

Vorfelder der Ethik nach der Postmoderne?

1. Was bedeutet, Vorfelder der Ethik nach der Postmoderne zu verzeichnen? Die Kontroversen aufzuzeichnen, die die Ängste und Sorgen verraten und sich auf die Suche nach historischen Äquivalenten zu begeben? Es ist allererst die Fruchtbarkeit für die ethische Diskussion der unlängst eingeführten Erweiterung des Begriffs des erkenntnistheoretischen *Fundamentalismus* in Vorfeldern der Ethik (der Religionen) zu prüfen. Wir werden uns dabei vorwiegend auf die jüdische Tradition berufen (Maharal, Levinas). Eine Ethik, die nicht nach Begründungen verlangt (Bauman¹) und das nicht-rationalistische aufgreift, und eine Ethik der (ihr vorausgehenden) Dekonstruktion (Derrida) bilden Ansätze gegenwärtiger, sich als postmodern markierender Ethikdiskussion. Am Rande werden aber die apologetischen Stimmen laut, die vor einem „fundamentalistischen Antimodernismus“ (exemplarisch aus der neuesten Literatur Schönherr-Mann, 2004, 9) und der „manichäischen Unterscheidung von Gut und Böse“ (ebd, 9,12) oder kurz „manichäischer Ethik“ (ebd, 15) warnen, die die „Kapazität der kritischen Selbstreflexivität“ samt den „Pluralitäten“ und dem „spielerischen Charakter“ der Sprache (beides sei Errungenschaften der Hermeneutik) verneine und die Moderne gewaltsam abbreche statt sie – postmodern - zu vollenden (Lyotard). Die „moderne (sich selbst bewußten) Postmoderne“, die dem Essentialismus erfolgreich gewichen oder in die ‚Innerlichkeit‘ geflüchtet habe, hält also den Vorwurf des Fundamentalismus bereit. Verrät sie nicht selbst „fundamentalistische Züge“? Man geht im allgemeinen davon aus, dass traditionelle Orientierungsmöglichkeiten ihre Überzeugungskraft weitgehend verloren haben, religiöse Bindungen nicht mehr selbstverständlich sind, nicht zuletzt infolge dessen, dass fremde Kulturen einander näher rücken. Also die „fremden Kulturen“ haben insoweit nicht ihre Bindungskraft verloren, nur unsere Kultur habe „alltägliche Selbstverständlichkeit“ verloren. Die anderen sind noch die ‚traditionellen‘ und ‚religiösen‘, unsere – die ‚moderne‘ (postmoderne). Es gelte unserer Kultur andere Kulturen und die Differenzen innerhalb der eigenen zu akzeptieren. Die traditionellen und

¹ Andererseits, wenn man nach anthropologischen Prämissen einiger postmoderner Ansätze fragt, sind sie beispielsweise bei Bauman eine modifizierte Version der christologischen und können ohne diese auch ihren spezifischen Sinn nicht aufrechterhalten.

