

„Moral begründen ist schwer“

Die Rolle der Mitleidsethik bei Adorno und Habermas

Von Josef Früchtl (Frankfurt a. M.)

„Schopenhauers Themen sind uns näher auf den Leib gerückt, als uns lieb ist.“¹ Jubiläumsartikel in Tages- oder Wochenzeitungen ziehen Resümee. Dasjenige, das ich eben zitiert habe, weiß zwar auch von den deprimierenden Nebeneffekten der unvermeidlichen Präsenz Schopenhauers im heutigen Denken, weiß vom verunsichernden, bei manchen beängstigenden, bei manchen aber auch fröhlichen Verlust des Glaubens an den Fortschritt der Vernunft in der Geschichte, der heute im Ausmaß eines Epochengefühls nachvollzieht, was Schopenhauer längst vorgeführt hatte, es gefällt sich aber nicht im katastrophensüchtigen Blick auf die „schlechteste aller Welten“. Die Philosophen sind vielleicht und in einem ambivalenten Sinn Meister des Denkens, aber gewiß nicht Meister der zeitgeschichtlichen Sensibilität. Das bestätigen heute noch die, die den akademisiert-vertrockneten Philosophen am weitesten gegenüberstehen und jener Sensibilität am hemmungslosesten Ausdruck verleihen wollen. In solch einem Falle empfiehlt es sich, wieder eher akademisch zu werden und sich einem der Themen Schopenhauers zuzuwenden. Sie sind schließlich im Plural vorhanden und nicht unterschiedslos auf den Einen Gedanken, den auch seine Philosophie denkt, reduzierbar.

Zu den Themen, die sich nach dem Verlust des geschichtsphilosophischen Vertrauens in die Vernunft unabweisbar aufdrängen, gehört die Ethik. Das geschieht heutzutage nicht zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie. Schopenhauers Ethik kann selbst als Abkehr von dem bis heute ausgreifendsten Versuch Hegels angesehen werden, die Ethik durch Rechts- und Geschichtsphilosophie zu ersetzen. Der Marxismus ist Hegel darin gefolgt, die Kritische Theorie wiederum hat sich in dieser Hinsicht gerade nicht als marxistisch verstanden. So läßt sich also schon in der gemeinsamen Abkehr von einer geschichtsphilosophisch unterhöhlten Ethik eine Parallele zwischen Schopenhauer und der Kritischen Theorie ziehen. Die Parallelität geht aber weiter. Für Horkheimer hat das explizit Herbert Schnädelbach gezeigt,² Marcuse, für dessen theoretische Versuche der Name Schopenhauers keine Autorität darstellt, schert aus dieser Parallelität aus,³ für Adorno schließlich und für Habermas, dem jüngsten unter den vier Namhaften im Bunde, möchte ich die spezifische Position hier, in gebotener Kürze, herausarbeiten, um am Ende die Frage beantworten zu können, wie nahe ihnen Schopenhauer als Moralphilosoph steht und wie lieb ihnen das sein kann.

I.

Für Adornos vielbändiges philosophisches Werk ist zunächst festzustellen, daß in ihm sowohl Schopenhauers Mitleidsethik als auch die Mitleidsethik generell nur einen marginalen Platz einnimmt. Vielleicht hätte Adorno mit der geplanten Erweiterung dieses Werks um eine Ethik eine Korrektur angebracht, aber es wäre, gemessen am Ganzen, nicht mehr als eine Korrektur geblieben.

Jener zweite Exkurs in der *Dialektik der Aufklärung*, in dem das Mitleid am intensivsten thematisiert wird, ist bezeichnenderweise überwiegend von Horkheimer zu verantworten, der Schopenhauer ja ausdrücklich für die Begründung der Moral in Anspruch nimmt.⁴

