

EMPATHIE – INDIVIDUELL UND KOLLEKTIV

Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung



URS BREITENSTEIN (HG.)

VORTRÄGE DER AENEAS-SILVIUS-STIFTUNG
AN DER UNIVERSITÄT BASEL | BAND LI

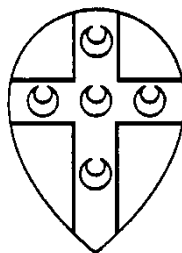
SCHWABE VERLAG



Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung
an der Universität Basel

Band LI

Herausgegeben von Urs Breitenstein



Urs Breitenstein (Hg.)

Empathie – individuell und kollektiv

**Interdisziplinäre Veranstaltungen
der Aeneas-Silvius-Stiftung**

Schwabe Verlag



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Pinturicchio: Aufbruch zum Basler Konzil. Freskenzyklus (1502–1507) aus dem Leben des Enea Silvio Piccolomini (Papst Pius II., 1458–1464), Biblioteca Piccolomini im Dom zu Siena (© 2018. Photo Opera Metropolitana Siena/Scala, Florence)

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3767-7

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3893-3

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Inhalt

52. Aeneas-Silvius-Vorlesung

Hans-Dieter Mutschler: Gibt es Empathie allem gegenüber? 7

Fünfte interdisziplinäre Aeneas-Silvius-Ringvorlesung: Individuelle Empathie

Reinhold Bernhardt: Mitgefühl im Buddhismus und Mitleid
im Christentum 19

Markus Wild: Empathie, Mitleid und warum Nietzsche nichts damit
anfangen konnte. Für und gegen Empathie 47

Alain Di Gallo: Empathie – Das Du von innen und das Ich
von aussen 63

Matthias Schmidt: Musikalische Empathie. Überlegungen
zum «Wunder» Mozart 73

Thomas Grob: Das große Spiel des Lesens. Literarische Einfühlung
in das Andere und in uns selbst 99

53. Aeneas-Silvius-Vorlesung

Fritz Breithaupt: Die Bühne als Geburtsort kollektiver Empathie.
Zur Genese der Bewusstseinsmobilität 129

Sechste interdisziplinäre Aeneas-Silvius-Ringvorlesung: Kollektive Empathie

Brigitte von Rechenberg: Empathie aus Sicht der Tiermedizin 147

<i>Angelika Krebs</i> : «Nobody Does It Better» – Max Scheler über kollektive Empathie	155
<i>Hugues Marchal</i> : Ein mehrstimmiger Monolog? Über einige Paradoxa der lyrischen Empathie	179
<i>Madeleine Herren</i> : Empathie und die Geschichte der internationalen Beziehungen: schweizerische Diplomatie in Asien	199
Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel seit 1960	215
Termine des Vorlesungszyklus zur Empathie (VASS LI)	219

Gibt es Empathie allem gegenüber ?

Hans-Dieter Mutschler

Bevor Galilei die moderne Naturwissenschaft begründete, war in Europa der Aristotelismus herrschend. Dementsprechend waren die Aristoteliker Galileis Hauptgegner.¹ Diese argumentierten nicht mit Messwerten und mathematischen Formeln, sondern mit metaphysischen Wesensformen, die freilich nicht dazu angetan waren, experimentell überprüfbare Resultate zu liefern.² Bei Aristoteles war es so, dass die immanente Wesensform in allem Lebendigen eine gestufte Beseeltheit implizierte. Nicht nur Menschen, auch Tiere und Pflanzen hatten demnach eine Seele, und selbst das Anorganische war bestimmt durch ein Spontaneitätsprinzip, aufgrund seiner ihm eigenen Wesensform. Wir könnten also sagen: Im Aristotelismus war der Bezug des Menschen zur Natur durch universale psychische Resonanz bestimmt. Es war nicht so, dass *da draussen* eine fremde Welt existierte, die mit uns gar nichts zu tun hatte, wie wir das heute gerne sehen. Diese psychische Resonanz ist uns inzwischen durch die zunehmende Verwissenschaftlichung verlorengegangen, ohne dass wir einfach zu den Aristotelikern zurückgehen könnten, wie das in der katholischen Neuscholastik versucht wurde.

Ich möchte gleichwohl in diesem Artikel dafür plädieren, dass wir diese universale Resonanz zu den Dingen rückgewinnen sollten, weil wir uns sonst nämlich selbst nicht mehr verstehen können, und in eins damit die Natur. Um dies zu zeigen, müssen wir einen kleinen Umweg machen.

Im 17. Jahrhundert führte John Locke die Differenz zwischen primären und sekundären Sinnesqualitäten ein. Die Vorstellung war die, dass es Eigenschaften gibt, die den Dingen *an sich* zukommen sollten, und solchen, die nur im Subjekt entstehen. Form, Lage und Gewicht, die zeitlichen Verhält-

1 In Galilei I, 179–328 polemisiert Galilei in aller, oft ungebührlicher Schärfe gegen die Aristoteliker.

2 Ich habe diese Dialektik näher dargestellt in: Mutschler 2011.

nisse der Objekte waren danach objektive Gegebenheiten, während der Geschmack, Geruch oder die Farben nur subjektive Wirkungen der Objekte auf den Menschen sein sollten.