fundamentalistisch anmassende Kulturen können aber nicht als *der* reflektierende Standpunkt angesetzt werden, da sie diese Reflexivität nicht erlauben und der gar nicht gerecht werden können. Sie erscheinen lediglich in einem Fokus, nämlich innerhalb limitierter Grenzen nur in der Sicht des Interpretators und des Verstehenden. Sie brauchen nicht mehr gelebt, nur in ästhetischer, hermeneutisch inspirierter Anschauung des Verstehenden vorgestellt zu werden. Der ‚Andere‘ wird in den ‚Traum von dem Anderen‘ aufgelöst, den Dieselben träumen (müssen). Man kann über eine Abart des Fundamentalismus, über den hermeneutischen Fundamentalismus reden, der durch zwei aktualisierte Oppositionen charakterisiert werden kann: Erstens, (liberalpragmatisch gestütztes) Verstehen *versus* (neokonservativ anmutende, bereits betriebene) Politik. Schönherr-Mann pathetisch endet sein Essay im Rundfunk mit Worten von Giovanni Vattimo: „Die Philosophen haben bis jetzt versucht, die Welt zu verändern, sie sollen anfangen, sie zu interpretieren – genau das Gegenteil von Marx“ (Schönherr-Mann, 204). Der letzte Satz bedeutet nun folgendes: „verstehen lernen, wieweit und mit welchen Beschränkungen man sie höchstens verstehen kann“, um „derart (den) Konflikt der Kulturen auch aus Kraft dieser Kulturen selbst heraus“ (ebd) zu versöhnen. Die Grenzen des Verstehens (als tolerierenden *Verhaltens*) werden dadurch aber nicht thematisiert. Wenn diese Forderung mit der Äusserung H.-G. Gadammers gestützt wird: „Wir müssen doch irgendwie miteinander leben“ (ebd, 205), ist damit doch vorausgesetzt, dass das Verstehen eine verändernde Wirkung und zwar für das Gemeinwesen zeitigt. Zweitens, ‚freies Gestalten‘ als Errungenschaft der (Post)moderne *versus* sich selbst begrenzendes Leben in „historisch religiös überlieferten Ordnung“ (ebd.). Laut T.Parsons ist der ‚Fundamentalismus‘ eine radikale Verkürzung des Angebots „eines weiten Freiheitsraumes“ (Parsons, 1980, 212), was implizite voraussetzt, der Freiheitsraum solle nur in voller Breite „belegt“ werden und bleibt gerade ‚in dieser Breite‘ normativ und dadurch verpflichtend². Der Freiheitskonzept entpuppt sich in seinem Gehalt tief bis in die Details normativ. Wenn der Vorwurf im Fundamentalismus ihn als ‚Zeitablehnung‘ (Max Weber, in neuester Zeit von Stefan Breuer aufgelebt) abstuft, bleibt ‚Zeitablehnung‘ („moderne Fundamentalisten wollen /.../ in der Zeit zurück“ (Breuer, 13))

² Anders herum: die Freiheit solle in *ganzer* Breite *realisiert* werden. Man kann sich an dieser Stelle an Maharal aus Prag erinnern, der im Kommentar zu Avot 1:5 davor warnte, dass die Materie die Form zur Realisation verführt und dadurch zugrunde richtet (Derech hajim 36a).

jedoch selbst aus Perspektive der unlängst erfundenen ‚Zeitgeschichte‘ als Überbetonung des Gegenwärtigen im Spannungsfeld ‚Moderne‘, eine ambivalente ‚Modernisierung‘/ ‚sich gegen die Moderne auflehrende konstruierte Anti-Moderne‘ begriffen und meint in der Tat eine Selbstprojektion: die Historiker der Zeitgeschichte haben die Zeit „erfunden“, die nun – an die anderen Traditionen angewandt – für sie eine zeitliche Deponie schaffen. Sie erfinden und herbeiführen auch die Diskontinuität, indem sie die Tradition zeitlich von der Gegenwart trennen.

2. Wenn man mit Martin Riesebrodt den Fundamentalismus als Gegenreaktion auf die Rationalisierung und funktionale Differenzierung, sowie Privatisierung der Sinnsysteme (Riesebrodt, 1990, 2, 27) versteht, und in erwähnten Ansätzen die „innerweltliche Erlösung vom Rationalen“ (Weber, 1972, 554) erkennt, wird die Verdacht des Fundamentalismus an dieser hermeneutischen Gegenreaktion noch sichtbarer.
3. Die hermeneutische Wende ist durch ein steigende ‚Vertrautheit‘ mit der Überlieferung charakterisiert. Wenn M.Heidegger Hermeneutik als „sich begreifende Sichaussprechen des Lebens“ (Figal, 123) begreift, wo das „Dasein sich selbst versteht“ (ebd, 126) und zwar in der „Offenheit der Handlungssituation“ (ebd, 127), hat H.-G.Gadamer durch die Betonung des Eingebundenseins des Verstehens in die Überlieferung (Figal, 129) den Zweifel an grundsätzliche Diskontinuität derselben zu Stille gebracht, da „das Überlieferte in der Gegenwart zur Sprache zu bringen und so die Gegenwart in den Zusammenhang der Überlieferung zu stellen“ (ebd, 129) bedeutet, dass man dem Überlieferten nicht entgehen kann, und die jeweilige Gegenwart sich zwangsläufig als Applikation der Überlieferung erschließt (ebd, 130). Der Pathos der Fundamentalismus-Kritik mit Beschwörung des „flexiblen Umgangs mit Werten“ knüpft also an die Applikationsfrage. Die Applikation der Regeln wird im hermeneutischen Diskurs nicht in Frage gestellt, da sie andererseits „immer schon aufeinander bezogen sind, /.../ Das Allgemeine steht vielmehr wesentlich in der Möglichkeit der Applikation“ (Figal, 130). Wenn man sich der jüdischen Tradition zuwendet, geht Maharal von der Diskontinuität aus, wobei nicht der Diskontinuität mit der gesamten Tradition, sondern nur mit dem die Interpretation herausfordernden Talmud und somit der Regel mit der Applikation. Die Tradition bleibt dem Dogmatismus

ausgeliefert, wenn das gerechte Verhalten sich nur an eindeutige Weisung (Mischna) orientiert, und dadurch gefährdet.

