

### "Das süße Gefühl des Mitleids": Schmerz und Stellvertretung

Mürner, Christian

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mürner, C. (2009). "Das süße Gefühl des Mitleids": Schmerz und Stellvertretung. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 33(3), 53-68. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-393053>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Christian Mürner

## »Das süße Gefühl des Mitleids« Schmerz und Stellvertretung

*Schmerz, Krankheit, Behinderung und Leiden scheinen ohne Begleitung von Mitleid und Stellvertretung nicht vorstellbar. Schmerz ist leichter fassbar als Leiden, aber er gilt als ebenso unergründlich. Sind demnach Mitleid und Stellvertretung als Folgereaktionen diffus, unsicher, sogar unmöglich? Liegen sowohl die Gewissheit wie die Problematik des Mitleids und der Stellvertretung in deren mangelnden oder agilen Rechtfertigung? Bezug nehmend auf Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Adam Smith (1723-1790) und Edmund Burke (1729-1797) versucht der Autor, diesen Fragen eine problem- und ideengeschichtliche Form zu geben.*

*Schlüsselbegriffe: Leiden, Mitleid, Stellvertretung*

### § 1

Wie lassen sich Leiden oder Schmerzen literarisch möglichst anschaulich oder im Bild wiedergeben? Gotthold Ephraim Lessing hat sich 1766 in seinem *Laokoon-Essay* damit auseinandergesetzt. Er nahm die gleichnamige berühmte griechische Plastik zum Anlass. Laokoon warnte seine Landsleute vor dem sogenannten Trojanischen Pferd. Die Götter aber hatten den Untergang Trojas vorhergeplant und ließen Laokoon zusammen mit seinen Söhnen von Schlangen erwürgen. »Als tragische Darstellung unverschuldeten menschlichen Leides hat die Laokoon-Gruppe überzeitliche Gültigkeit gewonnen« (Andreae, 1991, S. 6).

Das Leiden des Laokoon in kausaler Gestalt des übermächtigen Reptils zeige sich, schrieb Lessing, in seinem Schmerz, »welcher sich in allen Muskeln und Sehnen des Körpers entdeckt« (Lessing, 1964, S. 7). Nach Lessing ist die typischste Ausdrucksform des körperlichen Schmerzes das Schreien. Aber Schmerzen und Schreien seien nicht mit einer ästhetischen Darstellung vereinbar. Darum habe Laokoon den Mund nur leicht geöffnet, er seufze sozusagen nur und wirke sehr beherrscht. Hätte er hinge-

gen den Mund durch Schreien weit aufgerissen, dann würde man sich abwenden, weil, wie Lessing bemerkte, »der Anblick des Schmerzes Unlust erregt, ohne dass die Schönheit des leidenden Gegenstandes diese Unlust in das süße Gefühl des Mitleids verwandeln kann« (ebd., S. 20). Das Leiden und der Schmerz werden also ästhetisch gebändigt, um betrachtbar zu bleiben. Aus dem gezähmten Konglomerat von Schmerz und Schönheit resultiert, so lässt sich Lessing interpretieren, das »süße Gefühl des Mitleids«. Die Wahrnehmungsweise des Leidens und des Schmerzes wird von der Darstellbarkeit abhängig gemacht. Mehr noch, die Wahrnehmungsweise beansprucht für sich die Unterscheidung angenehmer und unangenehmer Formen des Leidens, die damit in ihren allgemeinen ästhetischen Vorstellungen von der individuellen Existenz desjenigen, der Schmerzen hat, getrennt werden. Zudem wird alles auf die Betrachter und die Stellvertretung ausgerichtet, als ob es nicht auch um eine authentische Darstellung gehen würde.

Wer Schönheit und Schmerz zugleich zeigen wolle, käme nicht ohne die Billigung des Mitleids aus. Hässliches der Natur ließe sich dadurch in ein Schönes der Kunst verwandeln. Das sei zu Zeiten Laokoons und der antiken Theorie des Schönen nicht denkbar und nicht erlaubt gewesen. Schönheit galt als richtungsweisend, war aber beziehungslos aufgrund ihrer Neigung zum Abstrakten im Gegensatz zu persönlichen Gestaltungen. »Wer wird dich malen wollen, da dich niemand sehen will«, lautet ein altes Epigramm. Dagegen würden die neueren Künstler nach Lessing sagen:

Sei so ungestalten, wie möglich; ich will dich doch malen. Mag dich schon niemand gern sehen: so soll man doch mein Gemälde gern sehen; nicht insofern es dich vorstellt, sondern insofern es ein Beweis meiner Kunst ist, die ein solches Scheusal so ähnlich nachzubilden weiß (Lessing, 1964, S. 13).