Wir haben also einen scharfen Schnitt, und der Philosoph ist in dieser Sichtweise in der Lage, die Gegenstände *an sich* zu erkennen, um einzusehen, was das Subjekt hinzutut und was den Gegenstand selber kennzeichnet. Diese Auffassung hat etwas Hypertrophes, denn sie setzt voraus, dass wir über das Auge Gottes verfügen. Gott, wenn es ihn gibt, könnte wissen, was den Gegenständen *an sich* zukommt, schliesslich hat er sie gemacht, und er könnte auch wissen, was die Menschen in ihrer Beschränktheit den Gegenständen zusätzlich andichten, denn er hat schliesslich auch sie geschaffen. Aber für uns als endliche Wesen können wir schwerlich beanspruchen, einen neutralen Ort jenseits von Subjekt und Objekt einzunehmen, um beide zu vergleichen. Epistemisch gesehen ist unser Ort jederzeit *innerhalb* der Subjekt-Objekt-Spaltung. Wir sehen sie nie *von aussen*.

Das war auch zur Zeit von John Locke der Fall, und wenn wir überprüfen, was er denn für «objektiv» hielt, dann waren das gerade jene Eigenschaften, die die gleichzeitige Newtonsche Physik den Gegenständen zusprach. Er hat also einfach die Newtonsche Physik ontologisch zementiert. Das konnte selbstverständlich nicht gut gehen.

Newton hat seine Farbenlehre im Rahmen eines mechanistischen Atomismus abgeleitet. So gesehen waren die Grundlagen dessen, was wir als «Farbe» empfinden, im Bereich der primären Sinnesqualitäten anzusiedeln. Das bestätigte sich im 19. Jahrhundert, als es dann gelungen war, eine elektromagnetische Theorie des Lichtes zu entwickeln, und seither sind die Farben etwas Objektives, jedenfalls insofern sie der Frequenz bestimmter elektromagnetischer Wellen zugeordnet werden können.

Im 20. Jahrhundert erging es sogar den für absolut objektiv gehaltenen primären Sinnesqualitäten von Materie, Ort und Zeit so, dass sie sich in subjektiv bedingte Grössen verwandelten. In der Speziellen Relativitätstheorie Einsteins gibt es die Energie-Masse-Äquivalenz $E = mc^2$, die zur Folge hat, dass Materie nichts Objektives mehr, sondern vom Bewegungszustand des Betrachters abhängig ist. Dasselbe gilt für den Begriff der «Gleichzeitigkeit» oder den Begriff der «Länge» und der «Zeit», schliesslich gibt es in der Speziellen Relativitätstheorie Längenkontraktionen und Zeitdilatationen. Noch gravierender sind die Veränderungen in der Quantentheorie, wenn wir etwa an

die nichtlokalen Wechselwirkungen denken, die geradezu etwas Mystisches an sich haben, und nach gewissen Quantenkosmologen sind Raum und Zeit selbst nichts Originäres, denn sie können formal aus Gegebenheiten abgeleitet werden, in denen Raum und Zeit keine Rolle mehr spielen.

Wie dem auch sei. Wenn wir heute aufgrund der Physik primäre und sekundäre Sinnesqualitäten unterscheiden wollten, so würden sie ganz anders ausfallen als zur Zeit von John Locke. Hierin zeigt sich eben, dass selbst unsere objektivste Wissenschaft, die Physik, keinen scharfen, allzeit gültigen Schnitt zwischen Subjekt und Objekt ziehen kann. Der Ort unseres Erkennens ist immer *innerhalb* dessen, was wir als «Subjekt» und «Objekt» bezeichnen, und eine trennscharfe Unterscheidung beider ist offenkundig illusorisch.

Auf der anderen Seite kommt uns nichts subjektiver vor als der Geschmack («über Geschmäcker lässt sich nicht streiten»). Aber vielleicht hat das, was wir für das Subjektivste halten, zugleich ein objektives Moment an sich. Unsere Geschmacksnerven sind nämlich auf Zu-/Abträglichkeit hin geeicht, und dass wir z.B. Salzwasser nicht gerne trinken, Süßwasser aber wohl, ist ein *objektiver* Tatbestand unserer Physis und nicht in dem Sinne willkürlich, wie es der Begriff der «sekundären Sinnesqualität» nahelegt.

Aus dieser Verschieblichkeit der Subjekt-Objekt-Relation könnten wir nun schliessen, dass die *an sich* existierende Natur ein Grenzbegriff ist, der uns niemals zuhanden sein wird, und wir könnten weiter daraus schliessen, dass Subjektivität unhintergebar ist. Eine solche Position vertritt der Philosoph Thomas Nagel. Für ihn setzt reine Objektivität einen «view from nowhere» voraus,³ den wir gar nicht einnehmen können. Unser Erkennen ist immer situiert und wird diese Relativität niemals los. Von daher lehrt Nagel eine Unreduzierbarkeit von Subjektivität und eine Begrenzung des Geltungsanspruchs der Naturwissenschaften.⁴

Der Naturalismus ist dem allerdings nicht gefolgt. Er hat sich die «scala naturae» emporgearbeitet, vom Anorganischen über das Lebendige bis hin zu einer naturalistischen Deutung des Menschen. Er verwandelt alles in blosse Objekte. Dann regredierte z.B. unser Leib als ein Medium des Spürens in

3 Nagel 1992.

4 Nagel 1991.

einen blossen Körper von der Art physikalischer Körper, und selbst das Bewusstsein, eine der am wenigsten fassbaren Eigenschaften von Subjektivität, wird jetzt in ein zu erklärendes Phänomen nach Art der Zustände eines Atoms verwandelt.

