

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 49 (2002)

Heft: 1-2

Artikel: Rekonstruktive Ethik und radikale Hermeneutik : Grundlagen ethischer Theorie und Praxis

Autor: Lesch, Walter

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760884>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rekonstruktive Ethik und radikale Hermeneutik

Grundlagen ethischer Theorie und Praxis

Die Überlegungen in diesem Beitrag verstehen sich als Bausteine zur ethischen Grundlagenreflexion, die in philosophischer wie in theologischer Hinsicht zu den dringenden Erfordernissen einer Selbstvergewisserung in Theorie und Praxis gehört.¹ Nach einer langen Phase der Legitimierung und Etablierung einer Vielzahl von Aktivitäten in den Feldern angewandter Ethik scheint heute Ernüchterung eingeleitet zu sein. Die Skepsis bezieht sich nicht nur auf die oft zu beobachtende Folgenlosigkeit ethischer Beratung, die angesichts der Übermacht der Sachzwänge nichts auszurichten vermag oder gar zur Durchsetzung bestimmter Interessen instrumentalisiert wird. Unsicherheit herrscht auch auf der viel elementarereren Ebene der adäquaten Analyse und Beschreibung jener Probleme, die angeblich durch ethische Reflexion einer Lösung nähergebracht werden sollen. Insofern schlägt das Pendel von der Fokussierung auf konkrete Anwendungsfragen notgedrungen immer wieder zum Versuch einer Klärung der theoretischen Grundlagen zurück. Was bedeutet es eigentlich genau, die *ethische* Dimension eines Problems zu identifizieren? Die Bearbeitung dieser Frage ist deshalb nicht trivial, weil wir den meisten praktischen Herausforderungen mit «gemischten» Urteilen begegnen, in denen sich empirische und normative Anteile verbinden. Wer auf der Grundlage bisheriger Erfahrungen die möglichen Folgen einer Handlung abschätzt, leistet einen wichtigen Analyseschritt, beantwortet aber noch nicht automatisch die normative Frage, welche Handlung denn nun aus welchen Gründen geboten ist. Ethische Diskurse erfordern eine Bereitschaft zur geduldigen Analyse vielfältiger Perspektiven und zum selbstkritischen Blick auf eigene Vorentscheidungen, Erfahrungen und Deutungshorizonte.

¹ Der Text geht auf eine Vorlesung und ein Seminar am 6. und 7. Juni 2001 im Rahmen einer von Adrian Holderegger und Jean-Claude Wolf initiierten Veranstaltungsreihe zur «Fundamentalethik» an der Universität Fribourg im Sommersemester 2001 zurück. Beiden Kollegen danke ich sehr für die Ermöglichung anregender Gespräche und kritischer Anfragen, die mich zum Weiterdenken bewegt haben.

Die Moraltheorie der vergangenen zwei bis drei Jahrzehnte, die in vielen ihrer Ausprägungen ein typisches Kind des liberalen Optimismus ist, der gerade unter den Bedingungen weltanschaulicher Pluralität von der Evidenz rationaler Argumentation einiges erwartet hatte, steht nun vor den unerledigten Resten weltanschaulicher Kontroversen, die sich gegenüber den Ansprüchen der Vernunft als äußerst resistent erweisen. Offensichtlich kann die praktische Vernunft doch nicht so einfach den Streit der Überzeugungen schlichten, die sich heute deutlicher artikulieren als je zuvor und ihre zum Teil unversöhnlichen Aspekte zur Geltung bringen. Es ist beispielsweise eine Illusion, im Rahmen eines bioethischen Diskurses zu einer weitgehend von allen akzeptierbaren Position zu gelangen, wenn man sich nur an die Regeln für rationales ethisches Argumentieren hält. Die Erfahrungen mit den Auseinandersetzungen um Embryonenforschung, Gendiagnostik und Fortpflanzungsmedizin haben vielmehr gezeigt, daß sich komplexe Debatten letztlich auf einige diametral entgegengesetzte Deutungsmuster reduzieren lassen. Durch demokratisch geregelte Abstimmungen mag man zwar eine Mehrheit für die eine oder andere Denkweise erlangen. Die unterlegene Position dürfte sich damit aber kaum abfinden und wird im Rahmen der legalen Möglichkeiten auf eine Umkehrung der Kräfteverhältnisse hinarbeiten.

Der Streit der Meinungen bezieht sich nicht allein auf empirische Fakten. Was die Einschätzung wissenschaftlicher Objektivität angeht, war wohl noch keine Zeit so illusionslos wie unsere. So kann es nicht überraschen, daß folgendes Diktum Nietzsches mit breiter Zustimmung rechnen darf: «Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ‹Es gibt nur *Tatsachen*›, würde ich sagen: nein, gerade *Tatsachen* gibt es nicht, nur *Interpretationen*.»² Man kann diese Option als Votum für einen uneingeschränkten Perspektivismus verstehen. Im Diktum der subjektiven Deutungen wäre dann jede Hoffnung auf einvernehmliche Tatsachenfeststellungen aufzugeben. Es wäre aber auch möglich, die Kompetenz des Deutens als Chance wahrzunehmen, individuelle Standpunkte schärfer zu profilieren und kommunikabel zu machen. Auf dem Gebiet der Ethik war die Attraktivität des Perspektivismus stets sehr ambivalent. Zwischen dem Bannfluch gegen das Schreckgespenst des Relativismus und der Lizenz zur kreativen Deutung strittiger Phänomene gibt es eine zögernde Haltung angesichts der Hypothese, daß alles nur Interpretation sei und die Hermeneutik somit zum Königsweg des Philosophierens werde. Die ethischen Debatten im Umfeld des Lebens-

² F. NIETZSCHE, «Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre», in: DERS., Werke, Bd. III (hrsg. von K. Schlechta), München 1969, 903.

beginns illustrieren dies auf eindruckliche Weise. Die beste Kenntnis der biologischen Fakten löst den argumentativen Knoten nicht auf, wenn neben der Empirie noch zahlreiche Bewertungen und weltbildabhängige Optionen zur Diskussion stehen.

Ich möchte mich mit derartigen Irritationen in fünf Schritten auseinandersetzen. Zunächst werde ich einige der Erwartungen thematisieren, die speziell aus der Perspektive der Ethik an die Hermeneutik gerichtet werden (I). Anschließend ist wenigstens ansatzweise zu klären, warum die Hermeneutik im 20. Jahrhundert einen solchen Einfluß auf die Theoriebildung innerhalb und außerhalb der Philosophie ausüben konnte (II). Die spezifisch ethische Debatte wird am Beispiel von zwei Positionen dargestellt, die sich beide in kritischer Auseinandersetzung mit der Hermeneutik befinden: eine *rekonstruktive* Theorie, die sich in Nähe zur Diskursethik bewegt (III), und eine *dekonstruktive* Theorie, die schlagwortartig mit der Postmoderne in Verbindung gebracht wird (IV). Abschließend bleibt zu fragen, ob es zwischen Rekonstruktion und Dekonstruktion eine vermittelnde Position gibt, die speziell für den ethischen Diskurs auch außerhalb des vertrauten Terrains der Geisteswissenschaften fruchtbar zu machen wäre.

