Guido Löhrer · Christian Strub
Hartmut Westermann (Hrsg.)

Philosophische Anthropologie und Lebenskunst

Rainer Marten in der Diskussion

Wilhelm Fink Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Stiftung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung an der Universität Bern und der Forschungskommission der Universität Luzern

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

© 2005 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

ISBN 3-7705-4059-X

Inhalt

Vorwort 7

I. Methodische Fragen

Christian Strub
Anti-Bartleby oder: Zum Guten 11

Guido Löhrer
Grund und Gegründetes. Metaphysische Grundlagen der Lebensteilung in Rainer Martens Konzept von Lebenskunst 31

Wolfram Hinzen
Der natürliche Mensch 53

II. Doppelte Poesie

Hartmut Westermann
Religiöse und doppelte Poesie. Götterkritik und Gottesbegriff bei Xenophanes und im Kulturentstehungsmythos des Sisyphos (DK 88, B 25) 81

Winrich Hopp
Doppelte Poesie. Der Eine, der Andere, der andere Andere, der ganz Andere 99

III. Geteiltes Leben

Dominic Kaegi
Grenzen der Lebenskunst 111

Mischa von Perger
Formen der Lebensteilung mit den Armen. Eine Würdigung des Martenschen Entwurfs nebst dem Hinweis auf eine „symbolische Lebensteilung" nach Albert Camus 127

Dieter Thomä
Lebensteilung und Mitleid 139

Dirk Lüddecke
Über „Politische Lebensteilung". Der Gedanke der Politik ausgehend von Rainer Marten 155

IV. REPLIKEN

Rainer Marten
Repliken 181

Autorenverzeichnis 217

DIETER THOMÄ

Lebensteilung und Mitleid

Ich sehe die Not,
die das Herz dir nagt;
ich fühle des Helden
heiligen Harm.

Richard Wagner
Die Walküre (v. 1430 ff.)

1. Die Wiederkehr des Mitleids

Derzeit bemüht man sich in drei verschiedenen Hinsichten um eine philosophische Rekonstruktion des *Mitleids*. Diese Bemühungen gehen *zum ersten* zurück auf die These, daß eine allein auf Vernunft gestützte Moral sich schwer tut mit der Entwicklung inhaltlicher Vorgaben für das Handeln. Letztlich muß man sich bei jener Moral damit begnügen, die *Prozedur* der Verallgemeinerung zu ihrem *Inhalt* zu erklären. Der Wert dieser Erklärung wird dadurch geschmälert, daß eine solche Prozedur als universale Zustimmung nicht faktisch durchgeführt werden kann; man muß sich also mit einem Gedankenexperiment oder einer virtuellen Version dieser Prozedur begnügen. Demnach soll man sich dann von jenen Normen leiten lassen, denen zwar nicht alle zugestimmt haben, aber alle zustimmen *könnten*. Damit kommt es unvermeidlicherweise zu Unterstellungen über diejenigen Personen, die jene Zustimmung zu leisten hätten. Die Eigenarten derer, für die die Moral zuständig sein will, werden inhaltlich bestimmt. Doch waren es genau inhaltliche Vorgaben dieser Art, die die formalisierte Moral mit aller Macht vermeiden wollte. Wenn nun diese Moral ihre Abstinenz von inhaltlichen Bestimmungen des Menschen aufgeben muß, dann wird der Vorbehalt fadenscheinig, den sie gegen konkurrierende Moralkonzepte richtet, die beim steilen Zuspiel auf die Vernunft zurückgeblieben waren. Bei diesen Konzepten spielt das Mitleid als eine inhaltliche Vorgabe, als ein Motiv, dem starke handlungsleitende Kraft zugesprochen wird, eine wichtige Rolle.[1]

[1] Vgl. z. B. Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's ‚Treatise'*, Cambridge/London 1991; dies., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge/London 1994 (bes. 33 ff.: „Unsafe Loves"; 268 ff.: „Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant"); dies., „Unsichere Liebe", in: Dieter Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn 2000, 65-84.

Zum zweiten wird man auf das Mitleid aufmerksam im Zuge einer Überprüfung der individualistischen Wende in der Sozialtheorie. Von einer Person wird erwartet, Kriterien angeben zu können, an denen sie sich im Handeln ausrichtet und mit denen sie sich identifiziert. Der methodische Individualismus koppelt die Prioritätensetzung und Handlungsfähigkeit der Person an deren Eigeninteresse. Dieses taugt jedoch nicht zum Leitfaden bei der Entwicklung eines plausiblen Konzepts personaler Identität. Bei dem Versuch, jene handlungsleitenden Kriterien aus dem Eigeninteresse abzuleiten, gerät man in einen Teufelskreis. Um letzteres näher zu bestimmen, muß sich eine Person ihrerseits wieder auf Kriterien stützen, die es näher qualifizieren; diese Kriterien können jedoch nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern sind ihrerseits begründungsbedürftig, wofür erneut Kriterien gefragt sind etc. etc. Will man diesem Dilemma entkommen und zugleich vermeiden, daß das Eigeninteresse zu einer dezisionistischen Setzung verkommt, die nach Belieben widerrufen werden kann, dann muß man mit dem individualistischen Paradigma brechen. Die Einsicht, daß das Individuum nicht nur auf einen sozialen Kontext bezogen ist, sondern sich in ihm bestimmt und ihm seine Identität verdankt, steht dann am Beginn einer Revision der Theorie sozialer Beziehungen, bei der unter anderem dem Mitleid Aufmerksamkeit zuteil wird.[2]

Zum dritten geht die philosophische Hinwendung zum Mitleid zurück auf eine Revision des Bildes vom menschlichen Leben, die den unbedingten Primat des Handelns infragestellt. Solange das Handeln dieses Bild beherrscht, muß das Leiden als Ablenkung oder gar als Erniedrigung des Menschen zurückgewiesen werden; von Spinoza und Nietzsche kennt man diese abwehrende Geste. Erschüttert wird der Primat des Handelns dann im Zuge jüngerer Diskussionen um die Willens- und Handlungsfreiheit sowie um die konstitutive Rolle von Emotionen. Im Zuge der Anerkennung des Nicht-Tathaften am menschlichen Leben tritt das Leiden – also auch das Mit-Leiden – aus dem Schatten; dies zeigt sich u.a. an der Kontroverse zwischen Anthropozentrismus und Pathozentrismus in der Moral.[3]

Konjunkturen der Art, wie ich sie in diesen drei kurzen Resümees skizziert habe, sind in der Philosophie von sekundärer Bedeutung – und dies gilt auch für die Beobachtung, daß nach einer längeren Phase des Desinteresses am Mitleid, die den größten Teil der Philosophie des 20. Jahrhunderts bestimmt hat, der Wind wieder gedreht zu haben scheint. Immerhin lohnt sich ein Blick auf die Sache, die in diesen Debatten aufgebracht wird, und ihr sind die folgenden

[2] Vgl. z. B. Amartya Sen, „Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", in: ders., *Choice, Welfare, and Measurement*, Cambridge (Mass.)/London 1997, 84-106; Harry G. Frankfurt, „On Caring", in: ders., *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge (Mass.) u. a. 1998, 155-180; ders., „Vom Sorgen oder: Woran uns liegt", in: Dieter Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe* (Anm. 2), 195-224.