Dies wird deutlich in der Neurowissenschaft bzw. Neurophilosophie. Das Ich ist nach Metzinger eine Illusion von Niemand.⁵ Er stellt sich vor, dass das sogenannte «Ich» nur die Sekundärwirkung der Neuronen im Gehirn ist, die auf eine bestimmte Weise feuern. Ja, mehr als das: In einem sprechenden Vergleich beschreibt er unsere Situation so, als befänden wir uns in einem Flugsimulator, mit dessen Hilfe die angehenden Piloten das Fliegen lernen. Solche Simulatoren haben anstelle der Fenster hochauflösende Bildschirme, und der Simulator steht auf hydraulisch angesteuerten Beinen aus Metall, die die auftretenden Kräfte beim Fliegen simulieren. In diesem Sinn erzeugt nach Metzinger unser Gehirn die Illusion einer Umwelt, die es im Ernst gar nicht gibt, und wir haben nach Metzinger auch keine Möglichkeit, aus dem Simulator auszusteigen, was er auch den «Ego-Tunnel» nennt.⁶ Aber mehr noch: nicht nur, was uns als «Welt» erscheint, ist ein Artefakt des Gehirns, *wir sind es auch*. Wir glauben nur, jemand zu sein, sind aber eine Illusion von Niemand, was er auch «Nemozentrismus» genannt hat.⁷

Das hiesse also, dass am Ende des wissenschaftlichen Aufklärungsprozesses alles Gewohnte, alles Subjektaffine verschwindet und zurück bleiben abstrakte Algorithmen, so als hätte Pythagoras gesiegt, der annahm, dass es mathematische Ideen sind, die die Welt konstituieren und sonst nichts.

Freilich hat dieser wissenschaftliche Aufklärungsprozess, so gesehen, einen Haken: Wenn Neurophilosophen wie Thomas Metzinger recht hätten, dann hätte sich zugleich die Wissenschaft selbst ausser Kraft gesetzt. Denn wenn unsere sogenannte «Aussenwelt» nichts als ein Konstrukt des Gehirns wäre, dann würde auch der Neurowissenschaftler nicht im Stande sein, *reale* Gehirne zu untersuchen, sondern nur die Fiktion von Gehirnen, die unser Gehirn erzeugt hat, und spätestens hier wird die Geschichte zirkulär. Dar-

5 Metzinger 2003.

6 Metzinger 2009.

7 Metzinger 2003, 628.

über hinaus kann man nicht sagen, dass das Ich «eine Illusion von Niemand» sei, denn um Illusionen zu haben, muss man zuvor jemand gewesen sein, und zwar jemand, der wahrheitsfähig ist, denn der Begriff der «Illusion» hängt parasitär an dem der Wahrheit.

Auch die Vorstellung gewisser Quantenkosmologen, dass selbst Raum und Zeit subjektive Illusionen seien, ist kaum haltbar. Denn wenn auch die physikalischen Theorien immer abstrakter und dem Laien unverständlicher werden, so muss doch die Physik als eine empirische Wissenschaft experimentell überprüfbar sein. Der Physiker muss an den Knöpfen drehen können, und dies setzt ein leibzentriertes, in Raum und Zeit lokalisierbares Subjekt voraus, das Physik treibt und seine Ergebnisse überprüft.

Was schliessen wir aus dieser absurden Geschichte wissenschaftlicher «Aufklärung» im Sinn des Naturalismus? War die Wissenschaft seit Galilei ein Irrtum, wenn sie doch in glatte Widersprüche hineinführt?

Ganz gewiss nicht. Der Fehler liegt nicht an der Wissenschaft als solcher, sondern an einer verqueren Deutung, an die wir uns allzu lange gewöhnt haben. Edmund Husserl hat diese schiefe Deutung schon vor 80 Jahren in aller wünschenswerten Klarheit beschrieben, und seine Sicht der Dinge wird uns in einem grossen Bogen zur These dieses Artikels zurückführen, die darin besteht, dass es durchaus Sinn macht, von einer «Empathie allem gegenüber» oder einer «psychischen Resonanz» in Bezug auf die gesamte Natur zu sprechen, jetzt aber nicht auf der Basis immanenter metaphysischer Wesensformen wie im Aristotelismus, sondern aufgrund eines phänomenologisch zu beschreibenden Objektbezugs, der dann aber ganz anders ausfallen wird als der der Naturwissenschaft, weil er ihr vorangeht.

Deutlich wird dies in Husserls Spätwerk «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie». Von «Krisis» könnte man ja eigentlich nicht sprechen, wenn man den fulminanten Fortschritt der Wissenschaften in Betracht zieht. Die «Krisis» liegt für Husserl darin, dass wir den Geltungsanspruch der Wissenschaften, vor allem der Naturwissenschaften, falsch bestimmt haben. Er macht dies am Beispiel Galileis deutlich. In der Tat kann man bei Galilei den Beginn eines Verhängnisses

sehen, das nicht hätte eintreten müssen, ohne dass deshalb die Wissenschaft Schaden gelitten hätte.⁸

Gegen die Aristoteliker wendet Galilei ein, dass er nicht an den Wesensgründen der Natur interessiert sei, sondern an ihren quantitativen zähl- und messbaren Eigenschaften. Doch dann verliebte er sich gewissermassen in seine eigenen Formeln und erklärte sie dann doch wieder zum Wesen der Dinge. Diese Verschiebung gibt es bis heute: Das Wesen des Anorganischen sind die mathematisch beschreibbaren Gesetze, das Wesen des Lebendigen ist die DNA, das Wesen des Geistes ist das Gehirn, das Wesen des Menschen ist der Roboter als eine «computational» programmierte Input-output-Maschine usw.

