

ALEXEY ZHAVORONKOV¹

SCHELER UND NIETZSCHE ÜBER DAS MITLEID: EIN ZWEITER BLICK

INHALTSANGABE: 1) *Methodologische und thematische Leitmotive von Schelers früher Nietzsche-Rezeption*; 2) *Die Opposition von Gefühlsansteckung und Mitgefühl*; 3) *Nietzsches Verständnis des Mitleids*; 4) *Diesseits und jenseits von Schelers Kritik an Nietzsche*; 5) *Rationale Grundlagen von Nietzsches und Schelers Theorie der Emotionen*.

1) *Methodologische und thematische Leitmotive von Schelers früher Nietzsche-Rezeption*

ALS einer der ersten Philosophen, die Nietzsches Ideen in den akademischen Diskurs eingeführt haben, hat Scheler seine Werke sehr früh und viel gelesen und bezieht sich auf Nietzsche in fast allen Schriften. Nietzsches Spuren sind sowohl in seiner Ethik² als auch in philosophischer Anthropologie zu sehen. Seine Bezeichnung des Menschen als «Neinsagenkönner» und frei handelnden Asketen des Lebens,³ im Gegensatz zu den Tieren, die dem Wirklichsein immer Ja sagen, macht den zentralen Teil seiner Polemik mit Nietzsche als Kritiker der christlichen Askese und Triebverdrängung aus.

Die ethische Seite von Schelers Nietzsche-Interpretation steht unter dem Zeichen des Skeptizismus gegenüber immoralistischem Denken sowie gegenüber dem Verständnis des Individualismus bei Nietzsche, wobei es zugleich auch positive Einschätzungen – vor allem über Nietzsches kritische Methode – zu finden sind. In seiner Dissertationsschrift – *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1897, publ. 1899) – wird Nietzsche als philo-

¹ Universität Erfurt/Moskau.

² Vgl. Ressentimentproblematik in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), in *Max Scheler. Gesammelte Werke*, hrsg. von M. S. FRINGS, Bd. III, Bern/München 1979, oder Schelers Untersuchung des menschlichen Wertesystems, auf der Grundlage der Opposition «edel – gemein» in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916), GW II.

³ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), zit. nach: GW VII, 39-44.

sophischer Kritiker dargestellt, der gegen die Vorurteile kämpft, dessen Ursprung in der Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst liegt. Scheler zufolge werden die Motive von wahrhaftigen Äußerungen wegen Nietzsches unbedingter Art der Wahrhaftigkeitsforderung aus der Sicht verloren.⁴ Weitere frühe Schriften Schelers, u.a. *Kultur und Religion* (1903), enthalten Bezüge auf Nietzsches Kritik an Nihilismus der Religion.⁵ Diese Kritik wurde bei Scheler zum wichtigen Impuls für die positive Umwertung des christlichen Glaubens sowie für das Schaffen einer neuen Wertordnung, die eine fruchtbare Alternative zu Nietzsches horizontalem und dynamischem (umstandsbedingtem) Wertesystem darstellt. Dieses Projekt hat Scheler auch in *Wesen und Formen der Sympathie*, dessen erste Auflage 1913 unter dem Titel *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* erscheinen ist, realisiert. Seine ethische Auseinandersetzung mit Nietzsche gipfelt sich in der Schrift *Das Ressentiment in Aufbau der Moralen*, in der Scheler viele zentralen Aspekte von Nietzsches Ressentimentbegriff – etwa die Vorstellung von Ressentiment als Selbstvergiftung, deren Ausgangspunkt im Racheimpuls liegt – übernimmt. Zugleich bekämpft Scheler Nietzsches Interpretation der christlichen Moral und Liebe als Produkt des Ressentiments der Schwachen, indem er die Idee der «Sklavenaufstand in der Moral» nicht mit Christentum verbindet, sondern auf die moderne bürgerliche Gesellschaft bezieht.⁶ Eine methodologische Zusammenfassung der ethischen Rezeption Nietzsches bei Scheler finden wir in seinem monumentalen Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Scheler stellt Nietzsches personalistisch geprägtes Wertesystem neben demjenigen Kants und distanziert sich von den beiden wegen ihres Mangels an überpersonaler Perspektive (auf der Ebene von Gemeinschaft, Kultur und Sittlichkeit). Seine Kritik richtet sich gegen Kants und Nietzsches begrenztes Verständnis des Individualismus als «Subjektivismus und Wertnominalismus», i.e. als Wertesetzung, die die Mitverantwortlichkeit für die Handlungen der Anderen

⁴ M. SCHELER, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, GW I, 141 f., 146.

⁵ M. SCHELER, *Kultur und Religion*, GW I, 345.

⁶ M. SCHELER, *Das Ressentiment...*, GW III, 37 ff., 114 ff.

nicht berücksichtigt.⁷ Nietzsches «unreife» politische Ideen sowie sein zukunftsorientiertes Ideal des Übermenschen haben ihn, Scheler zufolge, zu einer falschen Vorstellung über die Folgen der menschlichen Wesensverschiedenheit gebracht.⁸ In den späteren Werken Schelers findet diese Kritik ihren Widerhall im polemisch umgewerteten Begriff des asketischen Menschen.

