

# Zum Problem der Mitleidsethik

Rousseau und Schopenhauer

Von Käte HAMBURGER (Stuttgart)

Von den Verhaltensweisen, die in das Gebiet der Ethik gehören, dürfte das Mitleid eine der gängigsten Münzen im mitmenschlichen Leben sein, abzulesen an dem hohen Häufigkeitsgrad (wie seiner fremdsprachlichen Entsprechungen)<sup>1</sup> in Rede und Schrift. Und so bezeichnet es denn auch, als Teilnahme am Mißgeschick anderer, ein nahezu selbstverständliches, problemloses Verhalten aller wohlgesinnten und gefühlswfähigen Menschen. Werfen wir jedoch einen Blick in die Geschichte der Mitleidsethik, erfahren wir bald, daß es so problemlos mit dem Phänomen des Mitleids nicht bestellt ist. Ja, es dürfte kaum ein anderes Problem der Ethik geben, das auf eine so vielfältige und widerspruchsvolle Weise erörtert und definiert worden ist. Dies ist nicht zufällig, sondern symptomatisch insofern, als die Widersprüchlichkeit und die Unsicherheit der Beurteilungen, Erklärungen und Wertungen die Problematik widerspiegelt, die das Phänomen des Mitleids selbst enthält. Eine Problematik, die schon darin in Erscheinung tritt, daß das Mitleid wie kein anderes an sich werthafte Verhalten sonst in positivstem wie aber auch in negativstem Sinne beurteilt worden ist – von Rousseau bis Nietzsche, um hier nur die bekanntesten Vertreter positiver und negativer Mitleidsethik zu nennen.

Die vorliegende Erörterung, die Teil einer umfassenden Untersuchung der Mitleidsethik und des Mitleidsphänomens ist, faßt die beiden exponiertesten Vertreter des positiven Standorts, Rousseau und Schopenhauer, ins Auge. Dies ist keine willkürliche Zusammenordnung, obwohl die beiden für das Mitleidsproblem entscheidenden Schriften dieser Philosophen, Rousseaus (ungekrönte) 2. Dijoner Preisschrift „Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes“ (1755) und Schopenhauers (gleichfalls ungekrönte) Preisschrift „Die Grundlage der Moral“ (1840) nahezu ein Jahrhundert auseinander liegen und durchaus unterschiedlicher Art sind. Doch nicht nur beruft sich Schopenhauer auf Rousseau, es wird sich

---

<sup>1</sup> Die französische und die englische Entsprechung (etwa ‚pitié‘, ‚pity‘) unterscheiden sich von dem deutschen Wort Mitleid dadurch, daß sie keinen Anklang an ein dem Substantiv Leid oder dem Verb leiden entsprechendes Substantiv oder Verb haben. Auch das Wort compassion (engl. und frz.), das ein betonteres Synonym in diesen Sprachen ist, enthält mit seiner lat. Wurzel patior keinen Bezug auf engl. to suffer, frz. souffrir oder die verschiedenen differenzierenden substantivischen Bezeichnungen (sorrow, grief, pain; souffrance, douleur, chagrin), die alle nicht genau dem deutschen Wort Leid entsprechen. Aus diesem linguistischen Umstand ist jedoch nicht zu schließen, daß das Wort Mitleid einen stärkeren Gefühlsausdruck besitze. Es ist ebenso wie seine fremdsprachigen Entsprechungen ein abgegriffenes Wort, das im Sprachgebrauch seinen Wortsinn mit (einem anderen) leiden keineswegs bewahrt hat.

zeigen, daß das wenn auch jeweils ganz verschieden begründete Prinzip, aus dem Mitleid hergeleitet wird, einen Zusammenhang besonderer Art und Problematik herstellt. Bei der Analyse der Theorien Rousseaus und Schopenhauers wird sich zeigen, welche Probleme bereits die positive Wertung und Erklärung des Mitleids in sich enthält, und zwar durchaus gegen die Intention dieser Ethiker, die ihrer nicht gewahr wurden.