Wenn wir es so sehen, dann wird die Naturwissenschaft selbstgenügsam. Da sie das Wesen der Dinge auf den Punkt bringt, gibt es weiter keine Fragen, und die Verwurzelung der Wissenschaft in der Lebenswelt entschwindet dem Blick. Doch dies ist das entscheidende Stichwort: «die Lebenswelt».

Darunter versteht Husserl die Art, wie uns die Welt in der Betroffenenperspektive der ersten Person erscheint, während die Wissenschaft sich auf den Standpunkt der distanzierten Beobachterperspektive der dritten Person stellt.⁹ Husserl geht davon aus, dass wir früher bei uns selbst sind als bei den Gegenständen. Damit ist nicht gesagt, dass die Ergebnisse einer dritten Personperspektive überflüssig oder per se gefährlich wären. Sie sind einfach nur derivativ und genügen sich nicht selbst. Vielmehr, wenn wir den genannten Wissenschaftsplattonismus akzeptieren, wonach die Wissenschaft bereits das Wesen der Dinge enthält, dann haben wir das Verständnis dessen, was «Wissenschaft» eigentlich ist, verspielt und verwickeln uns in Widersprüche.

Wir haben oben das Beispiel des Neurophilosophen Thomas Metzinger erwähnt, der irgendwann einmal dahin kommt, nicht nur den Objektbezug,

⁸ Obwohl Husserl sehr ausführlich über «Empathie» handelt (HU XIII, XIV, XV), soll dies hier nicht weiter berücksichtigt werden, weil es ihm nur um zwischenmenschliche Beziehungen geht. Anders ist es bei seiner Schülerin Edith Stein, die auch empathische Beziehungen zu Tieren, ja sogar zu Pflanzen kennt (Stein 2010, 86).

⁹ Das ist etwas vereinfacht gesagt. Meines Erachtens besteht Husserls Phänomenologie in einer Überblendung der ersten und der dritten Personperspektive, wobei die erste den Primat hat.

sondern auch das Subjekt zur Illusion zu erklären. Liest man seine Schriften genauer, dann führt er immer wieder Subjektivität ad hoc ein und macht konstitutiv von ihr Gebrauch.¹⁰ Er wird sich sozusagen selbst nicht los.

Oder wir haben das Beispiel des Quantenkosmologen erwähnt, der im Urknall noch hinter Raum und Zeit zurück will und der völlig vergisst, dass er selbst ein leibzentriertes Wesen ist, das konstitutiv vom Hier und Jetzt abhängig bleibt. Dies gilt übrigens für die gesamte Physik. In keiner physikalischen Formel kommt jemals eine indexikalische Bestimmtheit von der Art des «Hier» und «Jetzt» vor, sondern die Formeln sind orts- und zeitinvariant. Aber das ändert nichts daran, dass unsere konkrete, lebensweltliche Existenz von der indexikalischen Bestimmtheit lebt.

Einmal darauf aufmerksam geworden, wird man diese Abhängigkeit der Wissenschaft von der Lebenswelt überall bemerken: So hat z.B. der Philosoph und Biologe Christoph Rehmann-Sutter gezeigt, dass wir Biologie nur treiben können, wenn wir uns zuvor Rechenschaft darüber ablegen, dass *wir* Lebewesen sind.¹¹ Tatsächlich ist es der Biologie niemals gelungen, «Leben» zu definieren.¹² Ich habe dasselbe für den Begriff der «Materie» gezeigt.¹³ Dieser Begriff kommt in keiner physikalischen Formel vor, wird aber in der gesamten Physik vorausgesetzt. Aber wenn das so ist, dann geht die Naturwissenschaft nicht auf das Wesen der Dinge, denn sie ignoriert ja etwas ganz Wesentliches, nämlich ihre eigenen Voraussetzungen.

Husserls Phänomenologie macht unseren Gegenstandsbezug stark, wie er uns zunächst erscheint. Es ist kein Zufall, dass er die Unterscheidung primärer und sekundärer Sinnesqualitäten ablehnt.¹⁴ Für ihn vermittelt die Betroffenenperspektive Kenntnisse über die Welt so gut wie die Beobachterperspektive, und sie geht sogar dieser voraus.

Das haben insbesondere Husserls Nachfolger, die Leibphilosophen, verdeutlicht, also Autoren wie Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels, Hermann Schmitz, Gernot Böhme und Thomas Fuchs. Der Gegensatz

10 Ich habe das näher ausgeführt in: Mutschler 2017.

11 So z. B. Rehmann-Sutter 1996.

12 Losch 2017.

13 Mutschler 2014, 58–75.

14 HU III/1, 82.

Lebenswelt und Wissenschaft transponiert sich ihnen in den Gegensatz Leib und Körper. Der genannte Wissenschaftsplattonismus würde hier lauten: Der Mensch hat einen Körper, und irgendwie kommt in diesen rein physikalischen Körper – man weiss nicht wie – ein Geist herein. Daher die völlig sinnlose Frage, mit der viele Bücher zur Leib-Seele-Debatte beginnen: «Wie passt der Geist in eine materielle Welt?»¹⁵ Zumeist ist das Resultat, dass er gar nicht hereinkommt, weil es sich nämlich um eine Illusion handelt oder um ein reines Sekundärphänomen der im Gehirn feuernden Neuronen.