Schelers Analyse des Mitleids in *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/1923) wird ebenfalls zu einer polemischen Auseinandersetzung mit Nietzsche. Bereits in der ersten Auflage wird Nietzsches genealogische Untersuchung des «sittlichen Wertes» des Mitleids⁹ Schelers phänomenologischer Methode, deren theoretische Grundlagen in der *Formalismus*-Schrift dargestellt wurden und ihre früheste praktische Anwendung am Beispiel des Ressentiments gefunden haben, entgegengesetzt. Vor allem Schelers Kritik an Nietzsches Unfähigkeit, zwischen unterschiedlichen Arten des Mitgefühls zu differenzieren, wird vom phänomenologischen Standpunkt ausgeübt. Allerdings ist der methodologische Unterschied nicht vollständig, insofern die Rolle der psychologischen und anthropologischen Aspekte, die auch bei Nietzsche in den Vordergrund treten, nach der Überarbeitung von Schelers Schrift für die 2. Auflage von 1923 deutlicher geworden ist. Außerdem sind in Schelers Stufen der Entwicklung von Sympathieformen Spuren von Nietzsches genealogischer Methode zu erkennen.

Scheler greift vor allem Nietzsches Aussagen über Mitleid in *Antichrist* an. Aufgrund dieser Aussagen zieht er den Schluss, dass bei Nietzsche das Mitleid, als Ursache der gefährlichen Vermehrung des Leidens, mit Gefühlsansteckung verwechselt wird. Im Folgenden möchte ich, einerseits, zeigen, dass die Grundlagen der Auseinandersetzung – u.a. im Lichte von Schelers Distanzierung von Schopenhauers Verständnis des Mitleids – wesentlich komplexer sind und dass die erwähnte Kritik, andererseits, wichtige Parallelen zwischen Nietzsches und Schelers Zielen und Argumenten verschleiert.

⁷ M. SCHELER, *Der Formalismus...*, GW II, 507-508, 519 ff.

⁸ *Ebd.*, 522.

⁹ M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, *Einleitung zur ersten Auflage*, GW VII, 9.

2) Die Opposition von Gefühlsansteckung und Mitgefühl

Die Grundlage von Schelers Polemik mit Nietzsche in *Wesen und Formen der Sympathie* macht die Trias von Gefühlsansteckung, Nachfühlen und Mitgefühl aus. Unter *Gefühlsansteckung* versteht Scheler eine unwillkürliche Übertragung bzw. Hinüberwanderung des Gefühls des Anderen in uns, ohne dass wir die Ursachen dieses Gefühls verstehen und tatsächlich erleben könnten.¹⁰ Es geht nicht um Verständnis des Anderen, sondern um bloße «Nachahmung» des Gefühls, die, so Scheler, zu seinem lawinenartigen Wachstum in Form einer Massenerregung führt. Diese Massenerregung kann «psychopathologische» Formen einnehmen: Scheler nennt in diesem Kontext mehrere Beispiele, die zum Teil treffend sind (wie etwa Massenpanik oder die Entstehung der revolutionären Massenbewegungen), zum anderen Teil aber höchst fragwürdig erscheinen – wie etwa das Beispiel der Homosexualität, die aus dem Ödipuskomplex des heranwachsenden Kindes entstehen sollte.

Eine Sonderform der Gefühlsansteckung (Scheler bezeichnet sie als «Grenzfall») ist *Einsfühlung*, die ebenfalls als niederste und primitivste Form der Sympathie dargestellt wird.¹¹ Einsfühlung besteht in der unwillkürlichen und unbewussten Identifizierung des eigenen Ichs mit demjenigen der anderen Person, die unter bestimmten Umständen zur Verschmelzung mit dem anderen Ich (idiopathische Art, etwa bei der Identifizierung des Menschen mit seinen Vorfahren bei afrikanischen Völkern) oder, umgekehrt, zur zeitweiligen Ersetzung des eigenen Ichs durch das fremde Ich führen kann – so wie es bei religiösen Mysterien der antiken Zeit oder bei hypnotischen Zuständen der Fall ist (heteropathische Art).

Im Gegensatz zur Gefühlsansteckung und zum Einsfühlen als ihrem Sonderfall setzt das *Nachfühlen* das Verständnis des Unterschieds zwischen dem eigenen und dem anderen Ich voraus. Mit anderen Worten, kann man beim Nachfühlen das Gefühl des Anderen verstehen, ohne es erleben zu sollen.¹² Es geht nicht um «bloßes Wissen» oder um «ein

¹⁰ M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 26.

¹¹ Vgl. M. SCHLOSSBERGER, *Die Erfahrung des Anderen: Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005, 193.

¹² Vgl. H.-P. KRÜGER, *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik*, Berlin 2009, 171.

Urteil»,¹³ sondern um die Erfahrung der «Qualität des Gefühls», d.h. ihrer Art (Liebe, Angst, Pietät usw.).¹⁴

Das wirkliche *Mitgefühl* unterscheidet sich von anderen Formen der Sympathie dadurch, dass auch das tatsächliche Gefühl (und nicht bloß seine allgemeine Art) nach- und mitgeföhlt wird – auf der Grundlage des Bewusstseins «gleicher Realität». ¹⁵ Es ist ein Zustand, in dem, einerseits, eine deutliche Grenze zwischen dem eigenen Gefühl und demjenigen des Anderen gezogen wird und, andererseits, eine bewusste Verbindung zwischen deinem und dem fremden Gefühl entsteht. Bei Scheler gibt es eine implizite Unterscheidung zwischen reaktivem und nicht-reaktivem Mitgefühl, die im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche eine bedeutende Rolle spielt.