I. Erwartungen an die Hermeneutik

Versteht man unter Hermeneutik ganz allgemein eine Theorie des Interpretierens, so ist deren Bedeutung für die Ethik leicht einsichtig zu machen. Deutungsbedürftig sind zunächst einmal die *Kontexte* des Handelns: Situationen, die sich schnell verändern, Konstellationen von Personen, die sich nicht ohne Schwierigkeiten verstehen, Konflikte, die sich aus Mißverständnissen oder beabsichtigten Konfrontationen ergeben. All das ist Teil eines komplizierten Gewebes von Handlungsfäden, die zum besseren Verstehen der Ausgangslage und zur Planung und Durchführung von Handlungen kenntlich zu machen sind. Nur so kann es gelingen, Motive zu klären, Absichten zu erläutern, Strategien zu koordinieren und die Grenzen des Handelns zu erkennen. Die angemessene Deutung dieser Umstände gehört zur Erhellung des Kontextes, auf den eine ethische Intervention reagiert. Doch auch der *Text* der Ethik ist in sich voraussetzungsreich und erläuterungsbedürftig. Die Normen, die eventuell anzuwenden sind, haben eine Geschichte. Die Werthaltungen, mit denen wir jeweils neuen Situationen begegnen, sind jedenfalls nicht vom Himmel gefallen, sondern speisen sich aus Quellen, deren genauere Kenntnis für den ethischen Diskurs hilfreich sein kann. Die Notwendigkeit der Explikation von Werten und Normen macht deutlich, daß es um mehr geht als um ein bloßes Anwendungsproblem im Sinne einer Applikation

vorhandener Normen auf aktuelle Fälle, obwohl auch auf dieser Ebene hin und wieder hermeneutische Feinarbeit zu leisten ist. Interpretationsbedarf gibt es auch schon bei der Einigung auf die verbindlichen ethischen Referenzen, die gewissermaßen Bausteine für den Text darstellen sollen, der nun in neuen Kontexten situiert werden muß. Das wäre dann die dritte Ebene ethischer Hermeneutik. Nach der Klärung der Kontexte und Texte ist die *Vermittlung* zwischen diesen beiden Bezugspunkten zu leisten – in der Hoffnung auf normative Ergebnisse, die den komplexen Problemen angemessen sind.

Es gehört aus geschichtlichen Gründen zu den Besonderheiten der Hermeneutik, den Akt des Verstehens primär an einem Textmodell festzumachen und sich erst in einem erweiterten Sinn auch als Auslegungskunst für andere Kommunikationstypen anzubieten.³ Eine hermeneutisch orientierte Ethik wäre somit daran interessiert, Handlungen wie Texte deuten zu können.⁴ An diesem Punkt mag man bereits Bedenken anmelden, weil mit dem Textmodell ganz bestimmte Affinitäten und Distanzen vorgegeben sind. Die Fokussierung auf Sprache, eventuell sogar auf Schriftlichkeit, bevorzugt jene normativen Logiken, die etwa an der Vermittlung zwischen religiösen Texttraditionen und der Verbindlichkeit eines solchen Sinnhorizonts für gegenwärtiges Handeln interessiert sind. Die monotheistischen Buchreligionen repräsentieren diesen Fall in seiner ganzen Tragweite.⁵ Ein weiteres klassisches Beispiel wäre der Zusammenhang zwischen einem Gesetzestext und dessen situationsadäquater Auslegung und Anwendung.⁶ Damit sind schon die beiden wichtigsten Varianten der Hermeneutik benannt, deren Legitimierung in den jeweiligen

³ Vgl. zur Ausweitung modifizierter hermeneutischer Ansätze auf sozialwissenschaftliche Forschungen: D. GARZ/K. KRAIMER (Hgg.), *Die Welt als Text. Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1994 (Stw 1031); R. HITZLER/J. REICHERTZ/N. SCHRÖER (Hgg.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz 1999.

⁴ Vgl. zu Ricœurs «Handlung-als-Text-Theorie», der «Rache der Hermeneutik an der Text-als-Handlung-Theorie des speech-act-Lagers»: O. MARQUARD, «Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist», in: DERS., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 117–146, hier 118.

⁵ Für den Kontext des Christentums sei stellvertretend erwähnt: H.G. STOBBE, *Hermeneutik – ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich, Köln 1981 (Ökumenische Theologie 8). Daß die Hermeneutik speziell für die *theologische* Ethik angesichts der Geschichte des Faches eine interessante Gesprächspartnerin ist, soll nicht verheimlicht werden. Der hier gewählte Zugang hat allerdings ein moralphilosophisches Profil und ist nicht explizit auf die Analyse des religiösen Sinnhorizonts ausgerichtet.

⁶ Vgl. dazu das Jahrbuch für juristische Hermeneutik/*Journal of Legal Hermeneutics: Ars interpretandi*, seit 1996 Padua, seit 1998 Münster.

professionellen Zuständigkeiten nicht schwer fällt. Theologie und Jurisprudenz kommen nicht ohne Hermeneutik aus und benötigen eine hochgradig differenzierte Interpretationskunst zur Klärung der Zusammenhänge von Religion und Moral bzw. von Recht und Moral.

Diesen aus historischer Sicht ältesten Erscheinungsformen einer Verbindung von Ethik und Hermeneutik könnte man im Bereich der profanen Hermeneutik noch die literaturwissenschaftliche Hermeneutik⁷ an die Seite stellen, auch wenn die ethische Relevanz hier eines subtileren Nachweises bedürfte, der sich beispielsweise am Projekt einer narrativen Ethik⁸ verdeutlichen ließe. Doch insgesamt ist es genau diese Konstruktion eines engen Zusammenhangs zwischen Text und Handlung, der die hermeneutische Ethik als ein typisches Produkt geisteswissenschaftlicher Mentalität erscheinen läßt und Zweifel an der Tauglichkeit eines solchen Ansatzes für eine breitere wissenschaftliche Fundierung aktueller Ethikdiskurse nährt. Die Kontroverse zwischen den Paradigmen des *Erklärens* und des *Verstehens*⁹ war ein beredter Ausdruck der Kritik an einem hermeneutischen Universalanspruch, auf dessen Problematik wir noch zurückkommen werden. Wenn nämlich dem Modell wissenschaftlichen Erklärens unterstellt wird, das Phänomen moralischen Sollens gar nicht adäquat erfassen zu können, dann hat das Postulat des Verstehens ein leichtes Spiel, wenn es mit dem Anspruch auftritt, ethischen Problemen prinzipiell näher zu sein als jedes objektive Erklärungsmodell. Eine solche Konkurrenz gleicht wegen der raffinierten Umverteilung der Gewinnchancen dem Wettlauf zwischen dem Hasen und dem Igel.

Im Vorfeld derartiger Debatten sei jedoch zunächst auf einen interessanten und keineswegs unumstrittenen Versuch hingewiesen, die Hermeneutik in den Mittelpunkt moraltheoretischer Debatten zu rücken. Im November 1984 unterbreitete der amerikanische Sozialwissenschaftler Michael Walzer in den *Tanner Lectures on Human Values* den Vorschlag, zwischen drei klar zu umschreibenden Zugangsweisen zur Moralphilosophie zu differenzieren.¹⁰ Er nennt sie mit einem sicheren Gespür für suggestive Etikettierungen den Pfad der Entdeckung, den Pfad der Erfin-

⁷ Vgl. H.R. JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1982 (Suhrkamp Wissenschaft); DERS., *Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart 1999.

⁸ Vgl. D. MIETH (Hg.), *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Tübingen 2000.

⁹ Vgl. K.-O. APEL, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M. 1979.

¹⁰ Vgl. M. WALZER, *Drei Wege in der Moralphilosophie*, in: DERS., *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik* Berlin 1990, 9–42 (Rotbuch Rationen). Aus dem Amerikanischen von O. Kallscheuer (= Interpretation and social criticism).

derung und den Pfad der Interpretation. Die Entdeckung eines vorgegebenen Korpus' von moralischen Vorschriften ist typisch für viele religiöse Ethiken, die sich auf den göttlichen Ursprung der für alle Menschen verbindlichen Normen berufen und in dieser Autorität auch die intensivste Bekräftigung der Gültigkeit des Moralgesetzes sehen. Wer die Richtigkeit dieser tradierten Regeln einmal erkannt hat, verfügt gemäß dieser Auffassung über einen zuverlässigen Kompaß für die Orientierung in schwierigen Entscheidungssituationen. Neben dem Standardmodell der religiösen Offenbarung nennt Walzer auch die Möglichkeit einer philosophischen Entdeckung allgemeingültiger Normen, die durch den Gebrauch der Vernunft einleuchten und bindende Kraft haben. Wenn aber der Wertehimmel leer ist und es keine fertigen Orientierungsmuster zu entdecken gibt, so ist es in die Verantwortung der moralisch Handelnden gestellt, den Pfad der Erfindung zu wählen und in Freiheit jene Regeln zu entwickeln, die einem friedlichen Zusammenleben und einer fairen Austragung von Meinungsverschiedenheiten förderlich sind. Dies sei, so Walzer, das Programm prozeduraler Ethiken, die auf die Überzeugungskraft der Argumente und die Transparenz der kritisierbaren Entscheidungsverfahren setzen. Eine so entworfene moralische Welt bleibt jedoch eigentümlich kalt. Sie gleicht dem Leben in Hotelzimmern, deren Komfort wir zwar auf der Durchreise genießen mögen, in denen wir uns aber nie auf Dauer heimisch fühlen könnten. Dem von Walzer idealtypisch skizzierten Pfad der Erfindung fehlt die emotionale Qualität von Zugehörigkeit und Geborgenheit, da die entworfenen Regeln jederzeit revidiert werden können.