Adornos Verhältnis nun zum Mitleid ist ambivalent. Auf der einen Seite steht er ihm distanziert bis offen ablehnend gegenüber. Seine Kritik trägt er unter drei Aspekten vor. Der erste betrifft Schopenhauer ausdrücklich. Es geht um die Konzeption der Verneinung des Willens durch das Mitleid. Sie führt eine Reihe ideologischer Implikationen mit sich: die „Verherrlichung des Quietivs“ (17, 51),⁵ die Installierung „rauschhafte[r] Züge“ in der Askese und einer der Tendenz nach billigen „Art von unio mystica“ (13, 138), „Irrationalismus“ (ND 363), schließlich den „aufgeblähten Begriff des ‚Welterlösenden‘“ (13, 138). Sodann wird ein zweifacher systemimmanenter Einwand erhoben. Zum einen, daß der „totale Determinismus“, dem die Welt als blinder Wille unterliegt, „nicht weniger mythisch [ist] als die Totale der Hegelschen Logik“, Schopenhauer also „Idealist malgré lui-même“ war (ND 368). Zum anderen, daß der „individuellen Umwendung des Willens“ durch den Heiligen „Macht über diesen [den Willen, J. F.] als Ding an sich zugesprochen wird“ (13, 138), welches entweder der „Grundauffassung“ platt widerspricht (13, 138) oder sie so auflöst, daß der Determinismus eben nicht total sein kann (vgl. ND 368). Der zweite Aspekt der Adornoschen Kritik am Mitleid wird vor allem an Richard Wagner demonstriert. An ihm als Person und in seinem Werk wird der Zug „des Mitleid Heischenden“ wahrgenommen, das heißt die Fähigkeit, „bürgerliche Ziele zu erreichen durch Preisgabe der eigenen bürgerlichen Würde“ (13, 14 f.). Mitleid (zu erlehen oder zu gewähren) wird hier zur bürgerlichen Tugend, seine Folge ist die Anerkennung der Herrschaft (vgl. 13, 15), „es bestätigt die Regel der Unmenschlichkeit durch die Ausnahme, die es praktiziert“ (DA 124). Die „Apologeten“ des Bürgertums haben versucht, die schockierenden Konsequenzen der Aufklärung „durch harmonistische Doktrinen abzubiegen“, indem sie vorgegeben haben, „daß die formalistische Vernunft“, die Kantische (kognitive) Vernunft als „Instanz des kalkulierenden Denkens“ (DA 103), die sich (als moralisch-praktische) „keine inhaltlichen Ziele setzt“ (DA 109), „in einem engeren Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral stünde“ (DA 141). Der dritte Aspekt der Adornoschen Kritik wird damit benannt, daß das Mitleid als bürgerliche Kategorie und Praxis geschichtsphilosophisch gedeutet wird. Es deutet dann auf den „Funktionswechsel der bürgerlichen Kategorie des Individuums“ (13, 16). Die von Schopenhauer empfohlene und von Wagner glorifizierte asketische Entsagung ist eine „Vorform der Liquidation des Individuums“ (12, 174).

Auf der anderen Seite verhält es sich bei Adorno aber auch nicht so, daß er sich kurzerhand den „mitleidlosen Lehren“ (DA 141) Spinozas, Kants, Sades und Nietzsches anschließen würde. „In der Verachtung fürs Mitleid stimmt die reine praktische Vernunft mit dem ‚Werdet hart‘ des Antipoden Nietzsche zusammen“ (ND 255 f.). Umgekehrt verweist für ihn gerade Nietzsches Zusammenbruch in Turin, als dieser sah, wie ein Kutscher sein Pferd schlug, auf die Berechtigung des Mitleids (vgl. 10, 626). Auffällig bleibt aber, daß Adornos positive Äußerungen zum Mitleid spärlich ausfallen. So viel läßt sich indessen sagen: Das Mitleid als ethische Kategorie zu etablieren ist falsch, wenn sie affirmativ als bürgerliche Komplementärkategorie (zur Gesellschaft als Negativem) oder auch als Scho-

openhauersche absolute Konträrkategorie (zur Welt als absolut Negativem) funktiert, falsch auch, wenn sie an ein asketisches und sakrales Lebensideal oder ein irrationalistisches Erkenntnisideal geknüpft wird. Als Zusammenfassung darf der Satz gelten: „Nicht die Weichheit, sondern das Beschränkende am Mitleid macht es fragwürdig, es ist immer zu wenig“ (DA 124 f.). Seine Berechtigung hat es an sich, abgesehen von seinen beschränkenden, herrschaftsstabilisierenden Implikationen, als Weichheit, als „Widerspiel“ zur „bürgerliche[n] Kälte“ (DA 125). Dies um so mehr, als jene Kälte die subjektive Bedingung dafür war, daß Auschwitz möglich wurde (vgl. 10, 687 f.).