Die Pointe von Schelers Kritik an Nietzsches Mitleidsanalyse, wie auch an das Verständnis des Mitleids in der Philosophie des 19. Jahrhunderts überhaupt, besteht darin, dass die bewusste Form der Sympathie mit der unbewussten, Nachfühlen mit Nachahmung verwechselt wird. Scheler nimmt Bezug auf mehrere Stellen bei Nietzsche, vor allem aber auf folgende Passage aus *Antichrist*:

Man nennt das Christenthum die Religion des *Mitleidens*. – Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöh[n]: es wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleide[t]. Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbusse an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Leben br[ing]t.] Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie erreicht werden, die in einem absurden Verhältniss zum Quantum der Ursache steht (– der Fall vom Tode des Nazareners) Das ist der erste Gesichtspunkt; es giebt aber noch einen wichtigeren. Gesetzt, man misst das Mitleiden nach dem Werthe der Reaktionen, die es hervorzubringen pflegt, so erscheint sein lebensgefährlicher Charakter in einem noch viel helleren Lichte. Das Mitleiden kreuzt im Ganzen Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der *Selection* ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und

¹³ M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 20.

¹⁴ *Ebd.* Vgl. M. SCHLOSSBERGER, *Die Erfahrung...*, 194.

¹⁵ M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 107.

Verurtheilten des Lebens, es giebt durch die Fülle des Misstrathen aller Art, das es im Leben *festhält*, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt.¹⁶

Gleich dem früher erwähnten Neinsagenkönner, hat auch Schelers Begriff der Gefühlsansteckung einen explizit polemischen Charakter: Scheler zielt darauf ab, die Einseitigkeit von Nietzsches Position, die sich im Mangel an Differenzierung zwischen unterschiedlichen Formen der Sympathie aufweist, zu demonstrieren. Die Vermehrung des Leidens durch Ansteckung – ein Argument, dass Nietzsche bereits in *Morgenröte* verwendet¹⁷ – ist aber im Kontext von *Antichrist* nicht das wichtigste Element seines Gedankenganges, weil Nietzsche hier der anthropologischen Argumentation, die sich auf die menschliche Selektion bezieht, eine bedeutendere Stelle einräumt. Um das Potential von Schelers Kritik einzuschätzen, sollen wir die Ursprünge von Nietzsches Argumenten wie auch ihren Zusammenhang im Kontext seiner Theorie der Affekte verstehen.

3) Nietzsches Verständnis des Mitleids

Die historischen Grundlagen von Nietzsches Kritik an Mitleid sind vor allem bei Spinoza und Kant zu suchen. Die Idee des Mitleids als Ansteckung übernimmt Nietzsche aus Kuno Fischers freier Interpretation von Kants Thesen in der *Geschichte der neuen Philosophie*.¹⁸ Laut Fischer, versteht Kant das Mitleid als einen «bloß passiven, [...] ohnmächtigen Zustand», als «Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl», als einen Parasiten, der zur unnötigen Vermehrung des

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist* 7, zit. nach: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, 2. Aufl., Bd. 6, Berlin 1999, 172 f..

¹⁷ Cf. F. NIETZSCHE, *Morgenröte* 134, *KSA* 3, 127: «*In wie fern man sich vor dem Mitleiden zu hüten hat.* – Das Mitleiden, sofern es wirklich Leiden schafft [...], ist eine Schwäche, wie jedes Sich-verlieren an einen *schädigenden* Affect. Es *vermehrt* das Leiden in der Welt: mag mittelbar auch hie und da in Folge des Mitleidens ein Leiden verringert oder gehoben werden, so darf man diese gelegentlichen und im Ganzen unbedeutenden Folgen nicht benutzen, um sein Wesen zu rechtfertigen, welches, wie gesagt, *schädigend* ist».

¹⁸ Vgl. dazu T. BROBJER, *Beiträge zur Quellenforschung* 3, in: «*Nietzsche-Studien*» 30 (2001), 421; A.U. SOMMER, *Nietzsche-Kommentar, Band 6/2: «Der Antichrist», «Ecce homo», «Dionysos-Dithyramben»*, Berlin/Boston 2013, 54 f.

Übels in der Welt beiträgt – insofern die andere Person nunmehr «in der Einbildung» leidet, anstatt zu handeln und dem Leidenden zu helfen.¹⁹ In seiner Auslegung bezieht sich Fischer vor allem auf folgende Stelle aus dem 2. Teil der *Metaphysik der Sitten*:

Es war eine erhabene Vorstellungsart des *Weisen*, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der *mir* in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft u.s.w. Hülfe leiste, sondern damit ich *ihm* beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was geht's mich an? D.i. er verwarf die Mitleidenschaft. In der Tat, wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelt der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; ob zwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht, *aus Mitleid* wohl zu tun...²⁰

Es ist unklar, ob Scheler bei seinem Angriff an Nietzsche auch Kants Argumentation in Sicht hat. Möglicherweise bezieht sich seine Aussage über die Quellen des 19. Jahrhunderts auch auf die Wirkungen von Kants Mitleidskritik in der deutschen Philosophie der späteren Zeit.