Im Unterschied zur bildenden Kunst kann in der dramatischen Dichtung vorübergehend geschrien werden. Denn hier würde diese Ausdrucksform des Schmerzes nicht auf den Charakter der Figur projiziert, sondern »lediglich auf das unerträgliche Leiden«, zudem ist der Dichter nicht ge-

tigt, »sein Gemälde in einem einzigen Augenblick zu konzentrieren« (ebd., S. 27). Der Dichter könne damit die »Idee des körperlichen Schmerzes« in zeitlicher oder stufenweiser Dimension ausweiten, allerdings reiche das nicht aus, um die Standhaftigkeit und die »moralische Größe« einer Figur zu veranschaulichen. Die Hervorbringung des Mitleids und die Erregung von Leidenschaften durch eine Tragödie animiert die Zuschauer, behauptete Lessing in einem Brief an einen Freund 1756 (vgl. Lessing, 1990, S. 71ff.). Die Leitersprossen des Mitleids sind Schrecken und Bewunderung.

Das [sic!] Schrecken braucht der Dichter zur Ankündigung des Mitleids, und Bewunderung gleichsam zum Ruhepunkt desselben. Der Weg zum Mitleid wird dem Zuhörer zu lang, wenn ihn nicht gleich der erste Schreck aufmerksam macht, und das Mitleiden nützt ab, wenn es sich nicht in der Bewunderung erholen kann.

Nach Lessing lässt sich in einer gelungenen Tragödie durch den Fortgang der Überraschung (»überraschtes Mitleid«) in Bewunderung (»entbehrlich gewordenes Mitleid«) die »Fähigkeit, Mitleid zu fühlen, erweitern« (ebd., S. 73). Diese Ausweitung des Mitleids, das von der Einfühlung über das Wohlwollen bis zur Wahrhaftigkeit reicht, »muss stellvertretend geübt werden, und diese Stellvertretung soll auf der Bühne stattfinden« (Reemtsma, 2007, S. 53). Unabhängig von einer Theorie des Trauerspiels, was bedeutet diese didaktische Orientierung für den realen Schmerz?

## §2

Dass Schmerz und Leiden in Beziehung gesetzt werden zu Pädagogik und Erziehung hat eine lange Tradition. In einer antiken griechischen Tragödie (des Aischylos) findet sich der Spruch: »Dass der Mensch erst lernt durch Leid« (zit. nach Sölle, 1973, S. 222). Durch die Kombination der Worte Lernen und Leiden wird ein Spannungsverhältnis von Aktivität und Passivität geschaffen. Der Konflikt, der dabei entsteht, wird für die affektive Grundstimmung und die Verknüpfung von Erkenntnissen vor-

aussetzt (vgl. Ciompi, 1997, S. 113). Aber Schmerzen und Leiden erscheinen auch instrumentalisiert, sie erhalten eine bedrohliche Dimension. Es ist nicht stichhaltig, dass daraus eine vorankommende Strategie gewonnen werden kann, im Gegenteil, »Flüche, Verwünschungen und Rachegebete sind eher Früchte des Leidens als Besserungen und Einsichten« und der »erzieherische Effekt des Leidens« ist dementsprechend gering (vgl. Sölle, 1973, S. 31).

Der Sinn der Erziehung wird zum Beispiel bei Pestalozzi durch das »Helfen in wirklicher Not« begründet (vgl. Roth, 1942, S. 36). Zwar führt der Anblick von Schmerz und Leid nicht automatisch zur Hilfeleistung, aber sie können ein Anlass sein. Doch *lernt* man in Erziehungsinstitutionen auch zu leiden, allerdings kaum mehr unter der überholten Körperstrafe, sondern unter verfeinerten Ausschlussmechanismen (vgl. Thiemann, 1985, S. 86).

Jean-Jacques Rousseau schrieb 1762 in dem Epochenwerk *Emile oder über die Erziehung*:

Weit davon entfernt, Emile vor jeder Verletzung zu behüten, würde ich es sehr bedauern, wenn er sich niemals verletzte und aufwüchse, ohne Schmerzen zu kennen. Leiden ist das erste, was er lernen und unbedingt kennen muss.

Und Rousseau fragte: »Was soll man von dem Arsenal sagen, das man um ein Kind aufbaut, um es gegen Schmerz zu schützen?« (Rousseau, 1985, S. 54). Ist Rousseaus Position mitleidlos und unbarmherzig? Rousseaus Pädagogik bevorzugt buchstäblich den gesunden Menschenverstand, der Erzieher sei kein Krankenpfleger, der seine Zeit an ein »unnützes Leben« verliere, sondern dessen Tätigkeit sei der »Wertsteigerung des Lebens« gewidmet. Rousseau lobt zwar diejenigen, die sich fürsorglich und in Nächstenliebe um »kränkliche und sieche Kinder« kümmerten, aber er könne solche Kinder nicht »leben lehren« (1985, S. 28). Emile soll sich in Geduld üben und abhärten, seine Schmerzen ertragen lernen. Das heißt: je mehr er sich mit ihnen vertraut mache, desto weniger würden sie ihn berühren.