Noch einmal ist es Nietzsche, an dem Adorno das Mitleid als „gütig, zart, unegoistisch und aufgeschlossen“ beschreibt (MM 122; vgl. 10, 627), und es stellt sich die Frage, ob er wie Schopenhauer die Unterscheidung verschiedener Formen des Mitleids ins Auge faßt, und an welche Bedingung er sie knüpfen würde. Schopenhauer unterscheidet in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* drei Motive für moralisches, mitleidvolles Handeln, je nachdem, ob es auf „eigenes Wohl“, „fremdes Wehe“ oder „fremdes Wohl“ gerichtet ist, und weiß sehr genau, daß die Handlung ganz allein aus dem dritten Motiv, die „völlig und wahrhaft uneigennützig[e] Hülfe [...] eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik“, unerklärbar ist (E, 272 f.).⁶ Analog schreibt Adorno, die Helden Wagners entbehrten „jeden echten Mitleids“ (13, 131), legt also nahe, daß es ein von „narzißtischen Deformationen“ (DA, 125) freies oder reines Mitleid gebe. Die Bedingung hierfür müßte, wiederum in gewisser Analogie zu Schopenhauer, im „Extrem von Differenzierung, Individuation“ liegen (10, 627), nur sieht Adorno diese Bedingung nicht im Asketen oder Heiligen verwirklicht,⁷ sondern im Künstler und Philosophen. Aber hier stößt die Analogie an ihre definitive Grenze. Denn Künstler und Philosophen mögen die Welt zwar differenzierter wahrnehmen, bessere Menschen sind sie deshalb aber nicht. Daß es „kein richtiges Leben im falschen [gibt]“ (MM, 42), ist ein lapidarer Grundsatz der *Minima Moralia*. Die „Hölle“, als welche Schopenhauer die Welt als Vorstellung dachte, läßt keinen Ausweg (vgl. MM, 24; 13, 136). Über die Künstler vollends schreibt Adorno, daß sie „neurotisch gezeichnete Instinkte“ zeigen und einen „bis an die paranoische Grenze [getriebenen] Narzißmus“ (MM, 284). Differenziertheit ist eben primär eine erkenntnistheoretische bzw. hermeneutische Kategorie. Ihre Umsetzung in eine moralische Handlung verfängt sich in der vom falschen Leben unnachgiebig gesetzten Verstricktheit und kann offenbar mit Neurosen, also überprägnanten bis verzerrten, aber auch produktiv einsetzbaren Wahrnehmungsformen (vgl. MM, 73) und anti-altruistischen Charakterstrukturen koexistieren.

Adorno scheint hier die Möglichkeit einer Begründung moralischen Handelns vehement abzublocken. Was man formulieren kann, sind nur noch „Minima Moralia“, beschädigte Mindestbedingungen für das richtige Leben, die aber Begründungen unbeschadet dieser Beschädigung, d. h. in der Theorie: widerspruchsfrei, nicht mehr zulassen. Es nimmt daher nicht wunder, daß Adorno sich auch in der Frage der Begründbarkeit der Moral nicht widerspruchsfrei zeigt. Differenziertheit als notwendige Bedingung für moralisches, aus Mitleid motiviertem Handeln anzusetzen, also für ein Handeln, das auf eine bestimmte Situation in — mit Adornoschem Zusatz: möglichst — adäquater Weise reagiert, heißt, sie unter dem traditionellen Begriff der Urteilskraft oder — wie Adorno

