

RIKU YOKOYAMA

## LIEBE ALS KOMMUNIKATIONSFORM IN DER INTIMITÄT

INHALTSANGABE: 1) *Einleitung*; 2) *Mitleid als Reproduktion des Leidens*; 3) *Formen der Sympathie*; 4) *Personliebe als Kommunikationsform*; 5) *Coda – Liebe und Distanz*.

### 1) *Einleitung*

IM Hinblick auf gegenwärtige Debatten über Fürsorge (*care*), Gefühl (*emotion*) und Liebe vor allem in der englischsprachigen Philosophie lässt sich Max Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens als Pionierarbeit ansehen. Seiner intersubjektiven Gefühlstheorie in seinem Werk *Wesen und Formen der Sympathie*, in dem er die verschiedenen Formen der Sympathie in «Gefühlsansteckung», «Einsfühlung», «Nachfühlung», «Mitgefühl» und «Miteinanderfühlen» klassifiziert und eingehend analysiert, misst Matthias Schloßberger im Vergleich mit zeitgenössischen Theorien des 19. und 20. Jahrhunderts einen besonderen Stellenwert bei.<sup>1</sup> Peter Goldie, der Schelers Unterscheidungen der Sympathieform in die gegenwärtige angelsächsische Gefühlstheorie eingebracht hat, übernimmt seinen Gedanken der «Gefühlsansteckung» bzw. «Einsfühlung», um daraus seine eigene Idee der emotionalen «Ansteckung» zu entwickeln.<sup>2</sup> Aktuell greift ferner Dan Zahavi Schelers Auffassung der «Nachfühlung» als Empathie vor dem Hintergrund der simulationistischen Theorie in der Philosophie des Geistes auf<sup>3</sup> und Angelika Krebs interpretiert Schelers Begriff des «Miteinanderfühlens» jüngst als eine Form der kollektiven Intentionalität.<sup>4</sup> Diese gegenwärtigen Debatten zu Schelers Unterscheidungen gehen jedoch nicht näher auf sein Konzept der Liebe ein, das der Zentralbegriff seiner Philosophie und daher mit den Formen der Sympathie eng verschmolzen ist.

<sup>1</sup> Vgl. M. SCHLOSSBERGER, *Die Erfahrung des Anderen*, Berlin 2005, 141-208.

<sup>2</sup> Vgl. P. GOLDIE, *The Emotions*, Oxford 2003, 176-219.

<sup>3</sup> Vgl. D. ZAHAVI, *Self & Other*, Oxford 2014, 112-123.

<sup>4</sup> Vgl. A. KREBS, *Zwischen Ich und Du*, Berlin 2015, 112-150.

Daher zielt der vorliegende Aufsatz darauf ab zu klären, in welchem Zusammenhang Sympathie und Liebe in Schelers intersubjektiver Theorie stehen, und versucht im Hinblick darauf, seine Theorie von Sympathie und Liebe als Gegenkritik an Nietzsches Kritik an Mitleid und Liebe zu interpretieren. Nietzsche sieht in der christlichen, auf Mitleid und Nächstenliebe fußenden Moral ein Gefühl der neidischen und eifersüchtigen Reaktion auf andere, d.h. «Ressentiment». Scheler versteht dieses als soziopsychologische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft der Moderne. Während er aber in seinem Aufsatz *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* die moderne humanistische Menschenliebe von der christlichen Nächstenliebe unterscheidet und die letztere vielmehr als Möglichkeit der Überwindung des «Ressentiment» auffasst,<sup>5</sup> entwickelt er in *Wesen und Formen der Sympathie* seinen eigenen Begriff der «Personliebe» im Zusammenhang mit der Sympathie. Im Folgenden soll zuerst (1) ein Überblick über Schelers Gegenkritik an Nietzsches Kritik am Mitleid gegeben und anschließend (2) Schelers Unterscheidungen der Sympathieform erläutert werden. Darauf aufbauend (3) soll dann Schelers Konzept der «Personliebe» als Kommunikationsform in der Intimität rekonstruiert und am Ende (4) mit Nietzsches «Pathos der Distanz» verglichen werden.

## 2) Mitleid als Reproduktion des Leidens

Nietzsches Kritik am Mitleid geht davon aus, dass Mitleid, insofern es Leid ist, im Bemitleidenden Leid erzeugt und damit sein individuelles Leben schwächt.<sup>6</sup> «Man verliert Kraft, wenn man mitleide[t]. [...] Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend».<sup>7</sup> Das Mitleid ist deshalb nichts anderes als Verneinung des Lebens und damit «die Praxis des Nihilismus».<sup>8</sup> Dabei versteht Nietzsche unter Mitleid als Mitempfindung den folgenden Prozess:

<sup>5</sup> Vgl. M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW III, 33-147.

<sup>6</sup> Vgl. F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, in F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, 9. Aufl., hg. von G. COLLI/M. MONTINARI, München 2015, 127 ff.

<sup>7</sup> F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, in F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, 11. Aufl., hg. von G. COLLI/M. MONTINARI, München 2014, 172 f.

<sup>8</sup> *Ebd.*, 173.

