inhalt

4.1.3	Der private Raum: Strategisches Denken und perlokutive Handlung	105
4.2	Aus phänomenologischer Perspektive	107
4.2.1	Desiderat einer leibfundierten Vernunft	107
4.2.2	Leibfundierte Vernunft als Ermöglichung von Intersubjektivität	114
4.2.3	Mitfühlende Vernunft als Ermöglichung von Sinngenese	119
4.2.4	Intersubjektivität und Interkorporeität: Das Problem des Fremdpsychischen	128
4.2.5	Wider die Privatheit des Gefühls: Das Ineingreifen von Leib-, Sinn- und Gefühlsraum	132
4.2.6	Fazit: Der Leib als Fundament einer öffentlich-intersubjektiven Sinngenese	139
5.	Konsequenzen einer leibfundierten Vernunft für den öffentlichen Raum: Exemplarische Phänomenanalyse	142
5.1	Selbstaktualisierung, Freiheit und intersubjektive Sinnkonstitution	142
5.2	Ökonomisierung des Öffentlichen als Folge der strategischen Rationalität	148
5.3	Körper, Schuld und Strafe	157
5.4	Die entkörperlichte Sprache der Medien	158
5.5	Gefühl, Ethik und Sensitivität	161
6.	Versuch einer Phänomenologie der Menschenrechte: Transkulturelle Solidarität zwischen leibfundierter Vernunft und intersubjektivem Mitgefühl	169
6.1	Menschenrechte als globales Problem? Aktuelle Hürden eines »gutgemeinten« Projekts	169
6.1.1	Die drei Generationen der Menschenrechte zwischen Recht und Anspruch	170
6.1.2	Kultivierung globaler Solidarität versus Einsetzung eines universalen Rechtskatalogs	172
6.1.3	Menschenrechte: Universale Ethik oder kulturimperialistische Entfremdung?	174

6.2	Versuch einer phänomenologischen Rekonstruktion der Idee der Menschenrechte: Zwischen Verletzlichkeit und Einzigartigkeit	180
6.2.1	Menschenrechte als Fundament der Selbstverwirklichung	180
6.2.2	Grausamkeit und Gefühlskälte: Möglichkeiten der Entmenschlichung	186
6.2.3	Die Kultivierung der Menschenrechte auf der Grundlage von Vernunft und Mitgefühl	187
6.2.4	Menschenrechte als Menschenpflichten: Die Pflicht zur Sorge um den Anderen	195
6.2.5	Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Recht und Geltung	202
6.2.6	Menschenrechte zwischen Mitgefühl und Vernunft: Problematisierung des mediatisierten öffentlichen Raumes	208
7.	Abschließende Gedanken	213
8.	Literaturverzeichnis	215

1. Einleitende Gedanken

1.1 Zielsetzung

Globale politische Bemühungen wie beispielsweise die rechtliche Einsetzung universaler Menschenrechte stellen uns heute vor dringende Fragen: Ist es möglich, einen kulturübergreifenden und weltweiten politischen Raum zu konstituieren? Auf welche Weise vermögen wir die Bürger aller Staaten für die ethischen Konfliktsituationen und Ungerechtigkeiten in den verschiedenen Kulturen zu sensibilisieren? Können dem interkulturellen Dialog universale Kommunikationsregeln zugrunde gelegt werden?

Diesen und ähnlichen Problemen geht jedoch eine andere Frage voraus, nämlich: Was konstituiert die Sphäre des Politischen? Und was hält die Gesellschaft im Innersten zusammen? Eine Art ›kommunikative Vernunft‹ im Sinne Jürgen Habermas' oder eher ein ›umgreifendes Mitgefühl‹, wie es beispielsweise Richard Rorty proklamiert? Konsensuale Übereinstimmung oder ethische Sensibilität?

Die hier entwickelte Rekonstruktion des politischen Raumes nimmt an dieser Stelle einen klaren Perspektivenwechsel vor: Weder Vernunft noch Mitgefühl legen das Fundament für eine Sphäre des Politischen, sondern der *menschliche Körper*. Dabei wird die »Sphäre des Politischen« als der sinnlich vermittelte und intersubjektiv wahrnehmbare Handlungsraum verstanden, welcher durch gemeinsame Sinnkonstitution und Aktionen immer neu entsteht. Sie bildet den unhintergehbaren Urgrund, vor welchem sich die Idee einer gemeinsamen Welt überhaupt erst abzeichnet. Sie ist ferner bevölkert von fühlenden, leiblich engagierten Personen, welche durch Kommunikation und Deliberation sowohl an solchen Aktionen teilhaben als auch von deren Auswirkungen betroffen sind.¹ Abwechselnd werde ich auch

