

# Diskussion

Brigitte Bargetz\*

## Ambivalenzen der Empathie als demokratiepolitisches Potenzial

### *Empathie statt Aufrüstung? Einleitung*

»Empathie statt Aufrüstung« forderten feministische Wissenschaftler\*innen 2022, wenige Tage nach dem Angriff Putins auf die Ukraine. Auch wenn diese Forderung, wie Birgit Sauer einräumt, »angesichts der Panzer und Granaten naiv klingen« möge, erscheine sie doch als die »einzig nachhaltige Strategie gegen eine maskulinistisch-kriegerische Ordnung« (Sauer 2022b). Empathie also als Mittel in den und gegen die Grausamkeiten dieser Zeit, die Krisen, Kriege und Gewalt? Gilt es, eine empathische Demokratie gegen das »aktuelle Paradigma der Ausbeutung« zu entwickeln, das, wie Rita Segato kritisiert, im »zunehmenden Verlust der Empathie der Subjekte« und einer »Desensibilisierung gegenüber dem Leiden der Anderen« ein »Prinzip der Grausamkeit« (Segato 2021, 16 f.) etabliert? Oder ist Empathie nicht doch eher ein verführerisches Versprechen, eine sentimentale Geste, wie Carolyn Pedwell (2014, ix) nahelegt, wenn sie erklärt, dass »Empathie im 21. Jahrhundert zu einer euro-amerikanischen politischen Obsession geworden«<sup>1</sup> ist? Auch für die Schriftstellerin Zadie Smith ist Empathie eine »sehr begrenzte Emotion«. Denn »wir hier im Westen romantisieren ihre Kraft [...], aber die Wahrheit ist«, so Smith, dass Empathie »ein- und ausgeschaltet [wird], wie es gerade passt« (Smith 2013).

Es sind diese Fragen nach den Möglichkeiten, aber auch Unmöglichkeiten politischer Empathie, denen ich im Folgenden nachgehen werde.<sup>2</sup> Was passiert

\* Corresponding Author: brigitte.bargetz@wu.ac.at, WU Wien, Institut für Soziologie und Empirische Sozialforschung, Welthandelsplatz 1, Wien, 1020, Österreich. [orcid.org/0000-0002-5920-2374](https://orcid.org/0000-0002-5920-2374)

<sup>1</sup> Diese und alle folgenden Übersetzungen von BB.

<sup>2</sup> Der Beitrag entstand im Rahmen des Forschungsprojekts »Neue Mitleidsökonomie und affektive Staatlichkeit« (P 35463), das aus den Mitteln des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) gefördert wird. Er beruht auf dem Vortrag »Politiken der Empathie – eine feministische Kritik« im Rahmen der Veranstaltung »Politik|en der

im Modus des Einfühlens? In welchen Praxen zeigt sich empathisches Handeln? Und in welchen Situationen wird Empathie, wie Smith kritisiert, ganz einfach ein- und ausgeschaltet? Mein Nachdenken über Politiken der Empathie ist ein Nachdenken über die politischen Ambivalenzen von Empathie, indem ich den mitunter auch widersprüchlichen Impulsen – Empathie, ja, auf alle Fälle! Aber reicht das auch? – nachgehen will. Die Beschäftigung mit den Ambivalenzen einer Politik der Empathie erscheint mir nicht nur in paradoxen Zeiten politischer Gleichgültigkeit und ressentimentgeladener Empathielosigkeit einerseits und Praktiken von Solidarität und Sorge andererseits angebracht. Vielmehr kann diese Auseinandersetzung auch dazu beitragen, neu über Demokratie nachzudenken. Im Zusammenlesen feministischer und anti-rassistischer Ansätze, so werde ich zeigen, wird es nicht nur möglich, den Begriff von Empathie ein Stück weit zu präzisieren, sondern auch den Ambivalenzen von Empathie auf die Spur zu kommen. Dies bedeutet, die Gefahren der Aneignung, der Gewalt und der Ausbeutung von Empathie herauszustellen ebenso wie die Potenziale, die Empathie als Modus der Verbundenheit, des Demokratischen und der Imaginationskraft birgt. Und gerade in dieser Gleichzeitigkeit erschließt sich das demokratische Potenzial von Empathie.

### *Ambivalenzen offenlegen*

Was ist unter Ambivalenz zu verstehen? In seinem Buch *Modernity and Ambivalence* beschreibt Zygmunt Bauman Ambivalenz als die »Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen« (Bauman 1991, 1). Ambivalenzen stellen für ihn eine Grundlage gesellschaftlichen Lebens dar. Die Moderne jedoch, so Bauman kritisch, erkenne in diesen Ambivalenzen Chaos und Kontrollverlust und strebe stattdessen nach Gewissheit, Ordnung und Kohärenz. Ich schließe mich Bauman an, wenn er dafür plädiert, den Ambivalenzen gesellschaftlich Raum zu geben. Zugleich will ich mich nicht auf eine Idee von der Anerkennung oder dem Aushalten von Ambivalenzen beschränken. Vielmehr argumentiere ich für ein Verständnis von Ambivalenz, das, wie Henri Lefebvre schreibt, »Konfusionen zutage fördern und zur Sprache bringen« und die »latenten Konflikte aus der Latenz hervortreiben, mithin explodieren lassen« (Lefebvre 1987, 482) will. In einem solchen Verständnis werden die Ambivalenzen der Empathie weder geläutert

Empathie: Welche Empathie braucht die Politik?« am 10. Mai 2023 in Koblenz. Für anregende Kommentare und Fragen zum Vortrag sowie Beitrag danke ich den Teilnehmer\*innen dieser Veranstaltung, den anonymen Gutachter\*innen und den Herausgeber\*innen der *feministischen studien* sowie Iris Mendel.

noch in bestimmter Weise – zu einer Seite hin oder in einer Synthese – aufgelöst. Stattdessen gilt es, die Ambivalenzen als solche erst kenntlich zu machen. Denn Ambivalenzen verweisen auf einen »Konflikt, der sich zwischen Gefühlen, Personen oder Repräsentationen« (Lefebvre 1987, 476) erst eröffnet.