[3] Vgl. z. B. Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a.M. 1990; Michael Hauskeller, *Versuch über die Grundlagen der Moral*, München 2001, 218 ff.

Überlegungen zugewandt. Sie sind freilich einem speziellen Thema gewidmet: nämlich dem Verhältnis zwischen der Theorie des Mitleids und Rainer Martens Philosophie der Lebensteilung.

Die Bestimmung dieses Verhältnisses führt zunächst zu einer Komplikation der Fronten. Marten tritt nämlich als ein scharfer Kritiker des Mitleids auf, ohne daß man ihn doch einer der Positionen zuordnen könnte, die ich eingangs als typische Varianten der Mitleidsfeindschaft angeführt habe. Weder ist Martens Theorie der „Lebenskunst"[4] an einer Moral universalisierten Sollens ausgerichtet (im Gegenteil: sie schließt eine scharfe Kritik am Kantianismus ein (vgl. M 84 ff.), noch beruht sie auf einem individualistischen Konzept der Person (im Gegenteil: die Qualifizierung der Person oder deren „Eigenheitlichkeit" ergibt sich „in compagnia", in der Inszenierung vor und mit den anderen) (M 14 ff.); auch als Vertreter eines autonomistischen Handlungsbegriffs, der dem Leiden abhold ist, kann Marten nicht gelten. Vielmehr fordert er dazu auf, die Kritik am Mitleid unter anderen Vorzeichen aufrechtzuerhalten.

Dies bringt denjenigen, der das Mitleid verteidigen will, in die Bredouille. Will er den Spieß herumdrehen, dann heißt dies, daß er das Mitleid nicht nur gegen universale Vernunft, individuelles Eigeninteresse und praktische Autonomie zu verteidigen hat, sondern auch den Einwänden von Martens Philosophie der „Lebensteilung" entgegentreten muß. Es kommt damit zu einer Komplikation, die freilich als erfreulich gelten darf, weil sie eine vorschnelle Frontziehung und einen leichtfertigen Umgang mit dem Mitleid – sei er positiv oder negativ – unterbindet. Sowieso habe ich es nicht darauf abgesehen, den bislang inszenierten Stellungskrieg weiterzuführen. Die geschilderte Gegenüberstellung soll vielmehr zum Nutzen beider Seiten überwunden werden – und zwar deshalb, weil die eingangs genannten Gründe für eine neue Beachtung des Mitleids m.E. plausibel sind *und* in Martens Philosophie – ungeachtet seiner Kritik am Mitleid – ein Versuch zu sehen ist, jenen Gründen auf eigene Weise treu zu bleiben. Es geht, kurz gesagt, um die These, daß Marten und die Philosophie des Mitleids sich nicht gegenseitig einen Strick drehen, sondern an einem Strick ziehen. Diese Gemeinsamkeit wird freilich erst dann erkennbar, wenn man auf beiden Seiten gewissermaßen zur Nachverhandlung antritt und dabei auch zu Abweichungen gelangt.

Der Bogen, den mein Beitrag als eine solche Nachverhandlung beschreibt, sei vorab kurz charakterisiert. Ich halte mich zunächst an Martens Überlegungen zum Umgang mit „den Armen" und nehme zur Kenntnis, daß er das Mitleid in diesem Kontext für unangemessen hält und ihm überhaupt abweisend gegenübersteht. Dann werden einige Gründe erörtert, die nach Marten gegen

[4] Für die Martenschen Schriften benutze ich i. f. folgende Siglen:
L: *Lebenskunst*, München 1993;
M: *Der menschliche Mensch*, Paderborn 1988;
W: *Menschliche Wahrheit*, München 2000.

das Mitleid sprechen – Gründe, die sich als teils mehr, teils weniger überzeugend erweisen werden. Diese Erörterung führt zu der These, daß in Martens Konzept der Lebensteilung eine Schwierigkeit auftritt bei der Erläuterung des „Eigenheitlichen" des Menschen. Sie ergibt sich aus seinem Vorbehalt (oder Vorurteil) gegen bestimmte Formen der Lebensteilung, die man *mimetisch* nennen könnte; zu ihnen zählt, wie sich zeigen wird, auch das Mitleid. In einer abschließenden Überlegungen zur „Inszenierung" in der Lebensteilung wird dieser Befund einer zusätzlichen Bewährungsprobe ausgesetzt. Der Versuch, das Mitleid zu rehabilitieren, gewissermaßen Mitleid mit dem Mitleid zu haben und es gegen Martens Kritik in Schutz zu nehmen, erscheint am Ende als ein Unternehmen, das Marten selbst willkommen heißen könnte und das ihm entscheidende Anregungen verdankt.

2. Martens Kritik am Mitleid

Rainer Marten nähert sich dem Problem des Mitleids, indem er seine Theorie des Brauchens und Anerkennens menschlicher Eigenheiten auf den Umgang mit den „Armen" bezieht. Er sagt zunächst:

> Den Menschen ‚gibt' es nur in seiner Eigenheitlichkeit. Das aber bedeutet: Der Mensch ist ‚ursprünglich' eine Vielfalt. [...] Es kommt dann [...] auf die Inszenierung und ihre Deutung an, darauf, wie sich ein Mensch eigenheitlich gibt und wie er eigenheitlich anerkannt wird. (L 219)

Die hier angezeigte Symmetrie zwischen den Beteiligten soll dann auch im Verhältnis von Reich und Arm gewahrt bleiben:

> Den Armen nötig zu haben und Leben fruchtbar mit ihm zu teilen, bedeutet, sich auf den Armen selbst einzulassen, dies aber so, daß auch das eigene Selbst ins Spiel kommt. [...] Was der Arme – der Hilfsbedürftige par excellence – im einander Brauchen braucht, ist Hilfe, was der Helfende, offenbar das Helfen. (L 241)

Daß Marten einen solchen Zusammenhang zwischen inszenierten Eigenheitlichkeiten und dem Umstand der Armut herstellt, wirkt deshalb überraschend, weil man doch eher geneigt ist, die Armut als äußeres Widerfahrnis aufzufassen. Inwieweit darf Armut überhaupt als etwas gelten, das wir – *als diese selbst* – beim Umgang mit einem Menschen brauchen? Näher scheint doch zu liegen, einen Menschen einfach seiner Armut zu *berauben*, ihm also diese Eigenheitlichkeit *wegzunehmen* (statt sie *zu brauchen*). Setzt man sich das Ziel, einen Mensch von seiner Armut zu erlösen, so scheint es konsequent, die Armut gewissermaßen chirurgisch von ihm zu trennen, ihm Gutes zu tun, indem man sie als etwas ihm ganz Äußerliches abweist. Analog könnte man sagen, daß man einem kranken Menschen dann angemessen begegnet, wenn man seine Krankheit als etwas, das seine Eigenheitlichkeit gerade nicht konstituiert, sondern *stört*, bekämpft. Mag diese Analogie zwischen Armut und Krankheit

auch plausibel wirken, so hat Martens Zumutung, daß die Armut als menschliche Eigenheit zu gelten habe, doch zwei plausible Seiten.