Gleich Kant, nimmt Nietzsche einen expliziten Bezug auf die Stoiker, vor allem auf Cicero und Seneca, als Verbündeten im Kampf gegen Mitleid – trotz der Kritik an der stoischen Ataraxie, die sich in der «Bilsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte»²¹ erweist. Die stoische Vorstellung von Mitleid als Gefahr für die Weisheit des Individuums stimmt mit Nietzsches Opposition von Weisheit und Mitleid, etwa im 4. Buch von *Also sprach Zarathustra*, überein.²²

¹⁹ Bd. 2, Heidelberg 1860, 271 f.; vgl. A.U. SOMMER, *Nietzsche-Kommentar, Band 6/2*, 54 f.

²⁰ *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 34 (AA VI, 457). Vgl. Zit. in J.-H. KIM, *Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes «Leib»*, Würzburg 1995, 108 (allerdings ohne Bezug auf Kuno Fischer als Nietzsches Quelle).

²¹ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* 198, KSA 5, 118. Zu dieser Thematik s. insbes. B. NEYMEYR, „Selbst-Tyrannie“ und „Bilsäulenkälte“: *Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral*, «Nietzsche-Studien», 38 (2009), 65-92.

²² Diese Rolle der Stoiker für Nietzsches Argumentation wurde insbesondere von

Nietzsches Schlüsselargumente gegen das Mitleid können in mehrere Kategorien eingeteilt werden. Aus religionsgeschichtlicher Sicht sollte das Mitleid ein Produkt des christlichen Glaubens sein und auf dem Ressentiment der Schwachen sowie auf dem Machtstreben der Priester beruhen. Aus ethischer Sicht soll das Mitleid durch die Gesetze der Freundschaft sowie durch die Idee des optimistischen Ja-Sagens zum Leben begrenzt werden: «*Mitfreude* macht den ‘Freund’ (den Mitfreunden), Mitleid den Leidensgefährten». ²³ Die Überwindung des Mitleids im 4. Buch von *Also sprach Zarathustra* wird vor diesem Hintergrund zum Symbol der geistigen Vornehmheit, die sich u.a. in Scham und im Pathos der Distanz ausdrückt. Die antimetaphysische Position Nietzsches setzt voraus, dass er sich von Schopenhauers Verständnis des Mitleids als mystischer Verschmelzung von zwei Personen distanziert. ²⁴ Aus existenzieller Sicht sei das Mitleid laut Nietzsche gefährlich, insofern wir unseren Horizont durch unser Streben, als Echo des Jammers der Leidenden zu dienen, bewölken lassen, wobei wir den Leidenden dadurch «weder *hülfreich* noch *erquicklich*» sein können. ²⁵ Nietzsches Alternative ist das tiefe individuelle Leiden, ²⁶ das von jedem einzelnen Menschen als notwendig erkannt und nicht verleugnet werden soll (wie es der Fall bei den Priestern in *Zur Genealogie der Moral* ist).

Die wichtigsten Argumente Nietzsches werden aber vom psychologischen und anthropologischen Standpunkt angeführt. Sein autonomes Individuum soll deutliche Grenzen zwischen sich und dem Anderen ziehen können – jenseits von traditionellen moralischen Vorstellungen, die es durch Mitleid schwächen und letzten Endes zum «Dividuum»

Martha Nussbaum hervorgehoben und im Kontext ihrer rationalistisch-kognitivistischen Emotionstheorie interpretiert: M. NUSSBAUM, *Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 41/5 (1993), 831-858; DIES., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, New York 2001.

²³ NIETZSCHE, *Werke: Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, hrsg. von G. COLLI, M. MONTINARI et al., Bd. IV/2, Berlin 1967, 429.

²⁴ Vgl. Nietzsches *Geistergeschichten* in *KGW* IV/3, 381 (als Anspielung auf das Kapitel *Versuch über das Geistersehen* in Schopenhauers *Parerga et Paralipomena*) und *Morgenröte* 142, *KSA* 3, 134. Siehe dazu H. OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2. Aufl., Berlin 1999, 188.

²⁵ *Morgenröte* 144, *KSA* 3, 136.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* 270, *KSA* 5, 225.

machen.²⁷ Aus der Perspektive des Leidenden sollte das fremde Mitleid aufdringlich sein, weil es zur Vernichtung der Distanz zwischen ihm und dem Anderen führt und die Situation so darstellt, als ob der Andere alle Ursachen dieses Leidens verstanden hätte. Aus der Perspektive des Mitleidenden ist dieses Gefühl ebenfalls gefährlich, weil sie eine Illusion des eigenen Schmerzes schafft und beim Leidenden den Wunsch erweckt, Rache am Zeugen seines Leidens zu nehmen.²⁸ Außerdem kann das Mitleiden der Anderen durch den Leidenden zum Instrument der Macht, die ihm das Gefühl der Überlegenheit über die Mitleidenden bringt und seine eigene Schwäche dadurch kompensiert, verwandelt werden.²⁹ Insofern ist das Mitleiden in Nietzsches Denken ein lebensverneinendes Affekt, das den natürlichen Gang des Lebens (die Notwendigkeit des eigenen Leidens) negiert und als «Praxis des Nihilismus» zu verstehen ist.³⁰ Diese pessimistische Verneinung des Lebens, die Nietzsche im Mitleid sieht, wird gegen Schopenhauer gerichtet: «*Schopenhauer* war lebensfeindlich: deshalb wurde ihm das *Mitleid* zur Tugend».³¹

²⁷ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* I, 57, KSA 2, 76.