## I.

Rousseaus „Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes“<sup>2</sup> läßt in seinem Titel nicht erkennen, daß in ihm das Mitleid (*la pitié*) als eine fundamentale anthropologische Kategorie statuiert wird. Sie ergibt sich denn auch erst indirekt aus dem Problem der Ungleichheit der Menschen in der Gesellschaft. Das Thema des „Discours“ ist jedoch nicht die ständisch und sozial-ökonomisch bedingte Ungleichheit der Situation der Bürger in Staat und Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, sondern weit allgemeiner die Übel, die Mißstände, die durch die fortschreitende Zivilisation hervorgebracht wurden und von Rousseau als die Ursachen der gesellschaftlichen Ungleichheit der Menschen angeprangert werden. Was mit dieser Ungleichheit gemeint ist und wie sie sich ausnimmt, glaubte Rousseau nur im Vergleich mit einem Gegenbild richtig und angemessen beschreiben zu können, dem Gegenbild des Menschen im Stande der Natur (*l'état de nature*). Den Naturzustand, den *l'homme naturel*, aber will Rousseau nicht mit dem Stand primitiver Völker, wie sie zu seinen Zeiten schon bekannt und beschrieben waren, dem *l'homme sauvage*, verwechselt wissen. Denn bei diesen hat der Prozeß einer Gesellschaftsbildung schon begonnen: „Man versammelte sich vor den Hütten . . . mit Gesang und Tanz amüsierten sich Männer und Frauen . . . Jeder begann auf den anderen zu sehen und wollte selbst angesehen werden . . . Wer am besten sang oder tanzte, der Schönste, Geschickteste, Stärkste wurde der Angesehenste, und das war der erste Schritt zur Ungleichheit und damit zugleich zum Laster.“ (170) Eben daraus geht hervor, daß die Ungleichheit, die Rousseau als Folge der sich zivilisierenden Gesellschaft glaubte feststellen zu können, nichts als die Folge des Wettstreits ist, der zweifellos mit der zivilisatorischen Leistung des Menschen aufs engste verbunden ist. Rousseau aber sah die damit gegebene Ungleichheit unter den Menschen allein dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch den anderen Menschen nicht mehr als seinesgleichen, *son semblable*, betrachtet, die mitmenschliche Einstellung aus der zivilisierten Gesellschaft verschwindet. Dies ist die indirekt aus der Beschreibung der Ungleichheit gewonnene Idee der Gleichheit, die nun die nicht *expressis verbis* ausgesprochene Voraussetzung zur Konzeption des *l'homme naturel* wird.

Nicht also der primitive, aber schon gesellschaftsbildende *l'homme sauvage* ist das

<sup>2</sup> Der „Discours“ wird zitiert nach J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III (1964). Die angegebenen Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe (Deutsche Übersetzungen v. d. Verf.).

Gegenbild des *homme civil*<sup>3</sup>, sondern der Mensch im ersten Stand der Natur, der *homme naturel*. Dieser aber, muß Rousseau bekennen, ist keine Erfahrung, sondern nur eine Hypothese. „Den natürlichen Menschen kennen wir nicht“, heißt es unumwunden (125), und keine leichte Aufgabe sei es, von einem Zustand etwas zu wissen, der nicht mehr existiert, vielleicht gar nicht existiert hat und wahrscheinlich niemals existieren wird (123). Dennoch muß er als Idee konzipiert werden, um richtige Begriffe (*des notions justes*) für die Beurteilung unseres gegenwärtigen Zustands zu gewinnen. Diese Begriffe glaubt Rousseau durch die Besinnung auf die ersten und einfachsten, allen Menschen mitgegebenen Regungen der menschlichen Seele gewinnen und darin zwei Prinzipien ausmachen zu können: die Selbsterhaltung (*la conversation de soi-même*) und die natürliche Abneigung (*la répugnance naturelle*), ein empfindendes Wesen, vor allem seinesgleichen untergehen oder leiden zu sehen, welches der innere Antrieb des Mitleids (*l'impulsion intérieure de la compassion*) genannt wird (126). Bemerkenswert ist, daß an dieser Stelle, an der Mitleid als dem Menschen angeborener natürlicher Trieb gesetzt wird, die nächstliegende, zu Rousseaus Zeit längst traditionelle Definition des Mitleids als Teilnahme an anderer Menschen Leiden nicht in den Sinngehalt des Begriffes aufgenommen ist, obwohl hier gerade das französische Wort für Mitleid, das deutlicher als *la pitié* diesen Sinngehalt ausdrückt, *compassion*, gebraucht ist. Die Folgerung, die Rousseau aus dem als Abneigung, andere leiden zu sehen, bezeichneten Mitleidsimpuls zieht, ist dann die nicht unbedingt zwingende, niemals einem anderen Menschen, einem empfindenden Wesen überhaupt, Böses zuzufügen. „...et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, ...“ (126)

Aber es ist zu konstatieren, daß keines dieser beiden Momente noch die Beziehung, die Rousseau zwischen ihnen herstellt, das Phänomen des Mitleids kennzeichnet. Ihnen liegt hier nur die Vorstellung Rousseaus von der angeborenen Güte des Menschen, als *homme naturel*, zugrunde, die – als Mitleidstrieb bezeichnet – er als das zweite dem natürlichen Menschen zugehörige Prinzip nach oder neben dem ersten, dem Selbsterhaltungstrieb, aufgestellt hatte. Es ist nicht verwunderlich, wenn auch von Rousseau nicht bemerkt, daß ihm diese ja einander geradezu entgegengesetzten Prinzipien in Konflikt geraten. Denn die aus dem Mitleidsimpuls hervorgehende Absicht, niemals einem Menschen Böses zu tun, gilt nicht absolut. „...excepté“, heißt es nämlich weiter, „dans le cas légitime où sa conversation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-

<sup>3</sup> Rousseau tadelt, daß man mangels ungenügender Unterscheidung (*faute d'avoir suffisamment distingué les idées*) nicht erkannt habe, wie weit die „*Peuples sauvages*“ sich schon vom Stand der Natur entfernt haben, und indem man sie mit dem Menschen im Stande der Natur verwechselte, die bei den Wilden beobachtete Grausamkeit jenem zugeschrieben hätte, während es doch nichts Sanfteres (*rien... si doux*) als jenen gäbe (170). – Gelegentlich hat Rousseau jedoch selbst die Unterscheidung nicht eingehalten. Im Zusammenhang des „*Philosophen*“ (Repräsentant der Verstandeskultur, der er die Verderbtheit der Gesellschaft anlastet), welcher es fertig bringt, ruhig zu schlafen, wenn man unter seinem Fenster seinen Nächsten (*son semblable*) erwürgt, heißt es: „*L'homme sauvage n' a point cet admirable talent, et faute de sagesse et de raison on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'Humanité.*“ (156)

même“ (126). Unfreiwillig ist damit ausgesprochen, daß der Mitleidstrieb keineswegs ein so naturgegebenes Prinzip ist wie der Selbsterhaltungstrieb.