4. Die Levin'sche Ethik des ‚Humanismus des Anderen‘ stützt sich nicht auf verallgemeinerte Regeln, bleibt jedoch auf das Aufstellen von Regeln angewiesen und darin kontextbezogen. Sie ist grundsätzlich vom Bestehen des Befehls (Gesetz, Regel) abhängig, also regelgeleitet³, aber auch - infolge der Begegnung mit dem Anderen – verantwortlich und über die Regeln hinausweisend. „Der Talmud bleibt niemals beim Begriff stehen, obwohl ihm dieser wichtig ist“ (Levinas, 260), „wenn er Begriffe benutzt, vergißt er niemals das Beispiel, das diesem Begriff zum Modell diente“ (ebd). Wenn die Applikation angefragt ist, „(ist) dies „Was passiert, wenn...“ der besondere Fall. Die Diskussion entfernt sich niemals von ihm, und oft wird der Begriff umgestoßen und erfährt eine ganz andere Deutung als diejenige, von der ausgegangen wurde“ (ebd). Die Levinas'sche Sicht verdankt sich einerseits der Moderne, die die Regel aus dem einzigen exemplarischen Fall des Vorkommens abzuleiten sucht, nähert sich andererseits den Auslegungsregeln des jüdischen Gesetzes, die sich in Vielzahl von Antworten (Responsa) sich bewahren lassen. Darauf kommen wir noch zurück.
5. Die Verortung des Verstehens ist dabei folgendermassen zu thematisieren. Das Verstehen in der jüdischen Tradition, die selbst eine Reflexion über die Tradition darstellt, ist dem gebotenen Fragen über die richtige Anwendung im bestimmten, nämlich rituellen Kontext untergeordnet (Lvov, 1999). Die Bedeutungsfrage ist der Referenzfrage untergeordnet. Das Wesen von Torah ist die Weisung der Halakha für die Handlung, es wird durch das Studium darauf hingewiesen, was in der Handlung dem Gebot unterliegt, also auf dem Willen des Anderen. Die Schrift ist zuerst undurchsichtig und der Wille des Anderen (Das Gebot kommt von dem Heiligen Namen her und so ist ja der Text ein Anderer) ist darin nicht leicht erkennbar, die Fülle der Bedeutungen verdecken die Referenz. Das weckt Verdacht, die Schlüsselbegriffe weisen lediglich auf Konnotationen in anderen Texten hin und haben keine Denotaten (Lvov, 2000). Da die Schrift sich hermeneutisch verselbständigen droht, soll man dagegen praktisch ausgerichtete Anfrage (*talmud*) an den Text (Autor)

³ Derrida versteht die Regel-, bzw. Gesetzlosigkeit von Levinas als Abwesenheit der moralischen Regeln. Darin spricht sich Opposition Ethik *contra* Moral, Ethik *contra* Theorie der Moral aus, wo ‚Ethik‘ mit der Unentscheidbarkeit konfrontiert wird. Das ist aber ein Gegensatz, der selbst begrifflich noch zu klären wäre.

stellen. Weder die eindeutige Weisung der Mischna, noch referenzloses Spiel mit dem Text, sondern *talmud* (Studium) kann im gesetzeszentrierten Bemühen die genauen Referente der Gebote durchsichtig machen. Die Realisation ist dann nicht etwas supplementäres, noch dem Befragenden bevorstehendes, sondern durch *talmud* selbst hervorgebrachte, verursachte im ontologischen Sinn.