¹ Natürlich konstituiert sich die Sphäre des Politischen nicht durch die Idee des Körper-

vom a. »politischen Raum«, b. »öffentlichen Raum« oder c. »öffentlichen Handlungsraum« sprechen und deute damit inhaltliche Schwerpunktsetzungen innerhalb der jeweils behandelten Fragestellungen an: a. die rationale und deliberative Sinnkonstitution, b. die gemeinsame Interpretation der sichtbaren Welt und c. die gemeinsamen politischen Aktionen bzw. Gestaltungen des Raumes. Die Lebenswelt gilt als Hintergrund vor welchem die Inhalte der Sphäre des Politischen immer neu interpretiert werden. Lebenswelt und Sphäre des Politischen können deshalb auch als Hinter- und Vordergrund desselben Phänomens gesehen werden.

Mit einer solchen Vorgehensweise antwortet diese Arbeit auf ein Forschungsdesiderat, auf welches u. a. der amerikanische Pragmatist Richard Shusterman kürzlich aufmerksam machte. In einer Abhandlung zum Thema der Ästhetik des Pragmatismus, gibt er zu bedenken, dass die westliche Philosophietradition keine Allokation für das Nicht-Sprachliche, keine Philosophie des Leibes² bereitstelle.³ Ähnlich argumentiert der Phänomenologe Gabriel Marcel: Er gibt zu bedenken, dass aufgrund der Abstraktion der Sozialwissenschaften vom Leib und insbesondere dem Zwischenbereich, welcher durch den Leib konstituiert wird, »die Interpretationen der politischen Geschehnisse, der Konflikte zwischen Nationen, den Konfessionen und Kulturen ganz und gar vordergründig und unzulänglich«⁴ bleiben.

Trotz dieses Defizits in der bisherigen Forschung wird in Kapitel 2

lichen allein, sondern wird darüber hinaus maßgeblich durch geteilte zeitliche Erfahrungen und gemeinsame Zukunftswünsche beeinflusst. Nichtsdestotrotz können wir in den letzten Jahren eine »Entkörperlichung« des Politischen beobachten. Grund für diese starken Veränderungen ist u. a. die Medialisierung des politischen Raumes. Aus Gründen der Komplexität kann jedoch weder auf die Idee der Zeitlichkeit noch auf die Entkörperlichung des Politischen eingegangen werden. Diese Aspekte werden nur am Rande behandelt.

² Ich werde in dieser Abhandlung abwechselnd das Wort Leib und Körper verwenden, je nachdem ob sich die Argumentation mehr auf den lebendigen und engagierten Leib bezieht oder eher auf den funktionsgebundenen Körper. Aber obwohl die deutsche Sprache, anders als beispielsweise das Englische oder Französische, diese Möglichkeit der Betonung bietet, birgt dies auch die Gefahr, in einen Dualismus zu verfallen. Ich interpretiere deshalb den Unterschied zwischen Leib und Körper nur als Nuancierung, nicht als Definition der Begriffe.

³ R. Shusterman, *Kunst Leben. Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt am Main 1994, 128.

⁴ G. Marcel, *Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang*, in: H. Petzold (Hg.), *Leiblichkeit*, Paderborn 1985, 38.

ein ausführlicher Literaturbericht versucht, um den bisherigen Stand der Forschung darzustellen. Kapitel 3 erarbeitet auf dieser Grundlage eine Skizze der Sphäre des Politischen in Abhängigkeit vom Leib, d. h. mit Hilfe einer phänomenologischen Herangehensweise wird die Bedeutung des Leibs für die Konstitution der Sphäre des Politischen hinterfragt. Ideengeschichtlich basiert diese Analyse auf den epistemologischen sowie den anthropologischen Grundbedingungen des Zur-Welt-Seins wie sie von Leibphänomenologen wie Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty oder auch Bernhard Waldenfels erarbeitet wurden.⁵ Der Leib wird als Folie oder auch Bedingtheit politischen Geschehens begriffen, vor welchem Verstehen von Fremdheit, Mitgefühl und Solidarität – insbesondere im öffentlichen Raum – erst entstehen können. Als sehend und sichtbar, fühlend und fühlbar ist der Leib Umschlagstelle zwischen privater Subjektivität und öffentlicher Intersubjektivität. Durch diesen Perspektivenwechsel wird deutlich, inwiefern Vernunft und Mitgefühl in der Konstitution einer Sphäre des Politischen zusammenwirken. Die Hauptthese für Kapitel 4 und 5 ist, dass Mitgefühl und Vernunft nur gemeinsam diejenigen Erwartungen erfüllen⁶, welche Philosophen wie Habermas bzw. Rorty jeweils an sie stellen.⁷ Denn erst durch die Verankerung kommunikativer Vernunft im Mitgefühl bleibt Erstere sensibel gegenüber ethischen Konfliktsituationen und entgeht dadurch der Gefahr, zu einer bloß strategisch-subjektiven Rationalität reduziert zu werden. Umgekehrt soll das Mitgefühl insbesondere als Sensibilisierung für die Sprache des Anderen dienen. Eine solche Sensibilität ist jedoch nur unter zwei Voraussetzungen möglich: insofern a. der Mitfühlende über eine entsprechende