sich auf den Begriff bringen läßt — der mimetischen Rationalität zu fassen.⁸ Dann aber bildet nicht das Mitleid, oder vorgreifend gesprochen: nicht das Mitleid als konkreter Begriff für Unmittelbarkeit alleine die Grundlage der Moral, sondern die mimetisch verstandene Rationalität, die Kantische reflektierende Urteilskraft, also ein im weitesten Sinn ästhetisches, auf das Besondere bezogenes Vermögen. Man könnte hier auch noch den Begriff der Sympathie anführen in der Erinnerung daran, daß auch Schopenhauer in seinem Hauptwerk die drei Phänomene des Mitleids, der Geschlechtsliebe und der Magie unter diesen Begriff bringt (vgl. W II, 691 f.), und daß er auch bei Adorno aufgegriffen wird,⁹ unter der Vergewisserung allerdings, daß er nicht als das „empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens“ aufgefaßt wird (W II, 692), sondern, im Rekurs auf Hume, als hermeneutische Kategorie, als „Möglichkeit des Verstehens“.¹⁰ Mitleid, so läßt sich jetzt sagen, ist eine affektive Ausformung des Verstehens, differenzierter Wahrnehmung, einer — im allgemeinen und speziell im Kantischen Sinn — Reflexionsleistung. Damit aber ist noch nicht gesagt, daß die Differenziertheit auch fundamentaler ist. Um den anderen durch den eigenen Erkenntnisapparat unverfälscht wahrzunehmen, bedarf es ja umgekehrt jener Unmittelbarkeit, die in Begriffen wie Sympathie, Einfühlung, Mimesis und Sensibilität immer auch gemeint ist. Ist Mitleid nun ein konkreter Begriff für diese Unmittelbarkeit, so ist es insofern selbst Bedingung des differenzierten Wahrnehmens. Wenn es sich auf diese Unmittelbarkeit reduziert — zweite Möglichkeit —, ist es aber zugleich, als affektives Verhalten, eine bloß einseitige Ausdifferenzierung des allgemeinen hermeneutischen Phänomens, die Ausformung lediglich einer Seite des Verstehens. Umschließt es — dritte Möglichkeit — als affektives Verhalten aber beide Seiten, so müßte es zumindest als zum Verstehen homolog, wenn nicht gar gleichursprünglich angesetzt werden. Indem Adorno sich für die zuerst und zuletzt genannte Möglichkeit nicht entscheidet, er die Grundlage der Moral nicht in der Urteilskraft bzw. im Verstehen ansetzt, zu denen, noch einmal, das Mitleid entweder in Interdependenz (qua Unmittelbares) oder in Homologie stehen kann, muß er die These von der Unbegründbarkeit der Moral vertreten.

Bevor ich das meinerseits weiter begründe, noch ein Wort zu der von Adorno nahegelegten nicht deformierten, echten Mitleidsform. Der Annahme, er würde sie mit Schopenhauer puritanisch rein konzipieren, steht nicht nur der von Hegel übernommene und von Horkheimer in den dreißiger Jahren für die Kritische Theorie kanonisierte Ideologieverdacht gegenüber, sondern auch das ästhetische Gegenmodell. Und ebenso wie Adorno in seiner Ästhetik die Konzeption eines reinen, interesselosen Wohlgefallens unter Einbeziehung des hedonistischen Motivs zurückweist,¹¹ ist für die Ethik Analoges zu vermuten. Ein ganz und allein auf das fremde Wohl gerichtetes Mitleid wäre das Paradox eines purifizierten Emotivismus. Feuerbachs banal materialistische Einschätzung des Mitleids als einer Form des Egoismus dürfte da Adorno wesentlich näher stehen; Mitleid ist immer, im nicht-vulgären Sinn, Selbstmitleid, Empfindlichkeit gegen die Schmerzen anderer immer Empfindlichkeit gegen eigene Schmerzen.¹²

Die These von der Unbegründbarkeit der Moral demonstriert Adorno schon in den *Minima Moralia* an dem Problem der Rache für die Ermordung von Millionen Juden; wie man darauf auch reagiert, man reagiert falsch (vgl. MM, 65; 10, 182). Zur Lösung dieser „moralischen Dialektik“ schließt er sich letztlich