Und genau in diesen sich zeigenden Ambivalenzen der Empathie manifestieren sich, so meine These, auch die demokratisierenden Momente der Empathie. Oder anders formuliert: Indem die Ambivalenzen der Empathie weder aufgelöst und eingeebnet, noch toleriert und ausgehalten, sondern vielmehr herausgestellt und in ihrer Widersprüchlichkeit zugänglich gemacht werden, kann das demokratisierende Potenzial von Empathie als solches sichtbar werden. Empathie wird also nicht einfach nur abgewehrt oder zum politischen Allheilmittel erklärt. In den Ambivalenzen der Empathie erschließen sich ihre politischen Fallstricke, ohne Empathie damit als Modus des Demokratischen verwerfen zu müssen.

### *Empathie und Aneignung*

Grundsätzlich meint Empathie die Fähigkeit, sich auf andere zu beziehen, es ist das Vermögen, sich in die Situation von anderen einzufühlen, ohne mit den anderen zu verschmelzen. Diese Praxis des Mitfühlens setzt einen Unterschied voraus zwischen jenen, die fühlen, und jenen, die mitfühlen. Es ist gerade dieser Unterschied, der Empathie gefährlich machen kann. Und zwar dann, wenn es im Modus des Mitfühlens vor allem um die Mitführenden geht, wenn also die Aufmerksamkeit nicht mehr auf jenen liegt, denen das Mitgefühl gilt, sondern auf die Mitführenden selbst verschoben wird, oder anders formuliert: Empathie als Form der Aneignung.

Aneignung ist hier jedoch nicht in einem kreativen oder subversiven Sinn gemeint, sondern in einem herrschaftsförmigen Sinn als Enteignung und Ausbeutung. Elizabeth V. Spelman spricht vom »Paradox der Aneignung« und begreift Aneignung auch als »ausbeuterische Sentimentalität« (Spelman 1998, 119). Als Beispiel nennt sie u. a. die US-amerikanische Suffragettenbewegung, in der weiße Frauenrechtlerinnen ihre Situation als Sklaverei bezeichnet haben, um ihre eigenen Anliegen vorzubringen. Weiße Frauen eigneten sich so die Erfahrungen und das Leid Schwarzer Versklavter an und machten auf diese Weise deren Leiden unsichtbar. Im Paradox der Aneignung wird das Leid der Anderen ausgelöscht. Es ist eine Form der Selbstidentifikation mit dem Leid anderer, um dem eigenen Leiden Gewicht zu verleihen.

Auf dieses Problem der Aneignung von Empathie spielt auch Saidiya Hartman an, wenn sie sich mit John Rankins, einem US-amerikanischen Aboli-

tionisten des 19. Jahrhunderts, beschäftigt. Dieser hatte in seinen *Letters on American Slavery* Empathie zu einem politischen Sensibilisierungs- und Mobilisierungsmoment und zum Ausgangspunkt für politisches Handeln erklärt. Durch die »minutiöse Schilderung makabrer Gewalttaten, die er mit seiner eigenen Fantasie vom blutigen Tor der Sklaverei ausschmückte«, habe er gehofft, eine »Identifikation zwischen Freien und Versklavten« zu ermöglichen und damit gerade die »Sensibilität derjenigen zu wecken, die der Sklaverei gleichgültig gegenüberstanden« (Hartman 1997, 18). Doch in der Wiederholung der Gewalt wird die koloniale Gewalt nicht aufgehoben, sondern diskursiv verfestigt und verstetigt. Indem Rankins das Leiden der Versklavten zum eigenen Leiden macht, beginnt er zudem, »für sich selbst zu fühlen, anstatt für diejenigen, die diese Übung in der Vorstellungskraft vermutlich erreichen soll« (Hartman 1997, 19). Empathie wird damit auch hier zu einem Modus der Aneignung, indem »dein Leiden« zu »meinem« gemacht wird, wie im Anschluss an Spelman (1998, 113) formuliert werden kann, während die Leidenden zum Schweigen gebracht werden.

Neben der Normalisierung von Leid und der Selbstidentifikation mit den Leidenden gibt es noch eine weitere Problematik der diskursiven Aneignung, und zwar dann, wenn die Aufmerksamkeit auf die eigene Anteilnahme gelenkt wird. Dies ist der Fall, wenn sich die Mitleidenden im Dienste der Empathie als mildtätig inszenieren und ihre eigene Großzügigkeit zur Schau stellen (Bargetz 2018a). Lauren Berlant hat diese problematische Form der Empathie für den US-amerikanischen Kontext herausgestellt und dafür in den 1990er Jahren den Begriff der (nationalen) Sentimentalität geprägt.

*Öffentlich zur Schau gestellte Sentimentalität präsentiert sich als kollektive Weigerung, das kollektive Leid eines Teils der Bevölkerung noch länger zu ertragen, de facto stellt sie jedoch allzu oft eine defensive Reaktion von Leuten dar, die sich mit Privilegien identifizieren, zugleich jedoch fürchten, als unmoralisch dazustehen, weil sie einer bestimmten Form struktureller Gewalt, aus der sie einen Nutzen ziehen, stillschweigend zustimmen.* (Berlant 2014, 87)

Empathie wird hier zur sentimentalischen Aneignungspraxis, weil sie in der Inszenierung von Empathie die eigene Kompliz\*innenschaft an den Leid verursachenden Verhältnissen verdeckt und im Modus der Selbstvergewisserung affektiv abfedert. Problematisch ist diese Form der Empathie als Aneignung also, wenn sie darauf hinausläuft, sich dem Leid anderer zwar anzunehmen, dieses jedoch für sich zunutze zu machen oder das eigene empathische Tun zu verklären. Eine solch »moralische Überhöhung von Hilfeleistung« (Kohpeiß 2023, 113) zeigte sich etwa in der öffentlichen Empathie, die der deutschen Kapitänin Carola Rackete zuteil wurde, als diese 2019, trotz eines Verbots der ita-

lienischen Behörden, das Rettungsschiff Sea-Watch 3 mit 41 Geflüchteten an Bord in den Hafen der Insel Lampedusa gesteuert hatte und dafür kurzzeitig festgenommen worden war. In der hier artikulierten medialen Aufmerksamkeitspraxis offenbart sich ein Modus der Aneignung, indem die empathisch Handelnde zur Heldin gekürt wird, während die Geflüchteten unsichtbar gemacht und diskursiv enteignet werden. Für Kohpeiß ist dies ein Ausdruck von »bürgerlicher Kälte« (Kohpeiß 2023, 113).