Zum ersten bleibt zu fragen, wie in der Außenperspektive das, was einen Menschen eigentlich ausmacht, von dem zu trennen ist, was an ihm (*wie Pech*) hängt. Man stößt hier auf die Schwierigkeit, wie die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem sauber vorzunehmen sei. Im Falle der Armut scheint es leicht zu fallen, sie als fremde Störung zu definieren. Doch sogar in diesem Fall ist Vorsicht geboten, denn die Armut könnte eng mit anderen Eigenschaften verschränkt sein, die sich doch nicht mit einem Federstrich als äußere Lebensumstände auf Distanz bringen lassen (z. B. eine bestimmte Bedürfnis- oder Sozialstruktur). Die hier erforderliche Auftrennung wäre nur dann unproblematisch, wenn der Mensch über die Fähigkeit verfügte, seine wahren Eigenheiten aus eigener Kraft zu konstituieren. So hat Kant behauptet, der Mensch könne sein „Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen", auf das eigene Leben anwenden, seinen Charakter neu gründen und damit „eine neue Epoche" ausrufen. Dann ließe sich eine Eigenheit geradewegs auf eine Tat zurückführen, doch Kants Ambition führt, wie ich hier nur trocken versichern kann, in die Irre.[5]

Zum zweiten muß man sich wehren gegen einen Ansatz zur Armutsbekämpfung, bei dem die Bedürftigen ausschließlich als *Objekte* von Maßnahmen gesehen werden. Diese Gefahr besteht aber, wenn Armut als etwas äußerlich Identifizierbares angesehen wird, das nur entfernt werden muß. Wenn diese Entfernung erfolgreich ist, dann werden die Betroffenen im Glücksfall nicht mehr unter der Armut leiden, sie bleiben aber weiterhin in einer passiven, also im weitesten Sinne ‚leidenden' Position, denn nun sind sie dem Tun des Helfers – mag es auch als Wohltat gedacht sein – ausgesetzt.[6]

Mag Martens Einbeziehung der Armut in die Eigenheiten des Menschen zunächst auch befremdlich erscheinen, kann man sich insofern doch mit dem Gedanken anfreunden, daß man diese Eigenheiten nicht vorab sortiert und darauf verzichtet, eine ‚wahre' Identität gegen vermeintliche Äußerlichkeiten auszuspielen. In einem nächsten Schritt geht es Marten dann darum, die Um-

---

[5] Vgl. Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden* (ed. Weischedel), Darmstadt 5. Aufl. 1983, Bd. 10, 634, 636 f. (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 265, 268 f.), Bd. 4, 488 (*Kritik der reinen Vernunft*, A 533/B 561). – Zur Kritik an Kant und zum Problem der Autonomie vgl. Dieter Thomä, *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2003, 131 ff., 270 ff.; ders., „Selbstbestimmung und Desorientierung des Individuums in der Moderne", in: Werner Stegmaier (Hg.), *Analyse und Orientierung* (i. Vorb. für 2005).

[6] Die Einsicht, daß Hilfe, die an von außen definierten Zielen ausgerichtet ist, an den Armen vorbeigeht, kommt in dem Wandel der Strategien zum Ausdruck, der in den Berichten der Weltbank über die Jahre hinweg stattgefunden hat; vgl. z. B. World Bank, *World Development Report 1978*, Washington 1978, 65; World Bank, *World Development Report 1990: Poverty*, New York 1990, 51; World Bank, *World Development Report 2000/2001: Attacking Poverty*, New York 2001, 15 ff., bes. 31-33.

gangsweise mit den Armen, die sie zu *brauchen* versteht, abzugrenzen von der milden Gabe, sowie dann allgemein vom Mitleid.

Wie steht es um das Almosen? Marten kritisiert, daß man sich damit nur von einem lästigen Anblick freikauft.

> Allen [...] Weisen des Almosens" –unterschieden wird eine natürliche, vernünftige und religiöse Variante – ist demnach „gemein, daß unmittelbar ein klein wenig geholfen ist, zugleich aber auch, daß Leben nicht geteilt wird. Das Mitgefühl und Mitempfinden hält sich im genauen Sinne des Wortes in Grenzen: Es grenzt sich ab. (L 243)

Bei dieser *Selbstabgrenzung*, die sich der Almosengeber nach Marten zuschulden kommen läßt, muß man aber, wie ich meine, differenzieren. Verbreitet ist in der Tat das Almosen, das gegeben wird, um dem Gewissen im Angesicht des Elends seinen Stachel zu nehmen oder gar der (faktischen oder imaginären) Verfolgung, die von der Seite des Armen droht, zu entgehen. Hier grenzt man in der Tat ab; man schützt sich vor einer Zumutung oder einem Angriff. Dieses Almosen ist eine Geste zur Beendigung einer Beziehung. Man gibt – und gibt in diesem Moment auch die Erinnerung an den ab, dem man gegeben hat. Martens Kritik steht hier in einer langen Tradition der Kritik an der vermeintlich „milden Gabe", zu deren berühmtesten Vertretern Ralph Waldo Emerson mit seiner Rede vom „bösen" Dollar gehört.[7] Ich frage mich allerdings, ob man milde Gaben *prinzipiell* in diese Rubrik des „Bösen" im Sinne Emersons eintragen sollte. Wenn dieser Vorwurf erhoben wird, dann muß um der Vollständigkeit der Beschreibung willen doch auch gesagt werden, daß die Regung zur Selbstabgrenzung nur erfolgen kann, wenn zuvor eine Regung der Selbstentgrenzung stattgefunden hat, in der man sich von dem Armen betroffen fühlt. Denkt man etwa an große Spendenaktionen, wie sie heutzutage nach Katastrophen ausgelöst werden, dann fällt es doch schwer, die dabei gesammelten Gaben als Versuche zur Abdrängung eines lästigen Eindrucks zu deuten. Es gibt Situationen, in denen man mittels eines Almosens tätig wird, ohne daß es eigens die Selbstabgrenzung sichert – nämlich solche, in denen diese Abgrenzung sowieso durch äußere Umstände sichergestellt ist; in diesen Fällen bleibt am Almosen ein Moment der Selbstentgrenzung erhalten. Mit dieser weniger suspekten Form des Gebens kommt man, wie sich zeigen wird, in die Nähe des Mitleids im allgemeinen Sinne – eines Mitleids, das Marten freilich gleichfalls nicht zusagt.

