

Anne-Kathrin Weber



Mitleid und Mitgefühl bei Hannah Arendt und Martha Nussbaum

Ein Gegen- und Miteinanderdenken
zweier polarisierender Theorien

Anne-Kathrin Weber

Mitleid und Mitgefühl bei Hannah Arendt und
Martha Nussbaum

Anne-Kathrin Weber

Mitleid und Mitgefühl
bei Hannah Arendt und
Martha Nussbaum

Ein Gegen- und Miteinanderdenken
zweier polarisierender Theorien

Budrich Academic Press
Opladen • Berlin • Toronto 2024

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Gießener Dissertation im Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften

Alle Rechte vorbehalten.

© 2024 Budrich Academic Press GmbH, Opladen, Berlin & Toronto
www.budrich-academic-press.de

ISBN 978-3-96665-072-4 (Paperback)
eISBN 978-3-96665-923-9 (eBook)
DOI 10.3224/96665072

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de
Satz: Linda Kutzki, Berlin – www.textsalz.de

Für meinen Papa.

Und meine wundervolle Familie.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1 Einleitung	13
1.1 Aktualität und Ambivalenz: das politische Mitleid/Mitgefühl	16
1.2 Mitleid/Mitgefühl in den Politischen Theorien Hannah Arendts und Martha Nussbaums: ein systematisches Gegen- und Miteinanderdenken	26
1.3 Stand der Forschung	33
2 Mitleid und die „erweiterte Denkungsart“ in der Politischen Theorie Hannah Arendts	43
2.1 Die Antipolitik des Mitleids: die Französische Revolution	45
2.1.1 Zweierlei Mitleid(en)	47
2.1.2 Mitleid als antipolitisches Mittel und Ziel	53
2.1.3 Der „Zauber“ des „gefühlsseligen“ Mitleids	63
2.1.4 Die „politischen Leidenschaften“ und Alternativen zum Mitleid	68
2.2 Die Maxime der „erweiterten Denkungsart“: Lektionen aus dem <i>Eichmann</i> -Fall	78
2.2.1 Eichmanns „absoluter Mangel an Vorstellungskraft“	80
2.2.2 Die „erweiterte Denkungsart“ und das politische Urteil	85
2.2.3 Die „erhebenden Gefühle“ des Massenmörders	102
2.2.4 Arendts Mangel an „Herzenstakt“	107
2.3 Zwischenfazit	116
3 Mitgefühl und Empathie in der Politischen Theorie Martha Nussbaums	124
3.1 Mitgefühl und Empathie: durchlässige Differenzen	125
3.1.1 Das Mitgefühl als „hilfreiche“ politische Emotion	127
3.1.2 Die Empathie als „moralisch neutrale“ Fähigkeit	134
3.2 Die Vision einer öffentlichen Mitgefühlkultur: politisches Ziel und Mittel	137
3.2.1 Bürgerschaftliches Mitgefühl kultivieren	139
3.2.2 Den Bezugskreis ausweiten	157
3.3 Zwischenfazit	170

4	Distanz, Differenz und Dissens – über die Potenziale und Gefahren von Mitleid/Mitgefühl und Perspektivwechsel	177
4.1	Identifikation	181
4.2	Dimensionierung	195
4.3	Hierarchisierung	199
4.4	Imagination	211
5	Fazit	219
	Dank	224
	Literaturverzeichnis	226
	Quellenverzeichnis	252

Vorwort

Als Chantal Mouffe 2005/2007 in ihrem Essay „Über das Politische“ wagte, den kosmopolitischen Mainstream der Demokratietheorie, namentlich Habermas, Giddens, Beck und Held, kritisch herauszufordern, war die Empörung groß. Mouffes Einwände gegen das deliberative, rationalistische, prozeduralistische, konsensorientierte Verständnis des Politischen erschienen vielen mehr als demokratiepolitisches Sakrileg denn als legitime Kritik, die die alltäglichen Erfahrungen in der Realdemokratie produktiv bearbeitet. Andert-halb Jahrzehnte später hat sich die Forschungsdiskussion in Politischer Theorie und Ideengeschichte geradezu vom Kopf auf die Füße gedreht: Wer heute demokratietheoretisch reüssieren will, muss sich mit Affekten und Emotionen befassen. Angesichts des weltweiten Siegeszuges des Populismus mit seinen Appellen an eine gefühlte, vermeintlich höhere Weisheit des Volkes und angesichts der unter Druck geratenen westlichen Demokratien wirkt das lange vorherrschende Vertrauen in rationale Prozeduren brüchig und die (un)heimliche Macht des Nicht-Rationalen ist unübersehbar.

Dass diese Polarisierung nicht alles ist und nicht alles sein sollte, wird in Anne-Kathrin Webers Arbeit über die Funktionen, Möglichkeiten und Gefahren der emotionalen Dimensionen des Politischen idealtypisch deutlich. Statt sich in eine wenig erquickliche und kaum Erfolg versprechende Frontstellung von Rationalität versus Emotionalität zu begeben, wählt Anne-Kathrin Weber einen anderen, klassischen Weg und befragt zwei Theoretikerinnen, die sich der Fragen bereits angenommen und Lösungswege erwogen haben. Das politiktheoretische Forschungsprojekt war dennoch nicht ganz leicht zu realisieren, handelt es sich doch bei Arendt und Nussbaum, wie Weber treffend schreibt, um zwei „philosophische Popstars“, die in der Forschungsliteratur für nahezu jede erdenkliche Positionierung in Dienst genommen werden können und oft genommen werden. Gute Forschung darf sich von solch zeitgeistigen Verlockungen jedoch nicht irritieren lassen, ein Anspruch, der hier aufs Beste realisiert wurde.

Zwei Weber'sche Argumentationen möchte ich in diesem Sinne hervorheben. Da ist erstens die im Gesamtwerk Nussbaums zentrale Hypothese, dass Emotionen zweifelsfrei auch kognitive Anteile haben, dass also eine demokratiepolitische Entgegensetzung „rationales Gespräch“ versus „emotionales Geschrei“ eine viel zu schlichte Charakterisierung der Grundstrukturen des Politischen darstellt. Dessen Fundamente bilden sich vielmehr als hoch komplexes Amalgam aus kognitiven, rationalen, emotionalen, affektiven und sogar somatischen Anteilen aus und können nur als solches angemessen konzipiert werden. Eine denkbare Synthese dieser schwer zu vereinbarenden

Mosaiksteine findet sich in der für beide Denkerinnen bedeutsamen „Liebe zur Welt“, die bei Arendt den Fokus Freiheit, bei Nussbaum den der Gerechtigkeit und für beide eine Reflexion über das Gute und das Böse impliziert. Dass Nussbaum in ihrer Politischen Anthropologie eine positive Verbindung zwischen Emotion und Kognition sehr viel stärker herausarbeitet und hervorhebt als Arendt, gehört zu den besonderen Stärken des Nussbaum'schen Welt- und Menschenbildes. Anne-Kathrin Webers Deutungen legen sogar nahe, dass Arendt diese Verbindung als potenziell antipolitisch zurückweist.