Doch später wird Emile erfahren, was andere empfinden. Die Erkenntnis des »gemeinsamen Unglücks« soll ihn dann zur Humanität führen. Rousseau bemerkte: »Das Mitleid ist süß, denn wir versetzen uns zwar an die Stelle des Leidenden, empfinden aber zugleich die Freude, nicht zu leiden wie er« (Rousseau, 1985, S. 222). Dass hier auch Rousseau das Mitleid »süß« nennt, ist weder geizt noch kritisch gemeint, sondern als Abgrenzung gegenüber dem »bitteren« Neid gedacht. Rousseau notierte: »Der Neid ist bitter, denn der Neidische versetzt sich nicht in die Lage des Glücklichen, sondern er bedauert, nicht glücklich zu sein« (ebd.). Aus seiner diesbezüglichen Argumentation oder Erzählung folgert Rousseau nun eine Grundregel: »Der Mensch kann sich nicht in die Lage derer versetzen, die glücklicher sind, nur in die Lage derer, die unglücklicher sind« (ebd., S. 224). Und er differenziert dies graduell in einer weiteren Grundregel: »Das Mitleid, das man mit anderen empfindet, wird nicht nach der Größe ihres Leidens gemessen, sondern nach dem Gefühl, das man dem Unglücklichen beimisst« (ebd., S. 226). Hielte man die »Größe des Leidens« allein aufgrund rationaler, stellvertretender Überlegungen für wichtig, dann dächte jeder in erster Linie an sich. Darum ist Mitleid nach Rousseau ein »natürliches Gefühl«, das ohne Reflexion auskommt. Unabhängig von der sozialen Intention, wie lässt sich diese Naturalisierung ohne paradoxe Implikation zwischen Sein und Schein, die Rousseau durchaus geschickt anwandte (vgl. Spaemann, 1980), deuten?

### §3

In seiner *Theorie der ethischen Gefühle*, erstmals veröffentlicht 1759, schrieb Adam Smith:

Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen, obgleich er keinen anderen Vorteil daraus zieht, als das

Vergnügen, Zeuge davon zu sein. Ein Prinzip dieser Art ist das Erbarmen oder das Mitleid, das Gefühl, das wir für das Elend anderer empfinden, sobald wir dieses selbst sehen, oder sobald es uns so lebhaft geschildert wird, dass wir es nachempfinden können (1994, S. 1).

Bei Smith ist Mitleid nicht nur ein eher ungünstiges Gefühl, sondern auch ein erfolgreiches Prinzip, ein Handlungsgrundsatz. Dabei spielt die Fantasie eine zentrale Rolle, ohne sie wäre es nicht möglich, ein Bild von den Gefühlen anderer zu erhalten. Denn, so Smith, es gibt keine »unmittelbare Erfahrung von den Gefühlen anderer«. Das heißt jedoch, es sind »die Eindrücke unserer eigenen Sinne«, nicht die der anderen, welche unser Verhalten dominieren und uns veranlassen, »in der Fantasie den Platz zu tauschen« (ebd., S. 3). Dies veranschaulichte Smith an folgendem Beispiel: Der »Verlust der Vernunft«, schrieb Smith, erscheine »wohl allen Menschen, die auch nur den geringsten Funken von Menschlichkeit« besitzen würden, als das Allerfürchterlichste« und löse »tiefes Erbarmen« aus. Und er fuhr fort:

Aber der arme Unglückliche, der sich in diesem Zustand befindet, lacht und singt vielleicht und ist sich seines eigenen Elends ganz und gar nicht bewusst. Die Qual, welche die Menschenliebe bei Anblick eines solchen Kranken fühlt, kann also nicht der Widerschein einer Empfindung des Leidenden sein. Das Mitleid des Zuschauers muss vielmehr ganz und gar aus der Erwägung entstehen, was er selbst wohl fühlen würde, wenn er in die gleiche unseelige Lage versetzt wäre und wenn er dabei gleichzeitig fähig wäre – was vielleicht unmöglich ist – diese Lage mit seiner gegenwärtigen Vernunft und Urteilskraft zu betrachten (Smith, 1994, S. 7).