*Mitempfindung*. – Um den Anderen zu verstehen, das heisst, *um sein Gefühl in uns nachzubilden*, gehen wir zwar häufig auf den Grund seines so und so bestimmten Gefühls zurück und fragen zum Beispiel: *warum* ist er betrübt? – um dann aus dem selben Grunde selber betrübt zu werden; aber viel gewöhnlicher ist es, diess zu unterlassen und das Gefühl nach den *Wirkungen*, die es am Anderen übt und zeigt, in uns zu erzeugen, indem wir den Ausdruck seiner Augen, seiner Stimme, seines Ganges, seiner Haltung (oder gar deren Abbild in Wort, Gemälde, Musik) an unserem Leibe nachbilden [...]. Dann entsteht in uns ein ähnliches Gefühl, in Folge einer alten Association von Bewegung und Empfindung, welche darauf eingedrillt ist, rückwärts und vorwärts zu laufen.<sup>9</sup>

Das Mitleid bedeutet hier also einen Prozess, die Gebärde des anderen nachzuahmen und damit das in ihr geäußerte Gefühl zu reproduzieren. Darin kommt Nietzsches Kritik am Mitleid interessanterweise mit der im 19. Jahrhundert herrschenden Einfühlungstheorie von Theodor Lipps überein. Nach Lipps erlebt man bei der Wahrnehmung einer Gebärde des anderen «den Trieb der Nachahmung», diese Gebärde unmittelbar hervorzubringen,<sup>10</sup> und man erlebt dadurch auch «den Trieb der Äußerung», in sich durch die nachgeahmte Gebärde ein ähnliches Gefühl zu reproduzieren.<sup>11</sup> Und erst aufgrund dieses Prozesses könne Sympathie entstehen.<sup>12</sup> Scheler erkennt an, dass sich eine solche Reproduktion des Gefühls in der Tat beobachten lässt: So wirke etwa Lachen bei Kindern, Tränen bei alten Frauen oder die Lustigkeit in einer Kneipe oder auf einem Fest ansteckend.<sup>13</sup> Diese Gefühlsansteckung ist aber nach Scheler ein *unbewusster* und *unwillkürlicher* Prozess.<sup>14</sup> Es handle sich dabei eigentlich *nicht* um das Gefühl *des anderen*, sondern um ein reproduziertes ähnliches Gefühl, das einem überdies *nicht als sein eigenes*, sondern als Gefühl überhaupt gegeben ist. Gefühlsansteckung

<sup>9</sup> F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, 133.

<sup>10</sup> T. LIPPS, *Das Wissen von fremden Ichen*, in T. LIPPS, *Psychologische Untersuchungen*, Bd. 1, Leipzig 1907, 716 f.

<sup>11</sup> *Ebd.*, 717 f.

<sup>12</sup> *Ebd.*, 720.

<sup>13</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, 25 f.

<sup>14</sup> *Ebd.*, 26.

ist daher offensichtlich vom Mitleid im eigentlichen Sinn verschieden. Scheler kritisiert, dass Nietzsche Ersteres mit Letzterem verwechselt und, «indem er diesen falschen Begriff des Mitgeföhls voraussetzt, zu einer völlig *irrigen Wertung* des Mitgeföhls, insbesondere des Mitleids gekommen ist». Aber «[d]as Leiden selbst wird eben *nicht* durch das Mitleiden ansteckend».<sup>15</sup> Sonst müsste man in sich selbst das haarsträubende Leid des Ertrinkens reproduzieren und erleben, um den Ertrunkenen zu bemitleiden.<sup>16</sup> So verstanden wäre Mitleid wirklich «die Praxis des Nihilismus».

Diese Reproduktionstheorie geht davon aus, dass sich einerseits die äußere Wahrnehmung nur auf die Wahrnehmung des physischen Dings und Körpers bezieht und dass andererseits die innere Wahrnehmung nur die Wahrnehmung *meines eigenen* psychischen Erlebnisses ist, aber *nicht die des anderen*. Aus diesen zwei cartesianischen Prämissen resultiert, dass man das Gefühlserlebnis *des anderen* nicht unmittelbar wahrnehmen und durch die Imitation seiner körperlichen Gebärden lediglich ein ähnliches Gefühl reproduzieren kann.<sup>17</sup> Darauf aufbauend kritisiert Nietzsche außerdem, dass uns die Tiefe des Leides des anderen unzugänglich ist und deshalb das Mitleid «das fremde Leid des eigentlich Persönlichen *entkleidet*».<sup>18</sup> Aber ist das Gefühl des anderen wirklich unzugänglich? Gegen die zwei cartesianischen Prämissen weist Scheler auf eine phänomenologische Tatsache hin:

Sicher ist es wohl, daß wir im Lächeln die Freude, in den Tränen das Leid und den Schmerz des anderen, in seinem Erröten seine Scham, in seinen bittenden Händen seine Bitten, in dem zärtlichen Blick seiner Augen seine Liebe, in seinem Zähneknirschen seine Wut, in seiner drohenden Faust sein Drohen, in seinen Wortlauten die Bedeutung dessen, was er meint, usw. direkt zu haben vermeinen.<sup>19</sup>

Phänomenal faktisch nehme man also nicht nur die äußere physische

<sup>15</sup> *Ebd.*, 28.

<sup>16</sup> *Ebd.*, 58.

<sup>17</sup> *Ebd.*, 238.

<sup>18</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, 9. Aufl., hg. von G. COLLI/M. MONTINARI, München 2015, 566.

<sup>19</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 254.