6. Die Vorfelder der ethischen Optionen ist auch durch die weitere Kontroverse zwischen zwei Strategien – des ‚Tausches‘ und der ‚Gabe‘, also der ‚Symmetrie‘ des Tausches und der ‚Assymetrie‘ der Gabe gekennzeichnet. Der symmetrische Tausch (Höffe u.a.) und die assymetrische Gabe (Spinoza, Nietzsche, Gordin, Levinas, Marion) spiegeln sich in der ‚Entwicklungspolitik‘, bzw. ‚-hilfe‘ wieder, dem Ergebnis dessen, dass „sich die Kulturen an aneinander näher gerückt haben“ und bereits *einem* Schicksal ausgesetzt sind. Das sprechende ‚Gesicht‘ als Ruf des ‚Anderen‘ (Levinas)⁴ oder der ‚Name‘ als Ausdruck dessen, das nicht durch Kennzeichnungen zu fassen ist (die kausalen Referenztheorien wie Kripkes „rigid designator“, aber auch Levinas‘ Objektivierung⁵, vgl. auch Bauman’sche ‚Kategorisierungen‘ und ‚Identifizierungen‘⁶, die nach einer Dekonstruktion verlangen) laufen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner hinaus. Wenn Levinas sagt: „Der Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Mass hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuss oder Erkenntnis“ (Levinas, 1987, 283), übersteigt das auch die Anforderungen, die von der Theorie von Martha Nussbaum an „capabilities“, Fähigkeiten als der Voraussetzung der gerechten Ordnung gestellt werden, die ausgeübt werden können und die man erlernen muss, um einen positiven Freiheitsraum dem Handelnden zu eröffnen.
7. Doch ist es nicht auszuschliessen, dass der Kontext von einem transzendentalen Signifikat oder einem dominanten Referenten beherrscht wird - gegen Critchley (Critchley, 1999, 32) – (Gott, ein Anderer), doch als

⁴ Aber - gegen Bauman – kann das Gesicht prinzipiell nicht rekonstruiert werden.

⁵ Objektivierung – aufgrund abweichender und zweitrangig erachteter Identifikationsmerkmale werden die ‚Anderen‘ beschrieben („objektiviert“).

⁶ ‚Kategorisierung‘ und ‚Identifizierung‘ – aufgrund der zugeschriebenen Eigenschaften und Merkmale werden die ‚Anderen‘ in die gesellschaftliche Ordnung eingeschrieben. Ein Konstruktionsmittel der Gruppe, wodurch diese Gruppe unterschieden wird. Die Eigenschaften der Personen werden von konkreten Personen abgelöst und die Person gerät ausser Blick.

einer bleibt er nicht ohne supplementäre Relation zum Kontext⁷ (laut Critchley, laut ‚jüdischen Exegeseregeln‘⁸, laut der Kripke’schen ‚Referenzkette‘). Das „Ja sagen zum Unbenennbaren, /.../ der an eine Alterität adressiert ist“ (Critchley, 1997, 340), ist selbst eine kontextfreie Konstruktion, eine Mischung von Nietzscheanismus und nietzscheanisch gelesenen Levinas. Die Kontroverse des spielerischen hermeneutischen Umgangs mit dem Text und der gesetzeszentrierten Anfrage an demselben wurde, wie gesagt, in der jüdischen Tradition bereits im 16. Jahrhundert ausgetragen und ist unter dem Namen des Streits um *pilpul* bekannt geworden. Der Gegenspieler war dabei der sich ohne Hermeneutik auskommende gesetzestreue Dogmatismus.

8. Die Annahme, die Begründung könne nur rational sein (das Rationale wird dann entweder teleologisch oder utilitaristisch entschlüsselt und entbehrt die eigentliche Dimension des vernünftigen), die der Absage an Begründung vorausgeht, vermisst der tieferen Einsicht in das Rechtfertigungsproblem. Der Fundamentalismus in der Erkenntnistheorie sucht dem infiniten Regreß der Rechtfertigung zu entkommen. Wenn man den „einfachen Fundamentalismus“ („Es gibt unmittelbar gerechtfertigte Meinungen“) vom „iterativen Fundamentalismus“ („Es gibt unmittelbar gerechtfertigte Meinung, dass es unmittelbar gerechtfertigte Meinungen gibt“) unterscheidet, stellt man fest, dass der letzte den infiniten Regreß nicht aufhalten kann, dagegen - der einfache Fundamentalismus, der „keineswegs zu unmittelbarer Rechtfertigung solcher Ansprüche höherer Ordnung verpflichtet“ (Alston, 233) ist. „Für jede Meinung, die zu akzeptieren man unmittelbar gerechtfertigt ist, könnte man infolgedessen hinreichende Gründe finden, die Proposition anzuerkennen, dass man dergestalt gerechtfertigt ist. /.../ Eine fundamentale Meinung b ist einfach deshalb unmittelbar gerechtfertigt, weil ein gültiges epistemisches Prinzip solche Bedingungen ihrer Rechtfertigung festlegt, die nicht einschließen, dass der Meinende bestimmte andere Meinungen hat“ (ebd). Fundamentalismus ist nicht einfach „das Wissen als wahre gerechtfertigte Meinung“ (Alston, 217),