Hingegen geben die genannten Philosophen dem Leib den Primat vor dem (physikalischen) Körper. Wir sind zunächst Leibsubjekte, in denen das Psychische und Physische, Geist und Materie immer schon verschränkt sind. Vom «Körper» zu reden, ist eine Abstraktion von dieser ursprünglichen Gegebenheit. Ohne Zweifel wird die Medizin für ihre Zwecke oft von der psychosomatischen Verschränktheit des Leibes abstrahieren und den Körper als ein nach mechanischen Gesetzen funktionierendes Knochengerüst oder den Blutkreislauf als eine hydraulische Maschinerie ansehen. Aber eine solche Sichtweise, abkünftig, wie sie ist, bleibt dennoch legitim für ganz bestimmte Zwecke.

Stellen wir uns auf den Standpunkt eines Leibphänomenologen, dann verschwindet der radikale Widerspruch zwischen einer Sphäre der Subjektivität und der Objektivität und vermittelt sich auf verschiedenen Niveaus. Vom Menschen ausgehend erscheint alles als eine Ausdrucksgestalt. Das ist übrigens eine Sichtweise, die uns mit dem Wissenschaftsplattonismus zugleich abhanden kam: die Ausdrucksphänomene.

Auf eine sehr beeindruckende Weise hat der Leibphilosoph und Mediziner Thomas Fuchs die Implikationen einer Phänomenologie des Leibes entfaltet: Er bezeichnet den Leib als «Resonanzkörper des Stimmungsraums», der «Ausdruck in Eindruck» übersetzt, wobei dieser Ausdruck die ganze Natur betrifft: «... das Subjekt trägt als leibliches einen physischen Anteil in sich, so wie umgekehrt die Welt als beseelte und physiognomische einen psychischen Anteil hat.»¹⁶ Dieses Physiognomische bezieht sich nicht nur auf Menschen und höhere Säugetiere, sondern schlichtweg auf alles, denn die

15 Zum Beispiel Schröder 2004, 17.

16 Fuchs 2000, 197, 334.

«mimetische Ausdruckswahrnehmung» bezieht «auch die unbelebte Natur» mit ein. Selbst die Atmosphäre einer Landschaft ist keine blosser Projektion, sondern gehört ihr selbst an.¹⁷ Wir haben also auch hier wieder die Zurückweisung der scharfen Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sinnesqualitäten. Von daher gilt: Es gibt «objektive Wertqualitäten ästhetischer und sittlicher Art». Werte können regelrecht «wahrgenommen» werden. Die Erfahrung der Leiblichkeit wird nun von Fuchs oft mit der Erfahrung der Kunst verglichen.¹⁸ Das ist ein Topos, den wir auch bei anderen Leibphilosophen wie Merleau-Ponty oder Waldenfels finden, und er ist ja auch äusserst naheliegend.

Husserl selber hat sich kaum zur Kunst geäussert. Sie spielt in seiner Systematik keine Rolle, weil er an einer wasserdichten Letztbegründung der Philosophie nach dem Vorbild der Mathematik interessiert war. Da passt dann die Kunst freilich nicht ins Konzept. Seine Nachfolger, die Leibphilosophen, befreien sich von diesem Korsett, weil sie nicht an eine Letztbegründung glauben und schon gar nicht an eine strenge Philosophie nach dem Vorbild der Mathematik. Wenn sie weiter Ausdrucksphänomene in den Mittelpunkt stellen und wenn sie davon ausgehen, dass es eine universale psychische Resonanz zu den Dingen aus der Betroffenenperspektive gibt, dann ist es äusserst naheliegend, sich auch auf die Kunst zu beziehen, denn Kunst wird *nur* auf diese Weise verständlich. Merleau-Ponty stellt sogar die Kunst *über* die Philosophie.¹⁹

Man kann sich das an vielen Beispielen aus der bildenden Kunst verdeutlichen. Caspar-David Friedrich hat z.B. mehrere Bilder gemalt, die nichts zeigen als eine in die Jahre gekommene, etwas zerzauste Eiche, die einsam auf einer Anhöhe steht. Wir sehen hier aber nicht eine genetisch programmierte Überlebensmaschine, wie Richard Dawkins will, oder den Rohstoff für einen Tisch oder eine Leiter. Vielmehr beziehen wir die Eiche *auf uns*, den Betrachter. Auch wir sind, wenn wir älter werden, vom Leben zerzaust und wollen doch trotzig weiterleben. Es ist erstaunlich, wie Caspar-David Friedrich menschliche Befindlichkeiten mit Hilfe von Naturphänomenen

17 Fuchs 2000, 20, 238.

18 Fuchs 2000, 140, 223–225.

19 Merleau-Ponty 2003, 71.

zum Ausdruck bringt, und das betrifft nicht nur die organische Natur, sondern auch die anorganische, wie an seinem berühmten Gemälde der «Kreidefelsen auf Rügen» oder an seinem «Wanderer über dem Nebelmeer» deutlich wird. Was hat all dies mit «Empathie» zu tun?