## *Empathie und Gewalt*

Empathie im Modus der Aneignung des Leidens anderer verweist auch auf einen weiteren Aspekt, der mir für das Nachdenken über empathische Politik zentral erscheint, nämlich auf jenen von Gewalt. Empathie und Gewalt zusammenzubringen, mag auf den ersten Blick verwundern, wenn Empathie doch eigentlich das einfühlende Handeln und Denken in andere beschreibt. Wird Gewalt jedoch als strukturelle Gewalt verstanden und damit als Ungleichheit in Bezug auf die Lebenschancen der Menschen, etwa von jenen auf der Flucht wie im Beispiel von Carola Rackete, wird deutlich, warum die Rede von Gewalt auch im Kontext von Empathie instruktiv ist. So kann sich Empathie als gewaltvoll erweisen, wenn sie zum Unsichtbarmachen von Herrschaftsverhältnissen ebenso wie zu einer damit verbundenen Nicht-Intervention beiträgt. In diesem Sinn kritisiert auch Spelman, dass der »Vergleich weißer Frauen mit Versklavten« letztlich die »Institutionen der weißen Vorherrschaft in dem Kontext, in dem die Vergleiche angestellt wurden, sowohl untergraben als auch aufrechterhalten konnte« (Spelman 1998, 117).

Problematisch kann Empathie also auch werden, wenn es nicht nur um die Gefahr geht, dass das mitfühlende Subjekt im Modus des Mitfühlens vor allem um sich selbst kreist und das Leiden der Anderen damit unsichtbar macht. Damit verbunden ist die Gefahr, dass alles so bleibt wie es ist, ohne dass eine Veränderung jener Herrschaftsverhältnisse angestrebt würde, die das Mitfühlen hervorgebracht haben: Mitfühlen statt Handeln.

Auf diese Gefahr der Fortführung und Verfestigung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen trotz Empathie hat Susan Sontag in *Das Leiden anderer betrachten* (2013 [2003]) aufmerksam gemacht. In ihrem Essay geht sie der Frage nach, welche Wirkung Bilder von Krieg und Verbrechen auf die Betrachter\*innen haben und ob diese Bilder Empathie hervorrufen und in der Folge politisches Handeln bewirken können. Sontag bleibt jedoch skeptisch in Bezug auf die politische Mobilisierungskraft dieser Bilder und rückt stattdessen eine andere Beziehung in den Mittelpunkt.

*Das Mitgefühl, das wir für andere, vom Krieg und einer mörderischen Politik betroffene Menschen aufbringen, beiseite zu rücken und stattdessen darüber nachzudenken, wie unsere Privilegien und ihr Leiden überhaupt auf der gleichen Landkarte Platz finden und wie diese Privilegien – auf eine Weise, die wir uns vielleicht lieber gar nicht vorstellen mögen – mit ihren Leiden verbunden sind, insofern etwa, als der Wohlstand der einen die Armut der anderen zur Voraussetzung hat – das ist eine Aufgabe, zu deren Bewältigung schmerzliche, aufwühlende Bilder allenfalls die Initialzündung geben können.* (Sontag 2013, 119)

»Allenfalls die Initialzündung«, so das Urteil, das Sontag über die bildhafte Darstellung des Leidens anderer und das daran geknüpfte Gefühl des Mitleidens fällt. Entscheidend ist also nicht nur die Frage, wie und wann Mitgefühl empfunden wird. Entscheidend wird auch die Notwendigkeit, Empathie – will sie als politische Kraft verstanden werden –, von einer Haltung in politisches Handeln zu übersetzen. »Mitgefühl«, so formuliert Sontag, ist »eine instabile Gefühlsregung. Es muß in Handeln umgesetzt werden, sonst verdorrt es.« (Sontag 2013, 118) Dabei betont sie die Notwendigkeit, gerade den strukturellen Zusammenhängen zwischen Leiden und Mitleiden und den zugrundeliegenden gesellschaftlichen Widersprüchen nachzugehen. Diese Aufforderung, die Verwobenheit zwischen Leidenden und Mitleidenden in den Blick zu nehmen, ist jedoch kein Plädoyer für eine Politik der Schuld durch die Privilegierten. Denn auch wenn Schuldeingeständnisse im Unterschied zur öffentlichen Zurschaustellung der eigenen Großzügigkeit eine Kritik der Verhältnisse miteinschließen, bleibt eine Politik der Schuld unzureichend, wie Audre Lorde in ihrer Auseinandersetzung mit dem Rassismus von weißen Frauen ausgeführt hat. Sich angesichts struktureller Privilegien und damit verbundener alltäglicher Gewalt primär schuldig zu fühlen, birgt nämlich das Risiko, die Aufmerksamkeit wiederum vor allem auf die eigenen Gefühle zu richten und so auf das eigene Unbehagen zu beschränken. Artikuliert als partikulares, als nach innen gerichtetes Gefühl untergräbt dieser Ausdruck von Schuld letztlich die Veränderung jener Verhältnisse, die dieses Gefühl hervorgebracht haben. Schuld erweist sich in diesem Sinn nicht als Motor für eine Umgestaltung der Verhältnisse, sondern vielmehr als Modus der »Ohnmacht« und »Abwehr« (Lorde 1984, 130). Schuldgefühle werden damit, wie Lorde kritisiert, »zum Kunstgriff, um die eigene Ignoranz zu schützen, um die Dinge so zu lassen, wie sie sind; sie werden zum äußersten Schutzschild gegen jegliche Veränderung« (Lorde 1984, 130). In Gestalt schlechten Gewissens wird Schuld zum Ausdruck der eigenen Gefühle, während die Anderen und deren Leiden ignoriert werden oder aus dem Fokus rücken.