Gebärde des anderen, sondern gleichzeitig auch sein darin ausgedrücktes psychisches Erlebnis unmittelbar wahr. Umgekehrt sei es schwierig, die Gebärde des anderen als bloße Gebärde ohne Gefühl zu sehen. Der Körper des anderen sei als emotionaler Leib gegeben, den Scheler die physisch-psychisch indifferente «Symbolbeziehung» nennt.<sup>20</sup> Ein solcher Leib werde erst dann als Physisches vom Psychischen abstrakt separiert, wenn er aus der spezifischen Perspektive der Ärzte oder Naturwissenschaftler aufmerksam betrachtet wird.<sup>21</sup>

Gegen die zweite Prämisse, dass die innere Wahrnehmung nur die Wahrnehmung *meines eigenen* psychischen Erlebnisses sein kann, weist Scheler ferner auf eine andere phänomenologische Tatsache hin:

Es kann aber auch sein, daß der Gedanke eines anderen nicht „als“ solcher, sondern „als“ unser Gedanke gegeben ist. Das ist der Fall z.B. bei sog. „unbewußten Reminiszenzen“ an Gelesenes oder Mitgeteiltes. Es ist auch der Fall, wo wir durch echte Tradition angesteckt fremde Gedanken, z.B. die unserer Eltern, Erzieher, für unsere eigenen Gedanken halten; wir denken sie dann (oder auch fühlen gewisse Gefühle) „nach“, ohne uns dabei der Funktion des Nach-denkens und Nach-fühlens phänomenal bewußt zu sein.<sup>22</sup>

Solche Beispiele kann man oft im Alltag finden: Man spricht z.B. manchmal von Nachrichten wie ein Kommentator im Fernsehen oder man lacht bei einem kitschigen Fernsehprogramm wie der Freund neben einem und bemerkt erst später, dass das nicht ein eigener Gedanke oder ein eigenes Gefühl war. Dabei bezieht sich die innere Wahrnehmung offensichtlich auf ein gedankliches oder emotionales, aber nicht auf ein *eigenes* Erlebnis, sodass nach Scheler die innere Wahrnehmung nicht immer eine «Selbstwahrnehmung» ist.<sup>23</sup> Das Gefühl des anderen ist damit, anders als Nietzsche denkt, auch mir zugänglich. Scheler erwähnt weiter:

<sup>20</sup> *Ebd.*, 21.

<sup>21</sup> *Ebd.*, 21.

<sup>22</sup> *Ebd.*, 239.

<sup>23</sup> *Ebd.*, 242.

Können aber – wie diese Beispiele zeigen – dieselben Erlebnisse „als unsere“ *und* „als die anderer“ gegeben sein, so gibt es auch den Fall, daß ein Erlebnis einfach „gegeben“ ist, *ohne noch sei es als eigenes oder fremdes gegeben zu sein* [...].<sup>24</sup>

Wie Zahavi bemerkt,<sup>25</sup> erläutert Scheler aber an demselben Ort ferner:

daß 1. jedes Erlebnis *zu einem Ich überhaupt* gehört und, wo immer ein Erlebnis gegeben, auch ein Ich überhaupt mitgegeben ist; [...] 3. daß es *Ichheit und Duheit überhaupt gibt*. Aber welches Ichindividuum es sei, zu dem ein „erlebtes“ Erlebnis gehört, ob es unser eigenes oder ein fremdes ist, das ist in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben.<sup>26</sup>

Auf den ersten Blick scheint Schelers Erläuterung widersinnig, denn nach ihm kann das Erlebnis indifferent gegeben sein, «ohne noch sei es als eigenes oder fremdes gegeben zu sein», aber zugleich soll es «zu einem Ich überhaupt» gehören. Außerdem gebe es «Ichheit und Duheit überhaupt». Bemerkenswert ist hier der Unterschied zwischen dem *Ich überhaupt* und dem *eigenen Erlebnis oder Ich*. Einen Anhaltspunkt zum Verständnis dieses Unterschieds findet man in seinem Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, und zwar in seiner Kritik an Kant, der nach Scheler keinen Weg vom transzendenten Subjekt zum eigenen konkreten «individuellen Erlebnisich» zeigt.<sup>27</sup> Im Hinblick auf Schelers Kritik an Kant ist der Unterschied zwischen dem Ich überhaupt und dem eigenen Ich derart zu interpretieren, dass jedes Erlebnis zum Ich überhaupt in dem Sinne gehört, dass das Erlebnis durch dieses Ich konstituiert wird, und damit die Form «ich erlebe» hat. Das Ich überhaupt ist aber nicht mit dem konkreten individuellen Ich identifizierbar, denn das erstere wird z.B. auch dem Erlebnis des Patienten von Amnesie zugeschrieben, der sich nicht daran erinnern kann, wer er selbst ist. Dieser Patient kann trotzdem antworten: «Das erlebe

<sup>24</sup> Ebd., 240.

<sup>25</sup> D. ZAHAVI, *Self & Other* ..., 131 f.

<sup>26</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen*..., GW VII, 240.

<sup>27</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW II, 376.

ich und nicht du», wenn er gefragt wird, wer das Erlebnis erlebt, das er gerade jetzt erlebt. Das Ich überhaupt konstituiert nämlich jedes Erlebnis und gehört dazu, bleibt aber inhaltlich formal.

Worin besteht dann das eigene individuelle Ich? Nach Scheler ist es das «individuelle Erlebnisich», das «jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens selbst eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben ist».<sup>28</sup> Das individuelle eigene Ich kann man daher als eigene Perspektive des Erlebnisses verstehen. Die zwei verschiedenen Ebenen des Ichs überhaupt und des eigenen Ichs lassen sich dann als Differenz zwischen der Frage auffassen, *wer* das Erleben erlebt, und der Frage, *aus wessen Perspektive* es erlebt wird. Wenn ich ein Erlebnis erlebe, erlebe *ich* dieses Erlebnis im Sinne vom Ich überhaupt, aber ich muss es nicht immer aus *meiner* Perspektive erleben, sondern kann es auch aus *deiner* Perspektive im Sinne deines eigenen Ichs erleben. Dabei ist dieses Erlebnis in der inneren Wahrnehmung nicht als mein eigenes, sondern vielmehr als dein fremdes gegeben. Wenn dem so ist, muss ich, um das Leid des Ertrunkenen zu bemitleiden, sein Erlebnis nur aus seiner eigenen Perspektive erleben, und zwar mit- oder nachvollziehen, und nicht in mir durch die Imitation seiner Gebärde ein ähnliches Leid reproduzieren.