Den zweiten anregenden Gedankengang entwickelt Anne-Kathrin Weber an Arendt, bei der es darum geht, „das Schicksal der anderen *mitzudenken*, aber eben *nicht mitzufühlen*“ (S. 44). Im Zentrum steht die Art des Mitleidens der Französischen Revolutionäre, die ihnen eine freiheitliche Politik im Arendt'schen Sinne unmöglich macht(e). Diese spezifische Art des Mitleids entspricht einer banalen, sentimental, kollektiven Gefühlsaufwallung, die zu einer Berausung an den eigenen starken Gefühlen führt, in der Pluralität und jegliche Distanz zwischen Menschen – Arendts berühmter Zwischenraum – verloren gehen und damit Gewalt und das Gesellschaftliche alles zu durchdringen vermögen. An die Stelle eines intersubjektiven politischen Sprechens tritt eine billige „Redseligkeit“ (S. 59), tritt Geschwätzigkeit und gefühlsduseliges Füreinander an die Stelle handelnden Miteinanders (S. 68). Wirklichkeitsabgewandt erliegen die französischen Revolutionäre den eigenen mitleidenden Gefühlen, einer veritablen „(Selbst)Berausung“ (S. 66) am eigenen Gutsein, die das Gegenteil echten Mitleidens darstellt.

Bekanntlich hat die von Arendt verehrte Amerikanische Revolution nichts von dieser pseudoradikalen Ergriffenheit. Das intimisierte öffentliche Mitleiden ist folglich gar kein Mitleiden, sondern eine narzisstische Ausstellung des sentimental Gefühls, das nur das Subjekt, nicht aber das Objekt dieses Gefühls befriedigt. Die revolutionäre Selbstberausung entspringt dem unauthentischen Gefühls-Import aus dem Privaten; sobald es ins Öffentliche transportiert wird, verliert es seinen Charakter; der falsche Ort (ein klassischer Arendt'scher Topos) transformiert es in etwas Gefährliches. Eine solch selbstverliebte Form des zur Schau gestellten Mitleidens und Gutseins scheint mir von heutigen Pathologien des Öffentlichen nicht weit entfernt zu sein.

Vielfältige weitere Anregungen lassen sich der folgenden Analyse entnehmen. Ich habe eine persönliche Auswahl getroffen, bin aber sehr sicher, dass die hoffentlich zahlreichen LeserInnen dieses Buches zahlreiche andere inspirierende Gedanken aus dem Gespräch zwischen Arendt, Nussbaum und Weber herauslesen werden. Dass ausgerechnet Distanzfähigkeit für empathische Nähe entscheidend ist – beide Denkerinnen sprechen sich ausdrücklich gegen Distanzverluste aus – und Selbstverlust gerade keine hinreichende Voraussetzung für eine mitfühlende freiheitliche Politik darstellt, sollte in demokratie-

politisch schwierigen Zeiten wie unseren unverzichtbare Maxime sein. Die Fähigkeit zur Imagination muss entsprechend ernsthaft trainiert werden, verdeutlicht Anne-Kathrin Weber an ihren Quellen – sonst bleibt das Politische im handlungslosen Fühlen stecken. Nicht immer sind gut gemeinte „heiße“ Gefühle von DemokratInnen gut für die Demokratie, sie braucht vor allem die Anstrengung nachdenklicher, aufmerksam zuhörender, respektvoller Nüchternheit. Demokratie braucht kühle Herzen.

Barbara Holland-Cunz

1 Einleitung

Mitleid, Mitgefühl und Empathie sind gegenwärtig zu zentralen Maßstäben politischen Handelns avanciert.¹ So fokussierte die mediale Aufmerksamkeit während der COVID-19-Pandemie schnell auf emotionale Marker, mit denen politische Führungsstile und Entscheidungen verglichen wurden. Politikerinnen wie die damalige Bundeskanzlerin Angela Merkel oder die ehemalige neuseeländische Premierministerin Jacinda Ardern standen dabei im Zentrum der Diskussionen über ihr emotionspolitisches Krisenmanagement – und wurden ob der überzeugenden Performanz des Mitgefühls vielfach gelobt. In einem Artikel im Wirtschaftsmagazin *Forbes* hieß es beispielsweise: „Generally, the empathy and care which all of these female leaders have communicated seems to come from an alternate universe than the one we have gotten used to. It’s like their arms are coming out of their videos to hold you close in a heart-felt and loving embrace. Who knew leaders could sound like this? Now we do“ (Wittenberg-Cox 2020).

Eine derart schwärmerisch dargelegte Idealisierung politischer Emotionalität regt zum Nachdenken über einen seit einiger Zeit zu beobachtenden Trend an. Denn Mitleid, Mitgefühl und Empathie wurden bereits deutlich vor der Pandemie und auch in anderen politischen Settings verstärkt adressiert und instrumentalisiert. Insbesondere das Jahr 2015 sticht dabei heraus – ein Jahr, in dem sowohl die Quantität als auch die Qualität der politischen Indienstnahme von Mitleid, Mitgefühl und Empathie einen vorläufigen Höhepunkt erreichte und bis heute als solches prägend ist: In Europa wurde das Mitgefühl so offen, umfassend und polarisierend wie vielleicht noch nie zuvor ins Zentrum des gesellschaftspolitischen Diskurses gerückt – aus gutem Grund, denn 2015 stieg die Fluchtmigration deutlich an. Auch wenn wir uns mittlerweile an die Aufnahmen von überfüllten Fischerbooten im Mittelmeer und auch das damit verbundene Sterben gewöhnt zu haben scheinen, hat sich ein Bild in unser kollektives Gedächtnis eingebrannt, nämlich dasjenige des auf der Flucht ertrunkenen Kleinkindes Alan Kurdi, das Anfang September 2015 im türkischen Badeort Bodrum mit dem Kopf im Sand angespült wurde (vgl. hierzu ausführlich Adler-Nissen/Andersen/Hansen 2020; Sirriyeh 2018; Sohlberg/Esaiasson/Martinsson 2019). Das schreckliche Bild des toten Kindes avancierte postwendend zu einem visuellen Mahnmal für kollektives Mitgefühl. Zu einer ähnlichen Mitgefühlsikone ist der Slogan „Wir schaffen das!“

