



Der Homo Empathicus

Ein Leitbild für die humanökologische Neuordnung
einer nachhaltigen Gesellschaft



Helmut J. Wagner

Der Homo Empathicus

Ein Leitbild für die humanökologische Neuordnung einer nachhaltigen
Gesellschaft

978-3-86581-432-6

260 Seiten, 17 x 24 cm, 29,95 Euro

oeekom verlag, München 2013

©oeekom verlag 2013

www.oeekom.de

II.3.) Der »Homo Empathicus« als neues ethisches Leitbild für eine Nachhaltige Entwicklung

II.3.1. Wissenschaftliche Erkenntnisse über die Bedeutung der Fähigkeit zur Empathie

Ähnlich wie ehemals schon in der europäischen Aufklärung steht die Menschheit nun erneut vor der Herausforderung, die zivilisatorische Grundlage für ihre zukünftige Entwicklung zu legen (Rifkin 2004: 107ff).²⁴⁴ Dazu bedarf es eines neuen soziopolitischen Leitbilds vom Menschen, das im Zuge des globalen Erfordernisses einer humanökologisch Nachhaltigen Entwicklung auch entsprechende Fähigkeiten des Menschen betont, die universell verankert sind. Die Fülle an Literatur zum Thema Empathie in den letzten Jahren verweist auf die zunehmende Erkenntnis seitens der Wissenschaft über deren zentrale Bedeutung für eine gelungene Organisation des menschlichen Zusammenlebens (Vgl. Goldstein 1985; Hoffman 2000; Song 2002; Morrell 2010; Waal 2011b; u.a.). Diese natürliche Anlage des Menschen zur Empathie soll im Folgenden anhand einer Analyse der für eine anthropologische Fundierung wichtigsten Zweige der Wissenschaft belegt werden, was die Disziplinen der Geschichte, Philosophie, Psychologie und (Neuro-)Biologie beinhalten muss. Die Empathie als die zentrale anthropologische Grundlage des humanökologischen Prinzips findet jedoch indirekt auch immer mehr Eingang in angrenzende Bereiche der Natur- und Wirtschaftswissenschaften, die sich mit ethischen und soziopolitischen Fragestellungen befassen. Über diese gesamte Entwicklung soll ein grundsätzlicher Überblick gegeben werden, ohne dabei zu sehr ins Detail gehen zu wollen, was dann Aufgabe der fachspezifischen Diskurse ist. Ich möchte vor allem die zentrale Bedeutung der Empathie für die humanökologisch Nachhaltige Entwicklung der Menschheit herausarbeiten, indem ich etwaige Erkenntnisse interdisziplinär miteinander verknüpfe. Zunächst einmal gilt es hierzu, die sprachgeschichtliche Entwicklung des Begriffs als einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu klären.

II.3.1.a) Eine etymologische Einordnung und Definition des Begriffs der »Empathie«

Die sprachliche Analyse der Entstehungsgeschichte des Begriffs der »Empathie«²⁴⁵ ist von zentraler Bedeutung, um dessen vielschichtige Konnotationen herauszuarbeiten (Rifkin 2010: 24). Zwar ist die grundsätzliche Fähigkeit dazu unabhängig von der konkreten begrifflichen Definition seit jeher ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur, dennoch dauerte es bis in das frühe 20. Jahrhundert hinein, bis diese Fähigkeit zur Empathie auch begrifflich angemessen umschrieben werden konnte. Zunächst einmal ist Empathie ein sehr weiter Begriff (Calloway-Thomas 2010: 8f). Daher soll für unsere Zwecke – der Suche nach einem möglichst breiten anthropologischen Fundament – eine möglichst einfache und klare Definition das Ziel sein.²⁴⁶ Wichtig für eine humanökologische Konzeption des Begriffs ist, dass er beide Komponenten umfassen muss, sich also sowohl auf die

244 Auch Rifkin stellt diesen Zusammenhang zwischen der Neuzeit und der »Spätmoderne« her, wenn er bezüglich der führenden Rolle Europas bei der Veränderung der Vorstellung von Raum und Zeit in der zivilisatorischen Entwicklung erläutert: *»Europa war auch der Austragungsort der letzten Runde, als am Beginn der Neuzeit die Aufmerksamkeit sich auf die revolutionären Veränderungen in Technik und Philosophie richtete, die damals das Bewusstsein von Raum und Zeit umzuformen begannen«* (Ebd.: 107). Die Parallele von der damaligen zur heutigen Epoche der Spätmoderne und ihren Herausforderungen sieht Rifkin dabei wie folgt: *»Europa steht heute an vorderster Front der Versuche, die conditio humana neu zu definieren und die Welt zu erschaffen, die zu unserer neuen globalen Reichweite passt«* (Ebd.).

245 Im Laufe meiner Recherchen entdeckte ich hierzu auch eine gute Kurzfassung bei Schmitt (Vgl. Schmitt 2003: 27).
246 Es geht hier um einen Empathie-Begriff, der auch auf das Alltagsverständnis der Menschen anwendbar ist. Dabei stimme ich mit de Waal überein, dass emotionale Verbundenheit die grundlegende Voraussetzung dafür ist (Waal 2011b: 91ff). Auf dieser natürlichen Grundlage kann dann zwischen verschiedenen »Stufen der Einfühlung« unterschieden werden, die von bloßer Gefühlsansteckung, über Mitleid und Mitgefühl bis hin zu echter Empathie und Sympathie reicht.

natürliche Umwelt als auch auf die soziale Mitwelt bezieht. Der Begriff Empathie verdankt seine linguistische Abstammung zunächst dem antiken griechischen Wort »empathia« (»en« = »ein« und »pathos« = »Gefühl«) im Sinne von »Leidenschaft, Gefühlszustand« (Vgl. Harper 2010). Seine kontemporäre Bedeutung als ein spätmodernes wissenschaftliches Konzept geht aber vor allem auf neuere Entwicklungen im vorangegangenen 20. Jahrhundert zurück (Vgl. Stueber 2008). Eine erste konzeptionelle Grundlage in seiner Entstehungsgeschichte bildete der Begriff »Sympathie«, der zur Zeit der europäischen Aufklärung bedeutsam wurde (Rifkin 2010: 22). Zentral hierfür waren Werke von Adam Smith (Smith 2009: 8ff)²⁴⁷ und David Hume (Hume 2004: 372; 557ff)²⁴⁸, die darunter vor allem eine gefühlsmäßige Anteilnahme am Schicksal der Mitmenschen verstanden.

Der Begriff der Empathie erhält dann eine nähere konzeptuelle Grundlage durch den Aspekt der »Einfühlung«, welchen Kant²⁴⁹ und vor allem Hegel als ein Mittel zum »Ausdruck von Gefühlen und Emotionen« begriffen (Calloway-Thomas 2010: 8).²⁵⁰ Im Bezug auf die ökologische Komponente des Begriffs kommt dabei zunächst dem Verb »sich einfühlen« eine zentrale Bedeutung zu, das in der Epoche der Romantik von Denkern wie Herder oder Novalis im Sinn einer »*ability to feel into nature as a vital corrective against the modern scientific attitude of merely dissecting nature into its elements; instead of grasping its underlying spiritual reality through a process of poetic identification*« verstanden wurde (Stueber 2008).²⁵¹ Dieser verbale Begriff war also von Mitte des 18. Jahrhunderts bis Anfang des 20. Jahrhunderts vor allem auf das ästhetische Einfühlungsvermögen in die Werke von Natur und Kunst bezogen. In seiner bloßen Verbalform konnte er nach Stueber aber noch keine eigenständige Kategorie in der philosophischen Reflexion bilden. Der deutsche Philosoph Lotze übersetzte dann 1848 den griechischen Begriff »empathia« mit »Einfühlung« (Vgl. Harper 2010). Die Verwendung des Begriffs im Sinne einer eigenständigen philosophischen

247 Smith schreibt dazu einleitend in seiner »Theory of moral sentiments«: »*How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it*« (Ebd.: 8). Zu diesen ethischen Prinzipien zählt Smith vor allem das Mitgefühl (»compassion«) und die Sympathie (»sympathy«) (Ebd.: 8ff).

248 Nach Hume ermöglicht das »Prinzip der Sympathie« dem Menschen, Gefühlszustände anderer nachzuvollziehen. So schwärmt er von der Sympathie, »*vermöge deren wir uns in die Gedanken der Reichen und der Armen hinein versetzen und an ihrer Lust und Unlust teilnehmen*« (Ebd.: 375). Nach diesem eher rudimentären Sympathieverständnis kann sich der Mensch aufgrund seiner existenziellen Verbundenheit mit den Mitmenschen eine sehr lebhaftere Vorstellung von deren Person, Interessen sowie ihren zugrundeliegenden Affekten machen: »*Wenn ich die Wirkung eines Affektes in der Stimme und in den Gebärden irgendeiner Person wahrnehme, so geht mein Geist sofort von diesen Wirkungen zu deren Ursache über und bildet sich eine so lebhaftere Vorstellung des Affektes, dass dieselbe sich alsbald in den Affekt selber verwandelt*« (Ebd.: 558f). Sympathie ist bei Hume primär als eine Spiegelung dieser Affekte zu verstehen.

249 Der Philosoph Lotze erklärt die Bedeutung des »Rationalisten Kant« für das in seinen historischen Ursprüngen mit dem Begriff der Einfühlung sehr eng verwobene Konzept der Ästhetik mit den folgenden Worten: »*Die Subjektivität des ästhetischen Urteils mit unerbittlicher Deutlichkeit hervorgehoben zu haben, halte ich für eines der wesentlichsten Verdienste, welche Kants eindringliche Kritik sich erworben hat*« (Lotze 1868: 65). Stern stimmt dieser Einschätzung Lotzes zu, wenn er das »Kantsche Prinzip« der Subjektivität ästhetischer Empfindung ideengeschichtlich zum zentralen Ausgangspunkt der »wissenschaftlichen Ästhetik« erklärt (Stern 1898: 1). Der »Philosophie der Ästhetik« sollte dann wiederum später eine entscheidende Bedeutung bei der Konzeptualisierung des Begriffs der Empathie zukommen.

250 Kant legte mit seinem Prinzip der Subjektivität ästhetischer Empfindung zwar den Grundstein für die Disziplin der Ästhetik, prägte jedoch einen primär rationalen Zugang hierzu. Auf dieser Basis entwickelte sich dann neben einer auf Kant folgenden vernunftbetonten Traditionslinie der Ästhetik auch der »romantische Einfühlungsgedanke« um Schiller, Herder und Novalis als eine Version »*die zwar nicht sofort im wissenschaftlichen Denken zur Geltung gelangte, dafür aber mit künstlerischer Intuition die Grundanschauung der heutigen Ästhetik vorweg nahm*« (Stern 1898: 1f).

251 Novalis schreibt hierzu: »*Um die Natur zu begreifen, muß man die Natur innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen. (...) Der denkende Mensch kehrt zur ursprünglichen Funktion seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkte zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen, zu jenem schöpferischen Moment des eigentlichen Genusses, des inneren Selbstempfindnisses*« (Novalis 1963: 28).