### 3) *Formen der Sympathie*

Um Mitleid nicht als Reproduktion, sondern als Nachvollzug eines Erlebnisses zu verstehen, unterscheidet Scheler den *Gefühlszustand* vom intentionalen Akt des Fühlens,<sup>29</sup> den er die *Fühlfunktion* nennt.<sup>30</sup> Um den Zustand des Leides des anderen zu teilen, muss ich in mir selbst ein ähnliches Leid reproduzieren und in diesem Zustand leiden. Um dagegen die intentionale Fühlfunktion seines Leides zu teilen, muss ich dieses Erlebnis aus seiner Perspektive nur nachvollziehen. Das hat aber nichts zu tun mit dem «Scheinmitgefühl», bei dem man überlegt: «Wie wäre es doch, wenn es *mir* so erginge?»<sup>31</sup> In diesem Scheinmitgefühl

<sup>28</sup> *Ebd.*, 376 f.

<sup>29</sup> *Ebd.*, 261; Vgl. dazu auch H. JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1999, 144 f.

<sup>30</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 52.

<sup>31</sup> *Ebd.*, 52.

vollziehe ich das Erlebnis des anderen *nicht aus seiner*, sondern *meiner eigenen Perspektive* nach, sodass es hier eigentlich nicht um den anderen selbst, sondern um mich geht und das Mitleid damit auf eine egoistische Motivation reduziert wird. Im Mitleid ist aber nach Nietzsche noch ein anderer egoistischer Wille verborgen, der unsere Überlegenheit über den Leidenden genießt, wenn wir seinem Leid abhelfen können, oder der im Mitleid unsere Ohnmacht versteckt und sich dafür rächt, wenn wir seinem Leid nicht abhelfen können.<sup>32</sup> Auch diese Form des Mitleides lehnt Scheler als einen ähnlichen Fall des «Scheinmitgeföhls» ab, den «Nietzsche so ganz zu Unrecht gleichfalls (neben dem Fall der Geföhlsansteckung) mit dem echten Mitgeföhls identifiziert».<sup>33</sup> Scheler richtet unsere Aufmerksamkeit auch hier auf «den scharfen Unterschied» «zwischen den Föhlfunktionen und den Geföhlszuständen».<sup>34</sup> Hier wird die intentionale Föhlfunktion des Leidens zwar aus der *fremden* Perspektive des anderen nachvollzogen, aber damit bekommt man seinen *eigenen* Geföhlszustand wie Überlegenheit oder Ohnmacht, der dann in den Vordergrund seines Bewusstseins rückt und den man primär intendiert.<sup>35</sup>

Wie steht es aber mit dem *echten* Mitleid? Im Hinblick auf den Unterschied zwischen Geföhlszustand und Föhlfunktion sollen nun Schelers Unterscheidungen der Formen der Sympathie zwischen Geföhlsansteckung, Einföhlung, Nachföhlung, Mitgeföhls und Miteinanderföhlen interpretiert werden. In der *Geföhlsansteckung* steckt das Geföhls, wie oben betrachtet, von einem zum anderen unbewusst und unwillkürlich an.<sup>36</sup> Dabei wird nur der Geföhlszustand reproduziert, der aber nicht als *meiner* oder *deiner*, sondern unbewusst als Geföhls überhaupt gegeben ist. Dagegen wird die intentionale Föhlfunktion des anderen *gar nicht* oder *nur unbewusst auf der kollektiven Ebene* wie bei «Massenerregungen», «Bildung der sog. „öffentlichen Meinung“»<sup>37</sup> oder

<sup>32</sup> F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, 125 f.

<sup>33</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 52.

<sup>34</sup> *Ebd.*, 52.

<sup>35</sup> *Ebd.*, 52.

<sup>36</sup> *Ebd.*, 57 f.

<sup>37</sup> *Ebd.*, 26.



«Traditionsbildung»<sup>38</sup> aus der Perspektive der anderen nachvollzogen. Ferner bezeichnet Scheler den gesteigerten «Grenzfall der Ansteckung» als *Einsföhlung*.<sup>39</sup>