Wenn wir den Begriff eng fassen, dann werden wir ihn nur auf Menschen oder höhere Säugetiere beziehen, und es ist auch unbenommen, dass er hier seinen eigentlichen Ort hat. Wir können aber auch von «Empathie» in einem weiteren Sinn sprechen, und dann ist der Begriff im Sinn der Phänomenologen und im Sinn eines psychischen Resonanzphänomens *auf alles* beziehbar. Wir sind es nicht mehr gewohnt, Begriffe analog zu gebrauchen, weil die Naturwissenschaften gerne mit eindeutigen, univoken Begriffen arbeiten. In der Wissenschaftstheorie werden analoge Begriffe nur als heuristische zugelassen. Sind wir z. B. im Besitz einer gut bestätigten Hydrodynamik und wollen eine Elektrodynamik entwickeln, dann begreifen wir das neue Gebiet in Analogie zum alten und sprechen vom elektrischen «Strom» analog zum Wasserstrom, während die Spannung dem Wasserdruck entspricht. Haben wir das neue Gebiet im Griff, dann verschwinden die Analogien, und wir bedienen uns eindeutiger, univoker Begriffe.²⁰

Es gibt aber in der Philosophie – die Scholastiker sprachen von «*analogia entis*» – auch Sachverhalte, die nur mittels analoger Begriffe zur Sprache gebracht werden können, weil sie zu vielfältig sind. Zum Beispiel spricht man in der nichtanthropozentrischen ökologischen Ethik von «Selbstzwecklichkeit», ein Begriff, den Kant für den Menschen reserviert hatte. Aber viele Philosophen sind der Meinung, dass auch aussermenschliches Leben selbstzwecklich ist²¹, wenn auch nicht auf dieselbe Weise wie menschliches Leben und wenn auch die Selbstzwecklichkeit des Menschen immer «*analogatum primarium*» bleiben muss. So ist es auch mit der Empathie. Wir können auf der primären Bedeutung des Begriffs beharren, dann wäre Empathie mit anorganischen Ausdrucksgestalten ein Unsinn. Wir würden dann darauf bestehen, dass nur Wesen, die sich selber empathisch zu uns verhalten können, so genannt werden dürfen. Aber dass das ein ungebührlicher linguistischer Purifikationseifer sein würde, zeigen die folgenden Überlegungen:

20 Hempel 1977, 161.

21 Vgl. Krebs 1997.

Wenn wir den Schnitt zwischen den empathischen und nichtempathischen Lebewesen bei den höheren Säugetieren ziehen, dann würden die Fische nicht dazu gehören. Aber Taucher kommunizieren mit Rochen und Haien, die schon über 300 Millionen Jahre alt sind, also gibt es selbst hier so etwas wie «Empathie». Und wie ist es dann mit Quallen oder Fröschen? Neuere Untersuchungen haben ergeben, dass z.B. Tintenfische über eine reichhaltige Körpersprache verfügen, und wenn wir die erlernen, können wir auch mit Tintenfischen empathisch kommunizieren. Erst seit kurzem ist bekannt, dass sich auch Pflanzen untereinander über gewisse Botenstoffe verständigen. Ist eine Pflanze Opfer eines Fressfeindes, so kommuniziert sie mit Hilfe chemischer Botenstoffe und «warnt» andere ihresgleichen, die daraufhin Bitterstoffe produzieren, um sich zu schützen. Vielleicht sind Menschen, die mit ihren Pflanzen sprechen, nicht so abergläubisch, wie es scheint. Das heisst eben nur, dass wir hier ein evolutionär bedingtes Kontinuum haben, wo es schwer fällt, einen eindeutigen Schnitt zu ziehen. Das entspricht auch wieder den Verhältnissen in der ökologischen Ethik, wo man sich nicht einigen kann, wer zum «ethischen Club» des Selbstzwecklichen gehört und wer nicht.

Wenn die Phänomenologen recht haben, dann geht es bei der Empathie nicht um objektiv feststellbare Gegebenheiten, sondern um eine gewisse *prinzipielle* Einstellung zur Welt *als ganzer*. Danach sind wir primär empfindsame Lebewesen, die aus der ersten Personperspektive auf alles Begegnende reagieren, und diese Reaktion verläuft nicht ins Nichts. Sie trägt als eine empathische Einstellung auch alles wissenschaftliche Herrichten und geht ihm bedingend voraus.

Wenn das aber so ist, dann müssen wir umlernen. Dann sind z. B. Menschen von Natur aus keine Zombies oder Roboter mit zusätzlichen psychischen Eigenschaften, die man nur bisher noch nicht erklären konnte, sondern wir sind *per se* psychosomatische Wesen, beheimatet in einer Natur, die einen ganz ähnlichen Charakter hat, und unser primärer Akt des Erkennens ist jenes Resonanzphänomen, das wir «Empathie» nennen.

Literatur

- Böhme, Gernot: *Bewusstseinsformen*, München 2014.
- Fuchs, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000.
- Galilei, Galileo: *Schriften, Briefe, Dokumente* (2 Bände), München 1987.
- Hempel, Carl G.: *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin 1977.
- Husserl, Edmund: *Gesammelte Werke* («Husserliana» = HU), Den Haag 1950 ff.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 2012.
- Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik*, Frankfurt a.M. 1997.
- Losch, Andreas (Hg.): *What is Life*, Cambridge 2017.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Primat der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M. 2003.
- Metzinger, Thomas: *Subjekt und Selbstmodell*, Paderborn 1993.
- Metzinger, Thomas: *Der Ego Tunnel*, Berlin 2009.
- Metzinger, Thomas: *Being no One*, Cambridge (Mass.) 2003.
- Mutschler, Hans-Dieter: *Von der Form zur Formel. Metaphysik und Naturwissenschaft*, Zug 2011.
- Mutschler, Hans-Dieter: *Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt*, Darmstadt 2014.
- Mutschler, Hans-Dieter: «Was ist Bewusstsein?», in: *Theologie und Philosophie*, 92. Jahrgang, Heft 1, 2017, 1–37.
- Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a.M. 1992.
- Nagel, Thomas: *Die Grenzen der Objektivität*, Stuttgart 1991.
- Rehmann-Sutter, Christoph: *Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie*, Würzburg 1996.
- Schmitz, Hermann: *Neue Phänomenologie*, Bonn 1980.
- Schröder, Jürgen: *Einführung in die Philosophie des Geistes*, Frankfurt a.M. 2004.
- Stein, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg 2010.
- Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000.