⁵ Insbesondere bei Maurice Merleau-Ponty erfährt das Gefühl eine Verkörperung und Intersubjektivität. Hermann Schmitz geht bez. der Intersubjektivität von Gefühlen noch weiter und beschreibt diese als im Raum ausgedehnte Atmosphären. Sensitivität fungiert sozusagen als »siebter Sinn«, als Orientierungshilfe im intersubjektiven Geschehen. Auf ein ähnliches Ergebnis kommt auch der Neuropsychologe António Damásio. In einer Untersuchung zeigt er, dass Menschen mit neuronal bedingter emotionaler Dysfunktion selbst an einfachsten kognitiven Orientierungsaufgaben scheitern (vgl. u. a. A. Damásio, *Descartes' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1995).

⁶ D. i. Anerkennung der Andersheit des Anderen (Habermas) und Sensibilisierung für Grausamkeit (Rorty).

⁷ Habermas scheint gegen eine solche Annahme nichts einzuwenden zu haben, sondern einen solchen Gedankengang sogar zu unterstützen (vgl. J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main 1990, 150 ff.).

leib-sinnliche Resonanzfähigkeit für die Ausdrücke des Anderen verfügt (sprachliche und leibliche) sowie b. der Andere Gelegenheit hat – innerhalb eines Dialogs – zu seiner eigenen Sprache zu finden. Insbesondere für Letzteres stellt beispielsweise die gesellschaftlich institutionalisierte »ideale Diskurssituation« bei Habermas einen geeigneten Ort dar; das ist, einen Ort, an welchem gegen die Reduktion bzw. ein »Missverstehen« durch den Anderen gegebenenfalls Einspruch erhoben werden kann. In einem weiteren Schritt (Kapitel 6) werde ich diese Thesen exemplarisch auf die Frage der Kultivierung von Menschenrechten anwenden. Hierbei wird versucht, eine phänomenologische Leseweise der Menschenrechte zu entwickeln. Dazu zählen a. der Zusammenhang zwischen Selbstverwirklichung und Menschenrechten, um die Notwendigkeit solcher Rechte phänomenologisch zu begründen, b. eine Analyse der Möglichkeiten der Entmenschlichung sowie c. die Notwendigkeit, Menschenrechte auch als Menschenpflichten zu verstehen. Die organische Unvertretbarkeit des Menschen sowie seine Einzigartigkeit als politisches Wesen werden als Fundament herangezogen und im menschlichen Leib verankert. Auf der Basis dieser Überlegungen wird schließlich gezeigt, welche Art des Mitgefühls bzw. der Vernunft für die Konstitution einer Sphäre des Politischen (und mit Fokus auf einer Kultivierung von Menschenrechten) zuträglich bzw. schädlich ist. Als Referenzpole werde ich immer wieder auf Habermas, als Vertreter der kommunikativen Vernunft, und Rorty, als Vertreter eines emotiven Ansatzes, zurückgreifen. Hierbei lautet die These: Kommunikative Vernunft ist ein Modus des Zum-Anderen-Seins, welcher zwischen privatem und öffentlichem Raum in Kombination von Mitgefühl und Perspektivenwechsel vermittelt. Eine von Mitgefühl entbundene, d.i. subjektzentrierte Rationalität hat den politischen Raum jedoch bereits verlassen. Sie hat sich in die Sphäre des Privaten, d.i. strategisch-ökonomisches Denken, zurückgezogen. Die Grundintention dieser Abhandlung ist deshalb, weder dem eingangs erwähnten vernunfttheoretischen Ansatz Habermas' noch dem emotiven Plädoyer Rortys zu widersprechen, sondern vielmehr beide Theorien zugleich (gerade in ihrer Komplementarität) zu unterstützen.