Kategorie erfolgte aber erst 1873 durch Vischer, der den Begriff »Einfühlung« als einen zentralen Grundbegriff in die Lehre der »Philosophie der Ästhetik« einführte (Vischer 1873: 18ff). Dieser für die moderne Konzeption von Empathie grundlegende Begriff entstammte damit zunächst der philosophischen Ansicht, die Wertschätzung eines Objekts in Kunst oder Natur hänge von der Fähigkeit des Betrachters ab, seine eigene Persönlichkeit in dieses Werk hineinzuprojizieren.²⁵²

Jener Begriff der Einfühlung wird schließlich 1909 von Edward B. Titchener mit dem Begriff von »empathy« ins Englische übersetzt und in den anglizistischen Sprachraum eingeführt (Rifkin 2010: 22). Er legte dabei jedoch bereits die philosophische Konzeption von Theodor Lipps zugrunde, der diesem Begriff eine erweiterte, human-orientierte Bedeutung gab (Vgl. Stueber 2008).²⁵³ Erst durch Lipps' Konzeption wird der Begriff folglich von seinem rein dinglichen Bezug im Rahmen der »Philosophie der Ästhetik« zu einer zentralen Kategorie der Geisteswissenschaften (Lipps 1907: 694ff).²⁵⁴ Für Lipps ist die »Einfühlung« nämlich nicht nur die anthropologische Grundlage für die ästhetische Wertschätzung von Natur und Kunst, sondern sie bildet zugleich die zentrale Bedingung für ein ganzheitliches Verstehen der Menschen im sozialen Bereich (Ebd.: 713ff).²⁵⁵

Der Begriff der Empathie wird dann schon bald nach seiner Einführung, im Zuge seiner inhaltlichen Präzisierung, zum Gegenstand einer heftigen Kontroverse unter Wissenschaftlern auf den Gebieten der Philosophie und Psychologie (Rifkin 2010: 23). Im Rahmen dieser wissenschaftlichen Debatte entstanden diverse Definitionen und Konzeptionen des Begriffs der Empathie, in deren Mittelpunkt insbesondere die Unterscheidung zwischen einer »affektiven« und einer »kognitiven« Komponente von Empathie stand.²⁵⁶ Auch heute ist seine genaue inhaltliche Bedeutung und Funktion innerhalb der wissenschaftlichen Disziplinen noch umstritten, was mitunter aber auch der Komplexität der Thematik geschuldet ist (Calloway-Thomas: 8). Sein zunehmender Bedeutungsgewinn gerade über enge disziplinäre Grenzen hinweg lässt sich jedoch nicht leugnen. Hauptorte der wissenschaftlichen Debatte sind dabei traditionell die Philosophie und die Psychologie, sie wird gegenwärtig aber noch zusätzlich befeuert durch Erkenntnisse in der Neurobiologie (Vgl. Rizzolatti/Sinigaglia 2008).

252 So schreibt etwa Nietzsche: »Erregen, beleben, beseelen, um jeden Preis – ist das nicht das Lösungswort einer erschafften, überreifen, überkultivierten Zeit?« (Nietzsche 1999b: 107). Dieses projektive Verständnis von Einfühlung im Sinne einer »Gefühlsansteckung« der betreffenden Objekte findet sich auch in der Konzeption von Vischer: »Selbst gegenüber der organischen Natur fungiert ja die Einfühlung noch symbolisch als Beseelung des Pflanzenkörpers, als Vermenschlichung des Tieres, und erst am Nebenmenschen als Selbstverdoppelung« (Vischer 1873: 18ff).

253 Lipps fragt zunächst: »Aber wie nun entstehen für mein Bewußtsein die anderen Iche? (...) Denn Menschen sind ja nicht diese Körper, sondern sie sind die Bewußtseinseinheiten, die an dieselben »gebunden« sind« (Lipps 1907: 694).

254 Diese Forderung nach einer konzeptionellen Ausweitung des Begriffs auf den Menschen formuliert Lipps wie folgt: »Der Begriff der Einfühlung ist jetzt zu einem Grundbegriffe vor allem der Ästhetik geworden. Aber er muß auch zu einem psychologischen Grundbegriff werden; und er muß weiterhin der soziologische Grundbegriff werden« (Ebd.).

255 Der »Instinkt zur Einfühlung« (Empathie) ermöglicht es dem Menschen nach Lipps, sich durch Identifikation in andere Menschen hineinzusetzen und bietet damit einen direkten Zugang zum »fremden Ich« (Ebd.). Demnach können wir zwar nicht direkt fühlen, was außerhalb von uns vorgeht, aber durch die – oft unbewusste – Verschmelzung unseres Selbst mit dem Anderen empfinden wir dessen geistigen Zustand nach, als wäre es unser eigener. Dieses geistige Nachempfinden lässt sich mit Lipps nicht auf rein rationale Logik oder Assoziation zurückführen. So lässt sich nach de Waal die Spannung eines Menschen, die dieser beim Beobachten eines Hochseilakts empfindet, nur dadurch erklären, dass er unbewusst in die Rolle des handelnden Akteurs schlüpft und so dessen emotionales Erlebnis teilt (Waal 2011b: 92).

256 Rifkin stellt hierbei den traditionellen Gegensatz zwischen der aufklärerisch geprägten Tradition einer »kognitiven Theorie« der Empathie um George Herbert Mead, welche der Empathiefähigkeit einen implizit instrumentalisierenden Charakter zuweise, sowie einer »affektiven Theorie« um den Entwicklungspsychologen Jean Piaget heraus (Ebd.).

Im Zuge einer humanökologischen Konzeptualisierung möchte ich die bisherigen Stränge zu einer möglichst breiten Definition von Empathie als dem »*menschlichen Einfühlungsvermögen in die Werthaftigkeit der natürlichen Lebensgemeinschaft von Natur und Mensch*« integrieren.²⁵⁷ Diese beinhaltet im Sinne einer ganzheitlichen Konzeption sowohl eine kognitive Komponente des intellektuellen Verstehens als auch eine affektive Komponente des Mit- und Einfühlens in die natürlichen Lebenszusammenhänge, die im Grunde auf einen »Sinn für Naturerfahrung« zielt.²⁵⁸ Meine humanökologische Konzeptualisierung trägt somit auch dem zunehmenden Konsens in den Wissenschaften Rechnung, dass die menschliche Fähigkeit zur Empathie sowohl eine kognitive als auch eine affektive Komponente beinhalten muss (Decety/Hodges 2006: 103; Stueber 2008).²⁵⁹ Es handelt sich dabei im Grunde um eine natürlich angeborene, aber in unterschiedlichem Potential veranlagte Fähigkeit des Menschen, deren individuelle Entwicklung gezielt gefördert werden kann (Rifkin 2010: 59ff). Ein rudimentär entwickeltes »Bewusstsein des Selbst« ist jedoch eine generelle Bedingung dafür, um die natürliche Fähigkeit zur Empathie später auch angemessen ausdrücken zu können (Ebd.: 88ff). Dabei können unterschiedlich hohe »Bewusstseinsgrade« erreicht werden, deren individuelle Ausprägung von der Qualität der frühkindlichen Bindung an die Eltern, aber auch von den Werten und Institutionen der jeweiligen Kultur abhängt, in die man eingebunden ist (Ebd.: 92ff). Als ein zentraler Bestandteil ihrer kognitiven Komponente wird dabei vor allem die geistige Fähigkeit zur Perspektivenübernahme erachtet (Vgl. Davis [u.a.] 2001). In enger Verbindung mit ihrer Förderung steht die Konzeption der »Introspektion« als einer Methodik, die auf die innerlich-geistige Selbsterkenntnis des Menschen zielt (Ebd.: 22f) und damit zur Voraussetzung einer tieferen Naturerfahrung wird. Welche genauere Bedeutung der Fähigkeit zur Empathie in den einzelnen akademischen Disziplinen zukommt, soll in den folgenden Kapiteln genauer untersucht werden.

257 Ich folge hierbei der Auffassung, wonach sich ein solches Verständnis primär an der menschlichen Alltagspraxis zu orientieren habe, um ihrer konstitutiven Bedeutung für die Entstehung sozialer Bedeutung und Sinnhaftigkeit gerecht werden zu können (Schmitt 2003: 19ff). Schmitt nennt dabei drei zentrale Aspekte jener lebensweltlichen Kompetenz der Empathie, auf die ich gerne zurückgreifen will, ohne dabei im Rahmen dieser Arbeit allzu zu tief ins Detail gehen zu können: »(1) Das Einfühlungsvermögen eines Menschen bezieht sich offenbar auf das Fühlen bzw. auf das Erleben eines anderen Menschen. (...) (2) Diese empathische Form des sozialen Verstehens zeigt sich zugleich fest eingebunden in ein dialogisches Geschehen, wie es unter Menschen tagtäglich stattfindet. (...) (3) Mit Empathie kommt aber ein ganz spezieller Sinn von ›Welt‹ ins Spiel. Gemeint ist die Erfahrung von Wertigkeit und Bewandnis« (Ebd.: 20). Der individuelle Grad an Fähigkeit zur Empathie bildet demnach eine zentrale Komponente für das qualitative Erleben der Welt durch die einzelnen Subjekte. Auf diesem subjektiven Erleben schließlich baut nach Schmitt über kommunikativ vermittelte Sinn- und Wertzusammenhänge das »Bedeutungswissen einer Gesellschaft« auf. Die konstitutive Bedeutung der Fähigkeit zur Empathie für unser Weltverständnis unterstreicht folgende Aussage: »*Alles in allem geht es mit der Empathie um ein Verstehen der Erlebens- und Fühlensdimension menschlicher Welterfassung. (...) Empathie gehört zum normalen Austausch unter Menschen und bezieht dort ihr subjektives Erleben inhaltlich wirksam mit ein*« (Ebd.)

258 Diesen ganzheitlichen Sinn für Naturerfahrung, der Selbsterkenntnis und Naturerkenntnis miteinander verbindet, begründet Novalis so: »*Wer also zur Kenntnis der Natur gelangen will, übe seinen sittlichen Sinn, handle und bilde dem edlen Kerne seines Innern gemäß, und wie von selbst wird die Natur sich vor ihm öffnen*« (Novalis 1963: 19). Es bedürfe dabei der Entwicklung einer »schöpferischen Weltbetrachtung« sowohl durch »ernstes Nachdenken« als auch durch das »Medium der Empfindung«, um sich in die Natur und alles Lebendige einfühlen zu können (Ebd.: 28ff).

259 Decety und Hodges geben diesen transdisziplinären Erkenntnisstand wieder, wenn sie trotz des Mangels einer einheitlichen Definition von Empathie den Konsens betonen: »*There is a broad agreement about two primary concepts of empathy: (1) an affective response to another person, which may (but not always) entail sharing that person's emotional state; and (2) a cognitive capacity to take the other person's perspective*« (Decety/Hodges 2006: 103).

