

WOLFGANG LEIDHOLD (KÖLN)

DEMOKRATIE, RELIGION, ERFAHRUNG

Wolfgang Leidhold:

Demokratie, Religion, Erfahrung, in: Elke-Vera Kotowski, Reinhard
Sonnenschmidt (Hg.), Grenzgänge zwischen Politik und Religion,
München Fink 2009, S. 13-32.

Wenn wir die Grundwerte der Demokratie und die Gründe für ihre Akzeptanz betrachten, dann stoßen wir auf ein Problem, das vor mehr als einhundert Jahren Friedrich Nietzsche als eines der Kernprobleme der Moderne diagnostizierte: Wir stoßen auf den Nihilismus. Die Diagnose Nietzsches deklariert alle klassischen Versuche, für die Werte einen Grund der Akzeptanz aufzuzeigen, als Fehlschläge. Einflussreich für die Wissenschaften von der Gesellschaft wurde diese Diagnose durch Max Weber, der sie unter dem Stichwort von der "Wertfreiheit" übernahm und die Unmöglichkeit einer rationalen Begründung der Werte zu einer methodischen Position erhob. Diese Position prägt bis heute das Credo der Sozialwissenschaften. Sie reduzieren die Akzeptanz der demokratischen Grundwerte auf ein Faktum der Lebenswelt oder auf eine Tendenz der Geschichte, entziehen sie aber der rationalen Begründung. Das ethisch-politische Problem der Gegenwart ist in anderen Worten: der Abbruch des wahrheitssuchenden Diskurses hinsichtlich der Prinzipien des Handelns. Freilich gibt es Ausnahmen von dieser offenen oder versteckten Tradition dieses Nihilismus. Eine der interessantesten Varianten bieten hier die amerikanischen Communitarians, insbesondere die Arbeiten Alasdair MacIntyres. Sie richten sich gegen den verbreiteten, individualistischen Liberalismus und den hedonistischen Utilitarismus und suchen erneut nach dem ethischen Grund von Mensch und Gesellschaft. Dabei trennt sich jedoch das Lager in zwei Fraktionen. Die eine, repräsentiert etwa von Rorty, entscheidet sich für eine radikale epistemische Lösung: Sie gibt den Versuch auf, das große einheitliche Konzept finden zu wollen, und ersetzt es durch ein Kaleidoskop von gewissermaßen regionalisierten "Wahrheiten". Diese Vertreter treten also in die Fußstapfen Nietzsches und suchen eine "post-moderne" Lösung. Die andere Fraktion, repräsentiert etwa durch Bellah und MacIntyre, knüpft an ältere, "prä-moderne" Entwürfe an und greift ethische und politische Konstruktionen zwischen Antike und Christentum wieder auf. Diese Fraktion und insbesondere die Überlegungen des Theologen MacIntyre, der die Argumentation in diesem Punkt am detailliertesten und radikalsten ausgearbeitet hat, steht im Zentrum dieses Essays.

DIAGNOSE UND KRITIK

Die Communitarians heben in ihrer Diagnose eine Dimension von Problemen hervor, welche in der gängigen Demokratietheorie in aller Regel zu kurz kam, nämlich die Dimension eines prinzipiellen Defizits. Die Demokratietheorien zielen üblicherweise auf andere Bereiche der Gefährdung: die äußeren Bedrohungen wie die Konfrontation mit nicht-demokratischen Systemen (Faschismus, Kommunismus, Diktaturen) oder durch wirtschaftliche bzw. militärische Abhängigkeiten von Vormächten; auf den Verlust an demokratischer Kontrolle, "Politikverdrossenheit", den Funktionsverlust der Parteien, die "Unregierbarkeit" und so fort. Die Diagnosen von MacIntyre und Bellah, Taylor und Walzer zielen hingegen auf den vorherrschenden Menschentyp und seine handlungsleitenden Prinzipien, artikuliert in Religion und Ethik. Die Demokratie wird demnach durch drei Faktoren gefährdet: durch den radikalisierten Individualismus, durch das gescheiterte Projekt einer "rationalen" Moralbegründung, sowie durch die Leitprinzipien des zeitgenössischen Liberalismus selbst.