1.2 Phänomenologische Arbeitsweise, Argumentationsverlauf und Literaturbericht

- a. Phänomenologische Arbeitsweise, Begriffsbestimmung und Literaturbericht

Phänomenologie als Methode in den Sozialwissenschaften

Ganz allgemein gleicht die phänomenologische Methode dem Versuch, einen Erkenntnisgewinn durch die unmittelbare Beschreibung von Erscheinungs- und Wirkungsformen für den Menschen zu erzielen. Edmund Husserl geht davon aus, dass unser Bewusstsein immer auf einen Gegenstand gerichtet ist, d. h. die Intentionalität unseres Bewusstseins immer schon Bewusstsein von etwas ist. Die Gegenstände werden erst durch das Licht jener Intentionalität beleuchtet. Daran schließt der Begriff der Abschattung an, nämlich dass der Mensch immer nur eine Perspektive zu gegebener Zeit einnimmt. Deshalb haben alle Gegenstände für den Menschen immer eine Rückseite, d. h. eine für ihn im Moment unsichtbare Seite.

Als eine erste Funktion der Phänomenologie in den Sozialwissenschaften charakterisieren Max Herzog und Carl F. Graumann⁸ ihre *heuristische Einstellung*. Das bedeutet die Offenheit gegenüber neuen Phänomenen, Fragestellungen und Lösungen. Im Rückgriff auf die bekannte Forderung Husserls »Zurück zu den Sachen selbst« versucht sich die Phänomenologie für die lebensweltliche Erfahrung – so wie sie uns vor aller wissenschaftlichen Bearbeitung zukommt – zu öffnen. »Vor allem dort, wo die Subsumierbarkeit unter eine bereits ausgearbeitete Theorie und die Machbarkeit im Sinne der als verlässlich etablierten Methode forschungsleitende Regularien sind, ist die phänomenologische Reflexion im Sinne der angesprochenen heuristischen Funktion ein Mittel, um die vorzeitige ›Schließung‹ des Problemfeldes zu verhindern.«⁹

Als zweite – und zur ersten komplementäre – Funktion nennen Herzog/Graumann die *Deskription*. Natürlich ist der Begriff der Deskription insb. seit Wilhelm Dilthey »tückisch« und wird in den Sozialwissenschaften sehr kontrovers diskutiert. Deshalb ist es wichtig,

⁸ Mit dieser Dreiteilung beziehe ich mich auf M. Herzog und C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991.

⁹ M. Herzog/C. F. Graumann, *Sinn und Erfahrung*, a. a. O., XIV.

dass es sich bei der Phänomenologie um eine »intentionale« Beschreibung handelt. Das heißt, dass menschliches Fühlen und Verhalten immer schon im Kontext ihrer Sinnhaftigkeit und Situiertheit verstanden werden, d. i., wie das Subjekt sich in seiner intentionalen Umwelt erfährt. Eine solche Beschreibung folgt den jeweiligen Erfahrungen und nicht den theoretischen Vorannahmen oder Alltagskonzepten. Die Problematik besteht darin, dass bereits unsere Alltagssprache die Intentionalität unserer Erfahrungen überlagert. Die Phänomenologie verhält sich daher behutsam – sowohl gegenüber der Sache als auch gegenüber der Alltagssprache, welche die Erfahrung zu beschreiben sucht.¹⁰

Schließlich sei die dritte, *kritische Funktion* angesprochen, welche sich aus den beiden ersten ableitet. Denn die offene Haltung und das Sich-leiten-Lassen von der Sache selbst impliziert eine kritische Haltung in Bezug auf alle bereits gängigen Vorannahmen, Konventionen und Theorien. Inzwischen wissen wir, dass Wissenschaft nie »voraussetzungsfrei« betrieben wird, auch die Phänomenologie nicht. Sie trägt aber dazu bei, dass wir uns eben jener Voraussetzungen und Forschungspräferenzen eingehender bewusst werden können, um unseren Ausgangspunkt im Netz der Theorien besser ausfindig machen und klar beschreiben zu können.¹¹

Der Nutzen der phänomenologischen Arbeitsweise für die Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Vernunft und Mitgefühl

In einem anderen Buch habe ich die Frage erörtert,¹² ob für die Kultivierung der Menschenrechte (im Sinne einer transkulturellen Solidarität) eine rationalistische oder pathozentristische Position als die geeignetere erscheint bzw. wie diese Dichotomie aufzulösen ist. Als Prototypen dieser Frage wurden die Konzeptionen von Habermas und Rorty gegenübergestellt. Rorty sieht Mitgefühl als Voraussetzung für das Gewährwerden von Grausamkeit, d. i. das Erkennen einer ethischen Problemsituation. Mitgefühl wird verstanden als die Sensibilisierung für die Andersheit der Sprache des Anderen. Habermas geht es hingegen um die Einbeziehung des Anderen/Fremden auf diskursiv-intersubjektiver Ebene. Durch die begriffliche Verortung von kom-

¹⁰ Vgl. ebd., XV.