Benjamin an mit dem Satz „der Vollzug der Todesstrafe könne moralisch sein, niemals ihre Legitimierung“ (ND, 280). Die Lösung liegt für ihn also in einem Alexandrinischen Gewaltstreich, und verantwortet wird er von der „spontanen Regung“, vom „Impuls“ (ND, 279). Daß dieser nicht rationalisiert werden kann, begründet Adorno ausschlaggebend damit, daß wir es bei moralischen Sätzen mit dem Triebhaften und Körperlichen zu tun haben, und dieser Bereich nicht „rein auf Theorie zu bringen ist“ (ND, 279). Der Impuls ist konnotiert mit der „nackte[n] physische[n] Angst“ und dem „Gefühl der Solidarität mit den [...] quälbaren Körpern“ (ND, 279). Der Bezug auf das Leiden als „materielles“, als „physischer Schmerz“ wird dabei an Schopenhauer rühmend hervorgehoben (13, 136), wiewohl auch ihm der Vorwurf gilt, er begreife den Willen rationalistisch (vgl. ND, 227). Dies nicht zu tun, heißt für Adorno, ihn, zugegebenermaßen „vage“, als „das Hinzutretende“ zu beschreiben. Es bedeutet, daß die „Entscheidungen des Subjekts nicht an der Kausalkette [abschnurren]“, sondern daß „ein Ruck erfolgt“ (ND, 224), dem insofern ein „irrationaler Aspekt“ eignet (ND, 225). Das Gefühl der Solidarität, Mitleid bleibt nach der Zurückweisung der Allgemeinheitsansprüche der Vernunft also übrig „als das sinnliche Bewußtsein der Identität von Allgemeinem und Besonderem, als die naturalisierte Vermittlung“. Während aber Schopenhauer, wie auch Horkheimer, dieses sinnliche Bewußtsein nicht als bloßen Affekt zu unterstellen scheint,¹³ kommt Adorno dem Emotivismus und Dezisionismus, dem Irrationalismus nirgendwo näher als in der Moralphilosophie. Die nicht kausal herbeigeführten moralischen Entscheidungen lassen sich zwar auch im Sinne der auf das jeweils Besondere und Neue gerichteten reflektierenden Urteilskraft verstehen, auch spezifiziert Adorno die Spontaneität mit Kant nach der doppelten Bedeutung, „einerseits Leistung des Bewußtseins: Denken, andererseits unbewußt und unwillkürlich“ zu sein (ND, 227), aber er selbst läßt hier für das moralische Urteil nicht einmal jene Form der Begründung zu, die er für das ästhetische unermüdlich fordert, ja, man kann sagen, daß er die beiden Urteilsformen in entgegengesetzter Rationalitätsrichtung forciert. So leicht oder wenigstens so wenig schwer er es dem Advokaten einer erweiterten Rationalität ansonsten macht, im Falle des moralischen Urteils entzieht er ihm das uneingeschränkte Vertrauen. Der Irrationalismusvorwurf, den er gegen Schopenhauer erhebt, trifft ihn am Ende also selbst — es sei denn, er setzt die Grundlage der Moral doch, wie als erstes vorgeschlagen, in der Urteilskraft an, und es sei denn, auch die spontane Regung, der Impuls zehrt mehr von der Vermittlung, als Adorno zuzugeben bereit ist. Dann bildet sich nämlich auch dieser Impuls erst im frühkindlichen Spannungsfeld zwischen körperlichem Bedürfnis und körperlich-sozialer Befriedigung,¹⁴ im gelingenden Fall durch die „Liebe der Mutter“ (MM, 17), und impliziert somit eine Norm: die der gelingenden Interaktion.

II.

Habermas, der die normative Implikation bei Adorno kontinuierlich eingeklagt und die Kritische Theorie von ihrem Ethik-Defizit befreit hat, schreibt Schopenhauer weder generell noch als Mitleidstheoretiker eine Rolle zu auf der groß und einladend angelegten Bühne, auf der sich das *work in progress Theorie des kommunikativen Handelns* abspielt. Das kann man vorderhand und plakativ,

aber nicht psychologisch, mit dem entgegengesetzten Grundtenor — Optimismus hier, Pessimismus dort — der von den beiden vorgestellten Theorien erklären, unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt auch damit, daß Schopenhauer, anders als Nietzsche, bisher eben nicht das zeitgenössische Interesse in einem Maße auf sich gezogen hat, das Habermas, Herausforderungen nicht ausweichend, gewiß dazu veranlaßt hätte, Stellung zu beziehen. Die namentliche Nichterwähnung Schopenhauers aber heißt nicht, daß auch in der Sache, der Mitleidsethik, keine Diskussionspunkte bestünden. Daß es sogar Anknüpfungspunkte sein können, möchte ich im folgenden kurz zeigen.