Der Individualismus ist ursprünglich ein zentrales Leitmotiv in jener politischen Auseinandersetzung, welche die Emanzipation des Einzelnen als eines autonomen Subjektes von vor-modernen Zwängen, von der Fremdbestimmung und von unaufgeklärten Dogmen erstrebte. Dieser Individualismus beinhaltet jedoch eine politische Ambivalenz: Das autonom gewordene Individuum wird zugleich zu einem Individuum des bloßen Selbstbezuges, stellt also einen Menschentypus dar, dem der bürgerschaftliche Gemeinschaftssinn und die Bereitschaft zum bürgerschaftlich-politischen Engagement wenn schon nicht ganz verloren gehen, so doch zweitrangig erscheinen musste. Dieses Individuum taucht in der modernen Gesellschaft, wie MacIntyre und Bellah ausführen, vornehmlich in Form dreier prägender "Charaktere" auf. Dies sind: der "Ästhet", der sein Leben unter die Maxime des Genusses und der Selbstverwirklichung stellt; der "Manager", dessen Orientierung auf die Effizienz seines professionellen Tuns und die Realisierung seiner Karriere

¹ Vgl. zu den Demokratietheorien: Graeme Duncan (Hg.), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge 1983; Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, 2 Bde., Chatham, N.J. 1987. Zu den Kommunitaristen u. ihren Fraktionen siehe: Barry Arnold, *The Pursuit of Virtue. The Onion of Moral Psychology and Ethics*, New York 1989; Gerald Doppelt, *Modernity and Conflict*. Kommentar zu A. MacIntyre: *The Claims of „After Virtue“*, in: *Analyse und Kritik*, Vol. 7, 1985, Nr. 2, S. 206-233; Amy Gutman, *Communitarian Critics of Liberalism*, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, Winter 1985, Nr. 1, S. 308-322; Lewis P. Hinchman, *Virtue or Autonomy*. Alasdair MacIntyre's Critique of Liberal Individualism, in: *Polity*, Vol. 21, Summer 1989, Nr. 4, S. 635-654; Russel Hittlinger, *After MacIntyre*. Natural Law Theory, Virtue, Ethics and Eudaimonia, in: *International Philosophical Quarterly*, Vol. 29, 1989, Nr. 4, S. 449-461; Jeffrey Paul/Fred Miller Jr., *Communitarian and Liberal Theories of the Good*, in: *Review of Metaphysics*, Vol. 43, 1990, Nr. 4, S. 803-830; Onora O'Neill, *Kant After Virtue*, in: *Inquiry*, Vol. 26, 1983, S. 387-405.

zielt; sowie der "Therapeut", der sich der Anpassung der Individuen an die defizitäre Struktur einer Leistungsgesellschaft verschrieben hat, einer Gesellschaft, die nurmehr die Summe von autonomisierten und atomisierten Einzelkämpfern (und zunehmend auch von: Einzelkämpferinnen) ist.

Zum zweiten Punkt der Diagnose. Eine der Aufgaben, die sich die Aufklärung stellte, war die rationale Begründung der Moral, und zwar in Gestalt einer Letztbegründung, welche ohne Rekurs auf Prinzipien auszukommen sich vornahm, die nicht Kraft der autonomen menschlichen Vernunft und Erkenntnisvermögen Geltung beanspruchen konnten. Betrachtet man nun die historisch und empirisch tatsächlich auffindbaren Ergebnisse dieses Projektes (und nicht seinen prinzipiellen Anspruch), so findet sich lediglich eine endlose und ergebnislose Debatte. Bei Kierkegaard schließlich schlägt das Projekt - so MacIntyre - in ein neues Konzept um, das an die Stelle der Begründung die Vorstellung von einer "absoluten Wahl" einführt. Bei Max Weber mutiert es zur Irrationalität der Wert.²

Zum dritten richtet sich die Kritik der Communitarians gegen den Liberalismus und seine Strategie des "schwachen Konsensus". Hierbei geht es um die transzendentallogische Seite der Moderne: um die Tatsache nämlich, dass der zeitgenössische Liberalismus an einer kantianischen Gesetzesförmigkeit des *Procederes* in Politik und Recht orientiert ist. Der moderne, liberale Begriff der Gerechtigkeit versteht sich als das System jener Regeln, die aus dem Prozess des Interessenarrangements in Form einer (normalerweise mehrheitlichen) Entscheidung resultiert. Dieser Liberalismus versucht die politische Implementation des kategorischen Imperativs. Dies stellt sich insofern als ein "schwacher" Konsensus dar, als sich die Übereinstimmung lediglich auf das Verfahren bezieht und der tatsächliche Inhalt von "Gerechtigkeit" und dessen Umsetzung in Form von Gesetzen offen bleibt für das historisch variable und kontingente Wollen und Vorstellen der jeweiligen Mehrheit. Darin gibt diese Implementation per Verfahren natürlich den strengen Zwang des Kant'schen Imperatives entweder ganz auf oder demonstriert - anders betrachtet -, dass die tatsächliche Implementation dieses Imperatives zu antinomischen Resultaten führt, insofern hier an die Stelle der Nötigung durch den Begriff des Ge-