¹¹ Vgl. ebd., XV.

¹² Vgl. B. Weber, *Zwischen Vernunft und Mitgefühl*, Freiburg 2013.

munikativer Vernunft und Mitgefühl sowie der Explikation ihrer jeweiligen Funktion innerhalb der beiden Theoriekomplexe wurde deutlich, warum sowohl für Habermas als auch für Rorty kommunikative Vernunft und Mitgefühl als unvereinbar und widersprüchlich gelten. In diesem Buch wird beschrieben, wie eine solche Harmonisierung erreicht werden soll und warum hierbei die phänomenologische Arbeitsweise wesentlich ist:

1. Die Phänomenologie versucht auf heuristische Weise die Schließung des Problemfeldes »Mitgefühl-Vernunft«¹³ als »unvereinbar« zu verhindern. Das heißt, die »vermutete« Dichotomie zwischen Vernunft und Mitgefühl wird zunächst eingeklammert. Auf diese Weise wird versucht, die spezifischen Verbindungslinien zwischen Vernunft und Mitgefühl auf einer »vorbegrifflichen« Stufe aufzuzeigen. Als Hintergrundfolie wird hierfür der Leib selbst gewählt. Aus diesem Grund muss zunächst gezeigt werden, warum und in welcher Weise der Leib die Sphäre des Politischen konstituiert. Ausgehend von diesem Perspektivenwechsel – von Vernunft und Mitgefühl zum Leib – erfolgt eine rückwirkende Wiederannäherung an beide Begriffe – nun jedoch vor dem Hintergrund lebensweltlicher und leiblich konstituierter Grunderfahrungen.

Mit einer solchen Vorgehensweise weicht diese Arbeit der hochkomplexen Leib-Seele-Problematik¹⁴, wie sie derzeit beispielsweise die Philosophie und Neurowissenschaften beschäftigt, bewusst aus. Vielmehr handelt es sich einzig um einen phänomenologisch-vorempiri-

¹³ Für die Darstellung und Anwendung der phänomenologischen Funktionen beziehe ich mich auf die soeben dargestellten Kriterien bei Herzog/Graumann.

¹⁴ Natürlich beschäftigt sich Rorty sehr wohl mit der Frage des Zusammenhangs zwischen Körper/Physis und Gefühlen. Insbesondere in *Der Spiegel der Natur* sowie in der deutschen Aufsatzsammlung *Objektivität oder Solidarität* proklamiert er die Nichtexistenz mentaler Phänomene. Das heißt, für Rorty ist Mitgefühl nichts anderes als das Produkt physiologischer Prozesse (d. h. Emotionen lassen sich auf neuronale Prozesse oder in Relationen zu diesen beschreiben). Diese sehr berechtigte und hochkomplexe Frage nach dem Zusammenwirken bzw. der Entstehung von Gefühlen ist jedoch für die folgenden phänomenologischen Überlegungen nicht von Bedeutung. Die Phänomenologie versteht den Körper nicht als Objekt, sondern beschreibt ihn als gelebten und bewegten Leib in seiner unmittelbaren und sozialen Wirklichkeit. Wenn also im Folgenden das Mitgefühl in Abhängigkeit von der Körperlichkeit des Menschen beschrieben wird, dann liefert eine solche Beschreibung keine Antwort auf die bei Rorty gestellte Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz mentaler Zustände im Kontext neuronaler Prozesse.

schen Beitrag, welcher als Ausgangspunkt die beiden spezifischen Konzepte zweier zeitgenössischer Philosophen – kommunikative Vernunft (Habermas) und Mitgefühl (Rorty) – wählt.¹⁵ Thematisch-kontextuell bleiben die Überlegungen in der Fragestellung nach einer Kultivierung der Menschenrechte im Spannungsverhältnis von Mitgefühl und kommunikativer Vernunft verortet.

2. Mit Hilfe der bereits erwähnten »intentionalen Beschreibung« sollen Erscheinungsformen des Mitgefühls und der kommunikativen Vernunft im Kontext ihrer lebensweltlichen Verwiesenheit expliziert und analysiert werden, d. i. ihre Funktion und Beschaffenheit im Kontext einer körperlich-sichtbaren und öffentlichen Welt. Um dies zu bewerkstelligen, wird die Genese von Intersubjektivität und Subjektivität, Mitgefühl und kommunikativer Vernunft anhand von Theorien der phänomenologischen Kindheitsforschung nachvollzogen. Diese Analyse wird die vielfachen Verbindungslinien zwischen Mitgefühl und kommunikativer Vernunft aufzeigen und darlegen, inwiefern beide Faktoren für die Konstitution einer Sphäre des Politischen gleichermaßen bedeutsam sind.