Smith lokalisiert damit das Mitleid und begrenzt es zugleich, denn »niemals kann das Mitleid genau so groß sein, wie das Leid, durch das es wachgerufen wurde« (ebd., S. 24). Wenn man sieht, dass jemand geschlagen werde, könne man zwar den Schmerz gewissermaßen wie der Betroffene empfinden, allerdings schwächer. Wenn der direkt Geschlage-

ne aber laut aufschreie, erscheint dies Smith jedoch als »unmännlich und ungeziemend«, eben weil man dessen Schmerzgefühl »nicht so weit zu teilen vermag« (ebd., S. 35f.). Auch dann nicht, wenn man selbst einmal genauso oder ähnlich geschlagen wurde, denn körperlicher Schmerz werde schnell vergessen. Deshalb sei es verfehlt und geradezu eine »Verletzung der Wohlanständigkeit«, durch die Darstellung von körperlichem Schmerz wie in der griechischen Tragödie Mitleid erwecken zu wollen.

Den Ausweg aus den paradoxen, entgegengesetzten Interessen von Theorie und Gefühl, von Prinzip und Mitleid sah Smith im »unparteiischen Zuschauer«. Er spricht auch vom »inneren Menschen« (Smith, 1994, S. 203f.), der uns zuruft, dass wir uns selbst nicht zu hoch und andere zu niedrig einschätzen sollten. In der Regel nämlich würde uns der eigene Schmerz, und sei er nur im kleinen Finger, stärker beunruhigen als das Elend einiger hundert Menschen in weiter Ferne. Smith fragte:

Wenn uns immer alles das, was uns selbst betrifft, um so viel tiefer berührt als alles das, was andere betrifft, was ist es dann, was den Edelmütigen in allen Fällen, den niedrig Denkenden wenigstens manchmal fähig macht, seine eigenen Interessen den größeren Interessen anderer zu opfern?

Seine Antwort: »Es ist Vernunft, Grundsatz, Gewissen, es ist der Inwohner unserer Brust, der innere Mensch, der große Richter und Schiedsherr über unser Verhalten.« Smith verlagerte die Stellvertretung in einen fiktiven »unparteiischen Zuschauer«, der uns sagt, dass eine »übertriebene Sympathie mit einem Unglück, von dem wir nichts wissen, ganz und gar sinnlos und unvernünftig scheint«. Smith nannte dies »künstliches Mitleid« (Smith, 1994, S. 207), das »unmöglich« und oberflächlich sei, man könne es den Menschen schon vom Gesichtsausdruck ablesen. Die Problematik, die darin liegt, lässt sich in einem Satz zusammenfassen: »Wir fühlen nicht mit anderen, sondern für andere« (Ritter, 2004, S. 150). Deshalb scheint es auch besser, dass Menschen »nicht genauso handeln, wie sie fühlen«, denn dann würden »die egoistischen Strebungen über die humanen Impulse« (ebd., S. 132) herrschen.



Bildliche und theatralische Veranschaulichungen von Schmerz, Leiden und Mitleid werden heute durch Fotografie, Film, Fernsehen und Internet dominiert. Diese Medien haben (entgegen Smiths Absicht) das Mitleid und die Einfühlungsmöglichkeiten nahezu grenzenlos erweitert. Ist damit der moralische Gefühlshaushalt umfassender oder unpräziser geworden? Kann der stellvertretende Umgang mit Schmerz, Krankheit, Behinderung und Leiden sich dadurch profilieren oder büßt er jegliche Angemessenheit ein?

#### §4

Edmund Burke notierte in seinem 1757 erschienenen Buch zur *Philosophischen Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*, dass alle Menschen darin übereinstimmen würden, »Süßigkeit angenehm, Säure und Bitterkeit aber unangenehm zu nennen« (Burke, 1989, S. 45). Es gebe zwar Abweichungen durch spezielle Gewohnheiten gegenüber den »natürlichen Gefühlen von Vergnügen und Schmerz«, aber im Allgemeinen bestehe Einigkeit in der Beurteilung der Geschmacksarten und Gesichtsausdrücke. Burke bezeichnete Schmerz und Vergnügen als »einfache Ideen, die sich nicht definieren lassen« (ebd., S. 64). In ihren Gefühlen könnten sich die Menschen nicht irren, nur in ihrer Benennung. So würde in der Regel Schmerz und Vergnügen gegeneinander gestellt und der Schmerz negativ als Abwesenheit des Vergnügens und das Vergnügen ebenso negativ als Beseitigung des Schmerzes bestimmt. Burke nahm aber an, dass »beide von positiver Natur sind und in ihrer Existenz keineswegs notwendig voneinander abhängen«. Dabei irritiert vor allem die Ansicht der Affirmation der Schmerzes, die allerdings auch in aktuellen Definitionen der Warnfunktion der Schmerzes wiedererkannt werden kann (vgl. Hell, 2007, S. 187). Zudem werden übersteigerte Formen des Vergnügens oder der Lust, z. B. Ekstase, Ritual, Martyrium, auch als »süßer Schmerz« bezeichnet (vgl. Weigel, 2007, S. 286).