² Die Position Max Webers reflektiert diesen grundlegenden Wandel als methodisches Prinzip: Bei ihm ist die "Wertfreiheit" der wissenschaftlichen Erkenntnis und die nicht begründbare, "subjektive" Wahl der Werte nunmehr zu einer grundlegenden methodischen Disposition des Wissenschaftsverständnisses geworden. Darin ist Weber ein Repräsentant, aber nicht mehr ein Vordenker seiner Epoche. Als zivilisatorisches Breitenphänomen lässt sich dieses Scheitern der Aufklärung an zwei Indizien nachvollziehen: Erstens, an dem verbreiteten Theorem vom "Subjektivismus", wenn es um die Frage einer Begründung der moralischen Prinzipien geht; moralische und ethische Positionen werden in der Regel! als eine private Geschmacksache angesehen. Zweitens, im verbreiteten Rückzug auf eine Strategie und einen Lebensentwurf der egoistischen Interessenverfolgung und Selbstverwirklichung. Diese Position wird gelegentlich durch zwei schwache Argumente abgestützt: Erstens, dass alles erlaubt sei, was nicht erkennbar anderen schadet, und zweitens, dass die Mehrung des eigenen Nutzens letztendlich auch zum Glück aller anderen Gesellschaftsmitglieder beitrage, indem die "unsichtbare Hand" den Ausgleich besorge.

setzes die empirische Zufälligkeit durch die Mehrheit der Meinungen treten muss.

Die Diagnose der Communitarians läuft also auf die Feststellung einer grundlegenden *Inkompatibilität* hinaus und besagt: Das gegenwärtige mangelhafte (oder in manchen Teilen gänzlich fehlende) Ethos der amerikanischen Gesellschaft und die unter ihren Gesellschaftsmitgliedern verbreitete defizitäre Ethik ist nicht verträglich mit den Spielregeln der "civil society". Durch den individualistischen Liberalismus, den Hedonismus und den Wertrelativismus fehlt der Demokratie eine tragende Ethik.

THERAPIE UND TRADITION

Diesem kritischen Befund stellen die Autoren als Gegenentwurf einen bürgerschaftlich-politischen Humanismus gegenüber: Die Spielregeln der „civil society“ werden nur dann dauerhaft akzeptiert und praktiziert, wenn ihnen eine Ethik entspricht, die mit ihren Handlungsregeln kompatibel ist, und die sich beispielsweise aus den intakten Traditionen des "civil humanism" und der christlichen Religion konstituiert.³ Der herrschende Liberalismus - wie ihn etwa Rawls repräsentiert - wird nun inkompatibel mit der Zivilgesellschaft. Der Kritik entsprechen drei Punkte für eine Therapie: erstens, die Wiederbelebung eines bürgerschaftlichen Gemeinschaftssinns, des so genannten "*communitarianism*" eben, zweitens, die Erneuerung der teleologischen Ethik, und drittens, die Konzeption eines "sozialen Realismus".

Unter der Wiederbelebung eines bürgerschaftlichen Gemeinschaftssinns zielt Bellah darauf, eine "neue soziale Ökologie" zu schaffen, in der die Würde und Legitimität der demokratischen Politik gesichert und ermöglicht wird. Demokratische Politik hängt von der Bereitschaft der Bürger ab, auch jenseits egoistischer, hedonistischer Nutzenerwägungen politisch zu handeln und sich zu engagieren.⁴ Dieser Gemeinschaftssinn soll sowohl die Familie, wie die Arbeitseinstellung des Einzelnen, als auch die soziale Verantwortung der Korporationen und Unternehmen umfassen.⁵

Die ethischen Vorstellungen dieses bürgerschaftlichen Gemeinschaftssinnes sind Inhalt einer "Erinnerungsgemeinschaft", in der die Sitten und Bräuche und Leitvorstellungen der biblischen und republikanischen Überliefe-

³ Robert N. Bellah, u.a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987 (zuerst: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, Cal. 1985), S. 331.

⁴ In dieser Zielsetzung besteht natürlich auch eine Übereinstimmung mit Autoren wie Rawls, die gleiches anstreben, aber eben auf anderem Weg.