¹ Erste Gedanken hierzu habe ich bereits vor einigen Jahren grob skizziert (vgl. Weber 2016a; 2016b).

geworden, mit dem Bundeskanzlerin Angela Merkel Ende August 2015 bei ihrer Sommerpresskonferenz auf die Aufnahme hunderttausender Asylsuchender einstimme. Dieser kurze Satz wurde als politische Programmatik für eine deutsche Mitgeföhls- und Willkommenskultur gedeutet, die, je nach politischer Haltung, entweder mit Stolz und Freude begrüßt oder als Niedergang westlicher Kultur und Werte aufs schärfste kritisiert wurde. Zweifelsohne hat diese in rechtskonservativen Kreisen als staatlich verordnet wahrgenommene Mitgeföhlskultur zu einem Erstarren fremdenfeindlicher Kräfte wie der Alternative für Deutschland (AfD) geführt. Die besonders in diesem Milieu verwendete despektierliche Bezeichnung der damaligen Bundeskanzlerin als „Mutti Merkel“ zeigt, wie eng mitfühlende Emotionalität mit dem Geschlecht verknüpft ist – ein Befund, den auch die bereits angesprochene Idealisierung ‚weiblicher‘ Mitgeföhlspolitiken im Rahmen der Corona-Pandemie bestätigt.

Mitleid, Mitgeföhls und Empathie werden in Politik und Gesellschaft aber nicht nur eingefordert oder problematisiert – sie werden inszeniert, evoziert und als politisches Ziel funktionalisiert, und zwar nicht nur in Deutschland, wie weitere Beispiele aus dem Jahr 2015 belegen: So präsentierten sich die damaligen Staats- und Regierungschef:innen wie François Hollande, Angela Merkel, Benjamin Netanjahu und Mahmud Abbas beim Pariser „Marche Républicaine“ als Reaktion auf die islamistischen Terroranschläge im Januar 2015 Arm in Arm vor einer Kulisse von Demonstrant:innen (vgl. Bogerts 2015: 225) – ein wirkmächtiges Bild, das Geschlossenheit und Mitgeföhls ausdrücken sollte, mit den Opfern der Terroranschläge, aber auch mit der französischen Nation. Der politische Ausdruck des Mitgeföhls ist dabei nicht nur als individuelle oder kollektive Geste der Betroffenen zu verstehen, wie ein weitere Episode aus demselben Jahr zeigt: Als im Juni ein 21-Jähriger weißer US-Amerikaner neun Afro-Amerikaner:innen in einer Methodist:innenkirche in Charleston, South Carolina, erschoss, hielt der damalige US-Präsident Barack Obama eine Rede beim Trauergottesdienst für den getöteten Reverend der Kirche. Scheinbar aus einer spontanen Geföhlsregung heraus stimmte er zum Abschluss das Kirchenlied „Amazing Grace“ an – ein bewegender performativer Akt, der eigenes Mitgeföhls ausdrückte und gleichzeitig auch andere dazu aufrief, mitzuföhls. Nicht nur das Setting dieser Mitgeföhlsperformanz verband dabei den individuellen Emotionsausdruck mit einem kollektiven Appell zur Verantwortungsübernahme, sondern vor allem auch die Wahl dieses bestimmten Liedes, gilt „Amazing Grace“ doch als musikalisches Symbol der Abschaffung der Sklaverei (vgl. Neiman 2020: 28f.).

Generell bietet die US-amerikanische Politiklandschaft bereits seit den 1990er Jahren optimale Bedingungen, die politische Indienstnahme von Mitgeföhls, Mitleid und Empathie zu studieren, setzten die Kandidat:innen sowohl aus dem demokratischen als auch aus dem republikanischen Parteienlager

doch wiederkehrend auf Mitleid/Mitgefühl und Empathie als Leitvisionen ihrer politischen Agenden (vgl. u. a. Berlant 2004: 1ff.; Land 2020; Pedwell 2012; Reese-Schäfer 2001: 10; Weber 2018; Woodward 2004). Daher verwundert es kaum, dass „empathy“ auch für Barack Obamas Präsidentschaft als ein zentrales Schlagwort fungierte (vgl. u. a. Pedwell 2012); Hillary Clinton, die bei der Wahl 2016 das demokratische Erbe Obamas verteidigen sollte, aber gegen ihren republikanischen Kontrahenten Donald Trump verlor, hatte im Wahlkampf seit Anfang 2015 zunehmend auf den Slogan „Love and Kindness“ gesetzt (vgl. Weber 2018). Es ist wahlweise paradox oder zynisch, dass nicht Clinton, sondern Trump – ausgerechnet! – mithilfe der Performanz von Mitgefühl die Wahl gewonnen hat.² So inszenierte er sich im Wahlkampf gekonnt als Fürsprecher für jene, die sich angesichts des sozialen Wandels abgehängt fühlten (vgl. hierzu die aufschlussreiche Feldstudie von Hochschild [2016] sowie Murphy 2019: 3; vgl. in der vorliegenden Arbeit Kap. 3.3 und 4.3).

Politiken, die das Mitgefühl, Mitleid oder die Empathie adressieren und instrumentalisieren, bieten daher mehr als nur warme Worte oder heimelige Symbolik. Diese Emotionen beziehungsweise die Fähigkeit zum empathischen Perspektivwechsel sind sowohl auf der Ebene politischer Entscheidungsträger:innen als auch auf derjenigen der politischen Subjekte verortet; sie kreieren dabei multiple, ineinander verflochtene Spannungsfelder. Kurzfristig motivieren sie Handlungen (vgl. Klein/Nullmeier/von Wersch 1999b: 10), mittelfristig stiften sie Identität und formieren das kollektive Gedächtnis (vgl. Kaindaneh/Rigby 2012: 160) und stellen damit langfristig politische (Macht- und Herrschafts-)Instrumente dar, die weitreichende Konsequenzen für das Politische entfalten.