Burke gestand, dass es unverständlich erscheinen könne, einen beseitigten Schmerz nicht einem Vergnügen gleichzusetzen. Aber er fügte an,

dass der Gesichtsausdruck von jemandem, der gerade einen heftigen Schmerz losgeworden sei, weniger vergnüglich als eher nachdenklich und ehrfürchtig wirke. Doch auch für Burke sind die »Ideen des Schmerzes weit mächtiger« als diejenigen des Vergnügens (Burke, 1989, S. 72).

Dennoch geht Burke von einer gewissen Indifferenz von Vergnügen und Schmerz aus, so bemerkte er,

dass wir niemals indifferente Zuschauer bei irgendetwas sein können, was andre Menschen tun oder leiden. Denn die Sympathie muss als eine Art von Stellvertretung angesehen werden, vermöge derer wir uns an die Stelle eines andern Menschen gesetzt sehen und in vieler Hinsicht ebenso affiziert werden, wie er affiziert wird (ebd., S. 78).

Kunst und Literatur seien das beste Beispiel dafür. Burke beschrieb eindringlich den physiognomischen Ausdruck eines Menschen, »der unter einem heftigen körperlichen Schmerz leidet«:

[E]in solcher Mensch presst die Zähne aufeinander, zieht die Augenbrauen krampfhaft zusammen, runzelt die Stirn, rollt heftig die Augen und kehrt sie nach innen; seine Haare stehen zu Berge, die Stimme presst kurze Schreie und Seufzer aus, und der ganze Körper zittert (ebd., S. 171).

Dem dramatischen und ästhetischen Ausdruck gelinge es, notierte Burke, Unglück und Schmerz in Vergnügen zu verwandeln. Die Wirkung der Sympathie und des Mitleids beruhe darauf, dass die literarischen Fiktionen oder die Bilder als nicht wirklich begriffen werden. Zudem sei es beruhigend, »dass wir selbst frei von den Übeln sind, die wir dargestellt sehen«. Aber nach Burke sind sich die Zuschauer oder Betrachter stets bewusst, dass es sich nicht um die Realität handelt, es also um Nachahmung geht. Die Bekanntgabe einer Enthauptung eines Staatsverbrechers würde ein Theater sofort leeren.

## §5

In der Moderne werden Schmerz und Schock anschaulich (und vor allem fotografisch) kombiniert. »Anscheinend ist der Appetit auf Bilder, die Schmerzen leidende Körper zeigen, fast so stark wie das Verlangen nach Bildern, auf denen nackte Leiber zu sehen sind« (Sontag, 2003, S. 50). Im Spektakel oder Skandal wird der Voyeurismus oft in den Mantel des Mitleids gekleidet und damit nebenbei die Darstellung verschönert, um die Betrachtung zu entlasten.

Man spricht aber auch von den »nicht mehr schönen Künsten«, die sich um das kümmern, was vom Kanon der klassischen Schönheit ausgeschlossen wurde. Edvard Munchs Bild *Der Schrei* von 1893 veranlasste den Schriftsteller Siegfried Lenz 1998 zu einem Essay mit dem Titel *Über den Schmerz*. Munchs Figur hat den Mund »weit aufgerissen in unerhörter Qual«, wie Lenz es formulierte (1998, S. 9). Aber warum schreit die Frau (oder ist es ein Mann, das heißt das Geschlecht der Figur ist nicht eindeutig zu bestimmen)? Im Bild ist kein Grund zu erkennen. Eher wäre er dort zu suchen, wo die Betrachter stehen. In der Moderne werden die Betrachter ins Bild miteinbezogen, sie sind an den Vorstellungen und Symbolisierungen beteiligt. Munch gab den Farben seines Bildes eine besondere Bedeutung. Den roten Himmel in Bezug auf die Figur deutete Lenz als »Selbstbestimmung ohne Hoffnung« (ebd., S. 10). Als charakteristisch »für unsere Zeit« bezeichnete Lenz »das Bemühen, das persönliche Leiden zu verbergen« (ebd., S. 24). Es werde in Krankenhäusern verwaltet, mit dem Argument, so etwas Persönliches gehe die Öffentlichkeit nichts an.

Munch machte für seine Malerei das Leiden zu einem existenziellen Motiv. Die erste Ausstellung in Berlin 1892 wurde zum Skandal, eher aufgrund seiner rohen, direkten Malweise und weniger wegen seinen Themen von Tod, Krankheit, Angst und Erotik. Munch sagte von seinen Figuren auf den Bildern: »Es müssen lebendige Menschen sein, die atmen und fühlen, leiden und lieben« (zit. nach Presler, 2001, S. 22).