3. Die Anwendung der dritten Funktion der Phänomenologie, nämlich der kritischen Haltung, ergibt sich aus einer solchen Beschreibung: nämlich a. die Einklammerung einer Reduktion von Mitgefühl bzw. kommunikativer Vernunft auf Sprache, b. die kritische Beurteilung einer Reduktion von Mitgefühl auf ein einziges Ausdrucksphänomen (z. B. Perspektivenwechsel oder Gefühlsansteckung) sowie c. Phänomenanalysen von Anomalien wie z. B. strategischer Rationalität einerseits oder Grausamkeit andererseits.

In der Phänomenologie wird vielfach zwischen dem lebendigen Leib und dem verobjektivierten Körper unterschieden. Plessner verschärft diese Dichotomie, indem er einerseits vom »Körperhaben« und andererseits vom »Leibsein« spricht. Es stellt sich jedoch heraus, dass eine solche begriffliche Unterscheidung eine Besonderheit der deutschen Sprache ist. Im Französischen greift der Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty deshalb auf die Unterscheidung zwischen *corps propre*

¹⁵ Das soll natürlich nicht ausschließen, dass sich aus den Erkenntnissen dieser Arbeit Forschungsfragen ergeben, die durch empirische Untersuchungen zur Emotion-Kognition-Debatte einen Beitrag leisten. Das Gleiche gilt für die philosophisch wie neuropsychologisch hochkomplizierte Frage nach den Zusammenhängen zwischen Gefühlen und physisch-neuronalen Prozessen.

und *corps objectif* zurück. Eine solche Unterscheidung kann jedoch nicht vereinfachend durch Leib und Körper übersetzt werden, weil andere Konnotationen in solchen Begriffskombinationen mitschwingen. Aus diesem Grund soll eine schwarz-weiße Unterscheidung zwischen Leib und Körper weitestgehend vermieden werden. Die Begriffe »Leib« und »Körper« werden deshalb in der vorliegenden Arbeit synonym und allenfalls als schwache Konnotatoren für graduelle Bedeutungsunterschiede verwendet. Dem Begriff des »Leibes« wird in der Verwendungshäufigkeit tendenziell der Vorzug gegeben.

b. Begriffsbestimmung und Literaturbericht:
Mitgefühl und Empathie

Der folgende Forschungsüberblick liefert eine kurze Darstellung des in den letzten Jahrzehnten gewachsenen Forschungsinteresses an den Begriffen »Empathie« und »Mitgefühl«. Dabei lassen sich Forschungsarbeiten aus Philosophie, Soziologie, Psychologie und Pädagogik unterscheiden. Es ist klar, dass sich ein solcher Überblick nur auf markante Positionen beschränkt. Ziel ist es, das Forschungsdesiderat einer eigenständigen Explikation des Zusammenhangs zwischen Mitgefühl und Leib entlang phänomenologischer Kriterien zu verdeutlichen. Eine solche Neubeschreibung soll die tatsächliche Tragfähigkeit des Mitgefühls für die hier vorliegende Fragestellung prüfen. Fernerhin soll eine Abgrenzung von den komplexen Fragestellungen und Problemen erreicht werden, welche sich aus einer fachspezifischen Verwendung von Begriffen bzw. Methoden ergeben. Sie tangieren diese Arbeit, aufgrund der »vor-begrifflich« phänomenologischen Herangehensweise, nur lateral.

Philosophie

Die Idee des Mitgefühls (wenn auch in immer wieder unterschiedlichen Ausformungen, Kontexten und Definitionen) ist der Philosophie seit der Antike bekannt.¹⁶ Ein erster Definitionsversuch findet sich bei Aristoteles, für welchen die Teilidentifikation mit dem Anderen zu

¹⁶ Bereits in den antiken Mythen und Theatern ist die Idee des Mitgefühls sehr präsent. Ein Beispiel hierfür ist die Szene aus der *Ilias* als Achill den Leichnam des Hektor an seinen Vater Priamos aushändigt.

einer der Grundbedingungen des Mitgeföhls zählt.¹⁷ In diesem Zusammenhang taucht sowohl der Begriff der *Mimesis* (Nachahmung) als auch die Idee der *Katharsis* (Reinigung) auf. Beide spielen im griechischen Theater eine zentrale Rolle und können als frühe öffentliche Perspektivenübernahmen gedeutet werden.¹⁸