In der Tat ist der Unterschied zwischen Selbsterhaltung und Mitleid gerade im Rahmen der Idee des natürlichen Menschen evident. Nur Selbsterhaltung kann in derselben Weise hypothetisch gesetzt werden wie der natürliche Mensch selbst, der sich, wie auch Rousseau zugibt, darin nicht von jedem anderen Lebewesen unterscheidet. Selbsterhaltung ist ein Element des Lebens selbst und kann als solches nicht von der Existenz des Menschen abgelöst werden. Erst wenn der Selbsterhaltungstrieb sich in einer ethischen Haltung manifestiert, nämlich der damit gegebenen Haltung des Egoismus in seinen verschiedenen Formen und Auswirkungen, kann er, als deren Ursache, sozusagen dingfest gemacht werden.<sup>4</sup> Wenn Rousseau den Mitleidstrieb als zweites Prinzip des *homme naturel* statuiert, ihn aber außer Kraft setzt, wenn das Interesse der Selbsterhaltung es erfordert, so schreibt er, wenn auch gegen seine Intention, dem Mitleid zum mindesten einen geringeren Grad von Naturgegebenheit zu. Ja, es ist von Rousseaus eigenen Bestimmungen her zu fragen, ob diese „*impulsion intérieure de la commisération*“ überhaupt in der Idee des *homme naturel*, von dem es keine Erfahrung gibt, enthalten sein kann. Wenn es für die Statuierung des Selbsterhaltungstriebes keiner Erfahrung bedarf, weil er identisch mit der Existenz lebendiger Organismen ist, konnte Rousseau den Mitleidstrieb nur aus seiner eigenen inneren Selbsterfahrung, seinem sittlichen Gefühl, allenfalls aus Reaktionen und Handlungen von Menschen der ihm bekannten Gesellschaft oder durch Schrifttum überlieferten gewinnen.

Das gilt auch noch für seine spezielle, auf die Abneigung, andere leiden zu sehen, reduzierte Mitleidsbestimmung. Abgesehen davon aber läßt nun gerade sie erkennen, daß (jedenfalls im „*Discours*“) Rousseau das Mitleid, *la pitié naturelle*, mit einer anderen menschlichen Reaktionsweise verwechselt, die mehr ein Instinkt als ein seelisches Gefühl ist. Es ist bezeichnend, daß er zur Bestätigung des natürlichen Mitleids eine Stelle aus Mandevilles „*Bienenfabel*“ (1725) heranzieht. Dieser sehr realistische Beurteiler des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, „*le Détracteur le plus outré des vertus humaines*“, wie Rousseau ihn nennt (145), hatte als Beispiel für den keineswegs von ihm hochgeschätzten Affekt des Mitleids die gräßliche Szene entworfen, wo jemand in einem Parterrezimmer eingeschlossen beobachten muß, wie ein auf dem Hofe spielendes Kind von einer Sau angefallen, zerrissen und gefressen wird. Daß selbst ein Verbrecher bei solchem Anblick vor Angst umkommen würde, niemand ein so verhärtetes Herz hätte, daß es sich nicht vor Schmerz zusammenkrampfte, bezeichnet Mandeville zwar als Mitleid, aber, wie er betont, ein durch Auge und Ohr vermitteltes.<sup>5</sup> Für Rousseau ist diese Szene der von Mandeville unwillkürlich gegebene Beweis für das natürliche Mitleid, das

<sup>4</sup> In Note XV zum *Discours* hat Rousseau dies Problem aufgenommen, im Anschluß an die Unterscheidung von *l'amour propre* und *l'amour de soi-même*, die in dieser Epoche gängig war (vgl. Anm. 1376) *L'amour de soi-même* ist gleichbedeutend mit dem Selbsterhaltungstrieb, „*un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conversation, qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié produit l'humanité et la vertu*“ (219). *L'amour propre* (etwa mit Eigenliebe d. h. Egoismus zu übersetzen) ist dagegen ein Produkt der Gesellschaft und Ursache aller ihrer Mißstände.