Wie steht es um denjenigen, der sich nicht des Mediums des Almosens bedient, um die Beziehung zu den Armen aus der Distanz zu pflegen, sondern

[7] Vgl. Ralph Waldo Emerson: „Self-Reliance" [1841], in: ders., *Essays & Lectures* (ed. Porte), New York 1983, 259-282, bes. 261 ff.; vgl. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago/London 1990, 134-137; Dieter Thomä, *Unter Amerikanern. Eine Lebensart wird besichtigt*, München 2000, 94-101 (zur Debatte um Emerson zwischen John Updike, Michael Sandel, Harold Bloom, George Kateb, Judith Shklar und Stanley Cavell).

von unmittelbarer Zuwendung zu den Armen geleitet ist. Von ihm sagt man eben, er sei von Mitleid erfüllt. Auch Marten unterscheidet zwischen dem Almosen und „der unmittelbaren, als Hilfe gemeinten Zuwendung zum Armen", bei der „Mitleid das Selbst des Hilfswilligen regiert" (L 244). Wer sich davon leiten läßt, betreibt nach Marten nun nicht Selbstabgrenzung, sondern *Selbstverarmung*. Marten sagt:

> Mitleid, das wirklich compassio und commiseratio ist, bedeutet – etymologisch – dasselbe Leid zu tragen, im selben Elend zu sein. Mitleid, das sich so streng versteht, überschreitet alle Gesten der Mildtätigkeit und geläufigen Barmherzigkeit. Voll durchgeführt, bedeutet es Selbstverarmung und Selbstverelendung, das tatsächliche Sichgemeinmachen mit den Armen, formal ausgedrückt: die Identifizierung mit ihnen. [...] Das Mitgefühl in keiner seiner Versionen und schon gar nicht das Mitleid im wörtlichen Sinne sind ein tauglicher Weg, dem Armen ein selbsthaftes Leben als Armer zu eröffnen. Eine Absage an jede Form von Mitleidsethik ist darin [...] schon eingeschlossen [...]. Barmherzigkeit als emphatisch-moralische Attitüde, die in der brüderlich-schwesterlichen (‚humanen') Zuwendung zu Menschen konkurrenzlos war, hat sich durch ihr Alter und ihre – relative – menschliche Bewährung längst tabuisiert, was sie in lebenskünstlerischer Perspektive nicht schon legitimiert. (L 244)

Was ist zu dieser Generalkritik am Mitleid anzumerken? Die Identifikation, von der Marten spricht, scheint mir doch nur in einer bestimmten Hinsicht, also mit einer eingebauten Beschränkung stattzufinden. Sie bezieht sich auf eine bestimmte Eigenheit der Person, mit der man Mitleid hat. Wer Mitleid hat, leidet nicht mit allem – der Haarfarbe, der Sangeskraft – einer Person mit, bezieht sich nicht auf die Person *tout court*, sondern auf bestimmte Eigenheiten, etwa die Schmerzen, die sie erduldet. Nichts hindert daran, eben die Eigenheitlichkeit des Menschen, die Marten so deutlich herausstreicht, auch beim Mitleid ungezwungen anzutreffen. Man wird, wenn man so empfindet, nicht in jeder, sondern nur in einer bestimmten Hinsicht der Andere.

Daß keine durchgreifende Selbstverarmung stattfindet, läßt sich auch deutlich machen anhand des Unterschieds zwischen dem Mitleid und dem Leid, das man gemeinsam durchlebt. Die Eingeschlossenen in der Höhle, die gemeinsam Entführten, die im Flugzeug Abstürzenden würden ihre Situation nicht davon bestimmt sehen, daß sie Mitleid füreinander empfinden. Zum Mitleid gehört notwendigerweise ein Grad von Exteriorität oder Exterritorialität; man muß sich in einer Situation befinden, die es erlaubt, von sich abzusehen, in der man nicht voll und ganz mit sich beschäftigt ist und von seiner eigenen Lebenssituation überwältigt ist. Diese Voraussetzung des Mitleids, ein unweigerliches implizites Entlastetsein (oder gar Wohlsein) der mitleidenden Person bleibt zu beachten. Es ist Voraussetzung des Mitleids und verhindert genau deshalb den Sieg der Selbstverarmung. Aus dieser Exteriorität ergibt sich, daß die Identifikation – mit einer anderen Person oder auch mit einer ihrer Eigenheiten – unvollständig bleiben muß.

An dieser Stelle lohnt sich eine kurze Erinnerung an Adam Smith, der in einem entschiedenen Plädoyer bemerkt hat, man werde, wenn man für einen anderen Mitleid oder Mitgefühl empfindet, „gewissermaßen eine Person mit ihm".[8] Was heißt hier „gewissermaßen"? Zweierlei scheint mir beachtenswert. *Zum einen* ist festzuhalten, daß man sich nur in einer bestimmten Hinsicht, eigenheitlich, mit einem Anderen identifiziert. So erfolgt diese Identifizierung nicht rückhaltlos, sondern läßt auf der Seite des Mitleidenden einen Rest unberührt, womit z. B. dessen Handlungsfähigkeit aufrechterhalten werden kann; der Mitleidende will und muß ja nicht nur leiden, sondern auch helfen können. *Zum anderen* bedeutet Smiths Wendung „gewissermaßen eine Person mit ihm" genau genommen, daß es sich nicht einfach um eine vollständig einseitige Anpassung handelt. Auch wenn es scheinen mag, ich würde die Deutung dieser Stelle überstrapazieren, gilt es doch festzuhalten, daß diese „eine Person", die man „mit ihm" wird, unterschieden werden muß von „ihm", dem Armen selbst. Warum ich auf diesem Detail so insistiere, wird gleich noch deutlicher werden, einstweilen begnüge ich mich mit dem Ergebnis, daß Martens These, Mitleid führe zu Selbstverarmung, zu weit geht.