Hier zeigt sich eine Form der Gewalt, die als »epistemische Gewalt« (Spivak 1988, 280) bezeichnet werden kann. Denn im Mitfühlen werden die »Rahmen« der Wahrnehmung (Butler 2010, 9) verschoben, indem die Mitfühler in den Mittelpunkt rücken, während der Zusammenhang zwischen Leidenden und Mitleidenden aus dem Blick gerät. Gewalt meint dann keine direkte, unmittelbare, psychische oder physische Gewalt, sondern epistemische Gewalt, da es um die grundlegende Frage geht, wer überhaupt »sprechen« (Spivak 1988, 271) kann bzw. gehört wird.

Empathie kann aber nicht nur die Rahmen der Wahrnehmung verschieben und damit zur Aufrechterhaltung von Gewalt beitragen. Darüber hinaus kann sich Empathie selbst als Aspekt von Gewalt erweisen, wie Elsa Dorlin mit ihrem Begriff von »dirty care« bzw. »negative care« (Dorlin 2020, 221) zeigt. Dorlin meint damit das Einfühlen in andere Menschen in vergeschlechtlichten Gewaltverhältnissen, eine antizipatorische Anpassungsleistung und eine damit verknüpfte Form emotionaler Arbeit, die Gewalt verhindern soll. In einem Modus der permanenten »Alarmbereitschaft« (Dorlin 2020, 223) geht es in der negativen Sorge darum, die Gewalt der Anderen vorherzusehen und das eigene Verhalten in der Antizipation dieser Gewalt zum Zwecke des Selbstschutzes und der Entschärfung von Gewalt zu adaptieren. Empathie und Sorge ist hier eine paradoxe antizipatorische Anpassungsleistung vonseiten der Unterdrückten. Zwar verspricht dieses Beim-anderen-Sein, eine, wenn auch prekäre Sicherheit; zugleich wird darüber die Gewalt der Anderen abgefedert und im empathischen Tun bis zu einem gewissen Grad legitimiert und fortgeschrieben. Dieser Modus von Empathie ist also eine Form negativer Sorge, weil sich der Selbstschutz an der Realität von Gewalt ausrichtet und Empathie so eine dieser Gewalt geschuldete Geringschätzung des eigenen Selbst bei gleichzeitiger Überhöhung des gewaltvollen Subjekts impliziert.

### *Ausbeutung von Empathie*

Eine weitere Gefahr, die mit Empathie einhergehen kann, zeigt sich schließlich auch im empathischen Tun als Reaktion auf gegenwärtige Krisen wie Umweltkatastrophen, Kriege und Migrationsbewegungen. Die hierbei praktizierte Empathie, die über bloße Empathiebekundungen hinausgeht, manifestiert sich etwa in unterschiedlichen Spendenformen sowie in Form von zivilgesellschaftlichem Engagement. Während diese Unterstützung zweifelsohne zentral und mitunter sogar (über-)lebensnotwendig ist, geht sie vielfach Hand in Hand mit einem Fehlen oder gar einem Verlust staatlicher Unterstützungsleistungen, die durch zivilgesellschaftliches Engagement kompen-



siert werden sollen. Von einer »Mitleidsökonomie« (Kessl/Schoneville 2024) ist hier auch die Rede, von »Community-Kapitalismus« und einer »Verzivilgesellschaftlichung der sozialen Frage« (van Dyk/Haubner 2021, 10) oder von sentimentaler affektiver Staatlichkeit (Bargetz/Griesser 2024, 77). Mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen zielen diese Einschätzungen darauf ab, den Umbau und Rückbau des Wohlfahrtsstaates zu problematisieren, indem sozialstaatliche Leistungen zunehmend abgebaut und – so etwa in den Bereichen Geflüchtetenhilfe, Lebensmitteltafeln oder kommunaler Infrastruktur wie Büchereien und Schwimmbäder – in die Hände privat(isiert)er und zugleich kollektivierter, gemeinschaftsbasierter Unterstützungsleistungen verschoben werden. Aus Mitleid und (gemeinsamer) Sorge um andere wird Kapital geschlagen, Empathie wird in Wert gesetzt, wie etwa auch das Konzept der Mitleidsökonomie beschreibt, und nicht zuletzt staatlicherseits vereinnahmt (Bargetz/Griesser 2024). Problematisch ist Empathie also auch, wenn sie zum Lückenfüller wird, wenn das Mitfühlen und Füreinanderdasein dazu beiträgt, die staatliche Zurücknahme sozialer Rechte abzufedern und damit gleichsam zu legitimieren und zu stabilisieren.

Diese Form der Empathie kann nicht zuletzt auch für diejenigen prekär werden, denen diese Empathie entgegengebracht wird. Denn für sie wird Empathie zu einer unsicheren Ressource. So werden in diesen Sorge- und Mitleidsbeziehungen wie der Geflüchtetenhilfe oder der Lebensmittelweitergabe persönliche Abhängigkeitsverhältnisse geschaffen, die häufig (auch) auf (affektiven) Gegenleistungen wie Dankbarkeit, Bescheidenheit oder Demut beruhen. Damit bleibt für die so Unterstützten stets offen, ob – um beim Bild von Zadie Smith zu bleiben – Empathie ein- oder ausgeschaltet wird.