Wir haben es also mit wirkmächtigen Emotionen zu tun – nicht nur im Privaten, sondern ganz besonders auch im Politischen. Mitgefühl, Mitleid und Empathie bergen gleichermaßen großes politisches Potenzial und handfeste Gefahren für die Demokratie. Um dieses Für und Wider pointiert auszuleuchten, so mein Vorschlag, lohnt es sich, die polarisierenden Thesen zweier herausragender Denkerinnen gegen- und miteinander zu denken: Hannah Arendt und Martha Nussbaum.

² Trump hat darüber hinaus auf aggressive Weise ‚Gegen-Emotionen‘ zu Clintons Wahlkampfemotionen zur Schau gestellt – vor allem Hass (auf das politische „Establishment“) und Abscheu (gegenüber Migrant:innen).

1.1 Aktualität und Ambivalenz: das politische Mitleid/ Mitgefühl

Zunächst sollte ich aber erläutern, was ich überhaupt damit meine, wenn ich von „Mitleid“, „Mitgefühl“ oder „Empathie“ spreche. In der Alltagssprache werden diese Begriffe sehr häufig synonym verwendet. Der Neurowissenschaftler Robert Sapolsky spricht treffend von einem „regelrechten Definitionssumpf“ (Sapolsky 2017: 25; vgl. auch Schaal/Fleiner 2015: 69; Marcus 2000: 224; die Germanistin Gesine Lenore Schiewer [2014: 13] wertet diesen Zustand hingegen als „Charakteristikum innovativen und offenen Nachdenkens“). Erschwerend kommt hinzu, dass sich Begriffsinhalte aus früheren Epochen nicht mehr mit Definitionen aus der Gegenwart decken (vgl. Frevert 2011: 18).

Auch wenn eine Allgemeingültigkeit der Begrifflichkeiten weder angestrebt wird noch werden sollte, wird es insbesondere Politikwissenschaftler:innen deutlich erschwert, präzise terminologisch zu arbeiten. Denn die Disziplin hat nach wie vor keine eigenen nennenswerten Begriffsdefinitionen produziert und muss behelfsweise auf diejenigen aus der Psychologie oder der Philosophie zurückgreifen³ – auf Definitionen also, denen eine (*proto-*)politische

³ Ein Blick in die deutschsprachigen Fachlexika aus der Politikwissenschaft offenbart, dass die Begriffe „Mitleid“ und „Mitgefühl“ sowie auch „Empathie“ nicht zu den Standardeinträgen gehören, mehr noch: Es lassen sich darin bislang überhaupt keine emotionstheoretischen Einträge finden. In der englischsprachigen *The Encyclopedia of Political Science* (Kurian [Hrsg.] 2011) ist immerhin ein eigener und ausführlicher Beitrag zu „Emotions in politics“ auszumachen, wonach die Rolle von Emotionen im Politischen „pervasive“, also „allumfassend“ (Capelos 2011: 500) sei. „Mitleid“ oder „Mitgefühl“ werden darin allerdings nicht erwähnt. Nachschlagewerke benachbarter Disziplinen sind zumindest dahingehend ergiebiger: Im *Metzler Lexikon Philosophie* (Precht/Burkard [Hrsg.] 2008) existiert ein Eintrag zum „Mitleid“, der es als einen „Zentralbegriff der Ethik“ und als „ein auf den Mitmenschen gerichtetes Gefühl, das von dessen Leiden inspiriert ist mit dem Ziel zu helfen“ (Jung 2008: 379) definiert. Im *Lexikon der Ethik* (Höffe [Hrsg.] 2008) hingegen werden unter dem Eintrag der „Sympathie“ zwei auch für die vorliegende Analyse relevante Fragen angesprochen (allerdings leider nicht diskutiert): „Ist S[ympathie] ein verlässliches Motiv?“ und „Bedeutet S[ympathie] nicht eine Privilegierung bestimmter Personen u. Objekte, oder wahrt sie die für moralisches Handeln zu fordernde Neutralität?“ (Horn 2008: 306).

In Nachschlagewerken der Psychologie lassen sich insgesamt deutlich mehr Einträge zu „Mitleid“ und „Mitgefühl“ finden – die allerdings theoretische Trennschärfe und Tiefe vermissen lassen. Ein Beispiel hierfür ist der Eintrag im *Lexikon der Psychologie* (Wenninger [Red.] 2000): „Mitgefühl“ ist demnach eine „positive Empathie-Emotionen [sic!], die durch internalisierte Regeln bzw. normative Überzeugungen mitgesteuert wird“ (Wenninger 2000: 75). Was genau „Empathie-Emotionen“ sind, bleibt offen; interessant ist hierbei, dass das Mitgefühl als „positiv“ charakterisiert und als (teil-)kognitiverbarer Prozess dargestellt wird. Diese Definition von Mitgefühl kommt der

Komponente fehlt. Auch aus diesem Grund habe ich mich dafür entschieden, Arbeitsdefinitionen von „Mitleid“ und „Mitgefühl“ sowie „Empathie“ aus meinem Untersuchungsgegenstand heraus zu entwickeln. Ich orientiere mich hierbei im Wesentlichen an der Emotionstheorie Martha Nussbaum, die ich in Kapitel 3.1 genauer darlegen werde. Sie erscheint mir insofern stimmig und sinnvoll, als dass sie „Emotionen“ unverrückbar mit unseren sozialen Kontexten in Verbindung setzt. Demnach werden wir nicht einfach von prä-sozialen Affekten überwältigt – ein Zustand, der uns gänzlich in unserem Selbst verhaftet –, sondern können aufgrund komplexer kognitiver Anteile in unserem emotionalen Erleben Rückschlüsse ziehen auf das, was uns wichtig ist – persönlich wie politisch. Nach einem solchen proaktiven Verständnis von Emotionalität können wir somit für uns selbst und für unser gesellschaftspolitisches Miteinander Verantwortung übernehmen (lernen). Die Emotionstheorie Martha Nussbaums ist zudem allgemein genug gehalten, um damit auch vergleichende Aussagen zu den Thesen Hannah Arendts zu ermöglichen – angesichts der bereits angesprochenen Vielfalt an Definitionen und Konzeptionen rund um „Emotionen“, „Gefühle“ und „Affekte“ kommt dies einem wahren Glücksgriff gleich.