3. Eine Verteidigung des Mitleids als *fellow-feeling*

Wenn festgehalten werden kann, daß die Identifikation, die nach Martens Verständnis des Mitleids absolut gesetzt ist, nicht ohne Reserve erfolgt, so bedarf es doch weiterhin der Klärung der Frage, was bei der Identifikation, die beim Mitleid oder Mitgefühl stattfindet, genau vor sich geht. (Ich trenne Mitleid und Mitgefühl vorerst noch nicht, komme aber auf diese zwei Begriffe nochmals zurück.) Es kommt hier offensichtlich zu einer Homologie der Erfahrung. Man zuckt unwillkürlich zusammen, wenn jemand sich am Feuer verbrennt. Man kann sich in jemanden hineinversetzen, der sich in den Finger geschnitten hat. Man spürt fast selbst den Schmerz. Diese mimetische Beziehung zwischen Menschen ist, anders als Martens Kritik der Identifikation dies nahelegt, positiv zu deuten. Nicht nur die Homologie zwischen den Beteiligten, zwischen der induzierenden und der induzierten Verhaltensweise verdient Beachtung, sondern auch die Tatsache der Mimesis selbst. Gemeint ist damit, daß nicht einfach nur zwei Menschen Gleiches empfinden, sondern überdies dieser Tatsache, daß sie Gleiches empfinden, gewahr werden. Will man dieses Phänomen angemessen erfassen, so erweist sich die Rede von der ‚Tatsache der Mimesis selbst', die ich gerade gebraucht habe, freilich als behelfsmäßig. Es

[8] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], ed. Raphael/Macfie, London 1976, 9 („to become in some measure the same person with him"); ders., *Theorie der ethischen Gefühle* (ed. Eckstein), Hamburg 1994, 2; zu dieser Stelle vgl. Stephen Darwall, „Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith", in: *Philosophy and Public Affairs* 28 (1999), 139-164, hier 160.

handelt sich hier nicht wirklich um Mimesis, sondern um den Gleichklang, die Gemeinsamkeit in einem spezifischen Gefühl, die ausgelebt wird. Wenn es beim Mitleid um bloße Selbstverarmung ginge, dann hätte es einfach die Wirkung, daß Leid gemehrt würde. Das Mitleid des Anderen müßte zu dem des Leidenden addiert werden. Dieses negative Ergebnis ist in der Theorie des Mitleids, vor allem aber in einer ökonomischen Analyse menschlichen Verhaltens öfter herausgestellt worden.[9] Demnach ergibt sich das Problem, daß der Leidende, sofern er obendrein noch über altruistische Regungen verfügt, durch Mitleid geradezu geschädigt wird. Er gerät, wenn andere mit ihm leiden, deshalb in eine noch desolatere Situation hinein, weil er das Mitleiden derer, die an seinem Schicksal Anteil nehmen, seinerseits zur Kenntnis nimmt und damit sein eigenes Leiden noch vergrößert. Nach dieser Logik erweist man einem Leidenden durch Mitleiden einen Bärendienst.

An dieser Begründung scheint irgend etwas faul zu sein, jedenfalls paßt sie mit unserer alltäglichen Auffassung und Wertschätzung des Mitleids nicht zusammen. Wo ist der Haken? Um diese Frage zu beantworten, kann man sich wiederum auf Adam Smith stützen. Er sagt:

> Bei der Sympathie, welche meine Freunde gegenüber meiner Freude zum Ausdruck bringen, wäre es freilich möglich, daß diese Sympathie mir dadurch Vergnügen bereitete, daß sie diese meine Freude verstärkt; aber die Sympathie, die sie gegenüber meinem Kummer zum Ausdruck bringen, könnte mir doch nicht Freude bereiten, wenn sie bloß dahin wirken würde, diesen Kummer noch zu verstärken. Und doch verstärkt Sympathie die Freude und erleichtert den Kummer. Sie verstärkt die Freude, indem sie eine neue Quelle der Befriedigung darbietet, und sie erleichtert den Kummer, indem sie dem Herzen die einzige angenehme Empfindung einflößt, für die es in jenem Augenblick empfänglich ist.[10]

Bei der Sympathie kommt es also über das einzeln zurechenbare Leid und Mitleid hinaus zum Ausleben einer Gemeinsamkeit, die von uns angenommen und bejaht wird.

Damit lassen sich nun auch Mitleid und Mitgefühl systematisch voneinander unterscheiden. Das Mitleid ist, so zeigt sich, *eine bestimmte Form* des Mitgefühls. Letzteres hat eine breitere Bedeutung, weil es sich nicht nur auf das Mitgehen beim Leiden beschränkt, sondern auch ein Mit-Freuen meinen kann. Auch die Alltagssprache kennt diese Differenz zwischen den Semantiken von Mitleid und Sympathie, mag die Etymologie auch anderes nahelegen.

[9] B. Douglas Bernheim/Oded Stark, „Altruism Within the Family Reconsidered: Do Nice Guys Finish Last?", in: *American Economic Review* 78 (1988), 1034-1045, hier: 1034 f.: „Altruism can alter the social utility possibility frontier in surprising and sometimes unfortunate ways. The intuition is simple: if *A* loves *B* and *B* is unhappy, then *A*'s love may cause *A* to be unhappy as well. Worse yet, if *B* also loves *A*, then *A*'s love for *B* would then make *B* all the more unhappy."

[10] Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Anm. 8), 14; ders., *Theorie der ethischen Gefühle* (Anm. 8), 11; vgl. Robert Sugden, „Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's Concept of Fellow-Feeling", in: *Economics and Philosophy* 18 (2002), 63-87, hier: 70 ff.

So ist Sympathie auch im Spiel bei der Unterstützung, die man einer anderen Person, deren Unternehmungen und deren Eigenheitlichkeit zuteil werden läßt. Entsprechend beschränkt Adam Smith die „Sympathie" nicht auf das Leiden, sondern bezieht sie auch auf geteilte Freude. Er spricht in diesem Zusammenhang von *fellow-feeling*, was in der deutschen Übersetzung etwas zurückhaltender „Mitgefühl" heißt:

> Nicht nur solche Umstände, die Schmerz oder Kummer hervorrufen, erwecken unser Mitgefühl. [...] ‚Erbarmen' und ‚Mitleid' sind Wörter, die dazu bestimmt sind, unser Mitgefühl mit dem *Kummer* anderer zu bezeichnen. Das Wort ‚Sympathie' kann dagegen, obgleich seine Bedeutung vielleicht ursprünglich die gleiche war, jetzt doch ohne Verstoß gegen den Sprachgebrauch dazu verwendet werden, um unser Mitgefühl mit jeder Art von Affekten zu bezeichnen.[11]

Sympathie oder Mitgefühl sind nicht nur dann denkbar, wenn sich ein Mitleidender auf einen anderen von seiner vorab (noch) geschützten Position aus einläßt, sondern auch dann, wenn sich Gemeinsamkeit positiv entfaltet. Entscheidend ist, daß *durch dieses Mitgefühl selbst* im Miteinander eine neue Qualität erreicht wird, die über das bloße Sich-vom-anderen-abgrenzen oder Sich-mit-dem-anderen-identifizieren hinausgeht. Beide Beteiligten identifizieren sich vielmehr mit einem Dritten.[12] Eben dies wollte ich vorhin andeuten, als ich auf Smiths Aussage herumgeritten habe, daß jemand „gewissermaßen eine Person" mit einem anderen wird. Es ergibt sich hier ein Einssein, eine besondere Form der Gemeinsamkeit als durchaus ebenbürtige Alternative etwa zu dem „gemeinsamen Ich", in dem sich nach Rousseau der „Gesellschaftsvertrag" verwirklicht, oder zu der „Einwilligung der Personen [...], *eine Person auszumachen*", von der Hegel mit Blick auf die Ehe spricht.[13]

Der mimetischen Gemeinsamkeit entspringt dann auch das helfende Handeln. Marten erklärt dieses Helfen, indem er im Zuge der Lebensteilung den Wunsch zu helfen (und *auf diese Weise* die Armen zu brauchen) mit dem Wunsch, geholfen zu werden (also arm zu sein und die vergleichsweise Reichen zu brauchen) zusammenbringt:

> Es ist die Güte des Lebens, die sich nicht in irgendeinem Wohlstandsstandard bekundet, sondern in dem, daß Hilfe gegeben, genommen und fruchtbar wird.