In feministischer Perspektive ist diese Indienstnahme von Empathie als Abschöpfung von Freiwilligenarbeit nichts Neues. Historisch war Empathie im Zuge der vergeschlechtlichten und rassifizierten Arbeitsteilung als unbezahlte Sorge- und Pflegearbeit, als »Wohltätigkeit« und »Armenfürsorge«, die vor allem in der Zuständigkeit von Frauen lag, schon immer die »unsichtbare« und zugleich fest verankerte Seite des Wohlfahrtsstaates und damit auch ein Instrument zur Aufrechterhaltung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Empathie und »Liebe« (Bock/Duden 1977) sind hier gleichsam naturalisierte weibliche Ressourcen, die nicht nur eine vergeschlechtlichte, rassifizierte und transnationale Arbeitsteilung bis in die Gegenwart, wenngleich unter sich verändernden Vorzeichen, aufrechterhalten; ebenso werden sie bis heute immer wieder – und angesichts der »Legitimationskrise des Neoliberalismus« (van Dyk/Haubner 2021, 7) noch viel mehr – aufgerufen, um die strukturellen Lücken des Wohlfahrtsstaates zu stopfen. Die feministischen (Sorge-)Streiks der letzten Jahre deuten dann an, was passiert, wenn genau diese Lücken sicht-



und spürbar würden: »Wenn wir streiken, steht die Welt still«, bringt es der viel zitierte Slogan des feministischen Generalstreiks in Spanien 2018 auf den Punkt.

### *Empathie als Verbundenheit*

Empathie als Modus der Aneignung durch die Privilegierten, als Modus der Ausblendung sowie Fortführung von Gewaltverhältnissen, als passive bzw. passivierende Haltung, aber auch als Lückenfüller und Verstetigungsmoment von (vergeschlechtlichten und rassifizierten) Ungleichheitsverhältnissen: Ist Empathie also, wie der Blick zurück nahelegt, letztlich politisch unbrauchbar?

Nicht unbrauchbar, aber ambivalent, wie ich im weiteren argumentiere, indem ich den bisherigen Ausführungen zu den problematischen Momenten politisch emanzipative Aspekte von Empathie gegenüberstelle. Dafür gilt es zunächst die eingangs zitierte feministische Forderung »Empathie statt Aufrüstung« in Erinnerung zu rufen. Dieser Forderung liegt die Kritik an der vergeschlechtlichten hierarchischen Dichotomie zwischen »männlicher Stärke« und »weiblicher Sorge« zugrunde. In der Geschichte der westlichen Moderne diene dieses historisch wirkmächtige – und aktuell gerne politisch wieder heraufbeschworene – Stereotyp oft als Begründung dafür, dass Frauen<sup>3</sup> sich um das (familiäre) Wohl im Privaten kümmern sollten, während privilegierten Männern ein reflektiert-rationaler Umgang mit den öffentlichen Dingen und dem politischen Gemeinssinn vorbehalten war (Sauer 1999; Frevert 2011). Zugleich macht die Forderung »Empathie statt Aufrüstung« deutlich, dass sich diese Dichotomie auch in den Staat eingeschrieben hat. Denn der »kriegerische Maskulinismus«, so kritisiert Sauer (2022b), artikuliert sich im Modus patriarchaler Politik- und Öffentlichkeitsvorstellungen; das heißt, er ignoriert die Sorge um andere und die wechselseitige Verbundenheit der Menschen, indem er sie zur Privatsache erklärt. Empathie als Gegenentwurf betont hingegen ein solches Miteinanderverbundensein, das dann gerade nicht auf das (nur vermeintlich) Private oder Persönliche beschränkt bleibt, sondern grundsätzlich zu einem zentralen Moment des Politischen wird. »Empathie statt Aufrüstung« ist also nicht als moralischer Appell zu verstehen. Vielmehr ist es ein Appell, wonach Politik generell anders gedacht werden sollte. Empathie

<sup>3</sup> In diesen Anrufungen sorgender Weiblichkeit werden allerdings auch Überlagerungen und wechselseitige Überformungen von Klassismus und Rassismus virulent (Collins 1991), wenn etwa Schwarzen Frauen oder Frauen der Arbeiter\*innenklasse durch die Zuschreibung als *welfare queens* diese Eigenschaften normativ vorgehalten und zugleich abgesprochen werden.

als Modus wechselseitiger Sorge, Verbundenheit und Zugewandtheit steht einem Verständnis von Politik entgegen, das in einer westlich modernen liberalen Auffassung von Autonomie, Überlegenheit und Souveränität gründet. Im Unterschied zu einem solch maskulinistischen, ableistischen und rassistischen Verständnis von Politik, das auf einem »Souveränitätsphantasma« (Ludwig 2022) beruht, auf hegemonial-maskulinistische Stärke, Unabhängigkeit und Beherrschung pocht (Bargetz 2018b) und darüber nicht zuletzt kriegerische Auseinandersetzungen befeuert, werden Empathie, Verletzbarkeit und Involviertheit zu einer Grundlage demokratischer Politik. Eine »demokratische Empathie« wäre dann, wie Sabine Hark (2021, 123) betont, das »Gegenteil« einer »Grammatik der Härte«, jener »rohen Bürgerlichkeit« (Heitmeyer 2012) der Konkurrenz und Eigenverantwortung und damit auch das Gegenteil »bürgerlicher Kälte« (Kohpeiß 2023). Eine empathische Demokratie beruht Butler zufolge vielmehr auf einer ontologischen Verletzbarkeit. Gemeint ist damit, dass das menschliche Leben niemals autonom, sondern immer schon prekär ist, d. h. »von Anfang an, von einer Welt der anderen abhängig« bzw. »von einer sozialen Welt konstituiert« (Butler 2016, 144), auch wenn über das konkrete Ausmaß des Prekärseins stets politisch entschieden wird. In diesem Sinn verweist eine empathische Politik entgegen dem liberal-individualistischen Souveränitätsphantasma auf die grundsätzliche Relationalität, also das Aufeinanderangewiesensein, der Menschen. Mit dem »Bekenntnis, dass wir einander brauchen«, so Butler an anderer Stelle, »bekennen wir uns auch zu Grundprinzipien, die die sozialen und demokratischen Bedingungen für ein lebenswertes Leben mitbestimmen« (Butler 2019, 120). Wird Empathie und nicht individualistische Autonomie zu einem grundlegenden Modus der Politik, kann sie auf ein solches demokratisches Grundprinzip hindeuten.