II.3.1.b) Die humane Komponente der Empathie: eine positive Anthropologie

1) Die Bedeutung der Empathie aus der Geschichte: der Mensch als ein soziales Wesen

Der Vordenker Rifkin unternimmt in seinem Werk »Die Empathische Zivilisation« den Versuch, die historische Entwicklung der Menschheit unter dem Blickwinkel einer Evolution der Empathie zu untersuchen (Vgl. Rifkin 2010). Die zugrundeliegende These Rifkins lautet, dass die Empathie eine wesentliche Kraft in der historischen Entwicklung der Menschheit gewesen sei, die – im Einklang mit den jeweiligen sozioökonomischen Bedingungen – über verschiedene Stadien des Bewusstseins führte (Ebd.: 125ff).²⁶⁰ Das Bedürfnis der Menschheit nach ihrer empathischen Ausdehnung war aus dieser Perspektive für Rifkin ein Hauptgrund für das Entstehen der komplexen sozialen Strukturen der Spätmoderne, in denen wir uns heute befinden. Ohne die Fähigkeit zur Empathie sei demnach eine soziale Gemeinschaft überhaupt nicht denkbar und auch nicht das Bedürfnis nach einer Expansion sozialer Teilhabe (Ebd.: 44). Insofern er den Menschen folglich als ein soziales Wesen mit der natürlichen Fähigkeit zur Empathie versteht, kann zugleich auf eine ideengeschichtliche Kontinuität zur aristotelischen These vom Menschen als einem politischem Lebewesen (gr. »zoon politikon«) verwiesen werden (Aristoteles 2003: 49).²⁶¹ Demnach schließen sich die Menschen zu einer höheren sozialen Gemeinschaft in Form des Staates zusammen, um ein angenehmeres Leben in Geselligkeit zu führen, als dies in der Einsamkeit eines gedachten Naturzustandes der Fall wäre.

Auch Leopold Kohr schließt an dieses positive Verständnis vom Menschen als einem Sozialwesen an und bezeichnet diese ideengeschichtliche Tradition als die »Geselligkeitstheorie« vom Ursprung des Staates (Kohr 2004: 21ff), die sich von allen anderen Ursprungstheorien vor allem dadurch unterscheidet, dass sie nicht von einem fiktiv erdachten hypothetischen Naturzustand ausgeht, sondern von der Selbsterkenntnis des Menschen. Aus dieser Warte könnten wir unabhängig von den konkreten historischen Ereignissen darauf schließen, dass wir selbst unter ähnlichen Umständen genauso gehandelt hätten (Ebd.: 30). Dies steht vor allem im Gegensatz zu der insbesondere durch Hobbes geprägten neuzeitlichen Legitimationstheorie des Staates, wonach dieser notwendig wird, um die Menschen vor der gegenseitigen Gewalt im Naturzustand zu schützen (Hobbes 1984: 129ff).²⁶² Es ist in diesem Sinne also nicht der Schutz vor Gewalt, sondern vielmehr die Sehnsucht des Menschen nach der Gesellschaft seiner Mitmenschen, die ihn veranlasst, den Zusammenschluss zu größeren Gemeinschaften als etwa der natürlichen Gemeinschaft der Familie zu suchen.

²⁶⁰ Die Stufen in der empathischen Bewusstseinsentwicklung entfalteten sich demnach zunächst von einem anfänglich »mythologischen« Bewusstsein in der Antike über ein »religiöses« Bewusstsein im Mittelalter bis hin zu einem »ideologischen« Bewusstsein im Zuge der neuzeitlichen Aufklärung im 18.-19. Jahrhundert. Rifkin macht zudem für die Moderne die Entwicklung von einem »psychologischen« Bewusstseins im 20. Jahrhundert bis hin zu einem »dramaturgischen« Bewusstsein im 21. Jahrhundert aus, in dem sich der Mensch seiner Rollen besser bewusst werde (Ebd.: 13).

²⁶¹ Der Staat ist nach Aristoteles aufgrund der sozialen Natur des Menschen im Gegensatz zu Hobbes kein künstliches Konstrukt, sondern ein »naturgemäßes Gebilde«, das sich aus dem natürlichen Streben der Menschen nach einem guten Leben in der Gemeinschaft ergibt und nicht etwa aus Angst vor den anderen Mitmenschen wie bei Hobbes (Ebd.).

²⁶² Nach Hobbes ist der Naturzustand des Menschen durch »drei hauptsächliche Konfliktursachen« geprägt, nämlich Konkurrenz, Mißtrauen und Ruhmsucht (Hobbes 1984: 94f). Weil demzufolge alle Menschen nach ihrer Selbsterhaltung sowie nach dem Genuß begrenzter Güter strebten, ergibt sich für Hobbes, »daß die Menschen während der Zeit, in der sie ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, sich in einem Zustand befinden, der Krieg genannt wird, und zwar in einem Krieg eines jeden gegen jeden« (Ebd.: 96). Hobbes erachtet in seiner Legitimationstheorie die »Zwangsgewalt« des Staates als ein rationales Mittel, bei dem die Menschen durch die Übertragung ihrer individuellen Einzelrechte auf eine allgemeine Gewalt (»Leviathan«) erst eine innere und äußere Sicherheit herstellen (Ebd.: 131ff).

Streit und Konflikt dagegen sind Kohr zufolge erst ein späteres Produkt der zunehmenden Vergesellschaftung des Menschen: »Ebenso wie die Einsamkeit sie veranlaßte, Gemeinschaften zu gründen und in der Gemeinschaft zu leben, bringt das Streben nach gemeinsamen Zielen Meinungsverschiedenheiten mit sich. Der kämpfende Mensch ist ein Produkt der Zivilisation« (Kohr 2004: 40). Kohr gelingt es nach meiner Ansicht auf eine überzeugende Weise aufzuzeigen, warum die negative Anthropologie vom Naturzustand als einem »Kriegszustand« deutlich weiter hergeholt erscheint als die positive Anthropologie vom Menschen als einem Sozialwesen.²⁶³ Warum sollten sich die ersten Menschen im Naturzustand einander feindselig gegenübergestanden haben, wo doch eine Fülle an natürlichen Ressourcen zu ihrer freien Verfügung stand und das Leben in der Gemeinschaft durch kooperatives Verhalten nur ein mehr an Annehmlichkeiten mit sich gebracht hätte?

Auf der in der positiven Anthropologie vom Menschen als sozialem Wesen begründeten Annahme, dass der ursprüngliche staatsbildende Impuls des Menschen sein Verlangen nach Geselligkeit war, skizziert Kohr daher seine eigene Theorie vom »Wirtshaus-Staat«. Wie jede Entstehungstheorie ist auch sie nur ein theoretisches Konstrukt, welches im ursprünglichen Gründungszweck des Staates »einen Schlüssel zur Ergründung des tatsächlichen Wirkungsbereiches, des Zweckes und der Funktion des Staates« (Ebd.: 41) finden will. Das originäre Ziel eines Staates nach diesem auf das aristotelische Staatsverständnis zurückgehende Modell von Kohr ist es dabei, ein angenehmes Leben des Menschen in der Gemeinschaft zu sichern. Dieses Ziel wird aber durch die zunehmende Komplexität des Staates und seine wachsenden Aufgaben bedroht, die die menschliche Würde und Individualität durch kollektivistische und autoritäre Tendenzen zu ersticken drohen: »Denn gerade dadurch, daß er den Geselligkeitszweck der sozialen Organisation verkörpert, ruft der Wirtshaus-Staat die Verhältnisse hervor, die notwendigerweise zum Anwachsen der unterdrückenden Vollmachten der Regierung und mit ihnen zur Errichtung der Souveränität führen« (Ebd.: 40).²⁶⁴

Daraus folgert Kohr, dass dem Staat klare und unverrückbare Grenzen in seiner Funktion gesetzt werden müssen. Und in diesem Sinne missachteten die meisten modernen Staaten – auch aufgrund ihrer steigenden Komplexität und der damit verbundenen sozioökonomischen Zwänge (Vgl. Weber 2000: 153f)²⁶⁵ – ihren einstigen Gründungszweck: »Obrigkeit, Staat und Gesellschaft hören niemals auf, als durch irdische Einrichtungen zu erscheinen, wie sie es zur Zeit ihrer Erschaffung sein sollten. Das Wirtshaus, als Sinnbild ihres Zweckes, beinhaltet persönliche Bequemlichkeit und nicht sozialen Glanz. Der Wirt dient den Menschen und nicht der nebelhaften Vorstellung vom ›Volk‹. Der Bürger ist kein Mitarbeiter – kein Tellerspüler oder Kellner – der Regierung, sondern er sitzt im Aufsichtsrat und ist Nutznießer. Er dient nicht den Zwecken der Gesellschaft. Er ist der Gesellschaft beigetreten, um seinen eigenen Zwecken zu dienen« (Kohr 2004: 42).

263 Auch Taylor weist darauf hin, dass Hobbes' pessimistische Hypothese von einem feindseligen und gewaltbetonten Naturzustand des Menschen (»Homo homini lupus est«) durch die empirischen Beobachtungen seiner Zeit gefärbt sein könnte: »The assumptions made by Hobbes (...) were supposed to characterize human behaviour in the absence of the state; but perhaps they more accurately describe what human behaviour would be like immediately after the state has been removed from a society whose members had for a long time lived under states« (Taylor 1976: 141).

264 Dies entspricht zugleich der in ihren Grundzügen auf Aristoteles zurückgehenden Traditionslinie einer Politischen Philosophie, welche die Überdehnung der menschlichen Gemeinschaftsform über das »natürliche Maß« hinaus als eine Gefahr für das Funktionieren des Gemeinwesens erachtet (Vgl. Aristoteles 2003; Kohr 2002, 2003; Schumacher 2010).

265 Max Weber verortete diese Problematik der Moderne in dem Prozess einer zunehmenden Rationalisierung durch die kapitalistische Entwicklung, die für die Menschen in ein »stahlhartes Gehäuse« der Hörigkeit führe (Weber 2000: 153). Kritik in diese Richtung wird zudem auch von der Frankfurter Schule geübt, wenn z.B. Habermas auf die zunehmende »Kolonialisierung der Lebenswelt« durch systemische Imperative in der Moderne verweist (Habermas 1995: 292f).

In dieser positiven Ursprungstheorie von Staat und Gesellschaft zeigt sich ein auf die empathischen Bedürfnisse der Menschen gerichtetes Staatsverständnis, das der eigentlichen Natur des Menschen entspricht. Die zunehmende Vergesellschaftung des Menschen führt nach Kohr jedoch immer weiter von dessen Ursprungszweck weg und verkehrt schließlich sogar die Verhältnisse. Dies entspricht auch dem Denken von Rousseau, der die zunehmende Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Natur auf den künstlichen Prozess der Zivilisation zurückführt (Rousseau 2001: 172ff).²⁶⁶ Rifkin bringt an dieser Stelle eine neue Sichtweise ins Spiel, indem er auch die positiven Seiten der menschlichen Entwicklung zu größerer Komplexität aufzeigt (Rifkin 2010: 125ff). Demnach war die Entwicklung der Geschichte zu immer komplexeren Formen des Zusammenlebens nicht nur von misanthropischen Faktoren wie in der negativen neuzeitlichen Anthropologie von Machiavelli oder Hobbes geprägt (Hobbes 1984: 75; Machiavelli 2007: 16).²⁶⁷ Obgleich Rifkin diese misanthropische Seite in der geschichtlichen Entwicklung nicht leugnet, legt er den Fokus doch eindeutig auf die in der Natur des Menschen als einem sozialen Wesen begründete Motivation zur Teilhabe. Das Streben des Menschen nach immer größeren Gemeinschaften ist demzufolge in diese empathische Natur des Menschen auf eine sein äußeres Verhalten prägende Weise eingeschrieben.