<sup>5</sup> B. Mandeville, *Die Bienenfabel*, dt. von E. Bassenge (1957) 225.

keiner Reflexion bedarf. In der Tat ist Mandevilles Schreckensszene eine krasse Illustration gerade von Rousseaus Definition des Mitleids als Widerwille, andere leiden zu sehen, und macht durch die erbarmungslose Ausmalung des Vorgangs deutlich, daß seine Wirkung weit mehr als instinktives Entsetzen denn als Mitleid zu bezeichnen ist, und nicht zufällig hat Mandeville hinzugefügt, daß wir um so mehr leiden je näher der Gegenstand, um so weniger je entfernter er von uns ist. Diese Verkennung ist denn auch in Rousseaus Definition schon enthalten. Der Begriff *répugnance*, durch den er Mitleid als natürliche menschliche Eigenschaft begründet, nimmt ihm gerade den absolut ethischen Sinngehalt, den er ihm zu geben vorgibt. Ja, er knüpft gerade an Mandevilles keineswegs ethisch begründete Mitleidsbeschreibung – diese ergänzend – seine Auffassung an, daß Mitleid die Grundlage und Quelle aller sozialen Tugenden sei. „En effet, qu'est-ce que la Générosité, la Clémence, l'Humanité, sinon la Pitié appliquée aux foibles, aux coupables, ou a l'espèce humaine en général? La Bienveillance et l'amitié même sont . . . des productions d'une pitié constante fixée sur un objet particulier.“ (155) Daß diese Bestimmungen freilich nicht mehr recht anwendbar auf die ursprüngliche Zuordnung des Mitleidstribs zum *homme naturel* sind, sondern eine bereits hochentwickelte Form des gesellschaftlich-mitmenschlichen Lebens und seelischer Kultur voraussetzen, ist kein Moment Rousseauscher Reflexion und Argumentation. Ihm kam es auf die Etablierung des Mitleids als mit der ursprünglichen Güte des Menschen identischen Impulses an.<sup>6</sup> Sie ist über höchst gegenteilige Theorien der Epoche hinweg bei Schopenhauer wirksam geblieben, wenn auch anders begründet worden.

## II.

Den Mitleidstheorien Rousseaus und Schopenhauers ist die Annahme gemeinsam, daß Mitleid der dem Menschen angeborne moralische Trieb, die Grundlage der Moral schlechthin sei. Schopenhauer beruft sich auf Rousseau, auf „die Autorität des größten Moralisten der ganzen neueren Zeit“ (IV, 246)<sup>7</sup> und zitiert ausführlich die oben angeführte Passage aus dem „Discours“, in der Rousseau das Mitleid als Quelle aller sozialen Tugenden beschreibt. Wie bei Rousseau ist auch bei Schopenhauer die Setzung des Mitleids als ethische Grundkategorie problemlos. Noch problemloser weil absoluter als Rousseau begründet Schopenhauer den dem Menschen eingeborenen Mitleidstrieb durch die Idee einer ursprünglichen Gleichheit der Menschen. Wenn Rousseau dazu der Hypothese des von der gesellschaftlichen Ungleichheit noch nicht betroffenen natürlichen Menschen

<sup>6</sup> Im 4. Buch des 7 Jahre späteren „Emile“ wird das Mitleid abermals erörtert. Bezogen auf das Individuum, wenn auch auf das ideale, den Lastern der Zivilisation entzogene, zu dem Emile herangebildet wird, kommt der Verkünder des *homme naturel* dennoch nicht mehr mit der einfachen These oder Hypothese der angeborenen Güte des Menschen aus. Das Kind Emile, muß zugegeben werden, ist wie alle Kinder allem gegenüber gleichgültig außer was ihn selbst betrifft.

<sup>7</sup> Die Werke Schopenhauers werden zitiert nach: A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, hg. von A. Hübscher (31972).

bedarf, so führt sie Schopenhauer auf eine metaphysische Instanz zurück, auf die Lehre der Veden, des *Tat twam asi* (Das bist du), dessen Erkenntnis das *principium individuationis*, den trügerischen Schleier der *Maya* durchbricht; und er deutet das „Das bist du“ gemäß seiner Willensmetaphysik als den in allen lebenden Wesen wirkenden Willen zum Leben. Daß die Erkenntnis des „Das bist du“ sich als Mitleid manifestiert, „Erkenntnis des fremden Leidens“ ist (II, 444), ist seinerseits metaphysisch aus Schopenhauers Lehre hergeleitet, daß der ewig strebende und ewig unbefriedigte Wille zum Leben Leiden ist.

Diese lebensmetaphysische Mitleidstheorie aus dem 4. Buch von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819) hat Schopenhauer im „Metaphysische Grundlage“ betitelten Schlußkapitel der Preisschrift „Grundlage der Moral“ von 1840 kurz wiederholt. Aber sein Thema ist die nicht mehr spekulative, von Schopenhauer selbst empirisch genannte Mitleidsphänomenologie, für die es so wenig wie für Rousseaus gesellschaftskritische Begründungen des Mitleidsphänomens der Herleitung aus spekulativen Setzungen bedarf. Schopenhauer gesteht dies selbst zu, wenn er „das große Mysterium der Ethik“, das gerade „das alltägliche Mitleid“ ist, den „Grenzstein“ nennt, „über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann“ (IV, 209).

In bekannter Opposition gegen Kants formale Gesetz- und Sollensethik beruft sich Schopenhauer auf die innere und äußere Erfahrung vom Wesen und Handeln des Menschen. Bemüht, diese auf entscheidende Grundtendenzen zurückzuführen, findet er sie in der einfachen von egoistischen und nicht-egoistischen Motivationen. Daß es beide gibt, ist die in der Tat nicht zu widerlegende Feststellung, was für die nicht-egoistischen allerdings besonders betont wird, da der Egoismus, „die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tiere“ (IV, 196), auf der Hand liegt. Ebenso vereinfachend und nicht zu bestreiten ist die Folgerung, daß „die Abwesenheit aller egoistischen Motive das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert“ ist (IV, 204).