### *Empathie und Demokratie*

Bereits Anfang der 1990er Jahre plädierte Joan Tronto für ein Verständnis von »Demokratie als fürsorgliche Praxis« (Tronto 2000), »caring democracy«. Auch Birgit Sauer schlägt vor, die Frage der Demokratisierung von der Sorgearbeit und den Affekten her zu denken und Demokratie als »affektive Sorgepraxis« (Sauer 2022a, 217) neu zu entwerfen. Wird Empathie staatlich gewendet, verweist sie auf eine Politik der Sorge, die gerade nicht auf der Idee eines Kampfes aller gegen alle beruht, um souveräne Macht zu etablieren und zu legitimieren, wie es das westlich moderne Diktum in der Figur des Hobbes'schen Krieges aller gegen alle beschreibt. Eine Politik der Empathie und Sorge meint vielmehr, über ein solches Verständnis hinauszugehen und das wech-

selseitige Aufeinanderangewiesensein und Füreinanderdasein zur Grundlage demokratischer Politik zu machen. Empathie kann damit zu einem grundlegenden demokratischen Modus werden, weil sie auf der generellen Annahme beruht, dass alle verletzlich sind. Empathie geht hier also über eine zivilgesellschaftliche Form der Demokratie hinaus, in der empathisches Handeln an die Stelle des Sozialstaates rückt. Vielmehr wird Empathie zum Ausgangspunkt und Modus auch staatlicher Politik.

Dies bedeutet auch, sich gemeinsam um die Demokratie zu sorgen (Honig 2019, 704), das heißt, Verantwortung für die Ausgestaltung der Demokratie zu übernehmen. Wie Carolin Zieringer darlegt, dürfen hier jedoch die strukturellen Verhältnisse nicht ausgeblendet werden, auf Grund derer die Möglichkeiten, Sorge für die Demokratie zu tragen, unterschiedlich verteilt werden (Zieringer 2024, 80). Dazu zählt die differenzielle Verteilung von Sorgearbeit ebenso wie die differenzielle Angewiesenheit auf Sorge. In einer empathischen Demokratie muss es also darum gehen, die (vergeschlechtlichte, rassifizierte und klassisierte) Arbeitsteilung in der Auffassung des Politischen aufzubrechen, die sich zwischen denjenigen eröffnet, die Politik machen, und denjenigen, die sich um die materielle, emotionale und kulturelle Reproduktion der Gesellschaft kümmern und die auf diese Weise das Politikmachen erst ermöglichen (Bargetz 2016). Es muss aber auch darum gehen, die demokratischen Subjekte als verkörperte, aufeinander angewiesene Subjekte zu begreifen, die als solche mitunter auch unterschiedlicher Sorge bedürfen (Zieringer 2024, 80 ff.), ohne diese Differenzen auszublenden, abzuwerten oder gar zum Problem zu erklären.

Demokratie ist allerdings nie nur auf den Staat beschränkt, sondern immer auch eine alltägliche Praxis, eine »Form des Zusammenlebens, der gemeinsamen und miteinander geteilten Erfahrung« (Dewey 1964, 121). Als alltägliche demokratische Sorgepraxis gilt es dann auch, die Privilegien und Risiken der empathischen Aneignung ebenso wie die Gefahren epistemischer Gewalt im Empathischen kritisch zu reflektieren und Empathie nicht auf ein Lippenbekenntnis zu reduzieren. Dass eine solche Empathie nicht leicht ist, beschreibt pointiert die Schriftstellerin Leslie Jamison: »Empathie ist nichts, was uns einfach so zustößt, kein Meteoritenschauer von kreuz und quer durchs Gehirn feuernenden Synapsen [...]. Empathie ist das Produkt einer Anstrengung, dieser glanzlosen Cousine des Impulses.« (Jamison 2017, 74)

## *Empathie als Imaginationskraft*

Für Hinweise, wie eine solche Anstrengung gelingen kann, lohnt ein Blick in jene (Wissens-)»Archive« der Demokratie, die grundsätzlich in einem paradoxen Verhältnis zur Demokratie stehen: paradox, weil diese Archive bei der Ausformulierung des vorherrschenden Demokratieverständnisses häufig verschlossen bleiben, obgleich sie in Reaktion auf die dominierenden Ausgestaltungen von Demokratie entstanden sind. In ihrem eindrucksvollen Beitrag *Homeplace: A Site of Resistance* (1990) thematisiert bell hooks das Zuhause als einen politischen und potenziell widerständigen Ort. Das Zuhause war für *African American Communities* in Zeiten rassistischer Diskriminierung ein Ort der Sicherheit, Gewissheit und Solidarität. Es war jener Raum, in dem wechselseitige Unterstützung und Respekt sowie jene Würde möglich wurden, die ihnen in der vorherrschenden, als demokratisch gerahmten Öffentlichkeit verwehrt wurden.

*Trotz der brutalen Realität von rassistischer Apartheid, von Unterdrückung, war das eigene Zuhause der einzige Ort, an dem es möglich war [...], Widerstand zu leisten [...]. Historisch gesehen haben sich schwarze Frauen gegen die weiße suprematistische Vorherrschaft gewehrt, indem sie daran arbeiteten, ein Zuhause zu schaffen. Es spielt keine Rolle, dass der Sexismus ihnen diese Rolle zugewiesen hat. Wichtiger ist, dass sie diese konventionelle Rolle übernommen und erweitert haben, um füreinander, für Kinder und für schwarze Männer zu sorgen, und zwar auf eine Art und Weise, die uns aufrichtete, die uns vor Verzweiflung bewahrte, die einige von uns lehrte, Revolutionär\*innen zu sein, die in der Lage sind, für Freiheit zu kämpfen. (hooks 1990, 42–44)*