Nach diesen bereits mit deutlichen Bewertungen verbundenen Charakterisierungen ist klar, daß Walzers Sympathie dem dritten Pfad, dem Weg der Interpretation gilt, der zu einer in «dichter Beschreibung»¹¹ zu bestimmenden reichhaltigen moralischen Kultur führe, die alles andere als idyllisch sei. Walzer liegt sehr daran, die Interpretation «gegen den Vorwurf [zu] verteidigen, sie fessele uns unwiderruflich an den status quo – schließlich können wir ja nur interpretieren, was es bereits gibt – und unterminiere damit die Möglichkeit von Gesellschaftskritik selbst.»¹² Es ist vielmehr das Ziel der von Walzer entwickelten Typologie moralphilosophischer Pfade, die Relevanz der jeweiligen Theorie für die Gesellschaftskritik aufzuzeigen. In dieser Hinsicht sei die Moraltheorie, die ihre eigene Kontextualität interpretierend anerkennt, die weitaus dyna-

¹¹ Vgl. C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. von B. Luchesi/R. Bindemann, Frankfurt a.M. 1987 (Stw 696).

¹² M. WALZER, *Drei Wege* (s. Anm. 10), 11.

mischste und kritischste, da sie ja gerade in Kenntnis der historisch gewachsenen Zusammenhänge nach neuen Wegen sucht, ohne der Illusion einer völligen Neukonzeption zu verfallen oder sich selbstgerecht auf die Autorität einer Offenbarung oder einer genialen Erfindung zu berufen. Eine hermeneutisch sensible Gesellschaftskritik vermag zu überzeugen, weil sie die Binnenperspektive kennt und nicht von außen abstrakte Kriterien an die Wirklichkeit heranträgt. Die Glaubwürdigkeit kritischer Einwände nimmt zu, wenn sie nicht aus einer neutralen Beobachterperspektive formuliert werden, sondern in solidarischer Nähe zu jenen, die ebenfalls von den kritisierten Mißständen betroffen sind und eine Änderung der Situation herbeiführen wollen.

Michael Walzer erläutert die drei Wege der Moralphilosophie durch eine Parallelisierung mit den drei Staatsgewalten aus der Theorie der Gewaltenteilung. Demnach wäre der Pfad der Entdeckung mit der Exekutivgewalt zu vergleichen, der Pfad der Erfindung mit der legislativen Funktion, der Pfad der Interpretation mit der Zuständigkeit der Judikative. Die Exekutivmacht basiert auf der Auffindung und Durchsetzung vorhandener Gesetze. Ihre eigene normierende Kompetenz ist in erster Linie durch den Rückgriff auf bereits vorhandene und für die jeweiligen Herausforderungen zu aktivierende Regeln legitimiert. Wo die entdeckten Normierungsstrategien nicht ausreichen, setzt die schöpferische Arbeit von Gesetzgebungsverfahren ein, die einen Rahmen für neue Entscheidungsprozesse und für die Regelung neuartiger Konflikte bereitstellen. Ein exponierter Ort für die systematische Entwicklung von Rahmenbedingungen für zukünftige Verfahren ist beispielsweise eine verfassungsgebende Versammlung, die das Fundament für weitere Prozeduren legt. Auf der Basis dieser Verfassung wiederholt sich die Erfindung bzw. Festlegung verbindlicher Regeln in jedem Gesetzgebungsverfahren.

Walzer interessiert sich nun besonders für jene Streitfälle, die sich durch den bloßen Rückgriff auf gesetzgeberische Plausibilitäten nicht lösen lassen. Ein ordnungsgemäß durchgeführtes Verfahren der parlamentarischen Normfindung beendet ja nicht die Auseinandersetzung um die richtigen Normen, sondern schafft neuen Klärungsbedarf, der nicht zuletzt auf juristische Kompetenzen angewiesen ist. Die Judikative wird somit zum Sinnbild eines kontextsensiblen Umgangs mit Normen, die situationsadäquat und anwendungsbezogen gedeutet werden müssen. Die professionelle Zuständigkeit von Richtern und Anwälten ergibt sich aus Deutungskonflikten im widersprüchlichen Umgang mit schon vorhandenen Normen und ist darauf spezialisiert, konkurrierende Geltungsansprüche in ihrer jeweiligen Argumentation zu rekonstruieren. «Die moralische Welt hat eine bewohnte Qualität, so wie bei einem seit mehreren Generationen von einer einzigen Familie bewohnten Heim finden sich

hier und da nachträgliche Anbauten, und der gesamte verfügbare Raum ist mit erinnerungsgeladenen Gegenständen und Gebilden gefüllt. Das gesamte Gebäude – als ein Ganzes betrachtet – fügt sich weniger einem abstrakten Modell als vielmehr einer dichten Beschreibung. In einem derartigen Milieu hat moralisches Argumentieren den Charakter einer Interpretation; es ähnelt der Arbeit eines Rechtsanwalts oder Richters, der sich abmüht, in einem Morast konfligierender Gesetze und Präzedenzfälle einen Sinn herauszufinden.»¹³ Der moralphilosophische Pfad der Interpretation stellt somit in Analogie zum Rechtsstreit die Frage nach dem Sinn von Normen, über deren Gültigkeit immer wieder neu gestritten werden kann und muß.¹⁴

Was die Analogie zwischen Jurisprudenz und ethischer Interpretationskunst betrifft, so ist Walzers Darstellung zuzustimmen. Die Rechtswissenschaft und die Rechtspraxis sind seit jeher als wichtige Orte einer *hermeneutica profana* anerkannt und haben bemerkenswerte Beiträge zur Theorie der Deutung von Normativität geleistet. Doch auch die anderen Vergleiche zwischen moralphilosophischen Ansätzen und politischen Institutionen sind aufschlußreich, da sie zu der Frage Anlaß geben, in welchen Zusammenhängen Ethik heute auf dem politischen Parkett vorkommt. Spontan dürfte man zunächst an die Verbindung von Ethik und Gesetzgebung denken. Ethik hat in ihren institutionalisierten Formen (Ethikkommission, Arbeitsgruppe, Sachverständigenrat usw.) deshalb eine besondere Nähe zu parlamentarischen Verfahren (Hearing) und wäre somit auch als ein Ausdruck zivilgesellschaftlichen Engagements im Raum der Politik zu begreifen. Auf jeden Fall ist diese Kombination von politischer Normfindung und ethischem Diskurs problemloser als die Nähe zu den Institutionen der Normendurchsetzung in Regierung und Verwaltung. Eine ethische Expertise im Auftrag der Regierung oder einer Behörde steht sehr schnell im Verdacht der Legitimationsbeschaffung und erinnert an alte Vorstellungen von strategischer Politikberatung. Ein vom Parlament erteiltes Mandat wäre zwar auch nicht frei von den Zwängen des Proporzdenkens, hätte aber den Vorteil, den ergebnisoffenen Prozeß der Konstruktion neuer Regeln besser zu spiegeln und dadurch die parlamentarischen Beratungen zu ergänzen und zu stimulieren. Walzers Präferenz für den moralphilosophischen Weg der Interpretation schließt eine Kooperation mit Exekutive und Legislative nicht unbedingt aus, verlagert jedoch den Akzent auf andere Orte des Streits um die richtigen Normen, die immer schon kontextuell eingebettet sind. Die

¹³ Ebd., 29.