²⁸ F. NIETZSCHE, *Morgenröte* 467, KSA 3, 280; *Also sprach Zarathustra* IV, *Der hässlichste Mensch*, KSA 4, 327 ff.

²⁹ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* I, 50, KSA 2, 70 f.: «Vielmehr beobachte man Kinder, welche weinen und schreien, *damit* sie bemitleidet werden, und deshalb den Augenblick abwarten, wo ihr Zustand in die Augen fallen kann; man lebe im Verkehr mit Kranken und Geistig-Gedrückten und frage sich, ob nicht das beredte Klagen und Wimmern, das Zur-Schau-tragen des Unglücks im Grunde das Ziel verfolgt, den Anwesenden *weh zu tun*: das Mitleiden, welches Jene dann äußern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch Eine *Macht zu haben*, trotz aller ihrer Schwäche: die *Macht, wehe zu tun*. Der Unglückliche gewinnt eine Art von Lust in diesem Gefühl der Überlegenheit, welches das Bezeugen des Mitleides ihm zum Bewusstsein bringt; seine Einbildung erhebt sich, er ist immer noch wichtig genug, um der Welt Schmerzen zu machen. Somit ist der Durst nach Mitleid ein Durst nach Selbstgenuss, und zwar auf Unkosten der Mitmenschen; es zeigt den Menschen in der ganzen Rücksichtslosigkeit seines eigensten lieben Selbst».

³⁰ F. NIETZSCHE, *Antichrist* 7, KSA 6, 173.

³¹ *Ebd.*

4) *Diesseits und jenseits von Schelers Kritik an Nietzsche*

Nietzsches Argumentation gegen Mitleid ist vielseitig, zugleich aber anfechtbar wegen ihres fragmentären Charakters und Inkonsistenz. Die Frage, ob man für oder gegen aktive Hilfe gegenüber dem Leidenden – als Alternative zum passiven Mitleiden – plädieren soll, bleibt bei Nietzsche unbeantwortet: Trotz seiner Selbstdarstellung als Kants Nachfolger in der Mitleidskritik, distanziert er sich von kantischer Schlüsselthese, dass man dem Anderen aktiv helfen soll, anstatt ihn zu bemitleiden.³² Die Verbindung zwischen Mitleid und Christentum, die Nietzsche ständig betont, kann offensichtlich nicht alle Fälle der Mitleidsäußerung einschließen. Außerdem steht Nietzsches Selektionsargument in *Antichrist* in einem Gegensatz zu seiner Kritik an darwinistischen Fortschrittsvorstellungen.³³ Schelers impliziter Vorwurf bezüglich Nietzsches Mangel an präziser Differenzierung zwischen unterschiedlichen Formen des Mitleids ist ebenfalls treffend und kann eigentlich als Argument bei der Besprechung vieler anderen Themen bei Nietzsche (wie etwa sein Verständnis von Gemeinschaft und Gesellschaft) gebraucht werden. Die wichtigere Frage ist aber, ob Schelers Begriff der Gefühlsansteckung alle wichtigsten Aspekte der Mitleidsproblematik bei Nietzsche einbezieht.

Scheler hatte vor, sein Mitleidskonzept sowohl von demjenigen Nietzsches als auch von Schopenhauers Idee des Mitleids zu distanzieren. Diese Distanzierung erfolgt in zwei Schritten. Im ersten Schritt wird Nietzsche zu Schelers Verbündetem in der Kritik an Schopenhauers Vorstellung vom höchsten Grad des Mitleids – als Menschenliebe, die uns antreibt, dem Anderen zu helfen, ohne ihn mit dieser Hilfe zu verletzen. Im zweiten Schritt wird Nietzsche zum Gegner Schelers, insofern er seine Kritik des krankhaften Mitleids auf das „echte“ Mitleid ausdehnt.

³² Vgl. dazu A.U. SOMMER, *Nietzsche-Kommentar, Band 6/2*, 55.

³³ F. NIETZSCHE, *Antichrist* 4, KSA 6, 170 f.: «Die Menschheit stellt *nicht* eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der „Fortschritt“ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee. Der Europäer von Heute bleibt, in seinem Werthe tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings *nicht* mit irgend welcher Nothwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung». Vgl. A.U. SOMMER, *Nietzsche-Kommentar, Band 6/2*, 56 f. Für einen Versuch, dieses Argument Nietzsches zu retten, s. J. RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, New York 2004, 171 ff.

Schopenhauers Konzept des Mitleids, das sich auf alle leidenden Wesen ausrichtet und zur Grundlage unseres Verständnisses der Wesensgleichheit aller Individuen wird,³⁴ ist aus Schelers Sicht eine irreführende Verwechslung und Verschmelzung vom «tatlosen» Nachfühlen und Mitleid, eine positive Einschätzung des Leids (anstatt des Mitfühlens), die uns zu einer gefährlichen Konsequenz führt: Um die eigene Sucht für das Nachfühlen des Leidens zu befriedigen, sollte man letzten Endes selber Leiden bereiten wollen.³⁵ Im Laufe der Analyse dieses krankhaften Aspektes von Schopenhauers Mitleidsbegriff schließt sich Scheler Nietzsche an.³⁶ Auch für ihn ist die metaphysische Deutung des Mitleids als einer Art *Maxime* sowie das Verständnis des Mitleids als «Ein-Leids»³⁷ unzulässig. Das „echte“ Mitleid sollte durch Liebe fundiert und durch Scham begrenzt werden (in dem Fall, wenn man den Gegenstand des Mitleids nicht lieben kann). Liebe soll dem Mitleidenden helfen, der Gefahr der Brutalität gegenüber den Leidenden zu entkommen und die Grenzen seines Selbst nicht zu verletzen.