Bedenklicher verhält es sich schon, wenn nun als Motiv aller nichtegoistischen Handlungen das Mitleid als „die echte moralische Triebfeder“ aufgestellt wird (IV, 205, 208). Bedenken erweckt bereits das, was Schopenhauer den Beweis dieser Feststellung nennt, dessen Hauptargument das allein den Willen bewegende „Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen“ sei (IV, 205). Daß ein „Wohl und Wehe überhaupt“ ein leerer Begriff ist, wird indirekt eingeräumt, indem das Objekt oder der Bezugspunkt des Wohl und Wehe sogleich genannt wird: der Handelnde selbst oder der Andere. Ist es der Handelnde selbst, ergibt sich, was schon festgestellt war, daß „die Handlung dann allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Wert“ ist (IV, 208). Ist es der Andere, steht also die nicht-egoistische Handlung zur Rede, so ist es gewiß eine übersteigerte Kennzeichnung, daß „jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird“, so „daß ich ganz unmittelbar *sein* Wohl will und *sein* Wehe nicht will“ (ebd.). (Woraus übrigens hervorgeht, daß das Wehe dieser alliterierenden Redensart hier nur das nichtintendierte Ziel sowohl der nicht-egoistischen wie der egoistischen Handlung und also gleichfalls das Wohl meint.) Und die Argumentation, die von dieser Feststellung ausgehend zum Beweis des Mitleids führen soll, verfehlt denn auch dieses Ziel.

Auf die Frage, wie der Andere der letzte Zweck meines Willens sein könne, lautet die Antwort: „Nur durch Aufhebung des Unterschiedes zwischen mir und dem Anderen d. i. durch Identifikation, die jedoch, da ich nun doch nicht in der Haut des Anderen stecke . . . allein vermittelt der Erkenntnis, die ich von ihm habe, in der Vorstellung von ihm in meinem Kopf hergestellt werden kann.“ (IV, 208) Dieser „Vorgang“ (hinter dem noch „die Welt als Vorstellung“ steht) ist es nun, den Schopenhauer als „das alltägliche Phänomen des Mitleids“ (ebd.) bezeichnet, und wenn er hinzufügt „d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens“ (ebd.), so hat diese traditionelle Mitleidsbestimmung nicht das Geringste mit dem konstruierten Identifikationsvorgang zu tun, der der Beweis des Mitleidsphänomens sein soll. Wie denn der Ausgangspunkt dieses Beweises, daß das Wohl des Anderen der letzte Zweck meines Willens sei, nichts vom Sinngehalt des Mitleids enthält.

Für die von ihm empirisch verstandene Erklärung des Identifikationsvorgangs verzichtet Schopenhauer auf die metaphysische des *Tat twam asi*, so nahe sie gelegen hätte. Zu der empirischen Erklärung gerät er denn auch sogleich in Widerspruch, wenn er nun das sozusagen reale Funktionieren des Mitleids, und zwar in seinem deutschen Wortsinn des Mitleidens erwägt. Er gesteht, daß wir beim Leiden des Anderen nicht selbst leiden, „sondern in seiner Person, nicht in unserer fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübnis“ (IV, 211). Für diese schwierige Gefühlssituation – die eine *crux* der Mitleidstheorien überhaupt gewesen ist<sup>8</sup> – wird sogar die äußerste Nichtidentität konstatiert: „ . . . je glücklicher unser eigener Zustand ist und je mehr also das Bewußtsein desselben mit der Lage des Anderen kontrastiert, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid“ (IV, 212) – ein Problem, das von anderen Phänomenologen des Mitleids in einem ganz und gar gegenteiligen Sinn erörtert worden ist. Schopenhauer muß denn auch bekennen, daß die Erklärung dieses Phänomens – des Leidens und doch nicht Leidens, wie man sagen kann – nicht leicht zu lösen sei und – höchst symptomatisch – „nur metaphysisch ausfallen kann“ (ebd.).

<sup>8</sup> Als Beispiele dafür seien hier nur zwei der zahlreichen einander widersprechenden Auffassungen dieses Problems angeführt. Thomas von Aquin konstatiert, daß der Schmerz, den der Mitleid Fühlende mit fremdem Leid empfindet, sein eigenes Übel ist (*est de proprio malo*), er also insofern Schmerz über das fremde Leid empfindet, als er dieses als sein eigenes erlebt (*in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam*) (s. theol. II, 30, 2.) Diese Auffassung ist derjenigen Schopenhauers nicht fern, aber – was hier nur angedeutet sei – trifft das Phänomen des Mitleids nicht, in dem das Moment eigenen Leidens gerade nicht enthalten ist. – Genau entgegengesetzt ist einer der Aspekte, unter dem David Hume die Reaktion des Mitleidsgefühls erörtert. Er geht von dem Akt des Vergleichens zwischen Objekten aus – daß Objekte größer oder kleiner im Vergleich mit anderen erscheinen. Angewandt auf Glück und Unglück führt das, was Mitleid betrifft, zu dem Schluß, daß zwar der Schmerz eines anderen für uns schmerzlich ist, aber indem er die Vorstellung unseres eigenen Glückes vermehrt, Lust erzeugt (*A Treatise of human nature. Book II, Section VIII [Oxford 1981] 375 f.*). Auch seinen *Emile* läßt Rousseau dieses „gemischte Gefühl“ empfinden, als Fähigkeit, mit anderen ihr Leid zu fühlen, und als Glück, daß er selbst nicht leidet. Es sei dazu hier nur vermerkt, daß diese zum Teil akrobatischen Bemühungen, das Phänomen des Mitleids in Griff zu bekommen, Symptome der besonderen Struktur dieses an sich ethisch fundierten Verhaltens sind, das jedoch imstande ist, sich seiner ethischen Grundlage ganz zu entäußern.