Im Christentum geht die *Misericordia* (Barmherzigkeit) dem Mitgeföhls voraus und ist wichtiges Element der tätigen Nächstenliebe. Die Geföhlsethik stand um 1800 in ihrer Blüte. Als einer ihrer Vertreter gilt Gottfried E. Lessing, welcher das Mitleid als die höchste aller menschlichen Eigenschaften bezeichnet. In diesem Zusammenhang gewinnt das Trauerspiel gesellschaftlich wie politisch an Bedeutung, denn es soll im Zuschauer Mitleid wecken, um ihn dadurch »besser«, d. i. tugendhafter, zu machen.¹⁹

Auch David Hume nimmt um diese Zeit, als einer der führenden Vertreter der Mitgeföhlsethik, diesen Gedanken auf. Dabei rückt der

¹⁷ »Mitleid sei definiert als eine Art Schmerz über ein anscheinend leidbringendes Übel, das jemanden trifft, der es nicht verdient, ein Übel, das erwartungsgemäß auch uns selbst oder einen der Unrigen treffen könnte [...] Denn es ist klar, dass derjenige, der Mitleid empfinden soll, gerade in einer solchen Verfassung sein muss, dass er glaube, er selbst oder einer der Seinen würde ein Übel erleiden [...]. Ferner haben wir Mitleid mit denen, die uns bezüglich Alter, Charakter, Gewohnheiten, sozialer Stellung und Herkunft ähnlich sind [...].« (Aristoteles, Rhetorik 1385b.)

¹⁸ Überhaupt spielte in der Antike die Einföhlung in ästhetische Ausdrucksformen (wie z. B. Gedicht, Architektur, Theater) eine zentrale Rolle. Ein Blick in die Geschichte des Mitgeföhls zeigt, dass seit jeher die Verbindungslinie zwischen Ästhetik und Mitgeföhls eine zentrale Rolle spielt. Ich kann jedoch an dieser Stelle auf jene Zusammenhänge nur am Rande eingehen. Eine groß angelegte Untersuchung findet sich u. a. bei J. Volkert, System der Ästhetik, Bd. 3, München 1905/14. Ebenso war die Einföhlung in die Ausdrucksformen der Götter von entscheidender Bedeutung für die »richtige« Interpretation göttlicher Botschaften. Hierin zeigt sich eine enge Verbindung zwischen Mitgeföhls und Hermeneutik (d. i. der »richtigen« Auslegung der Botschaften z. B. für das Orakel bei Delphi).

¹⁹ »Wenn es also wahr ist, daß die ganze Kunst des tragischen Dichtens auf die sichere Erregung und Dauer des eigenen Mitleidens geht, so sage ich nunmehr, die Fähigkeit der Tragödie ist diese: sie soll unsere Fähigkeit, Mitleid zu fühlen, erweitern. Sie soll uns nicht bloß lehren, gegen diesen oder jenen Unglücklichen Mitleid zu fühlen, sondern sie soll uns so weit föhlsbar machen, daß uns der Unglückliche zu allen Zeiten, und unter allen Gestalten, röhren und für sich einnehmen muß. [...] Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegtste. Wer uns also mitleidig macht, macht uns besser und tugendhafter, und das Trauerspiel, das jenes thut, thut auch dieses, oder – es thut jenes, um dieses thun zu können.« (Vgl. G. E. Lessing, Briefwechsel über das Trauerspiel, hg. v. J. Schulte-Sasse, München 1972, Brief an Friedrich Nicolai, Nov. 1956.)

Begriff der *sympathy* (später der *benevolens*) ins Zentrum seiner Moralphilosophie.²⁰ Fernerhin finden sich pathozentrische Ansätze in den Schriften von Jeremy Bentham und Arthur Schopenhauer. Im Zuge einer detaillierten Abgrenzung von Immanuel Kant arbeitet Schopenhauer das Mitleid als einzig legitimes Motiv für eine ethische Handlung heraus. Er unterscheidet dabei zwischen zwei Graden des Mitleids: 1. »das mich abhält, dem anderen ein Leiden zu verursachen, [...] 2. wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu tätiger Hülfe antreibt.«²¹ Das Mitgefühl ist für Schopenhauer der »Beweis«, dass die Individuen einem allgemeinen unterschiedslosen Einheitsgrund entstammen. Max Scheler unterscheidet erstmals klar zwischen zwei Qualitäten des Mitgefühls, nämlich dem echten Mitgefühl und der Gefühlsansteckung. Sein Buch liefert eine detaillierte phänomenologische Beschreibung des Zusammenhangs von Vernunft und Gefühl, wobei das Mitgefühl einen Schwerpunkt seiner Arbeit darstellt.²² Natürlich findet sich das Mitgefühl auch in hermeneutischen Ansätzen, wie z. B. bei Wilhelm Dilthey, der sagt: »Wir verstehen und bestimmen einen Menschen nur, indem wir mit ihm fühlen und seine Regungen in uns nachleben.«²³