In der *Nachföhlung* und im *Mitgeföhl* wird dagegen die Föhlfunktion des anderen aus seiner eigenen Perspektive bewusst nachvollzogen und das Geföhlserlebnis des anderen wird damit als *sein* Erlebnis geteilt. Wöhrend in der *Nachföhlung* aber dieses Erlebnis nur *verstanden* wird, *nimmt* man im *Mitgeföhl* an ihm *teil*.<sup>40</sup> Den Unterschied illustriert Scheler mit dem Beispiel eines Grausamen, der das Leid des Opfers nachföhlend versteht, aber nicht mitleidend daran teilnimmt, sondern im Leid des Opfers vielmehr seine Freude findet.<sup>41</sup> Das ist auch der Fall beim oben genannten egoistischen Willen, in dem laut Nietzsche seine Überlegenheit oder Ohnmacht im Mitleid verborgen sei. Es ist nun aber deutlich, dass dieses Mitleid eigentlich kein Mitleid als *Mitgeföhl* ist, sondern der *Nachföhlung* zugeordnet werden muss. Wöhrend in der *Nachföhlung* die intentionale Föhlfunktion des anderen also unabhängig von seinem Geföhlzustand nachvollzogen wird, verbindet sich der Nachvollzug im *Mitgeföhl* mit dem Geföhlzustand des anderen. Wer einen Leidenden bemitleidet, kann selbst weder Freude haben noch umgehen, ein Leid zu haben. Dieses Leid ist aber nicht derselbe oder ein ähnlicher Geföhlzustand wie der des anderen, sondern ein eigener fürsorgender Geföhlzustand des Bemitleidenden.<sup>42</sup> Wer den Ertrunkenen bemitleidet, der hat also ein Leid, aber nicht dasselbe tödliche Leid des Ertrinkens. Somit ist die *Nachföhlung* der *kognitiv verstehende* Nachvollzug der intentionalen Föhlfunktion des anderen und das *Mitgeföhl* der *kurativ teilnehmende* Nachvollzug.

Anders als im *Mitgeföhl* föhlen z.B. ein Vater und eine Mutter aber miteinander dasselbe Geföhl des Leides, wenn sie vor ihrem toten Kind stehen. Das nennt Scheler *Miteinanderföhlen*.<sup>43</sup> Hier vollzieht der Va-

<sup>38</sup> *Ebd.*, 48.

<sup>39</sup> *Ebd.*, 29.

<sup>40</sup> *Ebd.*, 20.

<sup>41</sup> *Ebd.*, 25.

<sup>42</sup> *Ebd.*, 24.

<sup>43</sup> *Ebd.*, 23 f.

ter nicht die intentionale Fühlfunktion der Mutter aus ihrer Perspektive nach, sondern die beiden vollziehen *dieselbe* Fühlfunktion aus ihrer *gemeinsamen* Perspektive mit und haben *denselben* Gefühlszustand. Aber anders als in der Gefühlsansteckung, in der der Unterschied zwischen *meinem* und *deinem* verloren geht und das Gefühlserlebnis nur als Erlebnis überhaupt *verschmolzen* gegeben ist, ist das Erlebnis im Miteinanderfühlen mit diesem Unterschied, aber als *unser* Erlebnis *integriert* gegeben.

#### 4) Personliebe als Kommunikationsform

Die verschiedenen Formen der Sympathie, d.h. Gefühlsansteckung bzw. Einsfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen lassen sich als *verschmolzen*, *kognitiv*, *kurativ*, und *integrativ* charakterisieren. Der fürsorgende oder kurative Charakter des Mitgefühls birgt aber immer die Gefahr, die gleichwertige Beziehung zu anderen Menschen zu zerstören, weil Fürsorge eine Abhängigkeit des einen vom anderen hervorbringen kann. Auch darin liegt Nietzsches Misstrauen gegen das Mitleid. «Mitleiden ist zudringlich»,<sup>44</sup> sodass es nach ihm der Scham bedarf, die auf den Übergriff gegen die eigene unabhängige Individualität reagiert und eine Distanz verlangt.

Darum wasche ich mir die Hand, die dem Leidenden half, darum wische ich mir auch noch die Seele ab.

Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da vergieng ich mich hart an seinem Stolze.<sup>45</sup>

Bedeutet Scham aber nur eine Reaktion auf Ungerechtigkeit und einen Anspruch auf Unabhängigkeit? Obwohl Mitleid nicht unbedingt die gleichwertige Beziehung verletzt, fühlt sich der Leidende manchmal unangenehm berührt und beschämt. Scheler sieht in einem solchen Schamgefühl eine Rückwendung auf das Selbst:

Jene „Rückwendung“ auf das Selbst, in deren Dynamik die Scham beginnt, stellt sich weder ein, wenn man sich als Allge-

<sup>44</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in: F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, 14. Aufl., hg. von G. COLLI/M. MONTINARI, München 2014, 330.

<sup>45</sup> *Ebd.*, 114.

meines, noch wenn man sich als Individuum „gegeben“ weiß, sondern wenn die fühlbare Intention des anderen zwischen einem individualisierenden und generalisierenden Meinen *schwankt* und wenn die eigene Intention und die erlebte Gegenintention [des anderen] hinsichtlich dieses Unterschiedes nicht gleiche, sondern entgegengesetzte Richtung haben.<sup>46</sup>

Je tiefer das Mitleid ist, umso mehr dringt es in das Innerste des anderen ein. Wenn der Bemitleidende die Persönlichkeit des Leidenden damit näher kennenlernen und ihn *individualisieren* will, sich der Leidende aber seinerseits nur als Mensch behandelt und *generalisiert* werden will, so entsteht nach Scheler das Schamgefühl. Wann will umgekehrt ein Leidender sich gerne kennenlernen und konkret verstehen lassen? Und wie kann Mitleid damit eine solche Scham vermeiden und sich vertiefen? Scheler denkt, das sei der Fall bei der Liebe. Zunächst soll hier aber geklärt werden, wie Mitleid sich vertiefen kann.