Jedenfalls wird nach Rifkin die große zivilisatorische Bedeutung der Empathie in der traditionellen Geschichtsschreibung tendenziell noch deutlich unterschätzt. Hierbei zeigt sich mitunter auch die Bedeutung der Fähigkeit zur Empathie für die akademische Geschichtsschreibung selbst, um ein ausgewogenes Geschichtsbild vom Menschen zu vermitteln (Vgl. Davis [u.a.] 2001). Diese tendenzielle Unausgewogenheit in der traditionellen Geschichtsschreibung zeigt sich vor allem in ihrem primären Interesse an Krieg und Herrschaft in Form einer »Pathologie der Macht« (Rifkin 2010: 20), in der es vor allem um Siege und Niederlagen in Form von militärischen Eroberungen und politischen Schachzügen geht.²⁶⁸ Diese Art von Geschichte wird Gruen zufolge aber primär von denjenigen Menschen gemacht, die ihren eigentlich empathischen Wesenskern am entschiedensten unterdrücken, indem sie eine sogenannte »Tätermentalität« annehmen (Gruen 1997: 82ff).²⁶⁹

266 Rousseau hielt die zivilisatorische Entwicklung des Menschen bereits zu Zeiten der Aufklärung für bedenklich, da sie diesen von seinen natürlichen Bedürfnissen immer weiter entfremde. Sie begründe dabei eine künstliche politische Ordnung, die den »zivilisierten Menschen« erst entstehen lasse. Dessen künstliche Leidenschaften hätten keine wahre Grundlage in seiner Natur mehr, sondern orientierten sich allein am Wettbewerb mit anderen Menschen. Rousseau hoffte daher: *»Indem er so die vergessenen und verlorenen Wege entdeckt und verfolgt, die den Menschen vom natürlichen Zustand zum bürgerlichen Zustand führen mußten, (...) wird jeder aufmerksame Leser (...) die Lösung einer Unzahl von Problemen der Moral und der Politik sehen, welche die Philosophen nicht lösen können«* (Rousseau 2001: 265).

267 So schreibt Machiavelli über die anthropologische Grundlage der Politik: *»Alle, die über Politik schrieben, beweisen es, und die Geschichte belegt es durch viele Beispiele, daß der, welcher einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muß, daß alle Menschen schlecht sind und daß sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben«* (Machiavelli 2007: 16). Auch Hobbes hält *»an erster Stelle ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für einen allgemeinen Trieb der gesamten Menschheit, der nur mit dem Tode endet«* (Hobbes 1984: 75). Die beiden Denker gelten mit ihrem negativen Menschenbild als die Begründer des Politischen Realismus, der auf ein autoritäres Staatsverständnis zielt. Diese neuzeitliche Anthropologie begründete zugleich die Abkehr vom traditionell maßhaltenden Menschenbild, die auch in die Konzeption vom Homo Oeconomicus einfließt.

268 Die moderne Form der Geschichtsdidaktik geht zurück auf die von Thukydides begründete rationale, an Fakten orientierte Geschichtsschreibung (Vgl. Thukydides 1991). Geschichte wird seither primär in einem Verständnis gelehrt, nach welchem vor allem Kriege und Herrscher sowie deren Siege und Niederlagen im Mittelpunkt stehen.

269 Gruen spricht in diesem Zusammenhang von einem Hang zur »Idealisierung der Mächtigen« in der Gesellschaft, den es zu durchschauen gelte: *»Wenn wir einen offenen Blick auf unsere Geschichte werfen, ist Gewalt der Faden, der sie zusammenhält und Heldentum ihre Tarnung«* (Ebd.: 123). Diese Idealisierung der Macht, die in der traditionellen Geschichtsschreibung allgegenwärtig ist, trenne die Menschen von ihrer eigentlich empathischen Identität (Ebd.: 132). Sie mache diejenigen, die ihren innersten Wesenskern am entschiedensten leugnen, zu den Projektionsflächen einer Erlösungshoffnung, die immer wieder enttäuscht werden müsse, weil sie nur in der empathischen Selbstrealisation

Demgegenüber kommt es in der traditionellen Form der Geschichtsschreibung zur tendenziellen Unterbeleuchtung der empathischen Elemente der menschlichen Entwicklung (Rifkin 2010: 20ff), die sich vor allem in Phasen kultureller Hochblüten oder in Perioden des gemeinsamen Wiederaufbaus nach dem Krieg zeigen. Da die dunkle und gewaltbereite Seite menschlichen Verhaltens Rifkin zufolge gerade deswegen als »pathologisch« bezeichnet wird, weil sie vor dem gesunden Menschenverstand als widernatürlich und krankhaft erscheint, müsste im Umkehrschluss das empathische Verhalten des Menschen – das zudem einen wesentlichen Teil unseres Alltagslebens in Familie und Freundeskreis kennzeichnet – als natürlich und gesund angesehen werden. Gewalt, Krisen und Katastrophen sind nach Rifkin gerade deshalb für die traditionelle Geschichtsschreibung so zentral, weil sie als außeralltägliche Ereignisse eine prägendere Wirkung auf das »kollektive Gedächtnis« der Menschheit haben (Rifkin 2010: 21). Eine ausgewogene Form der Geschichtsschreibung müsste dagegen auf der Grundlage von Empathie versuchen, die zugrundeliegenden Motive zu verstehen, anstatt einfach nur reines Faktenwissen zu vermitteln (Vgl. Davis [u.a.] 2001). Eine aus diesem Blickwinkel der historischen Evolution der Empathie ergänzte Geschichtsschreibung ist dabei nach Rifkin »gespeist aus einer Vielzahl von Quellen, wie Literatur, Kunst, Theologie, Philosophie, Anthropologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Kommunikationstheorie« (Rifkin 2010: 13).

Auch wenn das Rifkin'sche Geschichtsmodell etwas überzeichnet erscheint, ergeben sich aus dieser Perspektive doch kohärente Einblicke, die für eine empathische Weiterentwicklung der Menschheit wichtig sein könnten. Rifkin behauptet dabei, dass es eine zivilisatorische Evolution zu einem steigenden empathischen Bewusstsein gibt, das durch die Entwicklung hin zu immer komplexeren Formen des menschlichen Zusammenlebens und die damit einhergehende empathische Erweiterung des »Ich-Bewusstseins« befördert wurde (Ebd.: 21). Als Katalysator für diese Entwicklung habe sich in der Moderne vor allem die Psychologie erwiesen, da sie ein therapeutisches Bewusstsein geschaffen habe, welches das Verständnis für die eigenen Gedanken und Gefühle schärft. Rifkin argumentiert daher, dass mit dem Einsetzen dieser Entwicklung vor ungefähr 100 Jahren ein neues »Zeitalter der Empathie« begann, welches sich anschickt, das Zeitalter der Vernunft abzulösen (Ebd.: 24).²⁷⁰

Rifkin erfasst dabei in seiner zentralen Hypothese vom »Empathie-Entropie-Zusammenhang« das Paradox dieser Entwicklung aus humanökologischer Sicht auf eine treffende Weise. So liegt nach seiner Ansicht die Tragik dieser zivilisatorischen Entwicklung darin, »dass sich unser wachsendes empathisches Bewusstsein überhaupt erst durch die immer größere Ausbeutung der irdischen Energiequellen und anderer verfügbarer Ressourcen und auf Kosten der Gesundheit unseres Planeten hat herausbilden können« (Ebd.: 14). Dabei kam es vom Zeitalter des »mythologischen Bewusstseins« bis zum Zeitalter des »dramaturgischen Bewusstseins« zu stets komplexeren Formen des

gefunden werden könne. Durch den Fokus auf die äußeren Aspekte des materiellen Fortschritts lasse unser Geschichtsbewusstsein »keine Auffassung der menschlichen Natur zu, die auf einem empathischen Wahrnehmungsvermögen beruht« (Ebd.: 211). Eine ganzheitliche Geschichtsschreibung würde dagegen »eine ganz andere Möglichkeit der Wahrnehmung unserer selbst wie auch unserer Geschichte eröffnen« (Ebd.), weil diese solche Täter nicht idealisiere.

270 Diese neue Art des ganzheitlichen Denkens und Fühlens schlägt sich nach Rifkin beispielsweise in der Verbreitung der Menschenrechte und der Formulierung von Tierschutzrechten nieder (Ebd.: 32). Er stimmt dabei mit anderen Wissenschaftlern wie z.B. Simon überein, der von einem ausgehenden »Zeitalter der Vernunft« spricht, dessen Grenzen und Mängel es zu erkennen gelte (Simon 1993: 11). Diese These passt zudem in das Bild von Capras These einer kulturellen »Wendezeit« sowie Sorokins Deutung der Krise unserer Zivilisation als einer Übergangsphase, die einen tiefen ethisch-wissenschaftlichen Wandel hin zu einem ganzheitlich-intuitiven Lebensverständnis erfordere (Sorokin 1953: 360f). Die korrespondierende Weltanschauung »müßte eine ganzheitliche (integralist) Philosophie (...) sein, die die intuitive, die rationale und die sensorische Evidenz ihrer Gültigkeit und praktischen Wirksamkeit in sich vereint« (Ebd.).

Zusammenlebens, die immer auch mit dem entropischen Verfall von regionalen Ordnungen und großen Kulturen einhergingen (Ebd.: 125ff).²⁷¹ Aus den Ausführungen Rifkins lässt sich zudem herauslesen, dass die Bedingungen für den Eintritt in ein neues Entwicklungsstadium jeweils dann gegeben scheinen, wenn die natürlichen Energieressourcen als die zentrale Grundlage des zivilisatorischen Fortschritts aufgebraucht wurden und technologische Effizienzsteigerungen und Innovationen den entropischen Verfall nicht mehr länger verhindern können. Die Kultur steht folglich vor der Herausforderung, den entropischen Verfall über größere Formen des Gemeinwesens zu kompensieren, was wiederum eine Ausdehnung der Fähigkeit zur Empathie auf andere Kulturen erfordert.

Mit Whites »Theorie der kulturellen Evolution« kann ergänzt werden, dass der Erfolg der modernen Zivilisation mit einem steigenden Energieverbrauch einhergeht, der womöglich die Bedingungen für ihren späteren Verfall in sich trägt (White 1949: 362).²⁷² Dies entspricht dem Geschichtsverständnis Toynbees, der in der Bildung von »Universalstaaten« bereits Anzeichen für einen zivilisatorischen Verfall erkannte, der einer spirituellen Erneuerung bedarf (Toynbee 1979b: 13ff). Die spezifische Situation der Spätmoderne ist jedoch, dass erstmals in der Geschichte die ganze Menschheit davon betroffen ist, worin Rifkin sowohl eine Gefahr als auch eine Chance sieht (Rifkin 2010: 31ff). Die Gefährdung liege dabei darin, dass es diesmal keine Möglichkeiten gibt, den entropischen Verfall nach außen zu verlagern. Dies berge aber die Chance zur Entwicklung eines »global-biosphärischen Bewusstseins« in sich, mit dem Ziel, die Empathie auf den ganzen Planeten auszudehnen.

Rifkin verschreibt der bisherigen Entwicklungsgeschichte damit einen gänzlich neuen Sinn ein, den er in der Verwirklichung des menschlichen Potentials zur Empathie begründet sieht (Ebd.: 20).²⁷³

Man könnte diesem kühnen Ansatz hinzufügen, dass in der Tat sogar scheinbar fatale Katastrophen wie die beiden verheerenden Weltkriege im 20. Jahrhundert oft dazu geführt haben, mehr Solidarität und Mitgefühl unter den Menschen zu bewirken. Insbesondere die Einigung Europas wäre ohne die zivilisatorische Katastrophe des »Holocaust« wohl undenkbar gewesen. Zugleich stieg im Laufe der zivilisatorischen Entwicklung die Komplexität der soziopolitischen Organisationsformen an, was sich vor allem mit Beginn der Industrialisierung auch in einem steigenden Energiebedarf zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung ausdrückt (Georgescu-Roegen 1974: 292ff). Die Ausdehnung der Fähigkeit zur Empathie ging folglich mit einer zunehmenden Gefahr von Entropie durch das Paradigma des materiellen Fortschritts einher, die sich auch wissenschaftlich begründen lässt.²⁷⁴

271 Rifkin zeigt diesen »Empathie-Entropie-Zusammenhang« anhand der zivilisatorischen Entwicklung verschiedenster Kulturen über alle bedeutenden historischen Epochen der Bewusstseinsentwicklung auf (Vgl. Rifkin 2010: 125ff).