Wenn ich also von „Mitleid“ und „Mitgefühl“ spreche, meine ich damit auf einen individuellen oder kollektiven anderen gerichtete *Emotionen*, die sich – je nach Situation und Person – durch kognitive Anteile auszeichnen und sich anhand bestimmter Körperzustände manifestieren können, aber nicht müssen. Wesentliches Merkmal dieser Emotionen ist, dass sie sich auf das Leid oder eine missliche Lage eines (oft menschlichen, manchmal auch tierischen⁴) anderen beziehen. Ausgelöst werden Mitleid und Mitgefühl sehr häufig durch einen Perspektivwechsel, auch wenn dieser kein notwendiges Kriterium für das Erleben dieser Emotionen darstellt (vgl. Kap. 3.1.2). Mitleid und Mitgefühl müssen zudem nicht per se zu (altruistischen) Handlungen führen, sie können aber dahingehend motivierend und aktivierend wirken.

von Martha Nussbaum nahe (vgl. Kap. 3.1.1). Im selben Lexikon wird „Mitleid“ als „ähnlich wie Mitgefühl ein uneigennütziges Gefühl bzw. intrinsisches Motiv, das bei Begegnung mit menschlichem Leid auftritt und das zu spontaner, informeller Hilfeleistung führen kann“ (ebd.), beschrieben. Auf eine Unterscheidung zwischen „Mitleid“ und „Mitgefühl“ wird hierbei nicht eingegangen; an späterer Stelle werden beide Emotionen synonym verwendet.

⁴ Der Psychologe Michael Tomasello, der zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Menschenkindern und dem Nachwuchs von Menschenaffen forscht, hat gezeigt, dass sowohl der Perspektivwechsel als auch das Mitgefühl nicht nur beim Menschen zu beobachten sind – spezifisch menschlich ist aber laut Tomasello (2020: 319) deren *Zielsetzung*: Bei Menschenaffen ist das Mitgefühl demnach Ausdruck einer *individuellen* Emotionalität gegenüber Verwandten und Freund:innen, bei Menschen hingegen von *kollektiver* Sozialität.

Auch wenn sich beide Emotionen sehr ähneln, ist dem Mitleid ein stärkeres Hierarchisierungspotenzial zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Emotion inhärent.⁵ Dieser Aspekt ist für die zentralen Thesen meiner Arbeit unmittelbar relevant (vgl. Kap. 4.3). Daher habe ich mich dagegen entschieden, die eine Emotion in meinen allgemeinen Ausführungen sprachlich unter die andere zu subsumieren. Dass der Lesefluss durch die stete Nennung beider Emotionen – des positiver konnotierten „Mitgeföhls“ und des negativer konnotierten „Mitleids“ – immer wieder leicht unterbrochen wird, ist daher beabsichtigt, um diese konzeptionelle Differenz, die für die politiktheoretische Betrachtung emotionaler Distanzverhältnisse wesentlich sein kann, kontinuierlich offenzulegen.

Unter „Empathie“ verstehe ich – ebenfalls in Rekurs auf Nussbaum – eine vom Mitleid/Mitgeföhls abgrenzbare *Fähigkeit*, die auf einem Perspektivwechsel beruht (vgl. Kap. 3.1.2). Sie ist, in ihrer Reinform, ein bewusster Akt des Sicheindenkens und -fühlens in ein anderes Wesen, eine Fähigkeit, die zunächst moralisch neutral ist. Sie löst demnach nicht automatisch Mitgeföhls, Fürsorge oder Wohltaten (vgl. Krause 2011: 84) aus. Das Subjekt kann die Emotion eines anderen selbst fühlen; dies ist allerdings kein notwendiges Kriterium für den der Empathie zugrunde liegenden Perspektivwechsel. Dieser zeichnet sich nicht durch einen reziproken Akt aus, sondern durch eine Handlung, die im Subjekt verankert ist und keine Wechselseitigkeit mit dem Erleben desjenigen voraussetzt, in dessen Lage sich das Subjekt versetzt (vgl. zu den Schwierigkeiten eines Wechselseitigkeitsanspruchs Young 1997; vgl. hierzu auch Kap. 4.3).

Wie in den vorangegangenen Begriffsbestimmungen zum Mitleid/Mitgeföhls bereits angeklungen ist, befasse ich mich in dieser Arbeit mit „Emotionen“ und bewusst nicht mit „Affekten“. Dafür gibt es zwei Gründe: erstens einen textimmanenten, da sowohl Hannah Arendt als auch Martha Nussbaum den Emotionsbegriff verwenden, wenn sie Empfindungen im Politischen charakterisieren, und zweitens einen analytischen, da mit „Emotionen“ konkret erfahrbare, verbalisierbare und intentionale Phänomene viel eher zu begreifen und zu systematisieren sind als mit der deutlich universelleren, aber auch viel vageren Vorstellung von „Affekten“.⁶ Im Anschluss an die Arbeiten von Gilles

⁵ Ich bin mir darüber im Klaren, dass auch diese Wortwahl bereits eine potenzielle Hierarchisierung zwischen der ‚Senderin‘ des Mitleids/Mitgeföhls und dem ‚Empfänger‘ signalisiert. Analog der Verwendung beider Emotionsbegriffe möchte ich auch damit die genannten Hierarchisierungstendenzen sprachlich offenlegen.

⁶ Ich bin daher nicht gänzlich überzeugt von Linda Åhälls (2018: 43) These, wonach der Unterschied zwischen „Emotionen“ und „Affekten“ (innerhalb eines feministischen Bezugsrahmens) lediglich als graduell zu verstehen sei, genauso wenig wie von HÉla

Deleuze und Félix Guattari bestimmt der momentan vielleicht populärste Vertreter des Affektbegriffs, Brian Massumi, diese als „proto-political“, als „the first stirrings of the political, flush with the felt intensities of life“ (Massumi 2015: ix), deren transversale und polyvalente „processuality“ Massumi hervorhebt. Ich beschäftige mich aber gerade nicht mit dem „Proto’schen“ im Sinne einer unbewussten Affizierung und Disposition (vgl. auch Zerilli 2016: 249), sondern mit dem konkreten „Politischen“. Zudem beinhalten Emotionen nach meiner Auslegung einen (mindestens graduell ausgeprägten) Subjektbezug, der sich dahingehend von Affekten als „pre-individual bodily forces“ (Clough 2008: 1) und als des Egologischen „enteignet“ (Butler 2018: 102)⁷ abgrenzt. Ich stimme hierbei der folgenden Einschätzung Linda Zerillis (2016: 261) zu:

[A]ffect theory leaves us stranded when it comes to judging politically understood as entailing the revision of irrational beliefs, especially democratically problematic beliefs such as those that undermine basic political principles of equality, freedom, and social justice. [...] The unpredictability of affect, its lack of connection with any object, raises pressing questions about its role in a critical political practice.