Anders als in der Gefühlsansteckung bzw. Einfühlung wird in Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen die intentionale Gefühlfunktion des anderen aus dessen *eigener* Perspektive kognitiv oder kurativ nachvollzogen oder aus der *gemeinsamen* Perspektive integrativ mitvollzogen. Dazu setzen sie aber ein Wissen vom anderen voraus, insofern sie eine *Wahrnehmung* sind. Wie oben schon betrachtet, verdeutlicht Scheler zwar, dass sich in der äußeren Wahrnehmung das Gefühl des anderen in seiner leiblichen Gebärde unmittelbar ausdrückt und in der inneren Wahrnehmung dieses Gefühlserlebnis mit- oder nachvollzogen werden kann. Das Gefühlserlebnis des anderen ist damit in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben, allerdings nicht vollständig, da z.B. der Grund seines Gefühls nicht völlig wahrnehmbar ist.<sup>47</sup> Was nicht *leiblich* unmittelbar gegeben und daher *unwahrnehmbar* ist, kann man aber *sprachlich* fragen und damit weiter *verstehen*. Scheler erläutert: «Die Sprache [...] ist für die Erfassung des Personinhaltes also wesentlich».<sup>48</sup> Während die Wahrnehmung eine Reaktion auf das unmittelbar Gegebene ist, hat das sprachliche Verstehen Spontaneität.

<sup>46</sup> M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, GW X, 79.

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch M. RATCLIFFE, *Phenomenology as a Form of Empathy*, «Inquiry» 55 (2012), 476; D. ZAHAVI, *Self & Other ...*, 120.

<sup>48</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 110.

Nach Scheler ist diese Spontaneität aber in der öffentlichen Kommunikation im Alltag eingeschränkt, denn soziale Beziehungen in der Öffentlichkeit, die in verschiedenen Rollen wie zwischen Verkäufer und Kunden, zwischen Lehrer und Schüler und zwischen Arzt und Patienten bestehen, fungieren als Muster des Verstehens des anderen.<sup>49</sup> Als Patient kann ich z.B. mit meinem Arzt einen Smalltalk führen, aber darüber hinaus will und soll ich nicht wissen, welche Musik er mag, wie er das letzte Wochenende verbracht hat und ob er noch Single ist. Die soziale Beziehung zwischen Arzt und Patient zieht hier die Grenze des Verstehens. Scheler bemerkt aber, dass die Spontaneität des Verstehens bei der Liebe nicht so eingeschränkt ist und vielmehr über diese Grenze hinaus geht.

Erst die spontane Liebe vermag diese Grenze – im äußersten Falle bis zur absolut intimen Person – zu verrücken und damit ein Band [zwischen menschlichen Personen] von einer Form in eine andere Form aktiv überzuführen.<sup>50</sup>

In der Öffentlichkeit wird die Neugier auf den anderen als verwerflich angesehen und beschämt und empört ihn, aber paradoxerweise wird in der Intimität gerade die Indifferenz gegenüber dem anderen kritisiert. Der Geliebte will dem Liebenden seine intime Persönlichkeit offenbaren und der Liebende will sie näher verstehen und fühlt dadurch, dass der Geliebte für ihn immer unersetzlicher und einzigartiger wird: «Je tiefer wir in einen Menschen eindringen, durch eine durch Personliebe geleitete verstehende Erkenntnis, desto unverwechselbarer, individueller, einzigartiger, unvertret- und unersetzbarer wird der Mensch für uns».<sup>51</sup> Hier stimmt die individualisierende Intention des Liebenden mit der individualisierenden Intention des Geliebten überein und damit entsteht keine Scham. Daraus schließt Scheler: «Nicht „Mitleid – als solches – ist gegen die Scham“ wie Nietzsche sagt, sondern das Mitleid ohne Liebe zu dem, der bemitleidet wird. Das einzige, was Mitleid *erträglich* macht, ist die Liebe, die es verrät».<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *Ebd.*, 78.

<sup>50</sup> *Ebd.*, 78.

<sup>51</sup> *Ebd.*, 129.

<sup>52</sup> *Ebd.*, 148.

Umgekehrt bedeutet Scham ein «Schutzgefühl des Individuums»<sup>53</sup> gegen das Mitleid, das ohne Liebe die Grenzen der sozialen Beziehung übertreten und die intime Persönlichkeit des anderen ungerechtfertigterweise kennenlernen will. Das Schamgefühl widersetzt sich hier der Spontaneität des sprachlichen Verstehens.

Die Spontaneität des sprachlichen Verstehens *in der Liebe* hängt ihrerseits aber von der Spontaneität des Geliebten ab,<sup>54</sup> was Scheler mit dem Unterschied zwischen dem *Leib* und der *Sprache* erklärt. Während das Gefühl des anderen in seiner leiblichen Gebärde nicht vollständig, aber *automatisch* ausgedrückt wird, können seine Worte ohne *spontane Erschließung* nicht ausgesprochen werden.

Bei der geistigen Personliebe aber erst tritt das neue Wesensgesetz auf, daß sie – hinaus über die Gegebenheit der bloßen Existenz der fremden Person – ursprünglich nicht mehr nur von spontanen Akten des sie Liebenden oder Verstehenden allein abhängt, sondern auch von dem freien Ermessen der zu liebenden oder geistig zu verstehenden Person. „Personen“ können nicht verstehend erkannt werden [...], *ohne sich selbst spontan zu erschließen*. Denn sie können auch „schweigen“ und sich verbergen.<sup>55</sup>

Der Liebende könne den Geliebten nur insofern weiter verstehen und damit seine Liebe vertiefen, als auch der Geliebte den Liebenden liebt und sein Inneres sprachlich erschließen will. Somit setzt die *Spontaneität* des Liebenden die *Interaktivität* mit der Spontaneität des Geliebten voraus, was nichts anderes als die *dialogische* Struktur von Liebe und Gegenliebe ist. Während sich das Schamgefühl als Schutzgefühl der Spontaneität des sprachlichen Verstehens in der Öffentlichkeit widersetzen kann, ermöglicht die dialogische Struktur der Personliebe dem Geliebten die jeweilige Freiheit, zu schweigen und damit die Spontaneität des Liebenden sprachlich abzulehnen. Diese dialogische Struktur, in der sich die Personliebe auch von anderen Formen der Liebe unterscheidet, kann damit die gleichwertige Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem und deren Autonomie in der Liebe schützen und verhindern, dass ihre Liebe eine paternalistische Form annimmt.