272 Energie ist nach White der zentrale Parameter für den Erfolg einer Kultur: »Cultures are dynamic systems; they require energy for their activation. The history of civilization is the story of the control over the forces of nature by cultural means. But the story of energy control may provide the epitaph of civilization, also« (Ebd.). In diesem Sinne bedeute jeder Übergang zu einer höheren Produktionsweise zunächst einen kulturellen Fortschritt, da dieser eine komplexere Form des soziopolitischen Zusammenlebens ermögliche. Er geht aber auch mit einem höheren Energieverbrauch einher, weshalb die moderne »Transformation von Materie« womöglich dem antiken Mythos des Prometheus entspreche.

273 Gruen verweist auf einen ähnlichen Sinn der Geschichte, wenn er ausführt, dass es neben Macht und Fortschritt im »Ring um Empathie« auch einen zweiten bedeutenden Hauptfaden der Geschichte gibt: »Unsere Geschichte ist nicht nur eine Geschichte des Fortschritts, sondern die des ständigen Versuchs, zum Menschlichen in uns zurückzukehren. Dieser Gang der Geschichte äußert sich in einer Folge von Revolutionen und Kriegen« (Gruen 1997: 211). Er spricht in diesem Kontext sogar von einer »Perversion der Geschichte«, weil die Gewalt in einer tiefer gehenden Analyse nur »Ausdruck einer Stimme der Sehnsucht nach Liebe, die den Menschen vorenthalten wurde« (Ebd.) sein könne.

274 Georgescu-Roegen verweist auf die unwiderrufliche Verbindung zwischen den wirtschaftlichen Aktivitäten des Menschen und der Entropie als einem physikalischen Maß für die kosmologische Unordnung: »The kinship between economics and thermodynamics is (...) intimate« (Georgescu-Roegen 1974: 277), und zwar insofern, dass »the economic process is entropic: it neither creates or consumes matter or energy, but only transforms low into high entropy«

Somit kann man den Sinn der Geschichte in einem »transzendentalen Narrativ« durchaus dahingehend auslegen, dass die Entwicklung von Empathie mit Mensch und Natur in letzter Konsequenz ihre treibende Kraft sein muss. Angesichts der natürlichen Grenzen weiteren materiellen Fortschritts wird diese Fähigkeit insbesondere für die Situation der Menschheit im 21. Jahrhundert relevant – und zwar auf einer planetarischen Ebene. Im geschlossenen Ökosystem der Erde, dessen natürliche Ressourcen zunehmend begrenzt und ausgebeutet sind, kann nur – falls überhaupt – ein global-biosphärisches Bewusstsein davon, das ganze Leben auf diesem Planeten gemeinsam auf eine neue, humanökologisch nachhaltige Grundlage stellen zu müssen, die entropische Gefahr bannen. Die innere »Dynamik des Widerspruchs von Empathie und Entropie« (Rifkin 2010: 31) zeigt sich nun auf globaler Ebene, und muss folglich auf der höchstmöglichen menschlichen Bewusstseinsstufe – dem »global-biosphärischen Bewusstsein« – dialektisch aufgelöst werden (Ebd.: 313ff). Die sozio-ökologische Problemstellung im Zuge der Globalisierung schafft demnach erst jetzt in der Epoche der »Spätmoderne« die Notwendigkeit, unser empathisches Potential als gemeinsame Bewohner ein und desselben Planeten auf alle Menschen, Lebewesen und die Natur auszudehnen (Ebd.: 44). Die materielle Grundlage für diesen kulturellen Bewusstseinswandel bilden nach Rifkin die technologischen Reformprozesse im Zuge der »dritten industriellen Revolution«²⁷⁵, die durch die verstärkte Nutzung erneuerbarer Energien und die Strategie einer Dezentralisierung eine natur- und menschnahe Neuorganisation der Gesellschaft ermöglichen. Die Fähigkeit zur Empathie als die verlässlichste Grundlage einer »global-biosphärisch« geprägten Ethik der Kooperation mit der natürlichen Um- und Mitwelt müsse zugleich das Korrektiv zu dem der bisherigen zivilisatorischen Entwicklung eingeschriebenen Prozess einer steigenden Entropie durch materiellen Fortschritt bilden. Sie bedeutet letztlich das anthropologische Fundament für die ethisch-spirituelle Realisierung jener bisher allenfalls »imaginären Solidargemeinschaft von Natur und Mensch« (Mayer-Tasch 1999: 154), die – wie im Rahmen dieser Arbeit bereits aufgezeigt – in kulturhistorischer Hinsicht auch in den Worten von Mayer-Tasch ein »hohes Maß an transkultureller Konvergenz« besitzt (Ebd.). Hierzu gilt es jedoch, die für den bisherigen Verlauf der Geschichte mindestens ebenso prägende Neigung des Menschen zur »Pleonexia«²⁷⁶ zu überwinden, die Aristoteles nicht ganz zu Unrecht als eine Form der Ungerechtigkeit kategorisierte (Aristoteles 2000: 204). Diese aus der Perspektive der aristotelischen Tradition einer sozialen Natur des Menschen schädliche Neigung ist zugleich ein Ausdruck des im Zuge der neuzeitlichen Anthropologie um Hobbes dem Menschen quasi-naturhaft eingeschriebenen unbegrenzten Verlangens nach Macht und materiellen Gütern (Hobbes 1984: 75). Da beide Wesenszüge die Geschichte des Menschen maßgeblich geprägt haben, muss letztlich der

(Ebd.: 281). Das Problem sei, dass die Ökonomie diesen energetischen Zusammenhang verkenne: »Loud though the noise caused by the Entropy Law has been in physics and the philosophy of science, economists have failed to pay attention to this law, the most economist of all physical laws« (Ebd.: 280). Dies führe sie letztlich sogar zur Überzeugung, dass »the economic process can go on, even grow, without being continuously fed low entropy« (Ebd.).

275 Dieser Begriff der »dritten industriellen Revolution« (»prometheische Revolution«) bezeichnet die technologischen und soziokulturellen Umwälzungen im ausgehenden 20. Jahrhundert, die mit dem Eintritt in das moderne Zeitalter der Informations- und Kommunikationstechnologien einhergehen und eine dezentralisierte Form der Energieversorgung ermöglichen (Rifkin 2010: 377ff). Er zielt dabei auf die Lösung der Umweltproblematik durch die verstärkte Nutzung von Solarenergie und anderen erneuerbaren Energiequellen (Bruckmeier 1994: 264f). Die kontinuierliche Reduzierung des Energieverbrauchs durch steigende Energieeffizienz soll letztlich einen neuen Entwicklungspfad eröffnen.

276 Der Begriff bezeichnet in seiner etymologischen Ableitung ein Komposita aus den griechischen Begriffen »pleon« (»mehr«) und »echein« (»haben«), das ein »triebhaftes Immer-Mehr-Haben-Wollen« des Menschen beschreibt, das als Grundlage von Hobbes Philosophie gelten kann. Diese steht als historisch durchaus wirksame Neigung des Menschen einer am natürlichen und angemessenen Bedarf orientierten, humanökologisch Nachhaltigen Entwicklung entgegen.

Verlauf der Geschichte selbst zeigen, welche Tendenz sich durchsetzen kann und wird:²⁷⁷ »Sollte der Mensch von Natur aus durch und durch materialistisch, egoistisch, zweckbestimmt und vergnügungssüchtig sein, so besteht wenig Hoffnung, dass sich der Empathie-Entropie-Widerspruch auflösen lässt. Wenn der Mensch aber seinem tieferen Wesen nach eher zu liebevollem, freundschaftlichem, sozialem und empathischem Verhalten neigt, ist es immerhin möglich, dass wir es schaffen, das Empathie-Entropie-Dilemma zu lösen und zu einem nachhaltigen Gleichgewicht mit der Biosphäre zurückzufinden« (Rifkin 2010: 45). Die empathische Natur des Menschen sollte aus der historischen Perspektive letztlich weder unter- noch überschätzt werden. Weitere Hinweise auf das Potential der Empathie können sich aber aus der Disziplin der Philosophie ergeben.

2) Die Bedeutung der Empathie in der Philosophie: Begründung einer ganzheitlichen Ethik

Wie bereits in der sprachhistorischen Analyse aufgezeigt, kann der Begriff der »Einfühlung« als Vorläufer eines spezifischen Konzepts der Empathie gelten. Dieser Begriff bildete demnach eine wichtige kategoriale Größe in der deutschen Philosophie Ende des 19. Jahrhunderts, namentlich im Bereich der »Philosophischen Ästhetik« (Vgl. Stueber 2008). Von dort wird der Begriff dann von dem Experimentalpsychologen Titchener mit der neuen Bezeichnung »empathy« in den englischen Sprachraum eingeführt und von dort wiederum in den deutschsprachigen Raum zurück übertragen (Schmitt 2003: 27). Davor gab es im rationalen Zeitalter der Vernunft im deutschsprachigen Raum aber bereits einige Ansätze, um das Gefühl als einen wesentlichen Bestandteil kognitiver Erkenntnis und ganzheitlicher Erfahrung in ein philosophisches Gebäude zu integrieren.²⁷⁸ Baumgarten als der Begründer der Philosophischen Ästhetik kann in diesem Zusammenhang als ein wichtiger Vorläufer genannt werden, da er in seiner ganzheitlichen Ästhetiklehre dem Gefühl eine kognitive Kompetenz zusprach (Baumgarten 1983: 9ff).²⁷⁹ Als grundlegend für ein humanökologisches Verständnis muss dann sicherlich die Epoche der Romantik genannt werden, in der die Fähigkeit des Menschen, sich in die Natur und Kunst »einzufühlen«, stark betont wurde (Stueber 2008). Denker wie Herder und Novalis sahen die empathische Fähigkeit des Menschen als ein wichtiges Korrektiv gegenüber dem rational-analytischen Ansatz von Descartes, der für die moderne Wissenschaft prägend wurde.²⁸⁰

277 Diesen Aspekt beleuchtet beispielsweise auch Gruen sehr eingängig, wenn er mit Blick auf die Geschichte schreibt: »Empathie ist etwas, über das wir alle verfügen und das auch unter widrigsten Umständen aufsteigen kann. Doch der Haß auf das Leben ist schwer zu vernichten« (Gruen 1997: 276). Beide Tendenzen ruhen also im Menschen, und es sei die Frage, welche Seite in Zeiten zunehmender materieller Engpässe die Oberhand gewinne. Umso wichtiger erscheint es Gruen daher, dass wir uns der »zentralen Rolle des Mitgefühls« für unser Leben rechtzeitig bewusst werden, da nur so die menschliche Geschichte und ihr weiterer Verlauf unter dem Aspekt eines »Ringens um Empathie« gesehen werden könne. Ansonsten drohe eine Niederlage der Menschheit, sobald die Fassade materiellen Wohlstands bröckelt.