¹⁴ Ebd., 42.

Schlichtung des Streits um ihre Gültigkeit führt nach diesem Modell über das Verstehen ihrer Voraussetzungen und Implikationen. Ethiker wären somit in erster Linie versierte Anwälte partikularer Interpretationsgemeinschaften und weniger die Richter, die sich um hundertprozentige Neutralität und Objektivität bemühen.

Es kann nicht verwundern, daß Walzers Konzept einer hermeneutischen Ethik auf Kritik gestoßen ist.¹⁵ Diese Debatte wiederholt zu einem großen Teil die schematischen Positionierungen, die aus der Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse bekannt ist. Obwohl sich Walzer ganz entschieden als liberalen Theoretiker und Linksintellektuellen versteht, ähnelt seine Präferenz für das Paradigma der Interpretation kommunitaristischen Auffassungen von der Vorrangigkeit einer Traditionsgemeinschaft, die zwar alles andere als homogen ist, aber doch ein gewisses Vorverständnis von substantiellen Moralkonzepten transportiert und entsprechende Vorgaben für die zur Deutung und zur Anwendung zur Verfügung stehenden Regeln macht. Aus liberaler Sicht ist damit der moraltheoretische Vorrang des Gerechten vor dem Guten nicht gewahrt. Eine argumentativ zu vertretende und auf Universalisierbarkeit zielende Theorie der Gerechtigkeit kann zwar von den lebensweltlichen Voraussetzungen widersprüchlicher Geltungsansprüche nicht abstrahieren, mißtraut jedoch jedem Versuch, individuelle Vorstellungen von einem guten Leben auf allgemeingültige Normen ausdehnen zu wollen. In genau diese Kontroverse mischt sich auch das hier zu diskutierende Projekt ein, Ethik auf der Basis der Hermeneutik zu konzipieren. Aus der Perspektive liberaler Theorie könnte leicht der Eindruck entstehen, daß ein solches Vorhaben unvermeidlich kommunitaristischen Prämissen verhaftet bleiben muß. Ich möchte jedoch zeigen, daß es sich bei dieser schroffen Gegenüberstellung um eine falsche Alternative handelt. Auch die liberale Normtheorie kommt nicht ohne Interpretationsanstrengungen aus.

Bereits in den 70er-Jahren brachte Hans Lenk die Idee der Interpretationskonstrukte¹⁶ ins Gespräch und hat sie mittlerweile auch auf moralphilosophische Themen bezogen.¹⁷ Demnach könnte man Werte als Rechtfertigungsbegriffe verstehen, die sich aus individuellen und kollekt-

¹⁵ Vgl. z.B. J. LACROIX, Michaël Walzer. *Le Pluralisme et l'universel*, Paris 2001 (*Le bien commun*).

¹⁶ H. LENK, «Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten- und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie», in: DERS. (Hg.), *Handlungstheorien interdisziplinär*, Bd. II/1: *Handlungserklärung und philosophische Handlungsinterpretation*, München 1978, 279–350 (*Kritische Information* 63).

¹⁷ H. LENK, «Werte als Interpretationskonstrukte», in: DERS., *Zwischen Sozialpsychologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. 1987, 227–237 (*Stw* 708).

tiven Konstruktionen von Sinnhorizonten ergeben. Gegenüber einer traditionellen Hermeneutik, die sehr stark die Passivität des Verstehens betont, hat dieser Ansatz den Vorteil, den Anteil der Subjekte an der Verständigung über Werturteile besser zu berücksichtigen. Freilich befinden wir uns damit auch wieder mitten in der alten wertphilosophischen Debatte, die vergeblich zu klären versuchte, ob Werte als objektive Sachverhalte zu begreifen sind, ob sie Eigenschaften eines beurteilten Gegenstands oder bloß kontingente Zuschreibungen sind. Die Theorie der Interpretationskonstrukte bekundet eine deutliche Sympathie für die Dimension des Fiktiven und Veränderbaren und würde insofern dem Wertnaturalismus eine Absage erteilen.

Vorerst können wir vor allem die Unausweichlichkeit des Interpretierens zur Kenntnis nehmen und als Ausgangspunkt einer hermeneutischen Ethik wählen. Die Erwartungen an die Hermeneutik wären sicherlich übertrieben, wollte man sie als einzige methodologische Plattform für eine verunsicherte Ethik installieren. Es genügt aber, an die Erfahrungen mit interkulturellen Kontakten zu erinnern, um die Notwendigkeit und Schwierigkeit eines interpretierenden Verhältnisses zu Werten und Normen zu verdeutlichen. Schon wer sich innerhalb Europas bewegt, wird von Land zu Land signifikante Unterschiede feststellen, die von außen betrachtet minimal sein mögen, im konkreten Vergleich jedoch die entscheidenden Nuancen für die in den Augen geübter Teilnehmer gelingende Alltagspraxis ausmachen. Derartige Unterschiede gilt es zunächst zu verstehen, um auf sie adäquat reagieren zu können und in der Bewertung von befremdlichen Handlungen fair zu sein. Dabei stellt sich die Frage der Maßstäbe und der Übersetzbarkeit von Werturteilen von einem Kontext in einen anderen. Eine hermeneutische Ethik, so können wir vorläufig zusammenfassen, gibt sich mit dem Graben zwischen einer Ethik des guten Lebens und einer Moraltheorie der Gerechtigkeit nicht zufrieden. Sie befragt die individuellen Entwürfe nach ihren universalisierenden Ambitionen und die Gerechtigkeitstheorien nach ihren kulturellen Ressourcen und deren Konfliktpotential und verfolgt in diesem Gespräch eine vermittelnde Strategie.

II. Die hermeneutische *koinē*

Sollte sich die Hoffnung auf ein ethisches *Esperanto* im Stil einer universell gültigen Argumentationstheorie als Illusion erweisen, so wachsen die Chancen für eine hermeneutisch orientierte Fundamentaethik, die Respekt vor Differenzen hat und auf eine Einebnung des moraltheoretischen Pluralismus verzichtet. Diese sympathisch tolerante Haltung kann andererseits leicht zum Allerweltpostulat werden, welches zur Verwäs-

serung des ursprünglichen Anliegens der Hermeneutik durch deren nichtssagende Allgegenwart führt. Wenn letztlich alle moralphilosophischen Ansätze sich in irgendeiner Weise, wenn auch noch so diffus, auf das hermeneutische Erbe berufen, dann verschwimmen die Konturen der einzelnen Theorien im Konglomerat einer hermeneutischen Supertheorie, die als gemeinsame (gr. *koinē*) Sprache die Verständigung erleichtert, aber auch einen Verlust an Differenzierungen mit sich bringt. In diesem Sinne konstatierte Gianni Vattimo: «Die Mitte der achtziger Jahre aufgestellte Hypothese, die Hermeneutik sei zu einer Art *koinē*, einer gemeinsamen Sprache nicht nur der philosophischen, sondern der abendländischen Kultur insgesamt geworden, scheint noch nicht widerlegt zu sein.»¹⁸