Aber es hätte, wie gesagt, gar keiner metaphysischen Lösung für Schopenhauers These bedurft, daß Mitleid die Grundlage der Moral sei. Und wenn er nun diese Überzeugung nicht metaphysisch, sondern durch weitere ethische Kategorien begründen will, zeigt sich die Fehlerhaftigkeit, ein so emotionales, von ihm selbst als „instinktartige Teilnahme an fremdem Leiden“ (IV, 227) gepriesenes Verhalten zur alleinigen Grundlage der Moral zu machen. Er zieht dazu die zwei „Kardinaltugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe“ heran und stellt die Behauptung auf, daß diese „in dem natürlichen Mitleid wurzeln“ (IV 213).

Die kausale Priorität des Mitleids vor der Menschenliebe glaubt Schopenhauer damit erweisen zu können, daß „keiner von einem Anderen Beweise echter Menschenliebe erhalten wird, solange es ihm in jedem Betracht wohl geht“ (IV, 237). Daß Menschenliebe sich auch durch Mitfreude am Glück eines Anderen manifestieren könne, leugnet Schopenhauer entschieden. „Denn an dem Glücklichen *als solchen* nehmen wir nicht teil, vielmehr bleibt er *als solcher* unserem Herzen fremd.“ (Ebd.) Zu solcher Behauptung konnte Schopenhauer jedoch nur deshalb kommen, weil er Menschenliebe auf tätige Barmherzigkeit, Caritas, die „wohltätige Handlung“ (IV, 228 f.) beschränkt. Während der Zusammenhang von Mitleid und Liebe ein umstrittenes Problem der Mitleidsethik ist, kann Mitleid aus dem Begriff der Barmherzigkeit nicht fortgedacht werden, wie denn der barmherzige Samariter dem Überfallenen zu Hilfe eilt, weil „ihn sein jammerte“ (Luk. 10,33).

Noch problematischer verhält es sich mit der Behauptung, daß die Gerechtigkeit ihre Wurzel im Mitleid habe. Zunächst ist zu fragen, wo Schopenhauer ein Element findet, das Mitleid und Gerechtigkeit überhaupt gemeinsam wäre, sind diese doch ganz unterschiedliche, ja sich ausschließende Verhaltensweisen, derart daß z. B. ein Richter sein gerechtes Urteil nicht durch Mitleid mit dem Angeklagten beeinträchtigen lassen darf. Denn selbst bei weitgehender Berücksichtigung mildernder Umstände muß die Objektivität des Urteils gewahrt, darf das rein subjektive Gefühl des Mitleids nicht eingesetzt werden. Mitleidsethiker vor Schopenhauer haben dies denn auch ausdrücklich betont. Daß Mitleid einem Richter die Unparteilichkeit verderben kann, hat Mandeville ausgesprochen.<sup>9</sup> „Ich schließe ein regelloses Mitleiden aus, welches der Gerechtigkeit zuwiderläuft und die Gesetze derselben verachtet und vernachlässigt“, heißt es bei dem von Schopenhauer gekannten italienischen Philosophen Ubaldo Cassina.<sup>10</sup> Aber schon kein Geringerer als Thomas von Aquin (der das Mitleidsphänomen weit treffender ja „moderner“ ins Auge gefaßt hat als gerade neuzeitliche Philosophen wie Schopenhauer und Max Scheler) hat die „*misericordia*“, als „eine von der Vernunft nicht geregelte Leidenschaft“, ein Hindernis für die Gerechtigkeit genannt: „So nämlich hindert es die Überlegung der Vernunft, indem es dazu verleitet, die Gerechtigkeit außer Acht zu lassen.“<sup>11</sup> – Aber sehen wir von den juridischen Verhältnissen ab und fassen, worauf es Schopenhauer vor allem ankommt, Gerechtigkeit als persönliche

<sup>9</sup> A. a. O. 53.

<sup>10</sup> U. Cassina, Analytischer Versuch über das Mitleiden. Aus dem Italienischen von C. F. Pockels (1790, 154). – Schopenhauer zitiert dieses Werk im Zusammenhang des Leidensproblems.

<sup>11</sup> S. theol. II, 30, 3.