Auch begrifflich wurde festgestellt, dass der Schmerz »nur er selbst« sei, dass er ohne Objekt bestehe und er deshalb sprachlos mache, ja die

Sprache durch das Schreien zerstöre (vgl. Scarry, 1992, S. 11ff., S. 242, S. 258). Wer über den Schmerz redet, nimmt also einen stellvertretenden Standpunkt ein. Oder mit anderen Worten: Wenn sich an Schmerzen leidende Menschen äußern, sind sie auf das Nachvollziehen-Können ihres Gegenübers angewiesen. Dabei wird leicht etwas nicht ernst genommen oder übergangen (vgl. Azoulay, 2000, S. 68). Zwei Unterscheidungen scheinen sinnvoll: Erstens gibt es auf phänomenologischer Ebene einen »akuten Schmerz des Verletzt-Werdens und den andauernden Schmerz des Verletzt-Seins« (Dreitzel, 1997, S. 858). Beim plötzlichen und unvorhergesehenen Schmerz ruft man »Aua«, verzieht das Gesicht oder ist fassungslos. Beim konstant anhaltenden Schmerz stöhnt man, jammert oder starrt ins Leere. Zweitens lässt sich der Schmerz als solcher neurologisch von dem Wissen um den Schmerz oder von der vom ihm ausgelösten Emotion unterscheiden. Das heißt, ein Schmerz kann weiter wahrgenommen werden, aber das Leiden, das er verursacht, wird gelindert, indem die negative emotionale Reaktion darauf (z. B. mit Medikamenten) abgeschwächt wird (vgl. Damasio, 2000, S. 95ff.). »So zweifelsfrei wir wissen können, dass wir Schmerzen haben, so zweifelhaft sind unsere Versuche einer sprachlichen Qualifizierung dieser Empfindung und einer Verständigung darüber mit anderen«, notiert Silvia Bovenschen (2000, S. 237).

In seiner fundamentalen Wirkung hat der Schmerz einen direkten Bezug zum Körper, während für das Leiden betont wird, es gehe »über das Körperliche hinaus« (Morris, 1994, S. 340). Ich möchte offen lassen, wie oder was man dann als Ort des Leidens bezeichnen soll. Mühelos kann man hier eine ins Mythische neigende Benennung wählen. Meiner Ansicht nach reicht es aus, den Zustand durch das Transversale zu kennzeichnen, durch die Übergänge vom Individuellen zum Allgemeinen, vom Andauernden zum Vorübergehenden oder umgekehrt.

## §6

Das Verhältnis von Schmerzen, Leiden und Mitleid wird häufig vereinfacht dargestellt. Das Sprichwort »Geteiltes Leid ist halbes Leid« ist be-

kannt. Das gelte nach Hans-Peter Dreitzel allerdings nur, wenn das Leiden mitteilbar sei, denn: »Schmerz und Leid selbst lassen sich nicht teilen; erst in der gemeinsamen Konstruktion von Sinn können Leiden zu einer sozialen Tatsache werden« (Dreitzel, 1997, S. 859). Das Sprichwort lässt sich auch interpretieren als Rechtfertigung des Mitleids oder als Aufforderung zur Solidarität. Doch das Mitleid wird im Unterschied zu den Stellvertretern von vielen Betroffenen abgelehnt, weil es der Selbstbestimmung entgegensteht (vgl. Kronauer, 1990, S. 12). Mitleid kann motiviert sein durch eine auf den Eigennutzen und die Entlastung ausgerichtete Haltung. Viele Philosophen gelten als Mitleidsfeinde, beispielsweise Nietzsche, andere wiederum, wie Schopenhauer, bauen ihre Ethik darauf auf. Die Solidarität hat hingegen noch einen guten Ruf, ist aber heute, so scheint es manchmal, fast vergessen. Doch beinhaltet sie nicht auch die Unterscheidung von Starken und Schwachen und verfestigt damit das soziale Gefälle (vgl. Christoph, 1990, S. 132)?

Das Mitleid als eine umstrittene Angelegenheit kann kurz als ›Reaktion‹ auf Leid bestimmt werden, der etwas reserviert Wohltätiges anhaftet. Ein solches Mitleid abstrahiert von der individuellen Situation und geht in eine Institutionalisierung des Umgangs über (z. B. in einem pauschalisierenden Spendenaufruf). Mit-Leiden ist wörtlich genommen unmöglich, denn Leiden ist eine identifizierende, individuelle Lebenserfahrung. Mitleid erscheint oft unverbindlich, Anteilnahme dagegen schon konkreter. Mitleid beruht auf einem projizierten Vergleich und es zielt, schreibt der Autor Fredi Saal, »in jedem Fall auf etwas, das wir als Defizit empfinden«. Deshalb, aufgrund des »abwertenden Akzents«, sei es erstrebenswert, das Mitleid »als Ersatz für den unbefangenen Umgang« zu vermeiden (Saal, 1994, S. 83).