Ich bevorzuge den Emotionsbegriff zudem, obwohl – oder gerade weil – er eine naturwissenschaftliche Intervention zu dem in der Philosophie und Politischen Theorie traditionell verwendeten „Gefühls“-Begriff markiert (vgl. Frevert 2011: 29f.). Er verspricht, die starre Fixierung der Vernunft-Gefühl-Dichotomie, die lange Zeit den Main- und Malestream dieser beiden Disziplinen geprägt hat, zu durchbrechen. Zudem ist er Ausdruck einer „politisch-sozialen Sprache“ (Frevert 2011: 18) und steht, insbesondere im anglophonen Sprachraum, in Kontrast zum Begriff der „Gefühle“ („feelings“) als individuelle sensorische Empfindungen. „Emotionen“ sind demnach (*proto-soziale und proto-politische*) *Ausdrücke* dieser Empfindungen (vgl. Capelos 2011: 500), um die es mir vorrangig geht. Mitleid/Mitgefühl als politische „Emotionen“ statt als präpolitische „Affekte“ zu verstehen, erlaubt es mir eher, so mein letztes Argument, die Deskriptionsebene zugunsten normativer Fragen zu transzendieren. Dies ist auch deshalb relevant, da alle Überlegungen zur Politisierung des Mitleids/Mitgefühls in eine traditionsreiche ideengeschichtliche „Mitleidskultur“ (Demmerling/Landweer 2007: 167) eingebettet sind, in der das Normative zuweilen ganz klar

Heckers (2021:16) Vorschlag, dass die Kategorie der „Berührbarkeit“ „das gesuchte Phänomen hinter Emotionen, Gefühlen und Affekten“ sei, mit deren Hilfe Arendts These zur Emotionalität zu verstehen seien.

⁷ Übersetzungen fremdsprachiger Begriffe und Sätze habe ich immer selbst vorgenommen, sofern nicht anders gekennzeichnet.

überwiegt – wie diese Passage aus der Feder *des* deutschen Mitleidsethikers, Arthur Schopenhauer, belegt:

[G]ränzenloses⁸ Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten [...]. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachsicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, so viel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen (Schopenhauer [1840] 1977: 275).

Als politisierte Emotionen und ebensolche Fähigkeit, nicht als präpolitische Affekte, sind Mitleid/Mitgefühl und Empathie dabei in einem komplexen Spannungsverhältnis zwischen einem „kreativ-emanzipatorischem Aspekt von Handeln“ und einem „herrschaftlich überformte[n], politische[n] Instrument“ (Sauer 2013: 256) verortet. Etwaige Annahmen von der „emotionalen Neutralität demokratischer Politik“ (Schaal/Heidenreich 2013: 9) werden damit ad absurdum geführt (vgl. ebd.). Auch in anderen, separaten oder überlappenden Räumen wie dem beruflichen (vgl. v. a. Hochschild 2006) und dem künstlerischen⁹ sind Mitleid/Mitgefühl und die Empathiefähigkeit zunehmend ins Zentrum des allgemeinen Zeitgeistes gerückt. Diese aktuelle Fokussierung und Fixierung auf das Mitleid/Mitgefühl lassen sich, so meine These, vor allem auf zwei dominante politische Trends zurückführen: nämlich auf den erstarkenden Rechtspopulismus und -extremismus sowie die immer tiefer gehende Neoliberalisierung unserer Zeit.¹⁰

⁸ Ich zitiere grundsätzlich Originaltexte, ohne dabei Anpassungen an die heute gültigen Rechtschreib- und Zeichensetzungsregeln vorzunehmen. Nur an Textstellen, an denen es unerlässlich ist klarzustellen, dass ein Fehler nicht durch eine fehlerhafte Zitation meinerseits zustande gekommen ist, markiere ich dies mit einem „sic!“. Gleiches gilt für besonders frappante Formulierungen, die mir beachtenswert erscheinen. Hervorhebungen sind immer aus dem Originaltext zitiert, es sei denn, ich selbst habe eine bestimmte Passage betont. In diesem Fall habe ich Entsprechendes am Zitatende vermerkt.

⁹ Ein Beispiel hierfür ist das mobile „Empathiemuseum“: www.empathymuseum.com [letzter Zugriff am 12.09.2023].

¹⁰ Neben der These über die zunehmende Mediatisierung der Politik (vgl. Dörner 1999; Meyer 2001: 242), die den Trend zur Emotionalisierung des Politischen befördere, bieten Birgit Sauer (2007: 178f.) und Florian Weber (2007: 12) noch eine andere, sicherlich ebenfalls zutreffende Deutung an, wonach Emotionen aufgrund der zunehmenden Erosion der politischen Macht von Institutionen weltweit in den Fokus rücken (vgl. auch Kap. 3.2.1).

Vor allem in der Psychologie und der (frühkindlichen) Pädagogik wird das politische Mitleid/Mitgefühl als ‚Gegenmittel‘ gegen rechtspopulistische und rechtsextreme Positionen und Kräfte in Stellung gebracht: Demnach ist es für das gute Funktionieren einer Demokratie und das Vermeiden von (individueller und gesellschaftlich-politischer) Grausamkeit unerlässlich, bereits in der frühen Kindheit Fähigkeiten wie Empathie und die Bereitschaft zum Mitgefühl zu erlernen (vgl. u. a. Baron-Cohen 2011: 154; Zaki 2020). Dies fördere nicht zuletzt das kritische Denken (vgl. u. a. Jährling 2018; Renz-Polster 2019) und das Gefühl von Zugehörigkeit in einer immer entgrenzter werdenden und als solcher wahrgenommenen Welt. Aus dieser Perspektive sind Verheißungen nach (nationaler) Zugehörigkeit und rigiden Abgrenzungen auch deshalb so erfolgreich, weil Institutionen zunehmend als ‚empathielos‘ beziehungsweise als „still-face“ wahrgenommen würden: Hierbei handelt es sich um einen Begriff aus einem Experiment des Entwicklungspsychologen Edward Tronick, in dem eine plötzliche emotionale Regungslosigkeit der primären Bezugsperson deutlich wahrnehmbaren Stress und anschließend Resignation bei einem Baby zur Folge hatte. Übertragen auf die politisch-institutionelle Ebene kann nach dieser Deutung die Tatsache, dass sich Menschen von der Politik und Institutionen missachtet und übersehen fühlten, in einigen Fällen zu einem psychologischen Trauma führen (vgl. Bader 2016). Empathie und Mitleid/Mitgefühl fungieren nach dieser Interpretation – im Nebeneinander mit, oft aber auch als konzeptioneller Ersatz für Moral – als basale, aber dennoch wirksame Schutzmechanismen gegen dasjenige, das man pathetisch die ‚Versuchung des Bösen‘ nennen könnte: Blinder Gehorsam basiert demnach auf einer völligen Ausblendung der Bedürfnisse anderer, schlimmer noch, der absoluten Verneinung deren (Mit-)Menschlichkeit.