[11] Smith, *Theory of Moral Sentiments* (Anm. 8), 10; ders., *Theorie der ethischen Gefühle* (Anm. 8), 4.

[12] So bemerkt auch Christian Strub, daß „die Fährte", wonach „eine genauere Bestimmung der Sympathie entlang des Begriffspaars von eigen und fremd" zu erfolgen hätte, „in die Irre" führe; vgl. Christian Strub: „Offenheit für den freundlichen Gast. Zu Smiths Konzept der Selbstschätzung", Ms. 2003, 6.

[13] Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes* (ed. Gagnebin/Raymond), Paris 1959 ff., Bd. III, 361; ders., *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (1762), Stuttgart 2. Aufl. 1986, 18; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* (ed. Moldenhauer/Michel), Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970, 310 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 162).

> Diese Güte ist nicht irgendwo im Helfenden zu orten, von wo aus sie unversehens tätig würde, sondern in der Lebensteilung. (L 253)

Ich würde hier einen etwas anderen Akzent setzen und sagen: Die Hilfe geht zwar nicht in der mimetischen Gemeinsamkeit auf, gründet aber auf ihr, also auf der Erfahrung, daß man sich nicht nur in den anderen hineinversetzt, sondern dessen Leiden mitempfindet. Wenn die Hilfe daraus ihr Motiv bezieht, darf sie sich nicht in einer egologischen oder alteristischen Konstruktion verfangen.[14] Vielmehr geht es darum, daß man das Gemeinsame als solches schätzt, dem Gemeinsamen zugeneigt ist – in guten wie in schlechten Tagen. Hierfür muß man sich auf das *fellow-feeling* stützen, das von Martens Mitleids-Kritik verkannt wird. Es lohnt sich, dieses *fellow-feeling* genauer zu erläutern, indem man die Unterscheidung zwischen dem Mitgefühl und der Einfühlung, dem Sich-Hineinversetzen in einen Anderen heranzieht. Üblicherweise wird diese Unterscheidung mit der zwischen Sympathie und Empathie gleichgesetzt.

Bei der Empathie kommt es gerade nicht auf die Erfahrung der Gemeinsamkeit an, sondern auf die Fähigkeit, die innere Welt eines anderen Charakters zu *simulieren*.[15] Diese Simulation ist auch für jene von Interesse, die *gegen* die Person, in die sie sich hineinversetzen, Strategien entwickeln. Hierfür eben ist es nützlich, deren nächste Züge vorauszuahnen oder vorauszubestimmen. So ist auch nur auf den ersten Blick verwunderlich, wenn dem Krieger oder dem Kredithai[16] empathisches Verhalten empfohlen wird – aber eben nicht die Eigenschaft der Sympathie. Immer wieder ist es zu Konfusionen bei dieser Unterscheidung gekommen. So meinen manche – wie Niklas Luhmann –, daß Adam Smith Empathie meinte, wenn er von Sympathie sprach, und verbinden damit die Ambition, das sogenannte Smith-Problem, nämlich das Verhältnis zwischen der *Theory of Moral Sentiments* und der *Inquiry into the Wealth of Nations* aufzuklären. Wenn Sympathie nichts als Empathie wäre, dann ließe sich Smiths Ethik in der Tat leichter in die ökonomische Theorie des Eigeninteresses integrieren; aber Smiths Sympathie ist nun einmal – da hilft kein Drehen und Wenden – gerade nicht als Empathie definiert.[17] Die Empathie be-

[14] Martens Kritik an Emmanuel Levinas, die sich gegen die Übermacht des Anderen richtet, halte ich für treffend; L 230 ff.

[15] Vgl. Philippe Fontaine, „Identification and Economic Behavior. Sympathy and Empathy in Historical Perspective", in: *Economics and Philosophy* 13 (1997), 261-280. Zur Abgrenzung zwischen „empathy" und „compassion" vgl. z. B. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 328 ff.

[16] Vgl. Ken Binmore, *Game Theory and the Social Contract*, Bd. 1, Cambridge (Mass.), 1994, 288 (zur Empathie des „loan shark"); ders., *Game Theory and the Social Contract*, Bd. 2, Cambridge MA 1998, 12 (zur Empathie des „gunfighter").

[17] Luhmann meint, Smiths „Sympathie" geradewegs *gegen* das ethische Mitleid profilieren zu können. Ihm zufolge wird sie von Smith keineswegs als „Seelenverschmelzung" oder als „‚Aufhebung' von Differenz" gedacht, auch „nicht als Gegenbegriff zu Antipathie"; es soll hier vielmehr nur um die Fähigkeit, sich in einen anderen hineinzuversetzen, gehen, also eben

stimmt sich durch die isolierte Simulation eines anderen Geistes, die Sympathie durch eine geteilte Erfahrung, bei der es eben auf diese Erfahrung des Teilens selbst ankommt. Das *fellow-feeling* steht an der Wurzel des Mitleids. Sowohl Herablassung und distanzierte Barmherzigkeit wie auch die Selbstpreisgabe im Absehen von sich selbst zugunsten des Anderen lassen sich als Verfallsformen des Mitleids davon unterscheiden.