Auch wenn hooks selbst dies nicht so bezeichnet hat: Sie beschreibt hier eine Form der Empathie als alltägliche demokratische und demokratisierende Praxis, weil im Füreinanderdasein Solidarität praktiziert, eine Rückzugsmöglichkeit vor institutionellem und alltäglichem Rassismus etabliert sowie die Grundlagen für kollektiven Widerstand geschaffen wurden. Ähnlich unterstreicht auch Denise Bergold-Caldwell das demokratisierende Potenzial anti-rassistischer Sorge-Praxen. Schwarze Menschen, People of Color und indigene Menschen hätten der Ausbeutung und Unterdrückung widerstanden, indem sie füreinander gesorgt haben. Care-Praxen sind also demokratisierende Praxen, weil sie die »strukturellen Ausschlüsse der Gesellschaft, die machtvollen Praxen der Veränderung, der strukturellen Benachteiligung, des prekären Lebens und des Todes zum Thema machen und dagegen protestieren« (Bergold-Caldwell 2022, 296).

Diese so verstandenen empathischen demokratischen Praxen im Alltäglichen, im Zuhause, in der wechselseitigen Sorge, sind (auch) eine Reaktion auf die Ausschlüsse und Gewaltverhältnisse in formal demokratischen Ländern und können somit gleichsam Schwachstellen dieser Demokratien offenlegen. Sie können gewaltförmige Grundlagen der Demokratie erschließen (Brunner 2020), die die strukturellen Ausschlüsse einiger fest- und fortschreiben, aber auch jene Praktiken im Namen der Demokratie problematisieren, die eine Fortführung oder Verschleierung von Gewalt befördern.

Zugleich zeigen empathische Praxen im Zuhause aber auch noch etwas anderes an. Sie verdeutlichen, dass eine Demokratie, die gerade nicht auf individualistischer Autonomie und Souveränität, sondern auf relationaler Empathie beruht, nicht völlig neu entworfen werden muss. In den empathischen Praxen des Zuhauses liegt somit auch eine demokratische Imaginationskraft. Das so verstandene gesellschaftliche bzw. demokratische Imaginäre zeigt sich in dem Moment, der es erlaubt, zugleich den realen Verhältnissen partiell zu entrinnen und Kraft zu ihrer Veränderung zu schöpfen (Bargetz 2016, 125). Für Meryem Choukri verweist »radikale Empathiefähigkeit« (Choukri/Tran/Yosef 2025, i. E.) daher auf eine politische Utopie. Und Denise Bergold-Caldwell (2022, 281) spricht vom demokratiepolitischen, »spezifisch utopische[n]« und »transformative[n]« Potenzial antirassistischer »communities of care«. Empathie bezeichnet hier also eine demokratisierende Form der Sorge, aber auch des Widerstands. Sie kann das Undemokratische der Demokratie entziffern und diesem gleichzeitig etwas entgegensetzen – und auf dieser Basis zu Demokratisierung beizutragen.

### ***Fazit: Ambivalenzen der Empathie als Modus der Demokratisierung***

Empathie ist ambivalent. Empathie kann auf selbstbezügliche Großzügigkeit, symbolische Mitleidsbekundungen, Dynamiken der Selbstvergewisserung und individualisierende Bekundungen eines schlechten Gewissens hindeuten. Empathie kann zu Ignoranz und zur Ausblendung von Gewaltverhältnissen beitragen und Kompliz\*innenschaft verschleiern. Empathie kann politisch vereinnahmt werden und Entpolitisierung und Individualisierung nähren. Gleichzeitig kann Empathie eine Praxis des Füreinanderdaseins, der wechselseitigen Anteilnahme und Unterstützung sein. Empathie kann auf einen Modus verweisen, der der grundlegenden Verletzbarkeit und Verbundenheit Rechnung trägt und diese in den Alltag übersetzt. Empathie kann Kritik schärfen, zu einer politischen Imaginationskraft und zur kollektiven Grundlage politischer Widerständigkeit werden. Empathie muss also nicht zwingend

in normativer und struktureller Gewalt aufgehen, sie wird nicht zwangsläufig staatlich, kapitalistisch, heteronormativ und rassistisch vereinnahmt, sondern verweist auch auf eine emanzipatorische und relationale Form des Politischen. Ähnlich hält auch Elizabeth Spelman zum Paradox der Aneignung fest, dass

*die eigene Erfahrung in der Erfahrung anderer zu sehen, nur allzu leicht zur Enteignung der Erfahrungen anderer führen kann, dazu, ihre Erfahrungen für den eigenen Gebrauch zu nutzen und dabei die Tatsache auszulöschen, dass sie Subjekte dieser Erfahrungen gewesen sind. Aber gleichzeitig kann unser Denken aneinander als mögliche Subjekte der gleichen Art von Erfahrungen ein wichtiger Teil unseres Denkens aneinander als Mitglieder der gleichen menschlichen Gemeinschaft sein. (Spelman 1998, 120 f.)*

Feministische und antirassistische Perspektiven auf Empathie, so habe ich gezeigt, tragen dazu bei, Empathie politisch zu problematisieren und zugleich Politik als Modus des Involviertseins (Bargetz 2016, 217 f.) und der Relationalität neu zu denken. Empathie ist weder ein demokratisches Allheilmittel, noch eine neue »Gefühlsregel« (Hochschild 1983 [1979], 56) als Maßstab für Demokratie. Die Ambivalenzen der Empathie zeigen vielmehr ein Spannungsverhältnis an, das die Widersprüche der Wirklichkeit deutlich macht und die Demokratie kontinuierlich kritisch zu befragen vermag. In dieser Befragung der Möglichkeiten, aber auch der Unmöglichkeiten, die eine Politik der Empathie birgt, zeigt sich das demokratisierende Moment, weil auf diese Weise Demokratie offen gehalten wird. Im Offenlegen der Ambivalenzen von Empathie wird es möglich, über eine sorglose individualistische Politik der Grausamkeit hinausweisen und auf der Basis vorhandener (Wissens-)Archive dazu beizutragen, Politik und Demokratie neu zu denken.