<sup>53</sup> M. SCHELER, *Über Scham...*, GW X, 80.

<sup>54</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 110.

<sup>55</sup> *Ebd.*, 110; Vgl. dazu auch 220.

Ferner sieht Scheler in der dialogischen Struktur der Liebe ein Fundament der Solidarität und erfasst sie als gegenseitige Verantwortlichkeit. In sozialen Beziehungen ist die Verantwortung für den anderen ebenso wie das Verstehen des anderen eingeschränkt. Der Arzt darf z.B. seinen Patienten nur als Patienten verstehen und Verantwortung für ihn nur innerhalb der Beziehung zwischen Arzt und Patienten übernehmen. Die über solche sozialen Beziehungen hinausgehende Personliebe will dagegen nicht nur die intime Persönlichkeit des Geliebten *verstehen*, sondern auch *annehmen*. Der Liebende will für den Geliebten nicht als bloßer Vertreter einer sozialen Rolle, sondern als unersetzliche Person verantwortlich sein.<sup>56</sup> Obwohl Scheler selbst diese dialogische Solidarität teilweise mit der christlichen Liebesidee der «Heilssolidarität» identifiziert,<sup>57</sup> findet sie sich auch in der tatsächlichen Kommunikation in der Intimität. Während sich die Kommunikation in der Öffentlichkeit an Konsens orientiert, sei es um das eigene Interesse zu erweitern, sei es um soziale Regeln zu etablieren, handelt es sich im Gespräch mit dem Freund oder Partner vielmehr um Kommunikation an sich. Je mehr der Liebende die erzählte Persönlichkeit des Geliebten kennenlernt und versteht, desto intimer, eigentümlicher und unersetzlicher wird das Sein des Geliebten,<sup>58</sup> der seinerseits sein erzähltes Sein angenommen fühlt. Das sprachliche Verstehen des anderen stellt hier kein Mittel zum Konsens dar, sondern die annehmende Teilnahme an seinem erzählten Sein. Wie oben schon herausgestellt, wird das Gefühlserlebnis des anderen in der Nachfühlung *kognitiv verstehend* und im Mitgefühl *kurativ teilnehmend* nachvollzogen.<sup>59</sup> Im Gegensatz dazu definiert Scheler das sprachliche Verstehen folgendermaßen:

Verstehen ist ebensowohl als *Akt*-, wie als objektives *Sinnverstehen* die von allem Wahrnehmen verschiedene und keineswegs auf Wahrnehmen fundierte Grundart der Teilnahme eines Seins vom Wesen des Geistes am Sosein eines anderen Geistes [...].<sup>60</sup>

<sup>56</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...*, GW II, 523.

<sup>57</sup> *Ebd.*, 522; Vgl. dazu auch M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 137.

<sup>58</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen...*, GW VII, 129.

<sup>59</sup> *Ebd.*, 20, 24, 107.

<sup>60</sup> *Ebd.*, 220.

Sprachliches Verstehen sei die Teilnahme nicht am *Gefühlserlebnis* des anderen, sondern an seinem *Sein*. Nach dieser Definition wird aber leibliche Wahrnehmung, welche Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen erst ermöglicht, problematischerweise von sprachlichem Verstehen, das in der Peronliebe ohne Einschränkung vollzogen wird, vollständig getrennt. Das ist aber freilich gegen das Phänomen selbst, denn es ist faktisch die Kooperation zwischen leiblicher Wahrnehmung und sprachlichem Verstehen, die eine Teilnahme am erzählten Sein des anderen ermöglicht. Selbst im extremen Fall eines Gesprächs mit dem Freund, in dem es nur um etwas inhaltlich Geringfügiges geht, kann der Hörende an der intimen Persönlichkeit des Erzählenden durch seine wahrgenommene Mimik, Stimme und Gebärde teilnehmen und der Erzählende kann sich auch durch das Nicken und den Blick des Hörenden angenommen fühlen. Die Leiblichkeit spielt hier die entscheidende Rolle für die Teilnahme an der narrativen Persönlichkeit des anderen. Für die Narrativität ist nämlich nicht nur Sprache, sondern auch der Leib konstitutiv.

##### 5) Coda – Liebe und Distanz

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Scheler gegen Nietzsche und Lipps zeigt, dass in der äußeren Wahrnehmung das Gefühlserlebnis des anderen in seinem leiblichen Verhalten unmittelbar ausgedrückt und in der inneren Wahrnehmung aus seiner eigenen oder von uns geteilten Perspektive mit- oder nachvollzogen werden kann. Um das Gefühl des anderen zu teilen, muss man daher nicht immer einen ähnlichen Gefühlszustand in sich reproduzieren, sondern kann auch die intentionale Fühlfunktion aus der Perspektive des anderen mit- oder nachvollziehen. Im Hinblick auf diesen Unterschied zwischen dem Gefühlszustand und der Fühlfunktion klassifiziert Scheler ferner die Formen der Sympathie in Gefühlsansteckung bzw. Einfühlung, Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen, wobei sich jede Form als *verschmolzen*, *kognitiv*, *kurativ* und *integrativ* charakterisieren lässt. In allen diesen Formen der Sympathie ist nach Scheler die Liebe fundiert,<sup>61</sup> sodass jeder Charakter für die Liebe konstitutiv ist, aber er sieht das Wesen der Personliebe vielmehr in der *dialogischen* Kommunikation in der Intimität. Sie ist