Die Liste der Namen, die im 20. Jahrhundert im weitesten Sinn mit der philosophischen Hermeneutik in Verbindung zu bringen sind, ist inzwischen beeindruckend und beunruhigend lang: angefangen bei Heidegger, dessen Licht oder Schatten je nach Standpunkt den meisten Rezipienten Freude oder Probleme bereitet, über Gadamer und Ricoeur, Habermas und Apel bis hin zu Taylor und Derrida, Davidson und Rorty sind, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit, unterschiedlichste Exponenten der Liste vertreten. Die Familienähnlichkeit scheint groß genug zu sein, um beispielsweise Differenzen zwischen Diskursethik und Postmoderne, Dekonstruktion und Pragmatismus sowie kontinentaler Tradition und analytischer Philosophie in den Hintergrund treten zu lassen. Selbstverständlich haben einige der erwähnten Autoren dieser Vereinnahmung vehement widersprochen und die Anfälligkeit für Hermeneutik als eine Schwächung argumentativer Präzision kritisiert. Andere haben wie Vattimo aus dieser Not eine Tugend gemacht und nicht ohne Selbstironie die Vorzüge eines «schwachen Denkens» gepriesen, das sich nicht auf Einsichten in eine ewige Wahrheit kapriziert, sondern die «nihilistische Berufung der Hermeneutik» ernst nimmt.¹⁹ Hermeneutisches Philosophieren impliziert eine Theorie der Moderne, wonach «die Wahrheit Interpretation ist, das heißt, daß jede Verifikation oder Falsifikation von Urteilen nur im Horizont einer vorausgehenden, nicht transzendentalen, sondern ererbten Erschlossenheit erfolgen kann», was konsequenterweise die «Auflösung der Wahrheit als endgültiger und «objektiver» Evidenz» bedeutet.²⁰ Was also zunächst wie ein harmloses philosophisches Einver-

¹⁸ G. VATTIMO, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt a.M., New York 1997, 13 (Pandora 36, Europäische Vorlesungen 8).

¹⁹ Ebd., 13–31.

²⁰ Ebd., 31.

nehmen aussieht, erweist sich bei näherem Hinsehen als Verunsicherung gängiger Rationalitätsstandards. Um es noch einmal mit Vattimo zu sagen: «Bisher haben die Philosophen geglaubt, die Welt zu beschreiben, jetzt kommt es darauf an, sie zu interpretieren ...»²¹

An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, die zum Teil verschlungenen Wege der Hermeneutik im vergangenen Jahrhundert oder gar deren Vorläufer nachzuzeichnen.²² Mich interessiert vor allem der Einfluß der Interpretation auf die moralische Erfahrung, die nach dem Verlust letzter Gewißheiten nach Bewertungs- und Entscheidungskriterien sucht. Wir haben schon anlässlich von Lenks Interpretationskonstrukten gesehen, daß die vermeintliche Passivität des Verstehens nicht ohne die aktive Teilnahme des Rezipienten auskommt. Verstehen hat neben dem Aspekt des Empfangens eine konstruktive Komponente, die sich häufig in Metaphern des Bauens ausdrückt. Die Verwirrung des Denkens nimmt zwar dramatische Züge an, wenn sämtliche Repräsentationen nur noch in Kategorien sozialer Konstruktion konzipiert werden.²³ Dann wäre nämlich zwischen Fiktion und Wirklichkeit kaum mehr zu unterscheiden. Aber es bleibt die suggestive Kraft der Metapher, die dem Vorgang der Interpretation eine welterschließende Funktion zuschreibt, die über die Annahme des Überlieferten hinausgeht. Traditionen verändern sich im Prozeß ihrer Rezeption, so daß der rückwärts gewandte Blick keine Garantie dafür bietet, an den unversehrten Kern einer ursprünglichen Wahrheit zu gelangen, wie dies in unterschiedlichen Varianten einer fundamentalistischen Mentalität behauptet wird.

III. Rekonstruktive Ethik

In der Ethik läßt sich der Einfluß der Hermeneutik am Beispiel der Diskurstheorie der Moral illustrieren, die auf einer Transformation der Philosophie vom bewußtseins- zum sprachtheoretischen Paradigma beruht. Wie sich in den Arbeiten von Apel und Habermas zeigen ließe, ist dieser Umbau zu einem wesentlichen Teil über die Rezeption der Hermeneutik

²¹ Ebd.

²² Diese lassen sich sehr gut am Beispiel von Gadammers Wirkungsgeschichte nachvollziehen. Vgl. K. HAMMERMEISTER, Hans-Georg Gadamer, München 1999, 106–133 (BsR Denker 552); ferner J. GRONDIN, Einführung zu Gadamer, Tübingen 2000 (UTB 2139); B. VEDDER, Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Stuttgart et al. 2000; M. JUNG, Hermeneutik zur Einführung, Hamburg 2001.

²³ Vgl. I. HACKING, *The Social Construction of What?*, Cambridge MA, London 1999.

strukturiert.²⁴ Daß diese Integration hermeneutischer Perspektiven nicht ohne Kontroversen verlaufen ist, kann man an der Gadamer-Habermas-Debatte erkennen, die Ende der 60er- und Anfang der 70er-Jahre als Streit zwischen Hermeneutik und Ideologiekritik ausgetragen wurde. Wenn Habermas den Universalitätsanspruch der Hermeneutik²⁵ 1970 noch scharf kritisierte, so verdeckt diese Pointierung die ansonsten recht große Nähe zur Hermeneutik und deren Bedeutung für eine verstehende Sozialwissenschaft, die Habermas in der Auseinandersetzung mit objektivistischen und positivistischen Paradigmen eindeutig favorisiert.²⁶ Die Kontroverse bis 1970 bezog sich darauf, daß Gadamer mit seinem Modell des Sprachverstehens sprachliche Traditionen idealisiere und nicht genügend deren Verknüpfung mit Herrschaftsinteressen thematisiere. Der bloße Appell an Gesprächsbereitschaft sei naiv, falls nicht zunächst Gesprächssituationen hergestellt würden, die von Zwängen und Asymmetrien frei seien. Solange dies nicht gewährleistet sei, könne Gadammers Berufung auf die Autorität von Traditionen gefährliche Folgen haben, die man nicht einfach mit Klugheitserwägungen vermeiden könne. Die Idee der kommunikativen Rationalität, die Habermas in den 70er- und 80er-Jahren entfaltet hat, bindet die sprachliche Tiefenstruktur der Moral an universelle Auffassungen von Vernunft und bewegt sich in dieser Hinsicht stärker als die Hermeneutik, deren ethisches Profil mit dem aristotelischen *phronesis*-Gedanken zu charakterisieren ist, zum kantischen Modell der transzendentalen Moralphilosophie.²⁷

Wenn Habermas sich mit den normativen Gehalten von Traditionen auseinander setzt, so bevorzugt er zur Bezeichnung dieses Vorgehens die etwas mißverständliche Vokabel der *Rekonstruktion*, die er offensichtlich als ein kritisches Nachvollziehen von Strukturprinzipien begreift, die als solche noch keine normierende Kraft haben. Es geht um das Nachzeichnen eines nicht mehr in allen Details sichtbaren Bauplans, dessen Bruch-

²⁴ Vgl. vor allem K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Frankfurt a.M. 1973 (Stw 164f.).

²⁵ J. HABERMAS, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», in: DERS., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1982, 331–366. Gadammers Beiträge und Repliken sind nachzulesen in: H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke Bd. II, Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, Tübingen 1999 (Stw 422).

²⁶ J. HABERMAS, «Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften», in: DERS., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1988, 29–52 (Stw 4222).

²⁷ Dieses Spannungsverhältnis zwischen aristotelischer und kantischer Ethik hat bekanntlich Paul Ricœur zum Gestaltungsprinzip seiner hermeneutischen Ethik gemacht. Vgl. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 199–344 (*L'ordre philosophique*).

stücke man wie ein Puzzle zusammenlegen kann. Die Analogie ist insofern irreführend, als eine Rekonstruktion im architektonischen Sinn den Wiederaufbau eines Gebäudes meint, für dessen Merkmale man sich an die Vorgaben eines zerstörten Originals hält, das sich nach einem alten Plan oder durch das Zusammenfügen erhaltener Fragmente wieder mit großer Wahrscheinlichkeit und somit dem Anspruch auf Authentizität zusammensetzen läßt. Dies wäre aber nichts anderes als die zuvor noch unter ideologiekritischen Vorzeichen verschmähte Orientierung an einer Tradition. Kritische Rekonstruktionen sind Ergebnisse einer reflexiven Einstellung und entstehen aus dem Bedürfnis, im Interesse des Verstehens und der Emanzipation von ungerechtfertigten Zwängen Zusammenhänge explizit zu machen, die unserer eigenen Entscheidungs- und Gestaltungskompetenz vorausliegen, die aber im bewußten Nachvollziehen ihrer Genese auf Zukunft hin gestaltbar werden und hinsichtlich der aus ihnen resultierenden Geltungsansprüche zu diskutieren sind.²⁸ Somit lassen sich rekonstruktive Verfahren mit universalistischen Absichten verbinden, da sie für die Dialektik von Kontextgebundenheit und kontextunabhängigen Geltungen offen sind.