In seinem Aufsatz über Adorno aus dem Jahre 1969 klagt Habermas nicht nur zum ersten Mal die normative Implikation ein, sondern verändert auch das Schwergewicht im Begriff des Mitleids. „Sobald“, so sein Einwand, „Leiden sublimiert ist über den unmittelbar physischen Schmerz hinaus, läßt es sich nur negieren, wenn zugleich ausgesprochen wird, was denn das [...] Unterdrückte sei“ (P, 194).¹⁵ Daß Leiden im nicht-physischen Sinn, mit Schopenhauer, der insofern nicht der Philosoph des physischen Schmerzes ist, als den Adorno ihn lobt: daß jeglicher „Mangel, Entbehrung, Bedürfnis, ja jeder Wunsch“ (E, 210) nicht sein soll, führt die Norm der Versöhnung, wunschlosen Glücks, mit sich. Mitleid richtet sich daher auch nicht nur auf den physisch Leidenden. In der Kritik an Gehlens im gleichen Jahr publizierten *Moral und Hypermoral* geht Habermas in der Umgewichtung noch einen Schritt weiter. Mitleid, definiert als „Sensibilität für die Verletzbarkeit des anderen“, ist für ihn dort „nur insoweit *ethisches* Grundmotiv, als es sich auf die spezifische Verletzbarkeit der Ich-Identität als solcher [...] (und erst mittelbar auf die verwundbare Integrität des Leibes) bezieht“ (P, 213). Habermas begründet diese These damit, daß sich Vergesellschaftung und ineins damit die Herausbildung von Ich-Identität „im Medium umgangssprachlicher Kommunikation“ (P, 212), „symbolisch“ (P, 213) vollzieht. Daher ist die Ethik, und mit ihr das Mitleid, primär auf die symbolische, die nicht-physische, die „moralische“ (VE, 517) Verletzbarkeit des Menschen gerichtet.

An dieser These hält Habermas, bis in die Wortwahl hinein, auch heute fest (vgl. MS, 20). Doch verschiebt er das Schwergewicht im Begriff des Mitleids noch einmal und wertet ihn zugleich damit auf. Ausgangspunkt ist ein naheliegender Vorwurf. Wird die Ethik auf interpersonale Beziehungen eingeschränkt, so muß sie sich zu einem gewissen Anthropozentrismus bekennen (vgl. VE, 514). Was auf der „Skala der Natur“ (VE, 519) unterhalb des Menschen liegt, Tiere und Pflanzen, muß, trotz der möglichen Analogie (vgl. VE, 519), generell ebenso ausgeschlossen bleiben wie die moralischen Qualitäten eines nicht-objektivierenden, ästhetischen Umgangs mit der Natur (vgl. VE, 515). „Mitleid und Solidarität kommen allerdings“, so schränkt Habermas ein, „in einer konsequent zu Ende gedachten Diskursethik mindestens als Grenzbegriffe vor“ (VE, 515). Denn an der Idee vollkommener Gerechtigkeit haftet wegen ihres Universalismus, der noch die vergangenen Generationen in die ‚unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft‘ miteinbezieht, der Makel vergangenen und nicht wieder gutzumachenden Unrechts, der kompensiert werden kann nur durch anamnetische Solidarität. In dieser Hinsicht wird ‚Mitleid‘ — das dann in Führungszeichen steht — als Grenzbegriff der Diskursethik zugestanden (vgl. VE, 516 f.). Die Generalthese von der Reziprozität von Vergesellschaftung und Ich-Identität führt

Habermas in der Folge aber dazu, dieses Zugeständnis erweitern zu müssen, allerdings in einer Weise, die den Mitleidsbegriff zum zweiten Mal umgewichtet. Auf der Basis dieser These ist die Moral nämlich auf zwei Prinzipien zugleich gerichtet: „Gerechtigkeit“ und „Solidarität“. „Während das eine gleichmäßige Achtung und gleiche Rechte für jeden Einzelnen postuliert, fordert das andere Empathie und Fürsorge für das Wohlergehen des Nächsten.“ (MS, 21) Solidarität — und damit Mitleid — wird hier zu einem Grundbegriff der Diskursethik. Da Gerechtigkeit und Solidarität in der Alltagspraxis „nicht über die Grenzen der konkreten Lebenswelt eines Stammes, einer Stadt oder eines Staates [hinausreichen]“ (MS, 22 f.), der Diskurs hingegen eine „über konkrete Lebensformen hinausgreifende Kommunikationsform darstellt“ (MS, 23), werden beide Prinzipien auf die ‚ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ ausgedehnt. „Im Diskurs reißt das soziale Band der Zusammengehörigkeit nicht“, denn er „hängt gleichzeitig ab von dem nicht-substituierbaren ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ eines jeden Einzelnen“ — nebenbei eine ganz profane Antwort auf Heideggers ‚Vorlaufen zum Tode‘ — „wie auch von der Überwindung seiner egozentrischen Perspektive“ (MS, 23).