„Tugend“ ins Auge, sprechen also etwa von einem gerechten Menschen, so meinen wir, daß sein Urteilen und Handeln möglichst frei von emotionalen Impulsen, privatem Interesse an den betreffenden Personen oder Umständen ist, ja oftmals Gefühlen der Freundschaft, der Liebe und eben des Mitleids abgerungen werden muß.

Aber Schopenhauer handelt denn auch gar nicht von der Gerechtigkeit, sondern verwechselt sie – ob mit oder ohne Absicht steht dahin – mit dem Begriff des Rechts bzw. der Rechtlichkeit. Wenn er begründen will, daß Mitleid der Impuls der Gerechtigkeit sei, argumentiert er ähnlich wie Rousseau – und möglicherweise auch in diesem Punkt von ihm beeinflusst –, daß Mitleid verhindere, anderen Unrecht zu tun. „Aus der ein für alle Mal erlangten Kenntnis von den Leiden, welches jede ungerechte Handlung notwendig über Andere bringt, ... geht in edlen Gemütern die *Maxime neminem laede* hervor.“<sup>12</sup> (IV, 214) Und indem er diese *Maxime* den „Grundsatz der Gerechtigkeit“ nennt (IV, 213), als Gegensatz von Gerechtigkeit aber den Begriff des Unrechts setzt, kommt eine Verwirrung der Begriffe zustande, die Schopenhauer dadurch beiseite schiebt, daß er *expressis verbis* Ungerechtigkeit mit Unrecht und Gerechtigkeit mit Recht gleichsetzt: „Die Ungerechtigkeit, oder das Unrecht, besteht demnach alle Mal in der Verletzung eines Anderen.“ (IV, 216) Im Gange der anschließenden Argumentation, in der aus diesem Grunde der Begriff des Unrechts als „ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist ...“ definiert wird (ebd.), alterniert in gleicher Weise der Begriff des Rechts mit dem der Gerechtigkeit.

Ein Beispiel, das Schopenhauer für den ursächlichen Zusammenhang von Mitleid und Gerechtigkeit bringt, beleuchtet die Begriffsverwirrung nicht nur, sondern auch die der moralischen Phänomene selbst. „Wenn jemand eine gefundene Sache von Wert zu behalten Lust verspürt, so wird – mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religionsmotive dagegen – nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückführen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers.“ (IV, 216) Der Finder handelt eben nicht gerecht, sondern rechtlich (oder ehrlich), wobei nicht einmal das jeweils geltende Recht sondern nur das 10. Gebot Mosis seine Richtschnur zu sein braucht. Und es wäre gerade sittlich schlecht um ihn bestellt, wenn er, weniger mitleidig veranlagt, das gefundene Gut behalten hätte. Daraus ergibt sich, daß umgekehrt Mitleid nichts mit Rechtlichkeit oder gar Gerechtigkeit zu tun hat.<sup>13</sup>

Daß die Begriffe Gerechtigkeit und Mitleid ganz unterschiedliche, sich einander

<sup>12</sup> In der „Metaphysik der Sitten“ hat Kant sehr deutlich das *neminem laede* als einen Grundsatz der Rechtlichkeit, und nicht der Gerechtigkeit erklärt: als das zweite Gebot der „Allgemeinen Einteilung der Rechtspflichten“, deren erstes lautet: „Sei ein rechtlicher Mensch“ (Kants Werke, hg. von E. Cassirer, Bd. 7 [1922] 38).

<sup>13</sup> E. v. Hartmann, ein scharfer Kritiker von Schopenhauers Mitleidstheorie, trifft in seiner Kritik an diesem Beispiel nicht den Kern, wenn er meint, der ehrliche Finder sei zwar auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückgeführt, sei aber doch allen Gerechtigkeitssinnes bar, wenn ihn *bloß* das Mitleid zum Zurückgeben bestimmt, da Mitleid gar nicht angebracht sei, wenn das verlorene Gut einem Reichen oder einer Aktiengesellschaft gehören würde (Phänomenologie d. sittlichen Bewußtseins [Berlin 1922] 202). Gerechtigkeit steht hier eben nicht zur Rede.

ausschließende Verhaltensweisen bezeichnen, mag, zuzüglich der angeführten Philosophen, eine Stelle aus einem Schopenhauer zeitgenössischen, nahezu gleichzeitig mit der „Grundlage der Moral“ erschienenen Roman, Mörikes „Maler Nolten“ (1839) erweisen: „Aber scheint Konstanze unser Mitleid verscherzt zu haben, seitdem sie sich zu einer heftigen Rache hinreißen ließ . . . , so werden wir doch billig (hier gleich gerecht, d. Verf.)<sup>14</sup> genug sein, uns den Zustand eines weiblichen Herzens zu vergegenwärtigen, das aufs grausamste getäuscht . . . an sich selber, wie an der Menschheit, auf einen Augenblick irre werden mußte.“ Diese unscheinbare Stelle kann gerade, weil sie natürliche Reaktionsweisen zum Ausdruck bringt, gegen Schopenhauers Mitleidstheorie zeugen. Ganz offenbar wird Billigkeit oder Gerechtigkeit höher als das Mitleid bewertet, weil sie sich über den subjektiven Mitleidsimpuls hinwegsetzt, einen höheren und schwierigeren Grad moralischen Urteilens darstellt.