278 Dennoch liegt Capra mit seiner These richtig, dass im nun ausgehenden rationalen Zeitalter der Wert des intuitiven Erkennens tendenziell unterschätzt wurde und daher ein »mangelndes Gleichgewicht zwischen Denken und Fühlen« als den beiden komplementären Erkenntnisformen des menschlichen Geistes herrschte (Capra 2004: 35ff). Dies liegt nach meiner Auffassung aber weniger an fehlenden Ansätzen, als an der mangelnden soziokulturellen Wertschätzung dieser. 279 Im Rahmen seiner »Erfahrungspsychologie« gesteht Baumgarten dem Menschen neben der klaren und deutlichen Erkenntnisform der Vernunft auch ein untergeordnetes und dunkleres »unteres Erkenntnisvermögen« durch das Gefühl zu. Diese Erkenntnis wird durch die Sinne geprägt und ist in Form der Ästhetik für den Zugang zur empirischen Welt leitend: »Eine nicht deutliche Vorstellung wird sinnlich genannt. Also vergegenwärtigt die Kraft meiner Seele durch das untere Erkenntnisvermögen sinnliche Vorstellungen. (...) Die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis und Darstellung ist die Ästhetik (als Logik des unteren Erkenntnisvermögens (...))« (Ebd. 11ff). Seine Philosophie der Ästhetik verweist somit auf ein hierarchisch konzipiertes ganzheitliches Erkenntnisvermögen des Menschen, welches »im Spannungsfeld der Auseinandersetzung zwischen rationalem Denken und intuitiver Wahrnehmung« (Ebd.: VII) steht.

280 Während sich die für die moderne Philosophie grundlegende rationale Philosophie der Aufklärung vor allem auf Descartes' Leitsatz »Ich denke, also bin ich« (Descartes 1997: 55) gründet, betont der Herder'sche Gegenentwurf der

Statt die Natur und die Menschen analytisch in ihre Einzelteile zu zerlegen, um sie verstandesmäßig begreifen zu können, ging es ihnen vielmehr darum, die natürliche Umwelt durch eine ganzheitlich-erfahrbare, poetische Blickweise zu erfassen, die nur über den Prozess des »Einfühlens« möglich ist und so zu einer tieferen spirituellen Offenbarung und Identifizierung führt.²⁸¹ Über die Philosophien von Baumgarten, Herder, Schelling, Schleiermacher, Vischer und Dilthey lässt sich dann sogar eine erstaunlich unbeachtete Traditionslinie in der deutschen Philosophie ausmachen, für die der Begriff der »Einführung« eine zentrale Bedeutung einnimmt (Schmitt 2003: 27).²⁸² Es blieb dabei aber dem Ästhetiker Robert Vischer vorbehalten, den Begriff »Einführung« als einen operationalisierbaren Begriff zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion im Bereich der Philosophischen Ästhetik zu machen (Vischer 1873: 18ff). Der Philosoph Wilhelm Dilthey entlehnte dann diesen Begriff zur Beschreibung derjenigen geistigen Vorgänge, bei denen eine Person versucht, sich in eine andere hineinzusetzen, um zu verstehen, was diese fühlt und denkt (Rifkin 2010: 22).²⁸³

Wie bereits in etymologischer Hinsicht ausgeführt machte erst Lipps den entscheidenden Schritt, das Konzept der Empathie von dem rein dinglichen Bezug in der Philosophischen Ästhetik zu einer humanen Kategorie in den Geisteswissenschaften zu erweitern (Lipps 1907: 713ff). Die Fähigkeit zur Einführung war für ihn der grundlegende Mechanismus, durch den sich Menschen gegenseitig als geistige Wesen erkennen können. Es war dann auch das Lipps'sche Verständnis von Einführung, das dem englischen Begriff »empathy« bei seiner Einführung in den englischen Sprachraum durch Titchener zugrunde lag (Stueber 2008). Lipps erachtete dabei die Fähigkeit zur Empathie als die bedeutsamste erkenntnistheoretische Grundlage im zwischenmenschlichen Miteinander. Zugleich beinhaltete sie aber weiterhin eine projektive Komponente im Bereich der Wertschätzung von Natur und Ästhetik, die heute als zunehmend idiosynkratisch gilt (Agosta 2010: 4ff). Der Ansatz von Lipps bildete nach Stueber dennoch den Ausgangspunkt einer intensiven philosophischen Debatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Vgl. Prandtl 1910, Scheler 1973, Stein 1980) und zeitigte seine Wirkung auch weit darüber hinaus (Stueber 2008). Seine große Beachtung selbst bei Kritikern von Lipps sei demnach insbesondere darauf zurückzuführen, dass er erstmals eine wirkliche Alternative zu John S. Mills »Analogieschluss«²⁸⁴ geliefert habe, die für die Diskussion sehr fruchtbar war.

Romantik den Wert des Gefühls für die Erfahrung der Wirklichkeit: *»Ich fühle mich! Ich bin!«* (Herder 1994: 236).

281 Sie benutzten dabei jedoch noch nicht den konzeptuellen Begriff der »Einführung« in seiner Nominalform, sondern verwendeten ihn hauptsächlich als Verb bzw. Tätigkeit im Sinne eines »Sich-Einfühlens«. Dabei wird zwar die zugrunde liegende Geisteshaltung deutlich, es handelte sich aber noch nicht um ein explizites philosophisches Konzept.

282 So sah etwa Herder in seiner ganzheitlichen Konzeption der Philosophie das Gefühl von zentraler Bedeutung für einen unmittelbaren Zugang zur empirischen Wirklichkeit: *»Es ist sonderbar, daß die höchsten Begriffe der Philosophie von Anziehung und Zurückstoßung, die einfachsten Sachen des Gefühls sind, so wenig wissen wir! Das Höchste der Philosophie ist zugleich das Erste und bekannt«* (Herder 1994: 235). Die philosophische Erkenntnis nimmt daher selbst in ihren höchsten Blüten beim Gefühl ihren Ausgang: *»Vom Gefühl aus muß sich also wie dies so alles ausgehen, und dahin zurückkommen. (...) Ferner: je größer Kraft eines denkenden Wesens: desto mehr wirkt [sic] er ins Universum: desto weiter fühlt: desto mehr hört«* (Ebd.: 235ff). Die oben erwähnten Philosophen greifen dann im Anschluss an Baumgarten mit unterschiedlichen Akzentuierungen auf die Bedeutung des Gefühls für die Welterkenntnis zurück.

283 Dilthey ging es dabei um die Entwicklung einer »allgemeinen Theorie des Verstehens«, wobei sich der Begriff der »Einführung« in seinem Werk eher selten findet (Schloßberger 2005: 77). Alles höherwertige Verstehen gründe bei ihm dabei zunächst in einem elementaren Grundverstehen, das sich auf den Ausdruck des anderen Menschen in Form von Gestik und Mimik beziehe und diesen ohne größere intellektuelle Fähigkeiten deuten könne (Ebd.: 12). Erst darauf baue dann eine höhere Form des Verstehens auf, die nach den Ursachen fragen und diese in einen größeren Kontext einordnen könne. Daher konstatiert Dilthey: *»Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir«* (Dilthey 1924: 144).

284 Mills Analogieschluss beruht auf einer »Cartesianischen Konzeption« des Geistes, wonach wir direkten Zugang nur zu unserem eigenen inneren Erleben besitzen. Wir können demnach nie zu gesicherten Erkenntnissen über geistige Vorgänge in anderen Personen kommen, sondern diese lediglich aus unserer egozentrischen Perspektive deuten, indem wir

Für Lipps basiert das Erkennen von Gefühlen und Gedanken im Gegensatz zu Mills kognitivem Ansatz primär auf der affektiven Komponente einer instinktiven Einfühlung durch einen innerlichen »Nachahmungstrieb« (Lipps 1907: 713ff). Die beiden konträren erkenntnistheoretischen Positionen von affektiver Einfühlungstheorie und kognitivem Analogieschluss können um 1900 als die konkurrierenden Antworten bezüglich der Frage gesehen werden, wie es möglich ist, die authentische Erfahrung eines anderen »Ich« zu machen (Schloßberger 2005: 53ff).²⁸⁵ Mills Konzeption bleibt dabei im Cartesianischen Paradigma des rationalen Egozentrismus, das zu falschen Rückschlüssen führen muss, wenn dabei die eigene Sichtweise lediglich in das äußerliche Verhalten der anderen Person hineinprojiziert wird. Da es auch Lipps trotz der Kritik an der Cartesianischen Methode (Lipps 1907: 706ff) nicht gelingt, sich davon zu lösen, weil auch bei ihm letztlich nur der eigene Gefühlszustand in das Objekt oder die Person übertragen wird (Stueber 2008),²⁸⁶ wird seine Konzeption von der phänomenologischen Tradition um Husserl, aber auch von Scheler als unzureichend abgelehnt (Agosta 2010: 5f).²⁸⁷ Die phänomenologische Bewegung kritisierte diverse Mängel in Lipps' Konzeption von Einfühlung (Vgl. Stueber 2008), teilt aber auch seine grundsätzlich richtige Kritik an der Cartesianischen Methode des Analogieschlusses (u.a. Stein 1980: 24; Scheler 1973: 232ff). Husserl und Stein entwickelten das Konzept der Empathie folglich weiter, indem sie diese als einen eigenständigen »Erfahrungsakt«²⁸⁸ erachteten (Stein 1980: 10), der uns den anderen Menschen in seiner subjektiven Erfahrungswelt intuitiv zugänglich und damit individuell verstehbar macht, ohne dass es dafür des objektivierenden Verfahrens des Analogieschlusses bedürfe (Husserl 1977: 141).²⁸⁹

ihr beobachtbares Verhalten auf eigene innere Erfahrungen beziehen (»in Analogie bringen«) (Schloßberger 2005: 55ff).

285 Nach Schloßberger stellte sich Ende des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der zunehmenden wissenschaftlichen Einsicht in die Bedeutung der Intersubjektivität für die »akademische Philosophie« verstärkt die Frage, wie »*ein ich die Erfahrung eines anderen ich machen kann*« (Ebd.). Den philosophischen Ausgangspunkt beider Konzeptionen bildete demnach Descartes' Unterscheidung von »res cogitans« (Seele) und »res extensa« (Körper), also eines »denkenden Ichs«, das die von ihm getrennte Um- und Mitwelt erklärt und versteht. Dem psychischen Erleben sei dadurch eine Eigengesetzlichkeit gegenüber dem physischen Geschehen zugeschrieben worden, was der Trennung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften entspreche. Analogieschluss und Einfühlungstheorie könnten demzufolge für den Bereich der Geisteswissenschaften als zwei »gegenläufige Ansätze« verstanden werden, die erklären wollten, wie fremdpsychisches Geschehen verstehbar sei. Sie blieben jedoch beide im Cartesianischen Paradigma, wenn »*ausgehend vom eigenen ich die Analogie des anderen ich entwickelt wird*« (Ebd.: 54). Der Unterschied sei letztlich nur, dass »*es sich im Fall der Analogieschlußtheorie um einen bewußt vollzogenen Akt der Zusprechung handelt, während in der Einfühlungstheorie jener Akt der Vermittlung unbewußt, d.h. als nicht bewußt vollzogener Schluß gedacht wird*« (Ebd.: 54f).