4. Formen der Inszenierung des Lebens

Martens Kritik am Mitleid wird hier unter Berufung auf das Gefühl der Gemeinsamkeit, das ihm zugrundeliegt, zurückgewiesen. Dadurch, daß Marten selbst das Eigenheitliche des Lebens offenlegt, schafft er doch selbst die Voraussetzungen dafür, daß eine solche Identifikation *in bestimmten Hinsichten*, im Hinblick auf einzelne Erfahrungen oder Haltungen, erfolgen kann. Zu fragen ist nun, wodurch Marten daran gehindert wird, diese eigenheitliche Identifikation anzuerkennen, und wie sein Konzept der „Lebensteilung" zu revidieren ist, damit es auf jene Gemeinsamkeit zukommt. Betroffen von dieser Revision muß ein Begriff sein, der Marten meines Erachtens daran hindert, die sich im Mitleid ergebende Zusammengehörigkeit anzuerkennen: es ist dies der Begriff der „Inszenierung". Dadurch, daß er die Eigenheitlichkeit des Menschen mit dessen Selbstinszenierung verbindet, ist Gemeinsamkeit bei ihm nämlich schon vorweg über das Sich-einander-zeigen gebrochen. Zwar hat es seinen guten Sinn, im Sinne von Martens Konzept der Inszenierung die Diversität zu betonen, die die Gemeinschaft auszeichnet; damit lassen sich Gleichschritt und Gleichmacherei zurückweisen. Aber wenn dies dazu führt, daß das *fellow-feeling* abgewiesen wird, schüttet man das Kind mit dem Bade aus. Dann wird das mimetische Moment der Gemeinsamkeit zu wenig beachtet, in der das Mitleiden wurzelt.

Was genau ist bei Marten mit der Idee der „Inszenierung" gemeint? Im Anschluß an die Kritik der Vorstellung, es lasse sich ein „Wesen" des Menschen festlegen, gelangt Marten zu der These, daß sich Menschen jeweils verschieden „inszenieren": Menschen sind „Spieler ihrer selbst [..]. Was sie sind, führen sie auf. [...] Sein und Spiel gehen zusammen." (M 15 f.)[18] Diese Inszenierungen finden nach Marten im „Spiegel des Anderen" statt. Mit ihnen ergibt sich eine menschliche Selbstverständigung, bei der sich „Individuen, die aus der Unerschöpflichkeit und Unergründlichkeit ihrer Eigenheiten einander begegnen, [...] inszenieren und so sie selbst [sind]". Erst im Zuge dieses „Spiels" erfährt der Mensch also, „wer er selbst und wer der Andere ist" (M 216)

In welcher Weise erschwert Martens Begriff der „Inszenierung" nun die Hinwendung zum *fellow-feeling*? Um diese Frage zu beantworten, muß ich etwas weiter ausholen und ihn in den Kontext der Debatte stellen, die um den Begriff der sozialen Rolle kreist. An dieser Debatte lassen sich drei Dimensionen unterscheiden. Zum ersten geht es um soziale Kooperation und Koordination, bei der eben jeder gemäß seiner Rolle ‚funktionieren' muß; zum zweiten geht es um die Möglichkeit der auktorialen Rollendistanz, also des Freiheitsspielraums, in dem man sich auf Rollen einlassen oder sie gar für sich entwickeln kann; zum dritten geht es um das Sich-zur-Schau-stellen und Darstellen, also um das Rollenspiel als eine weniger funktionale als theatralische Tätigkeit.[19] Martens „Inszenierung" muß mit der ersten genannten Dimension im Konflikt liegen, weil darin eine Festlegung und Einengung der Lebensführung zu sehen ist, sie kann sich aber auch nicht mit der zweiten genannten Dimension anfreunden, weil sie die starken Prämissen bestreitet, auf denen die Annahme einer Persönlichkeit jenseits sozialer Rollen beruht. Dagegen besteht offenbar eine Affinität zwischen Martens Rede von der „Inszenierung" im „Spiegel" des Anderen und einem soziologischen Rollenspiel, in dem ‚wir alle Theater spielen'.

Aus dieser Vorgabe ergibt sich bei Marten ein bestimmtes Verständnis der sozialen Organisation, die der „praktizierten Lebensteilung" zugrundeliegt. Damit gelangt man zu der sozialen Ordnung, die der Inszenierung zugeordnet ist, und diese Perspektive muß für die Deutung des Zusammenlebens auf der Basis von Mitgefühl und *fellow-feeling* von entscheidender Bedeutung sein. Marten sagt:

> Eine Gesellschaft lebt nicht aus ihren Institutionen, sondern aus dem tausendfältigen Kairos ihrer Selbstinszenierung. [...] Institutionen sind im besten Falle verbindliche Stützen rechten gesellschaftlichen Verhaltens *in* der Zeit und *auf* Zeit, wobei es der Rechtspraxis in jedem Falle bekömmlicher ist, wenn die Institutionen kürzer leben als die einzelnen Glieder der Gesellschaft." (M 20, 52; vgl. W 119 f.)

um „Empathie"; vgl. Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1988, 237 f. Die Gegenposition zu Luhmann bezieht Sugden, „Beyond Sympathy and Empathy" (Anm. 10) (freilich wird Luhmann von Sugden nicht erwähnt). Zum sog. Adam-Smith-Problem vgl. z. B. Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1973, 171 ff.; Reiner Manstetten, *Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Freiburg/München 2002, 232 ff.; Darwall, „Sympathetic Liberalism" (Anm. 8), 139 f.

[18] Vgl. Dieter Thomä: „Rainer Marten, Der menschliche Mensch/Rainer Marten, Denkkunst" [Rezension], in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), 435-438.

[19] Einige Hinweise auf diese Debatten, von denen die erste bei Talcott Parsons, die zweite bei George Herbert Mead und die dritte bei Erving Goffman ihren Ausgang nehmen könnte, finden sich in Lothar Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart 1969. Abgesteckt wird ein großer Teil des Diskussionsfelds auch schon von Ralf Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Köln/Opladen 1958.

Wie ist diese Sicht auf Institutionen sozialtheoretisch einzuordnen? Marten vertritt mit seiner Eingrenzung institutioneller Macht offensichtlich eine Position, die – trotz aller Unterschiede zwischen individueller Inszenierung und politischer Partizipation – der republikanischen Tradition der direkten Demokratie nahesteht. Man vergleiche nur Martens Bild der Institutionen mit Thomas Jeffersons Empfehlung, Gesetzen eine Art Verfallsdatum zu geben, damit sie nicht als fremde Macht über das Leben nachwachsender Generationen walten: „It may be proved", so sagt Jefferson,

> that no society can make a perpetual constitution, or even a perpetual law. The earth belongs always to the living generation. They may manage it then, and what proceeds from it, as they please, during their usufruct. They are masters too of their own persons, and consequently may govern them as they please. [...] Every constitution, then, and every law, naturally expires at the end of 19. years. If it be enforced longer, it is an act of force and not of right.[20]

Gleichwohl bleibt noch schwer verständlich, wie das soziale Zusammenleben (und mit ihr die politische Ordnung) im Geiste der „Inszenierung" auszulegen sein soll; diese Inszenierung ist ja – anders als die von Jefferson beschworene Partizipation – keine Tätigkeit, die direkt auf die Belange der Allgemeinheit ausgerichtet wäre. Die Frage ist also, kurz gesagt, zu welcher Gemeinschaft die Inszenierung fähig ist. Der Text, in dem dieses Problem wie in einem Spiegel in Erscheinung tritt, ist Rousseaus „Brief an d'Alembert über das Schauspiel" – und zwar deshalb, weil die Theorie der republikanischen Partizipation hier die größte Nähe zum Konzept der „Inszenierung" erreicht.