⁷ Aber Alston: „Es ist die Abneigung gegen den Dogmatismus, gegen die offenkundige Beliebigkeit der vermeintlichen Fundamente, die viele Philosophen dazu führt, sich einer Form von Kohärenz- oder Kontexttheorie in die Arme zu werfen, in der keine Meinung für glaubhaft erachtet wird, solange sie nicht durch zuverlässige Gründe gestützt wird“ (Alston, 233).

⁸ Der eine objektive Sinn des Textes als Garant der Wahrheit existiert nicht. Die Wahrheit ist durch die praktisch ausgerichtete Anfrage an den hermeneutisch zu entschlüsselnden Text garantiert (Lvov, 2000). Dadurch, dass die Texte sich bereits hermeneutisch verselbständigen haben und eine spielerische Realität darstellen, sind sie „verehrte Tote“ geworden, die durch *talmud* und besonders durch die Betätigung des Intellekts zum Leben zu wecken sind. Andererseits wird auch die eindeutige Weisung aus Mischna von Maharal verworfen, da sie *talmud* überflüssig macht.

wo sich am Ende (an der Spitze) „eine unmittelbar gerechtfertigte Meinung“ befindet (ebd, 218). Im Fall des „einfachen Fundamentalismus“ findet man Gründe für die Meinung höherer Ordnung, nicht – wie beim „iterativen Fundamentalismus“ auch für die Meinung niederer Ordnung (ebd, 234). Das Finden der Gründe höherer Ordnung ist aber die angefragte, von der Diskontinuität angestoßene, Applikation (*talmud*), die von Metaebene herab die Regel stützt.

Literatur

Alston William P. Zwei Arten des Fundamentalismus, in: Bieri, Peter (Hsgb): Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt a M., Athenäum, 1987.

Assmann, Jan: Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien, Hanser, 2003.

Baumann, Zygmunt: Postmoderne Ethik, Hamburg, 1995.

Breuer, Stefan: Moderner Fundamentalismus, Philo Verlag, Berlin/Wien, 2002.

Critchley, Simon: Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion, in: Gondek und Waldenfels: Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, 1997.

Critchley, Simon: The Ethics of Deconstruction: Levinas and Derrida, Edinburgh, 1999.

Derrida, Jacques: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: ders.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main, 1997.

Eden, Tania: Lebenswelt und Sprache: eine Studie zu Husserl, Quine und Wittgenstein, München, Fink. 1999.

Figal, Günter: Ethik und Hermeneutik, in: Schönherr-Mann, 2004.

Höffe, Otfried: Kann Ethik Orientierung leisten?, in: Schneider, Hans Jakob: Ethik – Orientierung? Würzburg, Königshausen u. Neumann, 2000.

Koslowski, Stefan: Idealismus als Fundamentalismus. Die Philosophie I.H.Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik. Passagen-Verlag, Wien, 1994.

Kripke, Saul: Name und Notwendigkeit, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981.

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München, 1987.

Levinas, Emmanuel: Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen, München, Hanser, 1995.

Lvov, Alexander: Mif o prostom smysle pisanija, in: 6 mezhdunarodnaja konferencija po iudaike, Moskva, 1999.

Lvov, Alexander: „Kak ne zakrytj nam lica ot styda i pozora...“ Utopicheskaja teologija Maharala iz Pragi, in: Evrei v menjajushchemsja mire, 3. mezhdunarodnaja konferencija, Riga, 2000.

Parsons, Talcott: Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien, Opladen, 1980.

Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79), Tübingen, Mohr, 1990.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hrsg): Hermeneutik als Ethik, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.

Scanlon T.M.: The difficulty of Tolerance. Essays in political Philosophy, Cambridge University Press, 2003.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Hrsg. von J. Winckelmann, Bd. I, 6.Aufl., Tübingen, 1972.

Zizek, Slavoj: Die Brisanz des christlichen Erbes, in: Information - Philosophie, März 2001