⁵ Bellah, *Gewohnheiten des Herzens*, [wie Anm. 3], S. 325-328.

rungsbestände präsent sind. Unter Verwendung eines biblischen Symbols nennt Bellah als den Ursprung dieser ethischen Haltung des Gemeinschaftssinnes das Herz.⁶ Das Herz ist in der Sprache der Heiligen Schrift das spirituelle Zentrum des Menschen, und wir treffen es sowohl im Alten wie im Neuen Testament an:

"[...] das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben [...]" (Jeremia, 31, 33);

"Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun des Gesetzes Werk, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz; denn sie beweisen, des Gesetzes Werk sei eingeschrieben in ihrem Herzen [...]" (Römer, 2, 14-15).

Diese "Gewohnheiten des Herzens" umschreiben das konsensuale Fundament und Legitimationszentrum der Gesellschaft, insofern nämlich hier eine Gemeinschaft der Vorstellungen vom Guten für den Einzelnen und die Gesellschaft, ein Konsensus über das einzelmenschliche und politische *telos* existiert, und insofern hieraus sich erkennen lässt, welcher Typ von Mensch, welche Tugenden für den Erhalt und das Erreichen solcher Ziele angemessen und notwendig sind. Dies wird als "starker Konsensus" bezeichnet und in Kontrast gesetzt zum "schwachen Konsensus" des Liberalismus. Der Liberalismus verlangt nur die Einigung auf das Verfahren oder den kategorischen Imperativ, die Communitarians fordern die Einigung auf Inhalte, auf eine substantielle Gerechtigkeit.

Man weiß nun, dass weder die biblische noch die republikanische Tradition ein scharf greifbarer Corpus von wohlbestimmten Vorstellungen sind. Auf die Frage, welches Ethos aber das Leben der Demokratie tragen kann und soll, findet sich bei Bellah wenig, was über die Annahme eines funktionalen Zusammenhanges⁷ hinausginge. Hier macht es sich MacIntyre explizit zur Aufgabe, das Ethos der Demokratie im Feld von Tradition und Transzendenz präziser zu analysieren und zu prüfen, ob "wir aus diesen rivalisierenden und unterschiedlichen Ansprüchen eine einheitliche Kernvorstellung der Tugend herauslösen" können.⁸ Bei ihm bilden drei Begriffe die Hauptbezugspunkte dieser Überlegungen: Tugend, Praxis und Tradition.

Der Aspekt der Erinnerungsgemeinschaft und des sozialen Realismus taucht bei MacIntyre unter dem Stichwort "Tradition" auf: "[Die Traditionen] konstituieren das Gegebene meines Lebens, meinen moralischen Ausgangspunkt. Dies verleiht meinem Leben einen Teil seiner moralischen Besonder-

⁶ So der Titel des Buches: "Die Gewohnheiten des Herzens", vgl. ebd., S. 16, 61, 309, 313, 353 Anm.

⁷ Ebd., S. 280-285.

⁸ Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York (Theorie und Gesellschaft, Bd. 5) 1987 (zuerst u.d.T.: *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981), S. 250.

heit.⁹ Kollektive Traditionen sind aber nicht nur faktisch konstitutiv für den moralischen Horizont des Einzelnen, sie sind auch epistemologisch konstitutiv für den rationalen Diskurs über Moral. Darin wendet sich MacIntyre sowohl gegen die Erkenntnistheorie des liberalen Individualismus, für den die Traditionen rein kontingent sind und nicht konstitutiv für das Selbst¹⁰, wie auch gegen Aristoteles, mit dem er ansonsten weitgehend übereinstimmt:

"Der Begriff der Tradition verkörpert also eine sehr unaristotelische Erkenntnistheorie, der zufolge jede Theorie oder jeder Bestand an moralischen oder wissenschaftlichen Überzeugungen nur als Glied einer historischen Reihe verstandesmäßig faßbar und zu rechtfertigen ist [...]."¹¹

Das heißt, dass die Traditionen die Ermöglichungsbedingung eines moralischen Lebens wie auch der moralischen Argumentation sind: „Eine lebendige Tradition ist also eine historisch erweiterte und sozial verkörperte Argumentation [...].“¹² MacIntyre bezeichnet dies selbst als eine „historistische Erkenntnistheorie“¹³. Das muss also besagen: Jede Erkenntnis hat einen Status als „Erkenntnis“ nur im Rahmen der jeweiligen historischen Tradition, der sie entstammt.¹⁴ Auf die Frage, wie man dann zwischen diversen Traditionen kritisch unterscheiden und entscheiden kann, komme ich gleich zurück.