Der Ansatz bei bürgerlicher Selbstbestimmung und Volkssouveränität führt Rousseau zu einer scharfen Kritik an der Passivität ästhetischen Betrachtens. Seine Kritik am Theater gipfelt dann in der überraschenden positiven Wendung, daß in der Gemeinschaft der Menschen selbst eine Theatralisierung des Lebens in ihrer höchsten Form gelingen könne:[21]

> Laßt uns nicht diese abgeschlossenen Schauspiele übernehmen, bei denen eine kleine Zahl von Leuten in einer dunklen Höhle trübselig eingesperrt ist [...]. Nein, glückliche Völker, nicht dies sind eure Feste! In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln. [...] Was werden aber schließlich die Gegenstände dieses Schauspiels sein? Was wird es zeigen? Nichts, wenn man will. [...] Stellt die Zuschauer zur Schau, macht sie selbst zu Darstellern, sorgt dafür, daß ein jeder sich im andern erkennt und liebt, daß alle besser miteinander verbunden sind.

Das Theater wird von Rousseau also nicht einfach verworfen, sondern in die Realität verschoben, ohne daß er jedoch genau prüfte, inwieweit dessen Funktionsweise dadurch beeinträchtigt wird. Beibehalten wird von ihm die theatrale Grundstruktur, wonach Personen ‚sich zeigen'. Doch unklar ist nun, wie diese Grundstruktur bei Wegfall der herkömmlichen ästhetischen Aufteilung in Akteure und Publikum aufrechterhalten werden kann. Genau dann aber, wenn diese Aufteilung – wie auch immer – sichergestellt werden könnte, würde sich sogleich ein komplementäres Problem einstellen: daß nämlich in dieser theatralen Grundstruktur eine Dissoziation innerhalb der Gemeinschaft festgeschrieben werden würde, die sich mit der von Rousseau beschworenen Assoziation der Bürger gar nicht vertrüge.

[20] Thomas Jefferson, *Writings* (ed. Peterson), New York 1984, 963 (Brief an James Madison vom 6. September 1789).

[21] Für das Folgende vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Schriften* (ed. Ritter), Bd. 1, München/Wien 1978, 462 f.

Rousseau scheinen diese Probleme bei der von ihm vorgenommenen Übertragung des Theaters in die Realität gar nicht aufzufallen. Gleichwohl läßt sich erahnen, in welcher Weise er sie lösen könnte. Gegen den Vorwurf der Dissoziation wäre zu sagen, daß bei dem Fest, in dem sich die Bürger zeigen, nicht einfach nur Personen auftreten, die die Vielfalt ihrer Eigenschaften wechselseitig wahrnehmen; darüber hinaus verfügen vielmehr alle Beteiligten über die ihnen in gleicher Weise eignende Qualität, daß sie als Bürger frei und selbstbewußt in der Gesellschaft auftreten. So legt sich über die individualisierte Erscheinung noch die Rolle, in der sie gemeinsam die Bürgerschaft repräsentieren. Mit dieser Doppelung ist nicht nur die (gemäß dem zweiten oben genannten Problem bestehende) Gefahr der Individualisierung gebannt, sondern auch die (gemäß dem ersten Problem bestrittene) Möglichkeit gesichert, daß die theatrale Grundstruktur erhalten bleibt. Diese Grundstruktur läßt sich im Leben selbst deshalb vorfinden, weil es den Beteiligten möglich ist, *einerseits* mit den anderen gemeinsam als Repräsentanten der Republik zu agieren, *andererseits* die eigene Verstrickung in dieses Spiel einzugrenzen und den anderen bei ihrem Spiel zuzuschauen. Diese Persönlichkeitsspaltung, die man in anderer Form als Doppelung von Souverän und Untertan im „Gesellschaftsvertrag" kennt, versetzt Rousseau in den Stand, die Theatermetapher für die Deutung des sozialen Lebens selbst beizubehalten. Das ganze Schauspiel erscheint als Selbstinszenierung der Freiheit. *Genau nur dadurch* kann Rousseau verhindern, daß es mit der Einführung des Konzepts der Inszenierung zu einer Ambivalenz kommt, in der jeder einzelne vor die Wahl gestellt ist, andere Menschen *entweder* als Mitspieler im eigenen Rollenspiel *oder* aber als unbeteiligte Zuschauer aufzufassen.

Welche Schlüsse ergeben sich aus dieser Brückenbildung zwischen Republikanismus und Inszenierung gemäß Rousseau im Hinblick auf Martens Theorie des sozialen Lebens? Klar ist, daß für Marten die kollektive Wendung, die bei Rousseau die Lösung bringt, undenkbar ist. Er hält sich an Individuen, die sich inszenieren – aber nicht so, daß sie mal eben kurz das Experiment des Rollenspiels ausprobieren, sondern als Menschen, die gemäß dem Junktim von „Sein" und „Spiel" (s.o.) überhaupt nur als Sich-Inszenierende *sind*. Da Marten die individuelle Lebensführung nicht unterlaufen will und die Selbstfeier des republikanischen Kollektivs gemäß der Lösung (oder Schein-Lösung) Rousseaus nicht akzeptieren kann, stellt sich bei ihm nun aber in un-

verminderter Schärfe das Problem der Plausibilität der Theater-Metaphorik, auf die er sich doch mit dem Begriff der Inszenierung verläßt.

Wenn ich meine Eigenheiten ‚inszeniere', können andere einerseits als Mitspieler, andererseits als Zuschauer zugegen sein. Genau genommen müssen beide Optionen eingelöst werden können, denn nur dann bleibt die Stimmigkeit der Theatermetapher gewahrt. Mir scheint nun, daß an eben dieser Stelle Martens Modell etwas Unentschiedenes anhaftet. Einerseits wird die Inszenierung (etwa im Sich-Brauchen) als Kooperation ausgelegt, andererseits aber auch (etwa im Sich-Zeigen) als Repräsentation. In eben dieser Unentschiedenheit sehe ich nun den Grund dafür, daß sich seine „Lebensteilung" mit dem *fellow-feeling* als ungebrochener Zusammengehörigkeit schwer tut. Marten schenkt der gefühlten Gemeinsamkeit, wie sie sich im Mitleid zeigen kann, zu wenig Beachtung.

Wo aber liegt die Basis für diese kritischen Anmerkungen, die sich mit Martens Analyse des Mitleids befassen? Sie findet sich nirgendwo anders als eben in Martens Theorie der „Lebensteilung" selbst. Auf sie stütze ich mich, und so arbeite ich Marten gegen allen kritischen Anschein mit der Verteidigung des Mitleids in die Hände. Es gibt übrigens nichts, was ich lieber täte. Marten ist sowieso schon dort, wohin ich erst mühsam gelangt bin.