## Literatur

- Bargetz, Brigitte (2016): Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen. Bielefeld: transcript.
- Bargetz, Brigitte (2018a): Der sentimentale Vertrag: Eine politische Theorie der Affekte und das unvollendete liberale Projekt. In: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 46 [1], 37–58.
- Bargetz, Brigitte (2018b): Politik und Angst: Oder: homo neuroticus und der Spuk nationaler Souveränität. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 48 [190], 73–90. doi.org/10.32387/prokla.v48i190.33
- Bargetz, Brigitte / Griesser, Markus (2024): Affektive Regierungsweisen: Ausdruck und Vehikel der neuen Mitleidsökonomie. In Kessler, Fabian / Schoneville, Holger (Hrsg.): Mitleidsökonomie. Weinheim: Beltz Juventa, 77–105.

- Bauman, Zygmunt (1991): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bergold-Caldwell, Denise (2022): Antirassistische Care-Politiken als Arbeit am Demokratischen. In: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Sonderband 39 [50], 279–300.
- Berlant, Lauren (2014): Das Subjekt wahrer Gefühle: Schmerz, Privatheit und Politik. In: Baier, Angelika / Binswanger, Christa / Häberlein, Jana / Nay Eveline Y. / Zimmermann, Andrea (Hrsg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*. Wien: Zaglossus, 87–116.
- Bock, Gisela / Duden, Barbara (1977): Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus. In: *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen*. Berlin, 118–152.
- Brunner, Claudia (2020): *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*. Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Aus dem Englischen von Rainer Ansén. Frankfurt a. M. / New York: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Aus dem Amerikanischen von Frank Born. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2019): *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*. Aus dem Englischen von Michael Adrian und Bettina Engels. Konstanz: Konstanz University Press.
- Choukri, Meryem / Tran, Thu Hoài / Yosef, Miriam (2025): Wege zu Bündnissen – Zurück in die Zukunft. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 34 [1], i. E.
- Collins, Patricia Hill (1991): Work, Family, and Black Women's Oppression. In: Collins, Patricia Hill: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York / London: Routledge, 45–67.
- Dewey, John (1964): *Demokratie und Erziehung*. Braunschweig: Westermann.
- Dorlin, Elsa (2020): *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger. Berlin: Suhrkamp.
- van Dyk, Silke / Haubner, Tine (2021): *Community-Kapitalismus*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Frevort, Ute (2011): *Emotions in History – Lost and Found*. The Natalie Zemon Davis Annual Lecture Series at Central European University, Budapest. Budapest / New York: CEU Press.
- Hark, Sabine (2021): *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp.
- Hartman, Saidiya V. (1997): *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (2012): »Deutsche Zustände – Folge 10«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hochschild, Arlie Russel (1983 [1979]): *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Honig, Bonnie (2019): 12 Angry Men. Care for the Agon and the Varieties of Masculine Experience. In: *Theory & Event* 22 [3], 701–716.
- hooks, bell (1990): *Homeplace: A Site of Resistance*. In: hooks, bell: *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press, 41–49.



- Jamison, Leslie (2017): Die Empathie-Tests. Über Einfühlung und das Leiden anderer. Aus dem amerikanischen Englisch von Kirsten Riesselmann. Berlin: Suhrkamp.
- Kessler, Fabian / Schoneville, Holger (Hrsg.) (2024): Mitleidsökonomie. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Kohpeiß, Henrike (2023): Bürgerliche Kälte. Affekt und koloniale Subjektivität. Frankfurt a. M.: Campus.
- Lefebvre, Henri (1987): Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lorde, Audre (1984): The Uses of Anger. In: Lorde, Audre: Sister Outsider: Essays and Speeches. Berkeley: Crossing Press, 124–133.
- Ludwig, Gundula (2022): Souveränitätsphantasma und Normalitätsfetisch: Politik in Zeiten der Corona-Krise. In: Soziopolis: Gesellschaft beobachten. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-78901-3> (18.2.2025).
- Pedwell, Carolyn (2014): Affective Relations: The Transnational Politics of Empathy. Houndmills, Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Sauer, Birgit (1999): »Politik wird mit dem Kopfe gemacht«. Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politologie der Gefühle. In: Klein, Ansgar / Nullmeier, Frank (Hrsg.): Masse – Macht – Emotionen. Zu einer politischen Soziologie der Emotionen. Opladen/Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 200–218.
- Sauer, Birgit (2022a): Sorge, Emotionen und Affekt. Überlegungen zur feministisch-materialistischen Staats- und Demokratietheorie. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 207 [152], 217–230.
- Sauer, Birgit (2022b): Ukraine: Frauen im Krieg »Empathie statt Aufrüstung«, 8.3.2022. <https://rudolphina.univie.ac.at/uni-wien-wissenschaftlerinnen-zur-situation-der-frauen-in-der-ukraine> (18.2.2025).
- Segato, Rita Laura (2021): Wider die Grausamkeit. Für einen feministischen und dekolonialen Weg. Aus dem argentinischen Spanisch von Sandra Schmidt. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Smith, Zadie (2013): This Week in Fiction. Interview Cressida Leyshon with Zadie Smith. In: New Yorker, 3.2.2013, <https://www.newyorker.com/books/page-turner/this-week-in-fiction-zadie-smith-2> (18.2.2025).
- Sontag, Susan (2013 [2003]): Das Leiden anderer betrachten. Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Spelman, Elizabeth V. (1998): The Fruits of Sorrow: Framing Our Attention to Suffering. Boston, Massachusetts: The Women's Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Grossberg, Lawrence / Nelson, Cary (Hrsg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 271–313.
- Tronto, Joan (2000): Demokratie als fürsorgliche Praxis. In: Feministische Studien 18 [1], 25–42.
- Zieringer, Carolin (2024): Radical Democratic Care: eine sorgetheoretische Perspektive auf Praxen des Widersprechens. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 33 [2], 76–83.