Dieser Perspektive steht eine Interpretation gegenüber, die statt der demokratiestärkenden eine demokratischwächende Tendenz des politisierten Mitleids/Mitgefühls betont: nämlich die ökonomische Erschließung und Nutzbarmachung dieser Emotionen als „Compassion Inc.“, wie der viel-sagende Titel eines populärwissenschaftlichen ökonomischen Sachbuchs (Sinha 2018) lautet. Eindrucksvoll haben die Studien unter anderem vom Arlie R. Hochschild (2006), Eva Illouz (2006) Birgit Sauer (2013) und Brigitte Bargetz (2013) gezeigt, dass Mitleid/Mitgefühl und vor allem auch die Fähigkeit zum empathischen Perspektivwechsel im Rahmen eines „Affektregime[s]“ (Bargetz/Sauer 2015: 94) als politisch-ökonomische Macht- und Herrschaftsinstrumente dienen können, und zwar konkret mittels „Gefühlsnormierung“ und „Gefühlsarbeit“ (Hochschild 2006: 125; 133) sowie über informellen Zwang zur sogenannten „Selbstoptimierung“ (vgl. u. a. Illouz 2006; Schnabel 2015: 203).

Nach dieser Lesart dienen Emotionen im Politischen¹¹ letztlich der Komplizenschaft, statt dass sie selbst Widerstandspraktiken darstellen. Carolyn Pedwell (2014: 183) hat hierbei die Tendenz identifiziert, dass die genuin feministische Forderung, Mitgefühl und Fürsorge zu einem Primat politischen und gesellschaftlichen Handelns zu machen, angeeignet und neoliberaler Prämissen entsprechend transformiert wurde. Das besonders perfide dabei sei, dass dieser Prozess „biopolitischer Regulation“ (Pedwell 2014: 185) immer stärker mit dem gleichzeitig angestoßenen Prozess der Subjektivierung maskiert werden könne. Mitleid/Mitgefühl und vor allem die Empathiefähigkeit werden hierbei als „skills“ (Köppen 2015: 120) umgedeutet, als Fähigkeiten, die es im Berufsleben, aber zunehmend auch in allen anderen Lebensbereichen zu zeigen gelte. Damit werden sie zu einer „Ressource“ (Sauer 2013: 252), die in einem klassisch ökonomischen Sinn nutzbar gemacht wird (vgl. hierzu auch Sznajder 2021). Der „homo oeconomicus“ wird zum „homo empathicus“ (Rifkin 2010: 45; vgl. auch Schiewer 2014: 149) erklärt und als solcher zelebriert (vgl. kritisch hierzu Görlach 2019). Wenn Ökonom:innen die

¹¹ „Das Politische“ erscheint mir ob seiner Weite eher geeignet als ein stärker prozeduraler und institutionalisierter „Politik“-Begriff, um all dasjenige zu erfassen, das von Emotionalität durchdrungen werden kann. Ich folge hiermit der Einordnung Pierre Rosanvalons, die Oliver Marchart (2010: 13) für seine umfassende Studie über den Begriff „des Politischen“ (2010) übersetzt hat: „Das Politische“ ist demnach dasjenige, das von „der Macht und von Gesetz [handelt, AKW], vom Staat und der Nation, von der Gleichheit und der Gerechtigkeit, von der Identität und der Differenz, von der *citoyenneté* und Zivilität, kurzum: heißt von allem [...], was ein Gemeinwesen jenseits unmittelbarer parteilicher Konkurrenz um die Ausübung von Macht, tagtäglichen Regierungshandelns und des gewöhnlichen Lebens der Institutionen konstituiert“. Dieser Definitionsumriss kann meines Erachtens zumindest in Teilen der Kritik Walter Reese-Schäfers begegnen, wonach der Begriff „des Politischen“ suggeriere, dass der politische Bereich ausdifferenziert darstell- und gegenüber anderen Lebensbereichen abgrenzbar sei (vgl. Reese-Schäfer 2013: 20). Genau dies wäre für eine Studie über die Wirkmächtigkeit von Emotionen, die im Individuum entstehen, aber kollektiv fühl- und steuerbar sind, von Nachteil. Der Begriff „des Politischen“ lässt meines Erachtens die Dynamisierung mehrerer Ebenen des politischen Prozesses, die Überlappungen der Sphären im Hinblick auf das Wirken von Emotionen in allen Bereichen des menschlichen Lebens konzeptionell eher zu als der im Vergleich statischere und eng gefasste „Politik“-Begriff. Allerdings verwende auch ich den Begriff „des Politischen“ mit einigem Unbehagen, denn ich teile die Vorbehalte, die aus der Begriffsetablierung durch Carl Schmitt im deutschsprachigen Raum resultieren (vgl. u. a. Reese-Schäfer 2013: 20) – zumal der Versuch der Transformation des Begriffs durch Chantal Mouffe, die sich explizit auf Carl Schmitt beruft und sein „dem Politischen“ inhärentes Freund-Feind-Schema in ein Modell der Gegner:innenschaft umbildet (vgl. Mouffe 2007), ein deutliches Element von Konfrontation beinhaltet, die „das Politische“ nicht in jedem Falle beinhalten *muss* oder *sollte* (vgl. hierzu Marchart 2010: 35ff.).

Empathiefähigkeit enthusiastisch anpreisen (vgl. u.a. Singer/Ricard 2015), muss dies aber keinesfalls eine empathischere (Arbeits-)Welt bedeuten, die sich entschieden für mehr Gerechtigkeit und Gleichheit einsetzt – im Gegenteil dient Empathie oftmals einem Elitediskurs und damit als ein Selbstsicherungsmechanismus dieser sozialen Gruppe (vgl. Flam 2013: 13). All jene sind hingegen von Exklusion bedroht, die nicht zu jeder Zeit das jeweils geforderte „Gefühlsdispositiv“ (Sauer 2013: 246) im Sinne einer gesteuerten Hierarchisierung zwischen ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Emotionen (vgl. u.a. Ahmed 2004: 3; Pedwell 2014: 93) abrufen und vorzeigen (können und wollen).