286 Nach Schloßberger muss Lipps' Konzeption von Einfühlung daher eher mit den von anderen Autoren verwendeten Begriff der »Gefühlsansteckung« bezeichnet werden, wonach eine andere Person in uns instinktive Gefühlsreaktionen auslösen kann, die annäherungsweise ihrem Gefühlszustand entsprechen (Schloßberger 2005: 71f). Diese werde aber in der neueren Literatur nur als eine Vorstufe von Empathie erachtet, da sie noch nicht den Aspekt eines kognitiven Verstehens des Anderen beinhalte. Ein ganzheitliches Verstehen des Anderen setze eine gewisse Distanz zwischen Eigen- und Fremderleben voraus. Dennoch hält Schloßberger die Theorie von Lipps in ihren Grundlagen sowie in ihrem Einfluss auf Scheler und Husserl zu den »originellsten und einflußreichsten Theorien des Fremdpsychischen« (Ebd.: 75).

287 Wobei es nach Schloßberger nur Scheler gelingt, durch seine Konzeption der auf das geistige Verstehen bezogenen »unmittelbaren Fremdwahrnehmung« aus diesem Paradigma herauszutreten (Schloßberger 2005: 141ff). Er kehrt damit das Primat zwischen Körper und Geist um, während die traditionelle Phänomenologie körperbezogen bleibt (Ebd.: 55).

288 Dies bringt Edith Stein in ihrer Abgrenzung zu anderen menschlichen Erfahrungsakten wie z.B. der Erinnerung, der Erwartung oder der Phantasie besonders anschaulich zum Ausdruck, wenn sie schreibt: »*Das Subjekt des eingefühlten Erlebnisses (...) ist nicht dasselbe, das die Einfühlung vollzieht, sondern ein anderes, beide sind getrennt, nicht wie dort durch ein Bewusstsein der Selbigkeit, der Erlebniskontinuität verbunden. (...) In meinem nicht-originären Erleben fühle ich mich gleichsam geleitet von einem originären, das nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären Akt bekundet. So haben wir in der Einfühlung eine Art erfahrender Akte suigeneris*« (Stein 1980: 10).

289 Husserl schreibt hierzu: »*Es war ein Erfolg schon der anfangenden Phänomenologie, daß ihre Methode reiner, aber zugleich eidetischer Intuition zu Versuchen einer neuen Ontologie geführt hat, grundwesentlich verschieden von der mit anschauungsfernen Begriffen logisch operierenden des 18. Jahrhunderts*« (Ebd.). Dies führt zu der erkenntnistheoretischen Einsicht Husserls, dass die »unverfälschte Intuition« den unmittelbarsten Zugang zur Lebenswirklichkeit

Bei Husserl bleibt die Erfahrung des Anderen jedoch wie bei Lipps und Dilthey auf das Primat der körperlichen Dimension reduziert, weshalb erst Scheler in seiner sehr subtilen Analyse der geistigen Zusammenhänge menschlicher Erfahrung einer authentischen Begegnung des Anderen gerecht wird (Schloßberger 2005: 141ff). Scheler geht dabei in der Ablehnung des Cartesianischen Paradigmas am weitesten (Stueber 2008), indem er auf eine plausible Weise argumentiert, dass wir uns erst auf der Grundlage von Empathie der geistigen Realität einer anderen Person zuwenden können (Scheler 1973: 107). Die ursprüngliche Erfahrung einer »echten Einfühlung« mit allem Lebendigen bildet dabei die Grundlage für die Fähigkeit zur »Nachföhlung«, welche das Mitgeföhl hervorruft, auf dem eine empathische Haltung gegenüber Mensch und Natur beruht (Ebd.: 105ff).

Scheler zufolge besteht der »Kardinalfehler« in der Debatte um die Zugänglichkeit der geistigen Vorgänge anderer Personen – und aus humanökologischer Sicht ganz allgemein: von Lebewesen – in der fatalen Vernachlässigung des phänomenologischen Aspekts, dass wir ihnen nicht nur als rein körperliche Wesen begegnen (Stueber 2008). In den körperlichen Ausdröcken einer Person durch Mimik und Gestik spiegeln sich nach Scheler spezifisch geistige Zustände wider, die wir auf der Grundlage unserer empathischen Fähigkeiten direkt erkennen können (Scheler 1973: 232ff).²⁹⁰ Erst im Mitföhlen mit dieser Person im Rahmen einer empathischen Begegnung erfahren wir die andere Person als wirklich, d.h. als eine authentische, lebendige Person (Schloßberger 2005: 15). Als ein weiterer bedeutender Philosoph für ein Verständnis der konstitutiven Bedeutung von Empathie für eine authentische Erfahrung des Anderen kann zudem Lévinas gelten (Vgl. Lévinas 2002).²⁹¹

Insgesamt ist das Konzept der Empathie jedoch bis vor kurzem in der Philosophie nicht wirklich ernst genommen worden – was sich mittlerweile zunehmend ändert (Vgl. Agosta 2010).²⁹² So sehen viele zeitgenössische Denker – gerade auch in benachbarten Gebieten wie der Sozialpsychologie oder der Neurobiologie – die Fähigkeit zur Empathie als eine anthropologische Grundlage für ein transkulturelles Bewusstsein (Rifkin 2010: 100). Der Philosophie kommt daher im Rahmen ihrer Deutungshoheit in der Konzeption der Politischen Ökologie die verantwortungsvolle Aufgabe zu, diese anthropologischen Erkenntnisse für die soziokulturelle Entwicklung zu bewerten. In dieser

eines anderen Mitmenschen ermöglicht: »*Es steht in dieser Hinsicht nichts im Wege, zunächst ganz konkret mit unserer menschlichen Lebensumwelt und mit dem Menschen selbst als wesensmäßig auf diese Umwelt bezogenem anzufangen und eben rein intuitiv das überaus reichhaltige Apriori einer solchen Umwelt überhaupt zu erforschen, es zum Ausgangspunkt einer systematischen Auslegung der Wesensstrukturen menschlichen Daseins (...) zu nehmen*« (Ebd.).

290 Auch Zahavi betont im Anschluss an Scheler explizit, dass »*our perception of these minded bodies is unlike our ordinary perception of objects*« (Zahavi 2007: 36). Er fordert daher die wissenschaftliche Anerkennung von Empathie in Form eines »*distinctive mode of consciousness, different from perception, recollection and fantasy, that permits us to understand others*« (Ebd.) Trotz der Kritik am Konzept der Empathie seitens der traditionellen Phänomenologie um Heidegger und Gurwitsch und dem daraus resultierenden »Misskredit« des Begriffs plädiert Zahavi also angesichts der großen Kohärenz von Schelers Erkenntnistheorie, dass diesem in der gegenwärtigen »Theory of Mind«-Debatte wieder ein größerer Stellenwert eingeräumt werden sollte. Die Empathie als solche müsse dabei als »*an ability to experience behaviour as expressive of mind*« verstanden werden, die dabei helfe »*to access the life of the mind of others in their expressive behaviour and meaningful action*« (Ebd.: 37). Auch wenn Zahavi der Phänomenologie in ihrer Begriffskritik teilweise Recht gibt, macht er dennoch deutlich, dass der Begriff den rationalen Egozentrismus Descartes' überwinden müsse und dabei weder im Sinn von Mills Analogieschluss noch von Lipps' Projektion eigener Geföhle missverstanden werden dürfe. Auch eine zu große Theoretisierung werde demnach dem Alltagsleben der Menschen nicht gerecht.

291 Lévinas untersucht die Bedingungen für eine authentische Begegnung mit dem Anderen und geht in seiner Forderung nach einer Aufhebung der egozentrischen Perspektive und ihren ethischen Implikationen sehr weit (Vgl. Ebd.).

292 Die über eine lange Zeit mangelnde Beachtung des Konzepts der Empathie innerhalb der analytischen Tradition der Philosophie liegt nach Stueber einerseits an der unzureichenden Kenntnis phänomenologischer Literatur, andererseits an den nicht ganz ausgereiften oder mit zu wenig Erklärungskraft ausgestatteten Konzeptionen seitens der Phänomenologie selbst (Vgl. Stueber 2008). So besitzen traditionelle Konzeptionen von Empathie nach Stueber z.B. keine hinreichende Erklärungskraft für das intersubjektive Verständnis mentaler Ausdröcke bei unterschiedlichen Kulturen (Ebd.).

Hinsicht muss nach Stueber aber unterschieden werden zwischen einer angeborenen, begrenzten Fähigkeit zur Empathie und den höheren Anforderungen eines geistigen Verständnisses unter der pluralistischen Bedingung der Spätmoderne (Vgl. Stueber 2008). Dabei sei davon auszugehen, dass sozial anspruchsvollere empathische Fähigkeiten einer kognitiven Ergänzung durch entsprechendes psychologisches und kulturelles Hintergrundwissen bedürften, während die Grundanforderungen empathischer Verständigung auch ohne ein tiefergehendes Wissen auskommen würden.

Diese Erkenntnis muss in eine Ethik der Spätmoderne einfließen, die die menschliche Fähigkeit zur Empathie zum Ausgangspunkt einer Nachhaltigen Entwicklung macht. Eine zentrale Bedeutung spielt die Frage der Empathie dabei traditionell im Zuge der Fragestellung der Moralphilosophie, was die anthropologische Grundlage von ethischem Handeln bildet (Ebd.). Hierbei gilt es im Sinne einer humanökologischen Positionierung zunächst einmal an die aristotelische Konzeption eines »guten Lebens« anzuknüpfen (Vgl. Aristoteles 2000), das durch ein gemeinwohlorientiertes Leben in der sozialen Praxis zu verwirklichen ist. Was die Frage nach der modernen Grundlage von Moral angeht, so ist in ideengeschichtlicher Hinsicht mit dem Beginn der Neuzeit auf einen Gegensatz zu verweisen: Im Gegensatz zu Hume, der die Intuition des Menschen im Sinne eines unbewussten »moral sense« als Grundlage des moralischen Handelns erachtete (Hume 2004: 468ff),²⁹³ entwarf Kant seine Moralphilosophie auf dem Anspruch intellektueller Rationalität (Vgl. Kant 2004).²⁹⁴

Die Frage der Moral stellt sich jedoch auch in der Moderne nicht nur aus der vernünftigen Einsicht in abstrakte Prinzipien, sondern primär in der konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen (Precht 2010: 177ff).²⁹⁵ Hier ist folglich aus einer ganzheitlichen Perspektive eher Hume Recht zu geben, wenn dieser über den »Übelstand bei allen abstrakten Überlegungen« schreibt: »Wenn wir unsere Studierstube verlassen und uns in die allgemeinen Angelegenheiten des Lebens mischen, so scheinen die Ergebnisse jener Überlegungen dahin zu schwinden, wie nächtliche Gespenster beim Anbrechen des Morgens« (Hume 2004: 455). Der Verstand allein kann also nach Hume den Menschen in der realen Lebenswelt nicht hinreichend zu einem moralischen Verhalten motivieren, denn dazu bedarf es vor allem auch eines tieferliegenden emotionalen Impulses. Für die philosophische Begründung einer ganzheitlichen Ethik, die zum anthropologischen Fundament einer humanökologisch Nachhaltigen Entwicklung der Spätmoderne werden kann, ist ergo wiederum Schelers lebenspraktischer Ansatz einer »materialen Wertethik« wegweisend (Vgl. Scheler 1954).²⁹⁶

293 So resümiert Hume die Ergebnisse seiner Ausführungen über die Entscheidungsgrundlage für moralisches Handeln folgendermaßen: »Der Verlauf unserer Überlegungen führt uns zu dem Ergebnis, dass Tugend und Laster nicht durch Vernunft allein, also nicht durch Vergleichung von Vorstellungen erkannt werden können, dass wir vielmehr vermittelt eines Eindrucks oder eines Gefühls, das sie erwecken, befähigt werden, den Unterschied zwischen ihnen zu statuieren« (Ebd.: 468), woraus er schließlich folgert: »Sittlichkeit wird also vielmehr gefühlt als beurteilt« (Ebd.).