In eigenständiger Fortführung diskursethischer Ansätze hat der in Brüssel lehrende Philosoph Jean-Marc Ferry den Gedanken der Rekonstruktion aufgegriffen und auf Anregung von Paul Ricœur in der Skizze einer «rekonstruktiven Ethik» weiterentwickelt.²⁹ Auch hier irritiert zunächst die durch den Vergleich mit einer kriminalistischen Rekonstruktion gelegte Spur, die an die genaue Ermittlung eines Tathergangs mit Hilfe von scharfsinniger Logik, Geständnissen und Indizienbeweisen denken läßt. Die Rekonstruktion hat in Ferrys Arbeit ihren Platz in einer umfassenden Theorie der Diskursarten, die bei der Entstehung von Identität zum Zuge kommen.³⁰ Ferry unterscheidet zwischen vorkritischen und kritischen Diskursmodi, wobei die vorkritischen in Form von Narrationen und Interpretationen, die kritischen als Argumentationen und Rekonstruktionen auftreten können. Damit wird der häufig bemühte Gegensatz von (naivem) Erzählen und (kritischem) Argumentieren zu einer komplexeren Struktur erweitert, deren eine Hälfte dem Erzählen die interpretierende Haltung zuordnet und deren andere Hälfte zur argumentativen Überprüfung von Geltungen die Rekonstruktion von deren Ge-

²⁸ Vgl. Th. MCCARTHY, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Übers. von M. Looser, Frankfurt a.M. 1989, 121.

²⁹ J.-M. FERRY, L'Éthique reconstructive, Paris 1996 (Humanité).

³⁰ Vgl. DERS., Les Puissances de l'expérience. Essay sur l'identité contemporaine, 2 Bde, Paris 1991 (Passages).

nese gesellt. So ergibt sich zur leichteren Übersicht ein Schema der Diskursarten (Abb. 1).³¹

Diskurstyp	vorkritisch		kritisch	
	Narration	Interpretation	Argumentation	Rekonstruktion
Verfahren	Beschreibungen	Erklärungen	Rechtfertigungen	Analysen
Inhalt	Ereignisse (Tatsachen)	Ursachen, Modelle (Sinn)	Gründe, Schlußfolgerungen (Geltung)	Dramen (Genese)
Weltverständnis	Mythologie	Kosmologie, Theologie	kritische Analyse, Vernunft	Hermeneutik, Pragmatik
Kategorien	Schicksal		Gerechtigkeit	Geschichte
	Ereignis	Gesetz	Recht	Sprache

Abb. 1: Typologie der Diskursarten

Die von Ferry vorgeschlagene Typologie ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert, da sie vom üblichen Sprachgebrauch bisweilen abweicht und vor allem mit der apodiktischen Unterscheidung von vorkritischem und kritischem Denken eine Trennlinie festschreibt, die in der Praxis wahrscheinlich häufig überschritten wird. Es sieht so aus, als diene die Einführung des rekonstruktiven Diskurses in der «kritischen» Hälfte des Schemas einer Rehabilitierung hermeneutischer Gehalte, die im Modus der Interpretation defizient bleiben. Daran läßt sich leicht die Frage anschließen, ob denn nicht die Haltungen des Erzählens und des Interpretierens aufgeklärt und selbstkritisch sein können, wenn sie durch das Säurebad der Kritik gegangen sind und mit ästhetischer und wissenschaftlicher Distanz Prozesse des Beschreibens und des Deutens einleiten. Die narrative Diskursart wird von Ferry wohl nicht in ihrer ästhetischen Autonomie wahrgenommen. Sonst hätte er den Aspekt des Beschreibens von Fakten durch das Entwerfen von Fiktionen ergänzen

³¹ Vgl. ebd., Bd. I (s. Anm. 30), S. 150 Abb. 6 in Kombination mit S. 100 Abb. 4 und S. 142 Abb. 5.

müssen. Erzählungen funktionieren in den Kategorien von freier sprachlicher Gestaltung und wohl kaum ausschließlich im mythologischen Horizont der Wiedergabe schicksalhafter Ereignisse. Insofern umfaßt der deutende Diskurs auch weitaus mehr als nur die Konstituierung von Modellen vor dem Hintergrund eines quasi-religiösen Weltverständnisses.³² Immerhin wird zugestanden, daß die Deutung des Gesetzes an die Schwelle zur normativen Frage nach der Gerechtigkeit führt, die dann vor der kritischen Vernunft zu bearbeiten ist.

Die eigentliche Pointe von Ferrys Entwurf besteht in der Erweiterung der klassischen Rationalität durch eine historische Vergewisserung, die es ermöglichen soll, Kategorien wie Erinnerung, Schuld und Verzeihung zu berücksichtigen. Rationale Begründungsverfahren haben genau hier ihren blinden Fleck, da sie mit dem Anspruch auftreten, von einem unparteilichen Standpunkt aus Geltungen zu überprüfen. Für die Genese moralischer Wertungen interessieren sie sich entsprechend weniger. Genau dieses Defizit kann laut Ferry durch eine rekonstruktive Ethik ausgeglichen werden, die nach den Motivationen und Voraussetzungen des Handelns fragt und für die durch vielfältige Einflüsse geprägten Kontexte allgemeingültig gewordener Regeln sensibilisiert. Die Durchsetzung von Maßstäben der Gerechtigkeit setzt nämlich voraus, daß die Mitglieder einer Rechts- und Moralgemeinschaft über eine gemeinsame Grammatik der Verständigung verfügen und sich als gleichwertige Subjekte anerkennen können. Normen haben eine historische Tiefendimension, deren Zusammenhänge uns nicht in jedem Moment präsent sein müssen, um kompetent entscheiden und verlässlich handeln zu können. Es gibt jedoch Krisenerfahrungen und Zivilisationsbrüche, die weder ein Anknüpfen an alte Üblichkeiten noch ein Erfinden von angeblich unbelasteten Regeln erlauben. Die Konstituierung individueller und kollektiver Identität erfolgt über die manchmal schmerzhafteste Erinnerungsarbeit, über symbolische Gesten und dramatische Inszenierungen der Geschichte. Diese Rekonstruktion unterscheidet sich von der Herstellung einer narrativen Identität durch den kritischeren Blick, der die Überprüfung durch Interpretation und Argumentation nicht scheut. In diesem Sinn ist gemäß der von Ferry verwendeten Terminologie der rekonstruktive Diskurstyp analytisch und hermeneutisch zugleich. Er ist analytisch in der Berücksichtigung einer nüchternen und strengen Rationalität; er ist hermeneutisch im Bemühen um ein Verstehen, das die Sinnangebote

³² Vgl. auch die kritischen Ausführungen zu Ferry bei D. MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris, Genf 1999, 289–291 (Passages).

partikularer Traditionen kennt, die jedoch in andere Sprachspiele übersetzbar sein sollten, falls sie sich nicht isolieren wollen.