Die Tradition ist aber nicht nur ein Argument, sondern, nach MacIntyre, inkorporiert sie auch „Praxis“ und damit schließlich auch die Begriffe der "Tugenden".

Als Beispiele für seine Vorstellung von "Praxis" nennt MacIntyre u.a.: Spiele (Schach, Fußball), Architektur, Landwirtschaft, diverse Wissenschaften, Malerei und Musik, sowie schließlich auch "die Schaffung und Erhaltung menschlicher Gemeinschaften - von Haushalten, Städten, Nationen"¹⁵. Er definiert:

"Mit ‚Praxis‘ meine ich jede kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit, durch die dieser Form von Tätigkeit inhärenten Güter im Verlauf des Versuches verwirklicht werden, jene Maßstäbe der Vortrefflichkeit zu erreichen, die dieser Form von Tätigkeit angemessen und zum Teil durch sie definiert sind [...]."¹⁶

⁹ Ebd., S. 294; Hier wendet sich MacIntyre wie viele andere Communitarians auch gegen den Begriff des Selbst im modernen Individualismus, der das Selbst als leer, als wählbar, und die Traditionen als kontingente soziale Merkmale des menschlichen Daseins ansieht. Ich lasse diesen Aspekt der Diskussion hier beiseite.

¹⁰ Ebd., S. 294.

¹¹ Ebd., S. 198.

¹² Ebd., S. 296f.

¹³ Ebd., S. 360.

¹⁴ "Denn jedes Folgern findet im Kontext einer traditionellen Weise des Denkens statt...", ebd., S. 296; vgl. Alasdair MacIntyre, Practical Rationalities as Forms of Social Structure, in: *Irish Philosophical Journal*, 4, 1988, S. 7, 348, 401, 403.

¹⁵ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, [wie Anm. 8], S. 252.

¹⁶ Ebd., S. 251.

Diese Praxis legt also fest, was Vortrefflichkeit ist, welche Regeln man zu befolgen hat, und welche Güter zu erreichen sind.¹⁷ Die Praxis ist also jenes Bezugssystem, in dessen Rahmen sich bestimmt, was "Tugend" ist. Zur Tugend lesen wir daher:

"Eine Tugend ist eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die einer Praxis inhärent sind, und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen."¹⁸

Die Tugenden sind jene "Eigenschaften", die eine "Praxis aufrechterhalten" und uns bei der Suche nach den darin angestrebten Gütern unterstützen. Daher kommt jener Praxis und jenen Tugenden eine herausragende Stellung zu, die insgesamt die Möglichkeiten dafür erst schaffen, nach den jeweiligen Gütern der jeweiligen Praxis zu suchen, und dies sind das "Hauswesen und die [...] politische Gemeinschaft".¹⁹ Dass diese Überlegungen einen durchweg aristotelischen Denkweg nachgehen, ist natürlich von MacIntyre beabsichtigt.

Die Tugend ist auf die Praxis gegründet und die Praxis wiederum ist auf die Tradition gebaut. Der Autor stellt fest, dass:

"[...] jede Praxis [...] Geschichten hat und dass das, was eine Praxis ist, zu jedem Zeitpunkt von einer Art des Verstehens abhängt, die oft über viele Generationen hinweg vermittelt worden ist [...] Ich sehe mich als Teil einer Geschichte, und das heißt [...] als einer der Träger einer Tradition [...]."²⁰

Die Tradition ist also die epistemologische Voraussetzung des Verstehens einer Praxis und der Argumentation über die Praxis, ihre Tugenden und ihre Güter. Die Praxis wiederum bestimmt die Tugenden. Die Tugenden aber sind die praktischen Voraussetzungen für den Fortbestand und die Entwicklung von Praxis und Tradition.

Beziehen wir das MacIntyre'sche Argument auf die Thematik der Communitarians, dann besagt es etwa folgendes: Es geht um die moralische und politische Krise der Gesellschaft in den Vereinigten Staaten von Amerika und zwar in der Gegenwart, insbesondere geht es um die Krise des bürgerschaftlichen Gemeinschaftssinnes (oder das Ethos dieser Demokratie). Diese Praxis leidet unter zwei Defekten: unter einer defekten Tradition und unter dem Mangel an jenen Tugenden, die die Tradition und die Praxis stützen. An dieser Stelle muss man auf die Frage zurückkommen, wie denn zwischen diversen Traditionen, die eine Praxis inkorporieren können und innerhalb derer man diese Praxis reflektieren kann, kritisch zu unterscheiden und zu entscheiden ist. Warum muss man, anders gesagt, MacIntyre folgen, wenn er dafür

Ebd., S. 255.