Prof. Dr. H.D. Mutschler, Altenhofstrasse 46, CH-8008 Zürich
(hdmutschler@bluewin.ch)

Mitgefühl im Buddhismus und Mitleid im Christentum

Reinhold Bernhardt

Ich beginne mit zwei Erzählungen. Die erste stammt aus der buddhistischen Tradition, aus dem *Vinaya Piṭaka* des Pāli-Kanon, die zweite aus dem Neuen Testament (Lk 10, 25–37). Diese beiden paradigmatischen Erzählungen sollen nicht nur auf das Thema dieses Beitrags einstimmen, sondern durch den Gedankengang hindurch begleiten. Immer wieder werde ich Bezug darauf nehmen.

1. Zwei Erzählungen

Der Buddha hatte erfahren, dass ein Mönch im Kloster an Ruhr erkrankt war. Mit seinem Begleiter Ānanda ging er zur Behausung des Mönchs und fand ihn dort entkräftet und hilflos in seinem Urin und Kot auf dem Boden liegend. Der Buddha fragte ihn, warum keiner der anderen Mönche ihm helfen würde. Der Mönch gab zur Antwort, dass auch er niemandem geholfen habe. Deshalb kümmere sich nun auch niemand um ihn. Daraufhin bat der Buddha Ānanda, ihm warmes Wasser zu holen. Damit wuschen sie ihn, hoben ihn aufs Bett und versorgten ihn mit allem, was er brauchte.

Dann rief der Buddha die Mönche zusammen und ermahnte sie dringend, sich umeinander zu kümmern. Sie hätten ihre Familien zurückgelassen, um dem spirituellen Pfad zu folgen. So müssten sie sich nun gegenseitig Vater und Mutter ersetzen. Wenn *sie* sich nicht um andere kümmerten, würden sich diese anderen auch nicht um sie kümmern. So wie sie ihm – dem Buddha – helfen würden, wenn er in Not wäre, so sei es ihre Pflicht, auch

den Mönchsbrüdern zu helfen. Die Ermahnung schließt mit dem Satz: «wie man *mich* pflegen würde, so soll man Kranke pflegen».¹

Diese Aussage Buddhas erinnert an Mt 25, 40, wo Christus als Weltenrichter sagt: «Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr *mir* getan»². Wer denjenigen hilft, die physischem, psychischem oder sozialem Leiden ausgesetzt sind, der handelt an Christus selbst. Wer den Buddha pflegen will, der soll sich den Kranken zuwenden. Es gibt also hier eine Resonanz zwischen den beiden Erzählungen. Doch dürfen solche Ähnlichkeiten nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie in sehr verschiedene Erzählkontexte und in unterschiedliche Glaubenswelten eingebunden sind; dadurch wird auch das Ähnliche wieder verschieden. Die buddhistische Erzählung besagt nicht, dass Buddha im leidenden Mönch präsent und die Zuwendung zu diesem damit eine Handlung an Buddha selbst wäre. Es geht nicht um Partizipation an Buddha (bzw. an der dann im Māhāyana-Buddhismus sogenannten «Buddhanatur»), sondern um den Appell zur Solidarität in der Mönchsgemeinschaft, der mit einem praktischen Analogieschluss begründet wird.

Ich stelle der buddhistischen Erzählung nun das neutestamentliche Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) gegenüber, das einer der zentralen Bezugspunkte für das christliche Verständnis von Mitleid und Nächstenliebe darstellt.

Jesus wurde von einem Gesetzeslehrer – in der Absicht, ihn herauszufordern – gefragt: «Meister, was muss ich tun, damit ich ewiges Leben erbe?» und antwortete mit einer Gegenfrage: «Was steht im Gesetz geschrieben?» Der Gesetzeslehrer antwortete und sagte: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben [...], und Deinen Nächsten wie Dich selbst». Jesus gab ihm Recht und sagte: «Tu das, und Du wirst leben». Der Gesetzeslehrer wollte es aber genauer wissen: «Wer ist mein Nächster?», fragte er. Daraufhin erzählte Jesus das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Ein Mann wurde überfallen und brutal zusammengeschlagen. Ein Priester kam vorbei, sah ihn liegen, ging aber weiter. Genauso verhielt sich der Levit, also ein Tempeldiener. Als

1 Mahāvagga VIII, 26, 224, 1–3. Online unter: http://palikanon.com/vinaya/mahavagga/mv08_16–32.htm [26.08.2017].

2 Dieses und alle weiteren Zitate aus der Bibel sind der «Zürcher Bibel» entnommen.

Dritter kam ein Samaritaner vorbei, also ein von den Juden als abtrünnig und unrein Verachteter. Er sah den Schwerverletzten «und fühlte Mitleid», wie es in Lk 10, 33 heißt. Das Mitleid setzte er unmittelbar in Handeln um, indem er Nothilfe leistete, den Verletzten in eine Herberge brachte und den Wirt für die weitere Fürsorge bezahlte.