Die Notwendigkeit der Selbstkontrolle durch Scham, die von der Gefahr der Brutalität gegenüber den Leidenden verursacht wird, gehört auch zu Nietzsches wichtigsten Argumenten (etwa in *Also sprach Zarathustra* II, *Von den Mitleidigen*, wo die Opposition von Scham und Mitleid entwickelt wird). Dennoch macht Scheler seinen zweiten Schritt gerade in diesem Punkt. Der Grund liegt darin, dass er die positive Seite des Mitleids sowie ihre Verbindung mit der Liebe von Nietzsches Kritik zu schützen sucht: Obwohl der Liebe in Nietzsches Theorie der Affekte eine zentrale Stellung eingeräumt wird, ist sie keinesfalls als Grundlage und Voraussetzung für das Mitleid zu sehen. Die Liebe zum Ideal des Übermenschen ist bei Nietzsche ein Heilmittel *gegen* die Versuchung des Mitleids mit den Menschen.³⁸ Auch die ihr entgegengesetzte Form

³⁴ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 513 ff.

³⁵ M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 64.

³⁶ Scheler bezieht sich in diesem Fall sowohl direkt auf Nietzsche als auch auf die Interpretation seines Mitleidsbegriffes bei E. KRAMER, *Das Phänomen des Mitgeföhls in der modernen Philosophie, insbesondere bei Schopenhauer und Nietzsche*, Diss. Köln 1923.

³⁷ Der Begriff stammt von Nietzsche. Vgl. seine Kritik an Schopenhauer in *M* 63.

³⁸ F. NIETZSCHE, *KGW VII* 4/1, 99: 3 [1] 385: «Die Liebe zum Übermenschen ist das

der Liebe – nämlich die Liebe zu den Menschen im Sinne eines aktiven Gefühls, das die persönlichen Grenzen des Anderen respektieren und Abstand halten kann, anstatt den eigenen Besitz in ihm zu sehen, – wird in *Fröhlicher Wissenschaft* sowie in *Also sprach Zarathustra* nicht dem Mitleid, sondern der Freundschaft nahegebracht.³⁹

Der Verdienst von Schelers Rezeption und Umwertung von Nietzsches Kritik an Mitleid liegt in der begrifflichen Differenzierung sowie in der Vertiefung der psychologischen Analyse des Mitleids. Wenn wir aber die Motive von Nietzsches Mitleidskritik mit denjenigen vergleichen, die ihr in Schelers *Wesen und Formen der Sympathie* unterstellt werden, sehen wir eine deutliche Diskrepanz. Schelers Behauptung, dass es bei Nietzsche vor allem um Mitleid als gefährliche Vermehrung des Leidens, also als klassische Form der Gefühlsansteckung geht, ist zwar nicht ganz unberechtigt, lenkt uns aber von anderen Elementen von Nietzsches Theorie des Mitleids ab. Denn der bedeutendste Teil von Nietzsches Argumentation läuft nicht auf Gefühlsansteckung selber, insofern das Leiden *per se* als ein notwendiger, kaum zu leugnender Bestandteil des Lebens gesehen wird. Vielmehr geht es um Einsgefühl als extreme Form der Gefühlsansteckung, die bei Scheler von dem auf der Erkenntnis der Wesensverschiedenheit beruhenden Mitgefühl getrennt wird. Nietzsches anthropologisches Argument bezüglich der Gefahr der gegenseitigen Missachtung und Verletzung von persönlicher Grenze, der Nivellierung der Distanz, wird auch bei Scheler instrumentalisiert, insofern Scheler uns vor dem «Aufgehen des Ich in ei-

Heilmittel gegen das Mitleid mit den Menschen: an letzterem müßte die Menschheit sehr schnell zu Grunde gehen». Zur Wichtigkeit von Nietzsches Liebe zum Ideal s. M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Also sprach Zarathustra*, Berlin 1994, 531.

³⁹ F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft* 14, KSA 3, 386 f.: «Es giebt wohl hier und da auf Erden eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem *gemeinsamen* höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist: aber wer kennt diese Liebe? Wer hat sie erlebt? Ihr rechter Name ist *Freundschaft*». Vgl. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* I, *Vom Kind und Ehe*, KSA 3, 90 ff. und B. HIMMELMANN, *Zarathustras Weg*, in V. GERHARDT (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 25.

nen allgemeinen Leidensbrei» warnt,⁴⁰ das die echte Form des Mitleids, die die Wesensverschiedenheit erkennt, ausschließen würde. Die Differenz zwischen Nietzsches und Schelers Position besteht darin, dass Nietzsche die Zugänglichkeit bzw. Verständlichkeit des fremden Leids für prinzipiell unmöglich hält,⁴¹ während Schelers Begriff des reaktiven Mitgefühls, in dem das Verstehen des Anderen die Voraussetzung der Teilnahme an seinem Leid ist,⁴² diese zulässt.