Selbstverständlich wurde Mitgefühl nicht immer positiv beurteilt. In der Antike äußern sich z. B. die Stoiker sehr ablehnend gegenüber dem Mitgefühl und bezeichnen es stellenweise sogar als »seelisches Laster«. Friedrich Nietzsche bezeichnet es hingegen als »Bedürfnis der Unglücklichen«. Es ist Ausdruck des Ressentiments der Sklavenmoral, welche nichts anderes möchte, als die Guten, Glücklichen und Starken in ihrem lebensbejahenden Gefühl zu begrenzen.²⁴ Dennoch wird durch die Idee des Dionysischen Prinzips bei Nietzsche eine rein negative Konzeption des Mitgefühls eingegrenzt. Im Gegensatz zum Apollinischen Prinzip, das der Vereinzelung und der Vernunft gleicht,

²⁰ David Hume veröffentlicht seine Gedanken zur Moral in Grundzügen in seinem »Treatise of Human Nature« (1739/1740) sowie dem »An Enquiry Concerning the Principles of Morals« (1751). Weitere zentrale Werke zur Ethik sind: »An Enquiry Concerning Human Understanding« (1748) und »Dialogues Concerning Natural Religion« (1779).

²¹ A. Schopenhauer, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke (in sechs Bänden), hg. v. E. Grisebach, Leipzig 1873–74, 593 ff.

²² M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1923.

²³ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, Leipzig/Berlin 1924, 74.

²⁴ F. Nietzsche, Genealogie der Moral, sowie Menschliches und Allzumenschliches I, II, Nr. 50, in: Sämtliche Werke, München 1980.

spricht sich das Dionysische Prinzip für die Aufweichung der Grenzen zwischen dem Eignen und dem Anderen aus und ermöglicht auf solche Weise, den Anderen auf tieferer Ebene zu verstehen.²⁵

In der Philosophie des letzten Jahrhunderts werden Gefühle mit vermehrter Aufmerksamkeit bedacht. Phänomenologische Ansätze finden sich u. a. bei Husserl, Heidegger und Sartre sowie bei dem zeitgenössischen Philosophen Quentin Smith.²⁶ Auch Robert Solomon zählt zu den wichtigen Kontinentalphilosophen, welche sich mit der Bedeutung des Gefühls grundlegend auseinandergesetzt haben.²⁷ Die sogenannte »neue Phänomenologie« wurde von Hermann Schmitz begründet, der sich eingehend und auch interdisziplinär mit den Gefühlen beschäftigt.²⁸ In der analytischen Philosophie gilt der Denker Ronald DeSousa²⁹ als wichtiger Vertreter der Gefühlstheorien. Ein Überblick über verschiedene Gefühlsansätze findet sich bei Carola Meier-Seethaler.³⁰ Einen literaturwissenschaftlich motivierten Ansatz zur Mitleidsethik liefert Käte Hamburger, welche das Mitgefühl als ein ethisch neutrales Gefühl deutet.³¹ Annette Baier rekurriert auf den pathozentrischen Ansatz bei David Hume. Durch ihre feministische Leseweise gelingt es ihr, die geläufige, d. i. einseitig emotivistische, Deutung Humes zu überwinden.³² Eine zentrale Bedeutung kommt dem Mitgefühl natürlich auch in den buddhistischen Lehren zu, insbeson-

²⁵ »In other words, this antagonism fulfills the requirements of empathy, which consists in the combination of ›Dionysian intuition for the other or the strange‹ with ›Apollonian rationality‹. Only through this Apollonian rationality is the self-able to distance itself from the intuitive Dionysian experience, ›viewing‹ and visualizing this ›difference‹ by formulating general concepts.« (Vgl. E. Marsal und T. Dobashi, *From Dionysian Dance in Friedrich Nietzsche To the Subjective Aesthetic Formation of Japanese Empathy »Fûryû«*, Vortrag gehalten auf der IAPL Konferenz in London am 4. 6. 2009.)

²⁶ Quentin Smith, *The Felt Meanings of the World. A Metaphysics of Feeling*, Purdue 1986.

²⁷ Robert Solomon, *The Passions*, Garden City, NY, 1976.

²⁸ Vgl. von Hermann Schmitz, *Der Gefühlsraum. System der Philosophie*, Dritter Band, Zweiter Teil, Bonn 1981, oder auch der Sammelband H. Fink-Eitel, G. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 1993.

²⁹ R. DeSousa, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt am Main 1997.

³⁰ C. Meyer-Seethaler, *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, München 1977.

³¹ Vgl. K. Hamburger, *Das Mitleid*, Stuttgart 1985.

³² Vgl. u. a. A. Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge 1991.