An die *Erzählung* des Gleichnisses schließt sich eine *Auslegung* an, mit der Jesus die Frage des Gesetzeslehrers beantwortet. Dabei nimmt er aber eine interessante Umkehr der Perspektive vor, indem er die Frage, wer einem der Nächste ist, nicht im Blick auf den *Empfänger* der Nächstenliebe (also den Notleidenden), sondern im Blick auf den *Spender* (also den Helfer) beantwortet. Jesus fragt nämlich den Schriftgelehrten, wer von diesen dreien – der Priester, der Levit oder der Samariter – dem Verletzten der Nächste geworden ist. Und der Schriftgelehrte beantwortet die Frage ganz im Sinne Jesu: Der Nächste ist der, der aus Mitleid uneigennützig geholfen hat (Lk 10, 37). Jesus kehrt die Wortbedeutung von «Nächstenliebe» (wobei dieses Wort nicht in einer substantivierten Form im Text vorkommt) also gewissermaßen um: von einem *genitivus objectivus* (wonach der Begriff auf den Leidenden als das «Objekt» der Hilfeleistung zu beziehen wäre) hin zu einem *genitivus subjectivus* (wonach der Begriff auf den zu beziehen ist, der sich dem Leidenden helfend zuwendet).

Wo in der deutschen Übersetzung der Ausdruck «er fühlte Mitleid» steht, finden wir im griechischen Original das Wort *splagchnízomai*. Es bedeutet, dass sich einem die Gedärme im Leib umdrehen, beschreibt also den psychosomatischen Vorgang, dass die Wahrnehmung einer Leidenssituation zu massivem körperlichen Unwohlsein führt. Die Gedärme galten damals als Sitz der Gefühle, die wir heute eher im «Herz» lokalisieren. Mitleid wird also erfahren als innere, leiblich-seelische Revolte des Menschen angesichts einer unmittelbaren Wahrnehmung fremden Leids.

Das Wort *splagchnízomai* wird auch in einigen anderen für das hier zu erörternde Thema relevanten biblischen Erzählungen gebraucht: Jesus selbst empfand diese innere Revolte, als er eine Menge hungriger Menschen sah (Mk 8, 2; 6, 34, Mt 9, 36), wie auch bei seinen Begegnungen mit zwei Blinden (Mt 20, 34), mit einem Aussätzigen (Mk 1, 41) und mit einer Mutter, die um ihren toten Sohn trauerte (Lk 7, 13).

Im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 27) und dem noch viel bekannteren Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 20) wird dieses

Wort sogar auf Gott selbst angewandt: Als der verlorene Sohn zu seinem Vater zurückkehrte – verarmt, abgemagert und schmutzig –, drehten sich dem Vater die Gedärme im Leibe um. Im Mitleid *Gottes* mit den Bedürftigen und Unterdrückten ist das Ethos der christlichen Nächstenliebe letztlich begründet. Mitleid mit einem leidenden Menschen ist Partizipation am Mitleid *Gottes* mit ihm.

Der Vergleich der beiden Erzählungen zeigt Berührungspunkte und Unterschiede. Zwei Aspekte seien hervorgehoben:

- (a) Wie in der Erzählung von Buddha ist auch das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter in den Kontext einer Lehrrede eingebunden. Der Inhalt der Lehre ist in beiden Fällen nicht die Begründung eines ethischen Gebots, sondern im Falle Jesu eine theologische Religionskritik an einer selbstbezüglichen Herzens- und Lippenfrömmigkeit, die nicht mit helfendem Handeln verbunden ist, und im Falle Buddhas die Forderung nach Solidarität innerhalb der Mönchsgemeinschaft. Die beiden Beispielerzählungen dienen diesem didaktischen Zweck. Anders als in der Erzählung von Buddha handelt es sich bei der Geschichte vom Samariter aber um eine Parabel, also nicht um die Darstellung einer realen (oder als real erzählten), sondern einer fiktiven Situation. Es geht nicht um die Begründung einer Ethik mit Allgemeingeltungsanspruch, sondern um die Ermahnung, dass christlicher Glaube immer auch eine Sache der Tat ist. Die Erzählung veranschaulicht diese «Moral».
- (b) In der buddhistischen Erzählung hat das helfende Handeln seinen Zweck nicht bloß in der Person und Situation des Leidenden selbst. Es ist eine Zeichenhandlung, die an einem Mitglied der Mönchsgemeinschaft vollzogen wird, um die Mönche Solidarität innerhalb des *saṅgha* zu lehren. Weil sie nicht mehr im Verband ihrer Herkunftsfamilie leben, müssen sie gegenseitig füreinander sorgen. Die Erzählung, die in einer Sammlung buddhistischer Ordensregeln steht, zielt also auf eine Binnenethik für den Umgang der Mönche miteinander. Es geht hier nicht um das, was man mit dem christlichen Begriff der «Diakonie» bezeichnet, also um einen Dienst in der «Welt».

Anderen Überlieferungen zufolge hat auch Jesus Anleitungen für den Umgang der Jünger miteinander gegeben, etwa in Mt 20, 25–28 oder Mt 23, 8–12. Und auch er hat Heilungen als Zeichenhandlungen vollzogen, etwa als