In der Fülle der Forderungen nach oder Ablehnung von „mehr Mitgefühl“ und „mehr Empathie“ im Politischen liegt mittlerweile eine deutlich festzustellende Entgrenzung des Gegenstandes vor. In diesem Rahmen ist auch eine inhaltliche Verklärung der psychologischen Wirkmechanismen und der politischen Wirkmächtigkeit von Mitleid/Mitgefühl sowie der Empathie im „Age of Empathy“ (vgl. de Waal 2019) zu beobachten. Ein prägnantes Beispiel hierfür liefert die Studie *The Science of Evil* (2011) des Psychologen Simon Baron-Cohen. Demnach ist Empathie „one of the most valuable resources in our world“ (Baron-Cohen 2011: 19):

Empathy is a universal solvent. Any problem immersed in empathy becomes soluble. It is effective as a way of anticipating and resolving interpersonal problems, whether this is a marital conflict, and international conflict, a problem at work, difficulties in a friendship, political deadlocks, a family dispute, or a problem with a neighbour (Baron-Cohen 2011: 194).

Sowohl die politische Fähigkeit der empathischen Perspektivübernahme, die Baron-Cohen als „Universallösungsmittel“ anpreist, als auch die emotionalen Regungen im Mitleid/Mitgefühl werden dabei meist scherenschnittartig im linken politischen Spektrum verortet; dabei wird übersehen, dass sie durchaus auch von Vertreter:innen des rechten Spektrums gezielt instrumentalisiert werden (vgl. Sirriyeh 2018) und gleichzeitig als Forderung auf diese einwirken.

Die oftmals zu beobachtende mangelnde Tiefenschärfe der Anrufung von Mitleid/Mitgefühl und Empathie äußert sich darin, dass metatheoretische Fragen nach Macht und Herrschaft¹² sowohl in der politischen Praxis als auch

¹² Ich verwende den „Macht“-Begriff nicht im Arendt’schen Sinne einer gemeinsamen politischen Aktion von Individuen, sondern nach Max Weber ([1922] 2002: 28) als Durchsetzung eines (politischen) Willens, auch gegenüber Widerständen. Unter „Herrschaft“ hingegen verstehe ich ein sowohl im Rahmen institutioneller Strukturen als auch gegebenenfalls im Kontext informeller Beziehungen vorkommendes Hierarchieverhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten mit fest etablierten Verhaltensregeln

in der medialen, oft auch wissenschaftlichen Analyse – die Feministische Theorie ist hiervon ausgenommen – oftmals kaum gestellt werden (vgl. Holland-Cunz 1994: 239): „[E]mpathic engagement can distance as much as it connects, exclude as much as it humanises, fix as much as it transforms and oppress as much as it frees“ (Pedwell 2014: 190). Das Mitleid/Mitgefühl wird, dieser Lesweise gemäß, sogar mit einem „Hornissennest“ (Berlant 2004: 9) verglichen und als „Euro-American political obsession“ (Pedwell 2014: ix) gleichsam lokalisiert und kritisiert.

Wie bereits gezeigt, geht diese „Obsession“ rund um die Politisierung des Mitleids/Mitgefühls mit einer deutlichen emotionalen Vergeschlechtlichung einher. Dieser Automatismus, der die historisch gewachsene Konnotation des Mitleids/Mitgefühls als „weiblich“ widerspiegelt (vgl. u. a. Frevert 2011: 36f., Eitler 2011: 116f.), ist ein markanter Beleg dafür, dass die Frage nach den Potenzialen und Gefahren des politisierten Mitleids/Mitgefühls und der Empathie nicht zuletzt aus diesem Grund eine durch und durch *feministische* ist.¹³

Dieser Befund wird maßgeblich durch die klassische feministische Utopie einer „liebvollen demokratischen Öffentlichkeit“ (Holland-Cunz 1994: 241)

(vgl. u. a. Schubert/Klein 2018: 162); im Gegensatz zu Max Webers Definition von „Herrschaft“ (vgl. Weber [1922] 2002: 28) zielt meine Begriffsverwendung nicht notwendigerweise auf das Element der Fügsamkeit der Beherrschten gegenüber der oder des Herrschenden ab und fokussiert stattdessen stärker auf die Subjektebene – also die der Herrschaftsausübung.

¹³ Jede theoretische Annäherung an Mitleid/Mitgefühl ist dabei in den Kontext des auf Platon zurückgehenden und sich äußerst hartnäckig erweisenden Dualismus zwischen Rationalität und Emotionalität eingebettet, der an die Trennung zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre (vgl. u. a. Buckel/König 2012: 273) sowie vergeschlechtlicht entlang der Zuordnung Mann-Frau gekoppelt war. Sara Ahmed (2004: 170) hat darauf verwiesen, dass diese Konnotation mit einer Abwertung sowohl von Feminismus als auch Emotionalität einhergeht. Diese „archaic formations“ (Berlant 1998: 283) sind weiterhin überaus wirkmächtig, auch im gegenwärtigen Emotionsdiskurs: Frauen mögen zwar von dem skizzierten Wandel der Erfordernisse hin zu mehr Empathie und Mitleid/Mitgefühl zumindest in geringen Teilen profitieren. Damit könnte theoretisch ihre traditionelle Ausgrenzung aus dem politischen Raum (für eine grundlegende Reflexion über das Spannungsverhältnis zwischen Sphärentrennung und Geschlecht vgl. u. a. Holland-Cunz 1994; Klinger 1996; Pateman 1989) zumindest in Ansätzen überwunden werden. Dennoch zielt dieser Prozess wohl doch primär auf eine bestimmte Formierung von (sensitiver) Männlichkeit ab (vgl. Woodward 2004: 60) und trägt zu einer vertieften Stereotypisierung und Naturalisierung des (vermeintlich) ‚weiblichen‘ Mitleids/Mitgefühls (die z. B. bei Krell 2013: 274 sowie Pinker 2008: 130 zu finden ist) bei. Auch ist damit oft eine Stigmatisierung verbunden, die, das hat Martha Nussbaum (1995a: 365) notiert, besonders Frauen aus den sogenannten Entwicklungsländern betrifft, die sich nicht nur qua Frausein, sondern auch qua Rassismus potenziere.