Der Gedanke der Rekonstruktion beruht sowohl bei Habermas als auch bei Ferry auf der Annahme einer kommunikativen Rationalität, deren kognitive Vorteile für die Ethik fruchtbar gemacht werden sollen. In dieser Prämisse ist bei beiden Autoren trotz mancher Kritik im Detail eine Verwurzelung in der hermeneutischen Tradition festzustellen, die sich letztlich durch das Vertrauen in die vernünftigen Potentiale der Sprache und die prinzipielle Möglichkeit von Verständigung und Konfliktregelung auszeichnet. Wenn eine solche Hintergrundannahme brüchig wird, sinkt auch die Glaubwürdigkeit einer rekonstruktiven Ethik, die auf der individuellen wie auf der gesellschaftlichen Ebene an die Idee der Konstitution und Anerkennung von sprachlich vermittelter Identität gekoppelt ist.

IV. Radikale Hermeneutik und Dekonstruktion

Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß die Hermeneutik auch einen eminent relativierenden Effekt auf rationale Diskurse haben kann und vermeintliche Identitätskonstruktionen als Fiktionen entlarvt. Vielleicht sind es nützliche und tröstende Fiktionen, aber unter Umständen eben doch Selbsttäuschungen. Es gibt neuere Spielarten einer radikalisierten Hermeneutik, die sich in großer Nähe zu dem bewegen, was man im Anschluß an Derrida als *Dekonstruktion* bezeichnet hat. Anders als die Rekonstruktion, die immerhin von der hohen Wahrscheinlichkeit eines normativ relevanten Rückgriffs auf Vorgegebenes ausgeht, beginnen die Zeichen der sprachlichen Verständigung im Programm der Dekonstruktion zu flimmern und an Eindeutigkeit zu verlieren. Dekonstruktivisten zielen zwar nicht unbedingt auf die böswillige *Destruktion* von Sinnzusammenhängen. Aber sie zerlegen ihre Diskurse in kleinste Bestandteile, um sprachliche Effekte zu testen, und sind nicht bereit, mit dem konstruktiven Teil ihrer Arbeit irgendwelche Sinnangebote oder Sinngarantien zu verbinden. Der Dekonstruktion – und mit ihr der radikalen Hermeneutik – ist der Glaube an Gewißheiten, Konsensfindung und Begründungsverfahren abhanden gekommen. An dessen Stelle tritt die mikrologische Arbeit an einer Sprache, deren ästhetische Möglichkeiten unbegrenzt sind und stets neue Welten erschaffen können.

Einer dieser radikalen Hermeneutiker ist der amerikanische Philosoph John D. Caputo, der mit großen Affinitäten zu religiösen Themen

und Phänomenen³³ ein schlagwortartig als *postmodern* zu bezeichnende Programm vertritt.³⁴ Nicht ohne Ironie geht er mit einer philosophischen und theologischen Tradition ins Gericht, die zwar so manche Ratlosigkeit eingestanden hat, um dann aber doch immer wieder mit dem Gedanken zu spielen, daß wir auf irgendeine rätselhafte Weise mit dem Wahren und dem Guten in Verbindung stehen und der irdische Ausdruck eines höchsten Geheimnisses sind. Was aber, so fragt Caputo mit ikonoklastischem Pathos, wenn es dieses in grandiosen Theorien generierte Geheimnis gar nicht gibt oder wir zumindest niemals einen privilegierten Zugang zu ihm haben werden? Dann geraten unsere Plausibilitäten in arge Bedrängnis, und die traditionellen Sinnkonstruktionen verlieren an Überzeugungskraft. Doch für Caputo ist dies keine Hiobsbotschaft, sondern im Gegenteil der Startpunkt einer mal fröhlichen, mal melancholischen Hermeneutik, die nun im Streit der Interpretationen ihre Phantasie spielen lassen kann. Wenn wir in einem metaphysischen Sinn nichts verbindlich darüber aussagen können, wer wir eigentlich sind, woher wir kommen und was wir mit unserem Leben anzufangen gedenken, stellt sich die Frage nach der Identität anders als bei Ferry oder Habermas. In einem Essay über das «Ende der Ethik» plädiert Caputo für eine Individualisierung normativer Ansprüche und beharrt darauf, daß Regeln immer nur ein Provisorium sein können. «The end of ethics does not mean that all hell has broken loose. Far away from it. It is precisely hell that we seek to avoid by this slightly insolent talk about bringing ethics to an end.»³⁵ Denn angeblich universelle Regeln können im schlimmsten Fall das Ende der Freiheit bedeuten und sind außerdem in Erfahrungen von Leid und Sinnverlust nur wenig hilfreich. «When the seas of singularity get rough, when the winds of existence blow up, ethics generally goes below. When things get difficult and the way is blocked, ethics is nowhere to be found. Just when we need ethics the most, we find that ethics has tipped its hat, politely made its excuses, and quietly slipped out the back door, leaving us poor existing individuals to face the worst.»³⁶

³³ Vgl. J.D. CAPUTO, *On Religion*, London 2001 (Thinking in action).

³⁴ DERS., *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Bloomington 2000 (Studies in continental thought).

³⁵ Ebd., 189. «Das Ende der Ethik bedeutet noch nicht, daß die Hölle los ist. Im Gegenteil. Es genau ist genau die Hölle, die wir vermeiden wollen, indem wir auf leicht unverschämte Art davon reden, die Ethik zum Ende zu bringen.» Übers. W.L.

³⁶ Ebd., 190. «Wenn das Meer der Einzigartigkeiten rauh wird und die Winde der Existenz aufkommen, geht Ethik in der Regel unter. Wenn die Dinge schwierig werden und der Weg blockiert ist, ist die Ethik nirgendwo zu finden. Gerade wenn wir Ethik am meisten brauchen, müssen wir feststellen, daß diese den Hut zum Gruß hebt, sich

Man mag diese Diagnose als rhetorisches Blendwerk abtun. Jedoch kann man sich ihrer Wirkung nicht ganz entziehen. Denn gerade die Tatsache, daß wir intuitiv davor zurückschrecken, uns Dekonstruktivisten als Mitglieder von Ethikkomitees oder als Politikberater vorzustellen, zeugt von der hohen Erwartung an eine Ethik, die mit der generellen Klärung von Konflikten beauftragt wird, die sich jedoch im Einzelfall noch einmal anders darstellen als bei der Anwendung eines allgemein gültigen Regelwerks. Auf jeden Fall wird in solchen Momenten klar, daß die Ethik als Krisenlöserin hoffnungslos überfordert ist, wenn sie auch noch das Vertrauen in den Grund der Wirklichkeit garantieren soll und existentielle Sinnfragen zu beantworten hat. Wenn die Ethik solchen Fragen aber nicht grundsätzlich unter der Berufung auf eine moderne Arbeitsteilung ausweichen will, muß sie an der Kooperation mit jenen Disziplinen und Praktiken interessiert sein, die das Selbstverständnis der handelnden Personen zu verstehen versuchen.

*V. Rekonstruktion und Dekonstruktion vor der Herausforderung des
Konstruktivismus*

Ich halte es für problematisch, rekonstruktive gegen dekonstruktive Programme auszuspielen und damit nur bekannte Schachzüge der Moderne-Postmoderne-Debatte zu wiederholen. Thomas McCarthy, einer der besten Kenner der kritischen Theorie, hat trotz einer unverkennbaren Sympathie für die Frankfurter Schule den Versuch unternommen, die Beiträge aus dekonstruktivistischen und rekonstruktiven Ansätzen zueinander in Beziehung zu setzen und im Programm einer Kritik der «unreinen» Vernunft zu bündeln.³⁷ Darin kommt sehr treffend zum Ausdruck, daß die Postulate einer Einheitsvernunft auf die heutigen philosophischen und gesellschaftlichen Herausforderungen nicht mehr angemessen reagieren können. Eine kritische Philosophie im Stil einer argumentativen Diskurstheorie der Moral kommt nicht ohne eine Kritik moderner Ideale aus, um zugleich für die Universalpragmatik des Diskurses und für die Anerkennung von Differenzen einzustehen.