Die Diskursethik hebt den Begriff der Solidarität also in einem zweifachen Sinn auf eine höhere Stufe: Sie spricht ihm einen höheren Wert, eine fundamentale Bedeutung zu und ‚entstofflicht‘ ihn zunehmend auf dem Weg von der physischen über die moralische hin zur diskursiven Nichtverletzung. Sie wertet ihn auf, indem sie ihn (in seiner ursprünglich-konkretistischen Bedeutung) abwertet. Das ist ihre Strategie, gegen die sich sogleich Einwände sammeln, die ich hier nur andeuten kann. Habermas kommt seinen zahlreichen Kritikern insofern entgegen, als er das Prinzip der Gerechtigkeit von der Idee des guten Lebens nicht mehr rigide trennt (vgl. MS, 24; GS, 314), als er stärker anerkennt, was ihn zunächst zum Zugeständnis der Solidarität bzw. des Mitleids wenigstens als eines Grenzbegriffs geführt hatte, daß nämlich „Gerechtigkeit ohne wenigstens ein Element von Versöhnung undenkbar [ist]“, und daß hierzu die „archaischen Bindungsenergien der Verwandtschaft nicht restlos [verdampfen]“ dürfen (GS, 313). Und doch scheint das bei ihm in einem stärkeren Maße der Fall zu sein, als er es für vertretbar hält. Solidarität „sublimiert“ sich bei ihm „zu rein kognitiven Leistungen“ (GS, 300). Wie aber diese Sublimierung möglich sein soll, darf gefragt werden. Habermas sieht sich vielleicht einer ähnlich „grimmigen Scherzfrage“ gegenüber wie der Soziologe Adorno (MM, 258). Wie das Proletariat zwar objektiv definiert werden konnte, aber das zugehörige Bewußtsein fehlte, so ist auch die rein kognitive Solidarität „durch Vergesellschaftung objektiv begründet“ (GS, 300), scheint sich aber nur widerspenstig mit dem subjektiven Faktor verbinden zu lassen, so daß gefragt werden kann, wo sie denn nun sei, diese Solidarität. Zur „Einfühlung eines jeden in die Lage aller anderen“ (MS, 23) scheint es, statt einer kognitivistischen Auflösung, eher der Rückbesinnung auf jene Unmittelbarkeit zu bedürfen, die Schopenhauer und Adorno gefordert haben. In diesem Sinne wäre die lebensweltlich eingeschränkte solidarische Einfühlung nicht nur genetische, sondern auch logische Voraussetzung der diskursiven. Man kann den Einwand sogar dahingehend weitertreiben, daß ohne den Faktor unmittelbarer Solidarität nicht nur kein Konsens, sondern nicht einmal ein Diskurs zustandekommt. Die Frage, warum ich mich an einem moralischen Diskurs überhaupt beteiligen soll, läßt sich in einem moralisch guten Sinn dann nur beantworten, wenn ich mich auf die zugleich kontingente wie konstitutive Fähig-

keit mimetischer Hingabe stütze.¹⁶ Ein letzter Einwand schließlich macht gegen die Konnexion von Universalismus und Formalismus geltend, daß „eine Universalisierung der moralischen Einstellung dann eine inhaltliche und motivationale Grundlage [behält], wenn man [...] in der Lage ist, Gemeinsamkeiten zwischen allen Menschen oder empfindungsfähigen Wesen zu sehen, die zu einer Solidarisierung führen“, und solche Gemeinsamkeiten wären, womit man sich wieder Schopenhauer und Adorno, der älteren Kritischen Theorie insgesamt nähert, „die Bedrohung durch Tod und Leiden“.¹⁷

„Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“, lautet Schopenhauers selbstverfaßtes Motto zur (nicht gekrönten) Preisschrift von 1840. Schwer ist die Begründung, weil man nicht mehr auf eine höhere, letztlich religiöse Instanz zurückgreifen kann. Adorno, Minimalmoralist unter dem Signum des falschen Lebens, steht unentschieden zwischen eingeschränkter Begründbarkeit und völliger Unbegründbarkeit der Moral, Habermas vertraut trotz allem auf den Diskurs als der zunächst einmal einzig verbleibenden Möglichkeit nach dem aufklärungsbedingten Zerfall der Autoritäten. Und Schopenhauer? Er steht Adorno näher, als diesem — und uns, sofern wir weiter mit Begründungsansprüchen philosophieren wollen — lieb sein kann, und er steht Habermas näher, als diesem lieb ist — aber uns recht sein sollte.