Schopenhauer hatte, wie erwähnt, die „metaphysische Grundlage“ seiner Mitleidsethik, die Aufhebung des principium individuationis durch die Erkenntnis oder Offenbarung des *Tat twam asi* in seine „empirische“ Argumentation nicht aufgenommen, obwohl sie sein Ausgangspunkt geblieben war und hinter seiner Überzeugung steht, daß Mitleid die Grundlage der Moral sei. Und wenn eben dadurch die empirische Mitleidsphänomenologie auf Irrwege geriet, zu Behauptungen führte, die nicht den phänomenologischen, nicht einmal den begriffslogischen Verhältnissen entsprechen, so ist es nun gerade die metaphysische Grundlage der Mitleidsethik, die in dem metaphysischen Gewand ein fundamentales Moment des Mitleidsimpulses verbirgt: die Tatsache des (organischen) Lebens, die der Mensch ohne jede metaphysische Hypothese auch im Tier und in der Pflanze erfährt. Wiederum übersteigernd und damit ins Fehlerhafte umschlagend hat Schopenhauer diese Tatsache als Grund einer primären Identität von Mensch und Tier gesehen, der gegenüber der durch den menschlichen Intellekt, „genannt Vernunft“, bestehende Unterschied sekundärer Natur sei (IV, 240 f.). Richtig ist, daß Mitleid beim Anblick eines leidenden oder sterbenden Tieres aus gleicher Erfahrung körperlicher Schmerzen und Todesangst kommt, d. h. als Erfahrung alles Lebendigen – wie es denn ohne diese Erfahrung keine Veterinärmedizin und keine Tierschutzvereine geben würde.

Der große Realist Leo Tolstoi, der bei allem Kampf um einen Gottesglauben immer ein Schopenhauerianer geblieben war, entkleidet noch in einer Notiz aus seinem letzten Lebensjahr das *Tat twam asi* seiner metaphysischen Dignität: „Sehr schön sagt Schopenhauer einmal, niemand würde ein Tier töten, wenn er sich seiner metaphysischen Identität mit demselben bewußt wäre. Und in der Tat, wenn es diese Identität mit allem was lebt, nicht gäbe, wäre es schrecklich. Man muß sich nur vorstellen, wie schrecklich das Leben wäre, wenn der Mensch auf der Erde allein wäre.“<sup>15</sup> Die Existenz des Menschen ist damit zurückgeführt auf die letzte

<sup>14</sup> Wenn Mörike hier „billig“ statt „gerecht“ gebraucht, so ist dies im Sinne der Kantischen Definition von Billigkeit, nach der sie Gerechtigkeit ist, die sich nicht auf ein legales Recht und einen Richterspruch stützen kann, sondern Sache persönlichen moralischen Urteilens ist (Metaphysik d. Sitten, a. a. O. 35 f.).

<sup>15</sup> L. Tolstoi, Gedanken und Erinnerungen (1943) 153 f.

Grundlage der Gemeinschaft mit allen Lebewesen d. h. des Lebens selbst. Auch für Tolstoi hängt unmittelbar mit dieser Erkenntnis das Mitgefühl mit allen Lebenden zusammen, und er führt in der tagebuchartigen Sammlung „Für alle Tage“ die „Buddhistische Weisheit“ an: „Alles Lebende flieht die Leiden, alles Lebende schätzt sein Leben – erkenne (empfinde) dich selbst in jedem Lebenden, töte nicht, und verursache keinen Tod.“<sup>16</sup> – Eine der schönsten Stellen in „Anna Karenina“ sei als Illustration dieses ganz und gar unmetaphysischen Mitgefühls mit allem was lebt angeführt: als Lewin auf dem Waldboden liegt und beschäftigt mit Gedanken über den Sinn des Lebens, seines Tuns nicht achtend, einem kleinen Käfer hilft, ein Blatt zu erklimmen und ihm die Hindernisse aus dem Weg räumt.

Die Mitleidstheorien, die, wie Rousseaus und Schopenhauers, das Mitleid als unmittelbare Reaktion eines Gleichheits- oder Gemeinschaftsbewußtseins erklären wollen, und sei es das allgemeinste des Lebens selbst, sind als solche gewiß nicht zu widerlegen (was für Schopenhauers Theorie noch allgemeiner gilt als für die gesellschaftsphilosophische Rousseaus). Aber gerade hier liegt die scheinbar paradoxe Tatsache vor, daß die Allgemeinheit dieser Feststellungen oder Hypothesen ihre Allgemeinheit wieder einbüßt. Sie erweist sich als spekulative Vereinfachung eines differenzierten Phänomens. Das Phänomen Mitleid weist, gerade weil es die gängigste, am meisten im Munde geführte ethische Verhaltensweise ist, eine ethische Qualitätsskala auf, die, soweit ich sehe, von der Mitleidsethik nicht wahrgenommen worden ist. Die genauere begriffskritische Analyse der Mitleidstheorien Rousseaus und Schopenhauers suchte die Unstimmigkeiten bloßzulegen, die nicht zufällig schon in diesen als unproblematisch konzipierten positiven Auffassungen sich verbergen.

---

<sup>16</sup> Für alle Tage. Ein Lebensbuch (1906) I, 182.