Dies ist nicht allein ein theoretisches Grundlagenproblem. Es berührt ebenso Anwendungsfragen der Ethik, deren Bearbeitung auf das

freundlich entschuldigt und leise durch die Hintertür verschwindet, um uns arme existierende Individuen mit dem Schlimmsten allein zu lassen.» Übers. W.L.

³⁷ Vgl. Th. MCCARTHY, Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie. Übers. von J. Schulte, Frankfurt a.M. 1993. Vgl. dazu auch J. HABERMAS, Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart 2001.

Verstehen pränormativer Voraussetzungen angewiesen ist. In diesem Spannungsfeld zwischen kritischer Normenanalyse und Klärung des anthropologisch-hermeneutischen Horizontes läßt sich das Projekt einer hermeneutischen Ethik verorten, die zwischen den Ebenen des kulturell eingebetteten Handlungssinns und der konkreten Handlungsorientierung hin und her pendelt.³⁸

Mit diesem Angebot einer hermeneutisch zu konturierenden Fundamentalmoral kehren wir zur Feststellung einer hermeneutischen *koinē* zurück, die mittlerweile die Grenzen zwischen den durch regionale Kulturen geprägten Philosophien überschreitet. So trifft es längst nicht mehr zu, in der Hermeneutik einen verschrobenen deutschsprachigen Sonderweg zu sehen, der in Konkurrenz zur verspielten französischen Postmoderne und zur glasklaren englischsprachigen analytischen Philosophie steht.³⁹ Zwischen hermeneutischen und poststrukturalistischen Texttheorien⁴⁰ gibt es ebenso einen Austausch wie zwischen der hermeneutischen Interpretationstheorie und analytischen⁴¹ und pragmatischen⁴² Ansätzen. Das von Davidson eingeführte *«principle of charity»* ist ein international diskutiertes Beispiel für die theoretische und praktische Unhintergebarkeit des Bemühens um Verstehen in der Begegnung mit Fremden im Sinne eines wohlwollenden Vorverständnisses im Vorgriff auf eine noch zu leistende Übersetzung.⁴³ Die hermeneutische *koinē* beruht auf der gemeinsamen Verwurzelung der genannten Richtungen in einem sprachphilosophischen Programm, das sich dem inzwischen nicht mehr ganz jungen *linguistic turn* verdankt, dessen metaphysikkritische Spitze über viele Meinungsverschiedenheiten hinweg ein einendes Projekt war. Aus heutiger Sicht können wir die Augen nicht davor verschließen, daß der *linguistic turn* von einem *naturalistic turn* abgelöst zu werden scheint, der von der

³⁸ Vgl. J.-P. WILS, *Handlungen und Bedeutungen. Reflexionen über eine hermeneutische Ethik*, Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 2001 (SThE 92); DERS. (Hg.), *Ethiek en hermeneutik*, Leende 1999 (CEKUN Boekenreeks 6).

³⁹ J. GRONDIN, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, IXff.

⁴⁰ Ph. FORGET (Hg.), *Text und Interpretation. Deutsch-franz. Debatte*, München 1984 (UTB 1257).

⁴¹ D. DAVIDSON, *Wahrheit und Interpretation*. Übers. von J. Schulte, Frankfurt a.M. 31999 (Theorie). Vgl. auch J. HABERMAS, *hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei Spielarten der linguistischen Wende*, in: DERS., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1999, 65–101.

⁴² Vgl. R. RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1979.

⁴³ Vgl. U. TIETZ, *«Das principle of charity und die ethnozentrische Unterbestimmung der hermeneutischen Vernunft»*, in: Th. SCHÄFER/U. TIETZ/R. ZIEHL (Hgg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys, mit Erwiderungen von Richard Rorty*, Frankfurt a.M. 2001, 77–106 (Stw 1522).

Ethik viel intensiver diskutiert werden sollte. Denn damit verschieben sich die Referenzen der Moraltheorie von den vertrauten Textwelten zu den biologischen Skripten in Genetik und Neurowissenschaften.⁴⁴ Mit Rekonstruktion und Dekonstruktion ist dort nur wenig auszurichten, eher schon – um bei der philosophisch offenbar recht produktiven Bau-metapher zu bleiben – mit einem Konstruktivismus, der kulturelle Phänomene tendenziell naturalistisch erklärt.⁴⁵ Damit wäre ein weiterer Gesprächsfaden zu knüpfen, der in diesem Beitrag nicht weiter berücksichtigt werden kann. Er sei jedoch wenigstens als Herausforderung notiert, der sich die hermeneutische Ethik stellen muß, wenn sie keine Luftschlösser bauen will oder sich auf Häuser spezialisiert, die nun von einem ganz bestimmten Typ von Geisteswissenschaftlern bewohnt werden kann.

Der Verweis auf die Unausweichlichkeit einer Allianz von kritischer Ethik und Hermeneutik muß mit dem Vorwurf rechnen, sich einem letztlich doch sehr konservativen Projekt zu verschreiben. Entsprechende Einwände haben die Geschichte der Hermeneutik schon immer begleitet. Der Verzicht auf definitive Erkenntnis und deren Ersatz durch endloses Interpretieren wurde in theoretischer und praktischer Hinsicht mit dem Relativismusvorwurf konfrontiert. Marx brachte dann in seiner elften Feuerbach-These die Forderung auf den Punkt: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.»⁴⁶ Dem begegnete Odo Marquard mit dem Wortspiel: «Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie zu verschonen.»⁴⁷ Einem solchen Defätismus muß die hermeneutische Ethik aber nicht beipflichten. Denn sie geht davon aus, daß Interpretieren eine Erkenntnisleistung ist, die sehr wohl zu praktischen Veränderungen führen kann.⁴⁸ Im Prozeß des Verstehens rekonstruieren wir eine komplexe Welt moralischer Bedeutungen, deren Kenntnis und

⁴⁴ Vgl. G. RAGER/A. HOLDEREGGER (Hgg.), *Bewußtsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg i.Ue., Freiburg i.Br. 2000 (SThE 83).

⁴⁵ K. OTT, «Zum Verhältnis von Radikalem Konstruktivismus und Ethik», in: DERS., *Vom Begründen zum Handeln. Aufsätze zur angewandten Ethik*, Tübingen 1996, 241–278 (Ethik in den Wissenschaften 8).

⁴⁶ K. MARX, «Thesen über Feuerbach», in: DERS., *Der historische Materialismus: Die Frühschriften* (hrsg. von S. Landshut), Stuttgart 1971, 341.

⁴⁷ O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1982, 13 (Stw 394).

⁴⁸ Vgl. für die Theologie: P. BÜHLER/C. KARAKASH (Hgg.), *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Genf 1995 (Lieux théologiques 28); C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001.

deren Übersetzbarkeit eine Voraussetzung für kommunikatives (und strategisches) Handeln in Freiheit ist. An der Beschäftigung mit diesem kulturell vorgeprägten und zur verantwortlichen Gestaltung auffordernden Freiheitsraum führt auch für das ethische Gespräch in Naturwissenschaften und Technik kein Weg vorbei. Wenn wir uns weder mit der Offenheit anthropologischer Beliebigkeit noch mit einem naturalistischen Determinismus abfinden wollen, ist die Frage nach den Grenzen der Selbsterschaffung und nach den Kriterien der Reproduzierbarkeit und des Beendens von Leben aktueller denn je.⁴⁹

⁴⁹ Die in diesem Beitrag vorgestellten Überlegungen sind Gegenstand eines Forschungsprojekts zum Thema «Éthique théologique et herméneutique», das von 2002 bis 2004 an der Universität Louvain von Éric Gaziaux, Walter Lesch und Sonia Lipsyc durchgeführt wird. Dabei findet die Gegenwart jüdischer Traditionen in Moderne und Postmoderne besondere Berücksichtigung, um die Gratwanderung zwischen Dekonstruktion und Rekonstruktion fortzusetzen. Vgl. hierzu R. GIBBS, *Why Ethics? Signs of Responsibilities*, Princeton 2000 (Princeton paperbacks).