<sup>61</sup> *Ebd.*, 105-111.

nichts anderes als eine hermeneutische und annehmende Bewegung zur narrativen Persönlichkeit. In dieser Kommunikation der Liebe kann das Wissen vom anderen erworben werden, um Nachfühlung, Mitgefühl und Miteinanderfühlen zu vertiefen. Solche Formen der Sympathie sind deshalb nicht nur für Liebe konstitutiv, sondern können auch durch den dialogischen Charakter der Liebe rekursiv fundiert werden.

Erst in diesem Zusammenhang von Sympathie und Liebe kann Mitleid den Widerstand der Scham überwinden. Dagegen betont Nietzsche die Scham gegenüber dem Mitleid und verurteilt christliche Nächstenliebe und Mitleid zum Tod:

Aber er [Gott] – *musste* sterben: er sah mit Augen, welche *Alles* sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit.

Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mitleidige musste sterben. [...]

Der Gott, der *Alles* sah, *auch den Menschen*: dieser Gott musste sterben! Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.<sup>62</sup>

Nietzsche geht es dann um das «Pathos der Distanz», das allein zur «Selbst-Überwindung des Menschen» führen kann.<sup>63</sup> Interessanterweise erkennt auch Scheler eine absolute Distanz aber in der Liebe an:

Das Bewußtsein, daß wir endliche Menschen nicht ganz einander „ins Herz“ sehen – nicht einmal unser eigenes „Herz“ ganz und adäquat zu erkennen vermögen, geschweige das „Herz“ eines anderen –, ist als wesentliches Bestandteil allem Erleben des Mitgefühls (ja sogar aller spontanen „Liebe“) phänomenal mitgegeben. [...] So ist das absolute Individuum wie die absolut intime Person im Menschen im Sinne des Verstehens *wesensmäßig transintelligibel* [...].<sup>64</sup>

Gegen Nietzsches Todesurteil für Gott ist eine solche den anderen unzugängliche absolute Intimität der Person nach Scheler nur in der

<sup>62</sup> F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* ..., 331.

<sup>63</sup> F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, 13. Aufl., hg. von G. COLLI/M. MONTINARI, München 2014, 205.

<sup>64</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen*..., GW VII, 77.



«Beziehung auf Gott» gegeben.<sup>65</sup> Diese These soll hier aber nicht unbedingt religionsphilosophisch verstanden werden. Gerade eine solche Endlichkeit des menschlichen Verstehens als absolute Distanz verleiht der Kommunikation in der Liebe ihre Dynamik, denn sonst würde die Spontaneität des Verstehens anhalten und die Kommunikation zu Ende kommen, wenn der Liebende einmal die ganze Persönlichkeit des Geliebten verstanden hätte. Weil Liebender und Geliebter aber einander immer noch nicht vollständig verstehen, wollen sie miteinander weiter kommunizieren, und zwar erzählen und hören, was sie gemacht haben und machen wollen oder was sie denken und fühlen. In diesem Sinn motiviert die Endlichkeit des Verstehens vielmehr eine dialogische Kommunikation, die, wie oben betrachtet, die gleichwertige Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem und deren Autonomie in der Liebe schützen kann und in der sie fühlen können, dass ihre erzählte Persönlichkeit jeweils angenommen wird. Die Distanz steht hier also nicht im Widerspruch zu Liebe und Mitleid, sondern wird in der Liebe selbst voraussetzt.

---

#### ABSTRACT

This paper aims to elucidate the relation between sympathy and personal love in Max Scheler's philosophy of emotion, in terms of his counter argument against Nietzsche, who criticized compassion and Christian love as «resentment». Nietzsche's criticism of compassion presupposes that emotions of others are not accessible to us, so that we must imitate their bodily gestures and reproduce their emotions within us. Against this premise Scheler shows the phenomenological fact that we *perceive directly* emotional experiences of others expressed in their bodily gestures and *reenact* them sometimes *from their own perspective*. Therefore, in order to sympathize with others, we do not have to reproduce their same emotional *state* within us, but only to reenact their emotional *act* from their own perspective. With regard to this distinction between the state and the act of an emotional experience, Scheler classifies then the forms of sympathy into emotional infection (*Gefühlsansteckung*), empathy (*Nachföhlung*), sympathy (*Mitgeföhl*) and feeling with one another (*Miteinanderföhlen*). Each form can be characterized as *fusional, cognitive, curative* and *integrative*. These characters are also constitutive for love, but Scheler sees the essence of personal love rather in *dialogic communication*, which is based not only on *bodily perception* but also on

---

<sup>65</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...*, GW II, 550.

*linguistic understanding*. This form of communication in the intimate sphere does not aim at consensus with others; the purpose is nothing more than a dialogue itself in which lovers feel that their narrated personalities are accepted and recognized by one another. Whereas Nietzsche insists that compassion puts its object to shame and recommends keeping a distance instead, according to Scheler only compassion with love can avoid such shaming. However, Scheler also recognizes that there is a distance as a limit of communicative understanding and that the absolute intimate sphere of the personality is therefore not accessible to us. The fact that we cannot entirely know one another does not stop nonetheless dialogue in love, but motivates it further.