Die trügerische Tendenz des Mitleids führt andererseits zu Selbstmitleid. »Ich leide, also bin ich etwas wert«, schreibt der französische Philosoph und Publizist Pascal Bruckner (1996, S. 156) auf polemische Art und Weise. In vielen Fernsehshows würden die Menschen aufgefordert, ihre Missgeschicke, ihr Unglück und Leiden zu präsentieren. Mit den sich aufdrängenden Schicksalen und Informationen können »Abstumpfungsprozesse« (Jakobs, 1997, S. 208) einhergehen.

## §7

Schmerz und Leiden werden oft mit Krankheit oder Behinderung assoziiert oder gleichgesetzt. Wörtlich oder metaphorisch und in geschichtlichen Epochen unterschiedlich wird das, was als krank und behindert gilt, als »Verkörperung des Leidens« verstanden (Herzlich & Pierret, 1991, S. 14). Allerdings kann es Leiden ohne Krankheit oder Behinderung geben und es ist nicht zwingend, dass behinderte Menschen leiden oder Schmerzen haben. Gewisse Vorstellungen in der Heilpädagogik führten jedoch zu der bis heute andauernden Identifizierung von Leiden und Behinderungen (vgl. Reissel, 2000, S. 244f.). Dass Behinderungen mit Leiden einhergehen können, wird nicht bezweifelt, aber inzwischen haben die selbstbestimmten Möglichkeiten, Beratungs-, Arbeits- und Wohnformen gezeigt, dass eine Identifizierung oft vorschnell vereinfacht. Die Definition der Behinderung als Diskrepanz zwischen individuellen Fähigkeiten und gesellschaftlichen Erwartungen kann Leiden auch als Folge von sozialen Eingriffen, von Bevormundung und Beherrschung, begreifen. Behinderung wie Leiden stehen in jeder Situation in einem sozialen Zusammenhang. Sigmund Freud schrieb 1930, dass das Leiden, das »aus den Beziehungen zu anderen Menschen« stamme, stärker als die physischen Leiden oder diejenigen der Natur empfunden würde (Freud, 1977, S. 75).

Die gegenwärtig vorherrschenden Vorstellungen der Biomedizin klammern die sozialen und kulturellen Bestimmungen von Schmerz, Krankheit, Behinderung und Leiden mehrheitlich bewusst aus und beschränken sich auf biologische Dispositionen und messbare Einheiten. »Das biomedizinische Modell steht vor besonderen Problemen«, bemerkt der amerikanische Wissenschaftsautor David B. Morris, »weil sich das Leiden den Methoden der Wissenschaft zu entziehen scheint« (1994, S. 235). Leiden hat oft wenig und indirekt mit den biomedizinisch objektivierbaren Fakten zu tun. Wer Krankheit und Behinderung nicht auch mit Lebensweisen und existenziellen Ausdrucksformen, mit der sprichwörtlichen »Macht, eine verborgene Wahrheit zu sagen« (Foucault, 1991, S. 12), zu verbinden vermag, kann nur schwer begreifen, das ›Leiden ver-

mindern« nicht dasselbe bedeutet wie ›Leben ersparen«. Die Biomedizin ›bekämpft«, wie oft zu lesen ist, das Leiden und achtet kaum auf die damit verbundene Diskriminierung der Leidenden. Die mögliche Unterscheidung von Befund und Befindlichkeit, von Krankheit, Kranksein und Kranken, von Behinderung und Menschen mit Behinderung, von Leiden und Leidenden bekommt dann eine fatale Ausrichtung.

In dieser Situation scheint das Mitleid als Projektionsmodul wieder opportun. Die Frage ist, ob die gut gemeinte Stellvertretung ein Mandat hat, ob eine Vertretung gewollt ist oder nicht. Es gibt im Zusammenhang von Schmerz, Krankheit, Behinderung und Leiden durchaus Konstellationen, die es angemessen erscheinen lassen, andere für sich handeln oder entscheiden zu lassen. Manchmal ist es auch nötig, weil eine Person aus bestimmten Gründen selbst nicht handlungsfähig erscheint. Liegt dazu aber keine ausdrückliche Vollmacht vor, ist der Einsatz der Stellvertretung als möglicherweise ungebetene Interessensvertretung zu reflektieren. Das Mitleid neigt zu Selbstrechtfertigungen und dazu, in seinen stellvertretenden Strategien die Betroffenen zu passivieren.