Der reaktive Charakter des Mitleids untermauert die Schlüsselargumente Nietzsches zum Egoismus des Leidenden wegen seines Strebens, die Aufmerksamkeit der Anderen auf sich zu ziehen, sowie zur Passivität des Mitleidenden, der nur die fremden Gefühle nachahmen kann, ohne dem Anderen hilfreich zu sein. Von diesem Hintergrund wäre Schelers höchste, nicht-reaktive Form des Mitgefühls, die aufgrund des Bewusstseins «gleicher Realität» bei den leidenden Individuen (etwa bei den Eltern am Grab ihres Kindes) entsteht, viel weniger problematisch für Nietzsche. Wenn die Ursache des Leidens bei den Mit-Leidenden, auf derselben Ebene stehenden Personen gleich ist, ist die Gefahr des Egoismus oder des reaktiven Nachahmens, das zur Entstehung einer Illusion führt, nicht mehr da. Es ist wahrscheinlich, dass Nietzsche eine solche Form des Mitgefühls als „echtes“ Mitleid – analog zu seinem Verständnis der Mitfreude unter denjenigen, die gleiche Ziele und Hoffnungen haben,⁴³ – akzeptieren würde, obwohl er ein solches Beispiel des Mitleids in seinen Schriften nicht erwähnt.

⁴⁰ M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 66.

⁴¹ Vgl. R. BAMFORD, *The virtue of shame: defending Nietzsche's critique of "Mitleid"*, in G. VON TEVENAR (ed.), *Nietzsche and ethics*, Oxford/Bern 2007, 242.

⁴² Zum Unterschied zwischen reaktivem und nicht-reaktivem Mitgefühl bei Scheler s. M. SCHLOSSBERGER, *Die Erfahrung...*, 196 f.

⁴³ F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft* 338, KSA 3, 568: «Du wirst auch helfen wollen: aber nur Denen, deren Noth du ganz *verstehst*, weil sie mit dir Ein Leid und Eine Hoffnung haben – deinen *Freunden*: und nur auf die Weise, wie du dir selber hilfst: – ich will sie muthiger, aushaltender, einfacher, fröhlicher machen! Ich will sie Das lehren, was jetzt so Wenige verstehen und jene Prediger des Mitleidens am wenigsten: – *die Mitfreude!*»

5) *Rationale Grundlagen von Nietzsches und Schelers Theorie der Emotionen*

Obwohl die beiden Denker sich nicht der gleichen Begriffe bedienen und eine unterschiedliche Vorstellung von Beziehung zwischen Liebe und Mitleid haben, sind Nietzsche und Scheler einig in ihrem Streben, „echtes“ Mitleid von seinen falschen Formen zu unterscheiden (bzw. von den Vorurteilen zu befreien), eine Art Umwertung zu ermöglichen und die Asymmetrie zwischen Mitleid und Mitfreude zu beseitigen. Bei Scheler und bei Nietzsche steht dieses Ziel im Zeichen des Rationalen,⁴⁴ insofern beide Denker die Gefahr des unreflektierten Handelns, das durch Mitleid legitimiert sein könnte, bekämpfen und in dieser Hinsicht Hannah Arendts Kritik an Mitleid – im Kontext der Analyse der Französischen Revolution⁴⁵ – vorwegnehmen.

Scheler und Nietzsche wehren sich der in der Philosophie der Neuzeit üblichen Opposition von Rationalität und Emotionalität. Sowohl Nietzsches kritische Haltung gegenüber dem christlichen Mitleid als auch Schelers Kritik an Mitleid bei Schopenhauer dienen der Aufdeckung von versteckten Selbstinteressen des Individuums in dieser anscheinend selbstlosen, unegoistischen Emotion, der etwa bei Rousseau in Gegensatz zu Vernunft gestellt wird. Diese Methode wird aus der Tradition der Mitleidskritik übernommen, die von den Sophisten und Stoikern bis zu Hobbes, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant reicht.⁴⁶ Bei Nietzsche und Scheler wird diese Kritik zum Instrument der Suche nach effektivsten Mechanismen der Kontrolle über verschiedene Formen des Mitleids. Sie gehört zu den Grundsteinen ihrer Rangordnung der Gefühle.

Dennoch sind die Struktur dieser Rangordnung und die Zwecke, die dahinter stehen, bei Nietzsche und Scheler unterschiedlich. In Nietz-

⁴⁴ Dieses Rationale wird bei Nietzsche nicht durch die traditionelle bequeme und lebensfeindliche Rationalität, sondern durch die Idee der „kleinen Vernunft“ repräsentiert, die von der „großen Vernunft“ der leiblichen Organisation (etwa im Sinne des vernünftigen Körpergebrauchs; vgl. V. CAYSA, G. GEBAUER, *Der common body als Grund und Norm humaner Körperkultur*, in A.U. SOMMER, (Hrsg.), *Nietzsche - Philosoph der Kultur(en)?* Berlin/New York 2008, 363-380) abhängig ist.

⁴⁵ H. ARENDT, *Über die Revolution*, München 1965, 93 ff.