Anmerkungen

¹ A. Schmidt: „Unbestechlicher Blick ins Herz der Welt. Zum 200. Geburtstag Arthur Schopenhauers“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. Februar 1988.

² Vgl. H. Schnädelbach: „Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus“, in: A. Schmidt/N. Altwicker [Hrsg.]: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. M. 1986, S. 52-78.

³ Vgl. J. Früchtel: „Revolution der Sinnlichkeit und Rationalität. Eine Erinnerung an Marcuse in aktualisierender Absicht“, in: G. Flego/W. Schmied-Kowarzik [Hrsg.]: *Herbert Marcuse — Eros und Emanzipation*. Gießen 1989.

⁴ Vgl. M. Horkheimer: „Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion“, in: *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M. 1972, S. 154 f. — Zur Verantwortung für die einzelnen Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* vgl. F. Grenz: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt a. M. 1975, S. 257, Anm. 26; J. Habermas: „Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes“, in: A. Schmidt/N. Altwicker, a. a. O., S. 171.

⁵ Adornos Schriften werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: DA — *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1968; MM — *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1979; ND — *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1970; PT 2 — *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1974. Verweise auf andere Werke Adornos beziehen sich auf dessen *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1973 ff. Die Ziffer vor dem Komma gibt den Band, die nach dem Komma die Seite an.

⁶ Schopenhauers Werke werden wie im Jb. üblich zitiert (s. S. 185, „So zitieren wir Schopenhauer“).

⁷ Diese Bedingung fällt bei Schopenhauer nicht mit dem Extrem von Individuation zusammen. Der Heilige ist bei ihm das ins Auge gefaßte Subjekt des ungetrübten, „reinen Erkennens“ (W I, 242; vgl. 2, 487), wohingegen das Subjekt gerade als „Individualität in seinem Erkennen getrübt“ ist (W II, 424).

* Vgl. J. Früchtl: *Mimesis — Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986, S. 255 f. — Zur Funktion der Urteilskraft im moralischen Urteil vgl. A. Wellmer: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1986, bes. S. 72, 78, 123, 132, 137, 169; Seyla Benhabib: „Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 4/1987, S. 538 ff.

⁹ Vgl. J. Früchtl, a. a. O. (1986), S. 100 ff.

¹⁰ K. Hamburger: *Das Mitleid*. Stuttgart 1985, S. 111.

¹¹ Vgl. J. Früchtl: „Unparteiische Vernunft und interesseloses Wohlgefallen. Zu Adornos Transformierung des Kantischen Modells“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1/1987, S. 88 ff.

¹² Vgl. A. Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München 1973, S. 210 f. — Auch Rousseau, der neben Schopenhauer zweite große Mitleidstheoretiker, erklärt im *Emile* die Menschenliebe „als auf andere ausgedehnte Eigenliebe“ (zit. nach: Hamburger, a. a. O., S. 31).

¹³ Schopenhauer spricht zwar einerseits von der Unmittelbarkeit des Mitleids, erklärt sie aber andererseits dahingehend, daß „allein vermittelt der Erkenntniß“, die ich vom anderen habe, „d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf“, ich mich mit ihm identifizieren kann (E, 208; vgl. Hamburger, a. a. O., S. 17 f.). — Zu Horkheimer vgl. Schnädelbach, a. a. O., S. 65.

¹⁴ Vgl. J. Früchtl, a. a. O. (1986), S. 177 ff.

¹⁵ Habermas' Schriften werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: P — *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1973; VE — *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984; dazu die beiden Aufsätze: MS — „Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?“, in: W. Kuhlmann [Hrsg.]: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1986; GS — „Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über ‚Stufe 6‘“, in: W. Edelstein/G. Nunner-Winkler [Hrsg.]: *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*. Frankfurt a. M. 1986.

¹⁶ Vgl. Schnädelbach, a. a. O., S. 74 f.

¹⁷ U. Wolf: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin/New York 1984, S. 222 f.; vgl. J. Früchtl, a. a. O. (1989), S. 300.