## §8

Stefan Zweig machte in seinem 1939 erschienenen Roman *Ungeduld des Herzens* einen Unterschied zwischen Mitleid und Mitgefühl:

Es gibt eben zweierlei Mitleid. Das eine, das schwachmütige und sentimentale, das eigentlich nur Ungeduld des Herzens ist, sich möglichst schnell freizumachen von der peinlichen Ergriffenheit vor einem fremden Unglück, jenes Mitleid, das gar nicht Mitleiden ist, sondern nur instinktive Abwehr des fremden Leidens von der eigenen Seele. Und das andere, das einzig zählt – das un-sentimentale, aber schöpferische Mitleid, das weiß, was es will, und entschlossen ist geduldig und mitduldig alles durchzustehen bis zum Letzten seiner Kraft und noch über dies Letzte hinaus (Zweig, 2004, S. 234f.).

► **Literatur**

- Andreae, Bernard (1991). *Laokoon und die Kunst von Pergamon*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Azoulay, Isabelle (2000). *Schmerz*. Berlin: Aufbau.
- Bovenschen, Silvia (2000). *Überempfindlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bruckner, Pascal (1996). *Ich leide, also bin ich*. Weinheim: Büchergilde Gutenberg.
- Burke, Edmund (1989). *Vom Erhabenen und Schönen*. Hamburg: Meiner.
- Christoph, Franz (1990). *Tödlicher Zeitgeist*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Ciampi, Luc (1997). *Die emotionalen Grundlagen des Denkens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Damasio, Antonio R. (2000). *Ich fühle, also bin ich*. München: List.
- Dreizel, Hans-Peter (1997). Leid. In Christoph Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie* (S. 854-873). Weinheim: Beltz.
- Foucault, Michel (1991). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1977). *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hell, Daniel (2007). Schmerz und Leiden – Körper und Seele. In Georg Schönbacher (Hrsg.), *Schmerz* (S. 187-195). Zürich: Chronos.
- Herzlich, Claudine & Pierret, Janine (1991). *Kranke gestern, Kranke heute*. München: C.H. Beck.
- Jakobs, Hajo (1997). *Heilpädagogik zwischen Anthropologie und Ethik*. Bern: Haupt.
- Kronauer, Ulrich (1990). *Vom Nutzen und Nachteil des Mitleids*. Frankfurt am Main: Keip.
- Lenz, Siegfried (1998). *Über den Schmerz*. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1964). *Laokoon*. Stuttgart: Reclam.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1990). Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. In Ulrich Kronauer (Hrsg.), *Vom Nutzen und Nachteil des Mitleids* (S.71-76). Frankfurt am Main: Keip.
- Morris, David B. (1994). *Geschichte des Schmerzes*. Frankfurt am Main: Insel.
- Presler, Gerd (2001). Ein Realist der Gefühle. *art*, 2, 12-25.
- Reemtsma, Jan Philipp (2007). *Lessing in Hamburg*. München: C.H. Beck.
- Reissel, Ralf (2000). *Leiden, Erziehung und Behinderung*. Bern: Haupt.
- Ritter, Henning (2004). *Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*. München: C.H. Beck.



- Roth, Heinrich (1942). *Die Wirklichkeit des Leidens im pädagogischen Denken und Handeln*. Zürich: Rotapfel.
- Rousseau, Jean-Jacques (1985). *Emil oder Über die Erziehung*. Paderborn: UTB.
- Saal, Fredi (1994). Am Menschen vorbei... Versuch über das Mitleid gegenüber Behinderten (1980). In dies., *Leben kann man nur sich selber* (S. 69-68). Düsseldorf: Verlag Selbstbestimmtes Leben.
- Scarry, Elaine (1992). *Der Körper im Schmerz*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Smith, Adam (1994). *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg: Meiner.
- Sölle, Dorothee (1973). *Leiden*. Stuttgart: Kreuz.
- Sontag, Susan (2003). *Das Leiden anderer betrachten*. München: Hanser.
- Spaemann, Robert (1980). *Rousseau*. München: Piper.
- Thiemann, Friedrich (1985). *Schulszenen. Vom Herrschen und Leiden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weigel, Sigrid (2007). Homo dolens. Der Schmerz als bedeutungsgebendes Vermögen. In Eugen Blume, Thomas Schnalke, Annemarie Hürlimann & Daniel Tyradellis (Hrsg.), *Schmerz* (S. 281-288). Berlin/Köln: Dumont.
- Zweig, Stefan (2004). *Ungeduld des Herzens*. Frankfurt am Main: Fischer.