⁴⁶ Vgl. dazu O. HÖFFE, *Einführung in Nietzsches «Genealogie der Moral»*, in DERS. (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche: Genealogie der Moral*, Berlin 2004, 3 f.

ches dynamischer Rangordnung der Triebe und Affekte⁴⁷ spielt die Stärke des autonomen Individuums sowie die Notwendigkeit der Beseitigung von Gefahren, die ihm die lebensverneinenden Affekte (wie etwa das traditionelle Mitleid) bereiten, eine zentrale Rolle. In Schelers *Wesen und Formen der Sympathie* sowie in anderen Schriften geht es vor allem um die Verhältnisse zum Anderen sowie zur Gemeinschaft (als Umwelt jedes Menschen), um die Vertragbarkeit der individuellen Gefühle mit der «sozialen Gesinnung».⁴⁸ Obwohl Scheler – gleich Nietzsche – eine Unterscheidung zwischen edlen und gemeinen Gefühlen zieht und auf diesem Basis Mitfreude dem Mitleid bevorzugt,⁴⁹ richtet sich seine Analyse vor allem auf die Umwertung der «sozialen Wertschätzung» des Mitleids, die in Form des Mitgefühls die Voraussetzung der menschlichen «Geselligkeit» ausmacht.⁵⁰ Diese Geselligkeit, in der Nietzsche eine Ursache der Verkleinerung des Individuums sieht,⁵¹ wird von Scheler zusammen mit dem Mitleid umwertet, um die darwinistische Vorstellung von Gefühlen als Epiphänomenen des «geselligen Instinktes» zu bekämpfen⁵² und die eigene, auf der Idee der Kultivierung der Emotionen⁵³ beruhende Sozialethik zu entwickeln.

Dank der wichtigen Rolle, die er der Mitverantwortlichkeit einräumt, kann Scheler Nietzsches argumentative Defizite in sozialer Dimension überwinden. In Nietzsches Trennung von Liebe und Mitleid sowie in seiner Versetzung der Liebe in die Sphäre der Freundschaft, in der die gegenseitige Selbstüberwindung sowie die Herausbildung ei-

⁴⁷ H. HEIT, *Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie*, in M. A. BORN (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche - Jenseits von Gut und Böse*, Berlin 2014, 35 ff.

⁴⁸ Vgl. M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 154.

⁴⁹ *Ebd.*, 143.

⁵⁰ *Ebd.*, 141: «Eine „Gesellschaft“ von Steinen gibt es nicht. „Gesellig“ ist nur, was irgendwie auch „füreinander“ da ist».

⁵¹ NIETZSCHE, *Morgenröte* 473, KSA 3, 283: «Wenn du in der Einsamkeit dich gross und fruchtbar fühlst, so wird dich die *Geselligkeit* verkleinern und veröden: und umgekehrt».

⁵² M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 141.

⁵³ Vgl. G. CUSINATO, *La totalità incompiuta: Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, 111 ff. (mit Bezug auf Schelers Philosophie der Emotionen). Ob Schelers Idee in Zusammenhang mit Nietzsches Verständnis der „Züchtung“ gebracht werden kann, wäre ein eigenes Thema.

ner Gemeinschaft autonomer Individuen stattfinden soll, finden wir lediglich Keime einer Theorie des sozialen Handelns. Im Lichte der Unterscheidung zwischen sozialer und intimer Person⁵⁴ sieht Scheler in der Mitverantwortung keinen Gegensatz zur Selbstverantwortung und macht das Mitleid nicht zur Grundlage des politischen Handelns (wie bei Rousseau), sondern zum möglichen Begleitphänomen der Liebe, die allein die Intimsphäre des Anderen für sich entdecken kann.⁵⁵

ABSTRACT

The paper presents a comparative analysis of Max Scheler's and Friedrich Nietzsche's concepts of compassion, in the light of Scheler's critical treatment of Nietzsche's ethical and anthropological ideas. In *The Nature of Sympathy*, Scheler develops a graded classification system of various types of sympathy, distancing himself from the metaphysical theory of Schopenhauer as well as from Nietzsche's one-sided criticism of compassion as emotional contagion. While the key aspects of his phenomenological method look – at least at the first sight – opposite to Nietzsche's psychological-geological approach, many of his arguments and goals, such as the development of a rational mechanism of control upon the manifestations of compassion, coincide with the ones in Nietzsche's philosophy.

⁵⁴ Zum gleichursprünglichen Charakter der intimen und der sozialen Person s. H. LEONARDY, *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*, Den Haag 1976, 183 ff.; G. FRÖHLICH, *Die Welt der Person. Schelers Milieulehre und ihre Bedeutung für seine Sozialphilosophie*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (Hrsgg.), *Solidarität: Person und soziale Welt*, Würzburg 2006, 142 ff.

⁵⁵ Vgl. M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 163: «Ja, das Wesen einer fremden Individualität, das unbeschreiblich ist und in Begriffen nicht aufgeht („individuum ineffabile“), tritt *nur* die Liebe oder im Sehen durch sie hindurch ganz und rein hervor! Ist die Liebe weg, so tritt an die Stelle des „Individuums“ sofort die „soziale Person“, jenes bloße X verschiedener Beziehungen (z.B. „Onkelsein“, „Tantesein“), das X einer bestimmten sozialen Wirksamkeit (Berufes) usw.».