294 Das allgemeine Prinzip der Ethik lautete dabei nach Kants kategorischem Imperativ: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde« (Kant 2004: 36). Dieser aus der vernünftigen Einsicht in allgemeine Prinzipien des Zusammenlebens gewonnene Verhaltensgrundsatz beansprucht als eine Art »Pflichtethik« absolute Geltung im Bereich der Moral, unabhängig von der Frage der Lust oder der Affekte.

295 Bereits Aristoteles berücksichtigte dies in seiner Tugendlehre mit dem Ideal eines sittlich geprägten Verständnisses vom guten Leben. So beruht diese zwar auf der rationalen Einsicht in die Vermeidung von Extremen, kann sich aber nur durch Erfahrung und Gewohnheit in der sozialen Praxis bewähren: »Die Tugend ist also von doppelter Art, verstandesgemäß und ethisch. Die verstandesgemäße Tugend entsteht und wächst zum größeren Teil durch Belehrung; darum bedarf sie der Erfahrung und der Zeit. Die ethische dagegen ergibt sich aus der Gewohnheit« (Aristoteles 2000: 131).

296 Scheler wendet sich hierbei gegen die auf die griechische Antike zurückgehende Denkweise einer Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, derzufolge unser gesamtes emotionales Erleben als unvernünftig deklariert wird. Dies verhindere eine ganzheitliche Ethik: »Für die Ethik hat dies zur Folge gehabt, daß sie sich in ihrer Geschichte entweder als absolute apriorische und dann rationale Ethik gestaltete, oder als relative empirische und emotionale Ethik. Ob es

In seinem »ethischen Personalismus«²⁹⁷ erweitert Scheler den einseitig rationalen Ansatz Kants auf die intentionale Gefühlswelt, indem er seine ganzheitliche Ethik auch auf den emotional-werthaftern Anteilen des menschlichen Erlebens gründet (Sander 2001: 25ff). Seine »Ethik aus der Fülle des Lebens« folgt dabei einerseits der traditionellen Vernunftkritik um Schopenhauer und Nietzsche, welche die Tradition einer säkularen »Lebensphilosophie« begründete.²⁹⁸ Zugleich versucht Scheler aber den von Nietzsche als irrational diskreditierten Vernunftbegriff zu retten,²⁹⁹ indem er ihn auf eine ganzheitliche Grundlage in der Natur des Menschen stellt, die man auch mit dessen Fähigkeit zur Empathie umschreiben könnte (Scheler 1954: 179ff). Ein rationales Verhalten begründet sich demnach in der empathischen Natur des Menschen als eines »ens amans«, wodurch er fähig ist, in einer »ethisch-liebenden Einstellung« allen Dingen und Lebewesen ihren naturgemäßen Selbstwert zukommen zu lassen (Sander 2001: 30f). Diese Wertethik begründet sich aus einer an Nietzsche, Dilthey und Bergson anschließenden »Philosophie des Lebens« (Scheler 1972: 318ff), die auf ein emotional reichhaltiges Leben aus der Fülle des Erlebens zielt und gleichzeitig – im Gegensatz zu Nietzsches Entwertung von Vernunft und Moral – auch einen ethischen Anspruch sichert.

Scheler betont dabei die Notwendigkeit einer »neuen Haltung des Menschen zur Welt« gegenüber dem utilitaristischen Denken der Neuzeit, die er zunächst im Rückgriff auf Bergsons Philosophie beschreibt: »Die neue Haltung mag zunächst, vage genug, emotional als (...) mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zur Welt in ihrer Angeschautheit bezeichnet werden. (...) Das ist nicht der blinzelnde, kritische Blick, den Descartes – mit dem universellen Zweifel beginnend – auf die Dinge wirft; nicht Kants Auge, aus dem der Geistesstrahl so entfremdet wie aus einer anderen Welt und so herrschaftlich auf die Dinge fällt und sie durchbohrt. Nicht der Wille zur Beherrschung (...), sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Größes an die Steigen der Fülle (...) durchseelt hier jeden Gedanken« (Scheler 1972: 325). In Schelers Phänomenologie soll folglich das intentionale Fühlen im Sinne eines »vollen geistigen Erlebens« einen gleichwertigen, erkenntnistheoretisch begründeten Platz haben (Sander 2001: 37).³⁰⁰

Scheler konzipiert damit eine ganzheitliche Lebensphilosophie, die auf der sowohl kognitiv als auch affektiv begründeten ethisch-spirituellen Fähigkeit des Menschen basiert, das Seiende in seinem natürlichen Selbstwert zu erkennen und es darin auch zu bejahen. Die so begründete Fähigkeit zur Empathie kann dabei zugleich ein ganzheitliches Schlüsselkonzept bedeuten, um die »Sein-Sollen-Dichotomie« ganz praktisch zu überwinden (Rifkin 2010: 122ff). Er liefert damit die Grundlage für

nicht eine absolute und emotionale Ethik geben könne und müsse, wurde kaum in Frage gezogen« (Ebd.: 268).

297 Hierbei steht die Person als Ganzes im Zentrum eines »Begriffs der ethischen Autonomie«, wenn Scheler erklärt, dass »echte Autonomie nicht zuvörderst ein Prädikat der Vernunft (wie bei Kant) und der Person nur als dem X, das an einer Vernunftgesetzlichkeit teil hat, sondern zuvörderst ein Prädikat der Person als solcher« sei (Scheler 1954: 499).

298 Scheler kritisiert die einseitige Orientierung an abstrakten Kriterien der Vernunft und fordert eine stärkere Ausrichtung der Philosophie an der Lebenswelt: »Jede Art von Erkenntnis wurzelt in Erfahrung. Und auch die Ethik muß sich auf Erfahrung gründen« (Ebd.: 179). Er folgt damit Nietzsches Forderung nach mehr Lebendigkeit: »Erregen, beleben, beseelen, um jeden Preis – ist das nicht das Lösungswort einer erschlafften, überreifen, übercultivierten Zeit?« (Nietzsche 1999b: 107). Das Ziel ist eine lebenspraktische Philosophie, die den rationalistischen Rahmen sprengt.

299 Wenn sich die Ethik nicht auf abstrakten Prinzipien, sondern auf Erfahrung gründen soll, so gilt es nach Scheler an der bloßen Erfahrung nicht Halt zu machen. Es sei zu fragen »was das Wesen derjenigen Erfahrung ausmacht, die uns die sittliche Erkenntnis gibt, und was für wesentliche Elemente eine solche Erfahrung enthält« (Ebd.: 179). Es seien die Werte als materiale Korrelate des Fühlens, die der menschlichen Erfahrung einen sittlichen Gehalt zuweisen. Daher gelte, »daß wo von einem Sollen die Rede ist, immer ein Erfassen eines Wertes stattgefunden haben muß« (Ebd.: 200).

300 Nach Sander hält Scheler an der prinzipiellen Eigenständigkeit von Denken und Fühlen fest, wodurch es ihm dann auch gelänge, »die Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit der jeweiligen Erkenntnisweisen tatsächlich zu bewahren« (Sander 2001: 45). Beide haben einen ihnen jeweils spezifischen Erkenntnisbereich: die Logik und die Werte.

eine lebenspraktische »Erfahrungsethik«, in der das bloße rationale Sollen einer humanökologisch Nachhaltigen Entwicklung durch ein emotionales Wollen ergänzt wird (Scheler 1954: 206ff). Dies ist möglich, weil es in Schelers »Philosophie aus der Fülle des Erlebens des Lebens« (Scheler 1972: 313) zur Versöhnung des kantischen Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit durch das Konzept des »Wertfühlers« kommt, das den Menschen auch in seiner Emotionalität respektiert.

Der Mensch als ein empathisches Wesen muss sowohl nach verstandesgemäßen Kriterien der Vernunft als auch nach emotionalen Aspekten der praktischen Lebenswelt angesprochen werden. In der Realität ist das Verhältnis von Vernunft und Gefühl zwar bei jedem Menschen unterschiedlich, dennoch ist dabei grundsätzlich davon auszugehen, dass die meisten Menschen fähig sind, beide Komponenten in ihre Entscheidungen mit einfließen zu lassen (Precht 2010: 125). In der komplexen Welt der Moderne können dabei aber wie wohl noch niemals zuvor Situationen auftreten, in denen konkurrierende Verhaltensweisen in vergleichbarer Weise rational erscheinen, was sich besonders im Gegensatz von technisch-ökonomischer und humanökologischer Vernunft zeigt. Es kann daher im Rahmen einer rein rationalen Güterabwägung zu einem inneren Widerspruch kommen (Lay 1983: 177f), der nur auf der Gefühls- und Wertebene aufzulösen ist. Die Fähigkeit zur Empathie als Grundlage einer lebensnahen Ethik kann dabei das anthropologische Fundament einer humanökologisch Nachhaltigen Entwicklung bilden.³⁰¹ Scheler liefert damit eine plausible Begründung für die Frage nach der Motivation ethischen Handelns in der Spätmoderne, indem er aufzeigt, dass es auf der Basis realisierter Werte zu einem erfüllteren Leben beitragen kann.³⁰² Die menschliche Fähigkeit zur Empathie muss also zur verbindenden Grundlage einer Sozialethik werden, welche die Bedürfnisse von Mensch und Natur in den Mittelpunkt rückt und auf der Basis eines ganzheitlichen Erkennens das aristotelische Ziel der Einheit in der Vielheit der soziopolitischen Ordnung verfolgt.

301 Eine empathische Haltung gegenüber Mensch und Natur sieht Scheler paradigmatisch in Gestalt der Person von Franz von Assisi verwirklicht (Scheler 1973: 97ff). Dieser habe auf der Grundlage von Empathie »eine nicht nur graduelle, sondern wesentlich und qualitativ verschiedene gefühlsmäßige und anschauende Auffassung des Verhältnisses von Natur, Mensch und Gott vollzogen« (Ebd.: 100). Er brachte dabei die vom Christentum gelehrt »personale Liebesmystik des Allerbarmens (...) mit dem kosmovitalen Einsgefühl mit dem Sein und Leben der Natur zur Einheit und zur Synthese in einen Lebensprozess« (Ebd.: 97), was ihn zu einem der »größten Seelen- und Geistesbildner« mache.

302 Scheler ist dabei jedoch nach Sander nicht als ein »Wertethiker im klassischen Sinn« zu verstehen (Sander 2001: 43). Er behauptet demnach nicht ein »ideales Gelten von Werten«, aus denen allgemeingültige Normen abgeleitet werden könnten, sondern nur, dass Werte als ein materiales Korrelat und damit als ein Erkenntnisobjekt des intentionalen Fühlens anzuordnen sind (Scheler 1954: 271). Dieses Fühlen ist nach Scheler ein ganz eigener vernünftiger Akt, da er für die Erkenntnis der Werte und damit auch für eine ganzheitliche Erfahrung der Welt entscheidend ist (Ebd.: 267ff).