Ebd., S. 255f.

Ebd., S. 293.

Ebd., S. 295.

votiert, wieder an die aristotelische und die thomistische Tradition anzuknüpfen?

MacIntyre vertritt hierbei ein historisch angereichertes Konsistenzargument. Nach seiner Vorstellung, "drückt [Moralphilosophie] stets die Moral eines besonderen sozialen und kulturellen Standpunktes aus", und dieser philosophische Ausdruck ist "vor allem anderen explizite Artikulation der Ansprüche spezieller moralischer Ansichten auf rationale Treue". Für die Begründung eines Anspruches auf rationale Überlegenheit "gibt es keine allgemeinen, zeitlosen Maßstäbe".²¹ Er sagt, dass seine Art des Historismus eine Form von Fallibilismus enthalte, der alle Ansprüche auf absolute Erkenntnis ausschließt, und fährt fort:

"Wenn dennoch ein bestimmtes Moralsystem erfolgreich die Beschränkungen seiner Vorgänger überschritten und dabei die bis dahin besten Mittel geliefert hat, die es gibt, um diese Vorgänger zu verstehen, *und* dann mehreren Herausforderungen durch eine Reihe rivalisierender Standpunkte gegenübergestanden hat, in jedem Fall aber in der Lage war, sich auf die Art zu verändern, die nötig ist, um die Stärken jener Standpunkte aufzunehmen und gleichzeitig ihre Schwächen und Beschränkungen zu vermeiden, *und* die bis dahin beste Erklärung jener Schwächen und Beschränkungen geliefert hat, dann haben wir den bestmöglichen Grund, darauf zu vertrauen, dass auch zukünftigen Herausforderungen erfolgreich begegnet wird und dass die Prinzipien, die den Kern dieses Moralsystems definieren, dauerhafte Prinzipien sind."²²

Unter allen Versuchen, das Selbstverständnis des Dogmatismus in einem Satz zu formulieren, ist dies, soweit ich sehe; wohl die am besten getarnte. Doch zurück zum Gegenstand meiner Untersuchung: Die Überlegenheit einer Theorie oder eines Moralsystems wird hierbei aufgrund einer vergleichenden Prüfung *ihrer* Konsistenz mit der Tradition, die sie artikulieren, und der entsprechenden Konsistenz ihrer *Konkurrenten* erkannt. Dem Gedanken liegt also ein Konsistenzbegriff von Wahrheit zugrunde.

Dieses Argument ist nur unter einer Prämisse zwingend: dann nämlich, wenn wir die Tradition, hier: die demokratische Gesellschaftsordnung und die Spielregeln der "civil society" bereits akzeptiert haben, folglich ihren Erhalt wünschen und folglich jenes damit kompatible Ethos zu bestimmen suchen, das ihr Funktionieren zu sichern erlaubt. Die Frage, die es dann allein zu klären gilt, ist die nach der Konsistenz zwischen einer solchen gewünschten demokratischen Praxis und einem erhaltenswerten oder wiederzubelebenden demokratischen Ethos. Warum aber akzeptieren wir eine solche Tradition? Weil sie, so der Anfang des Argumentes, "das Gegebene meines Lebens, meinen moralischen Ausgangspunkt" bilden?²³

²¹ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, [wie Anm. 8], S. 357.

²² Ebd., S. 359.

²³ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, [wie Anm. 8], S. 294.

"[Weil] die Gegenwart nur als Kommentar zur Vergangenheit und als Reaktion auf sie verstanden werden kann [...], weil] jeder Bestand an moralischen oder wissenschaftlichen Überzeugungen nur als Glied in einer historischen Reihe verstandesmäßig faßbar und zu rechtfertigen ist?"²⁴

Oder verhält es sich nicht gerade umgekehrt so: dass nämlich die Traditionen und die gesamte Palette des angeblich "Gegebenen" eben nicht der *Grund*, sondern gerade erst der *Anlass* unseres Nachdenkens und Argumentierens sind? Dass sie nicht jene Bedingungen der Möglichkeit von Maßstäben sind, sondern der Gegenstand, für den wir nach Maßstäben suchen? Darauf werde ich im nächsten Abschnitt eingehen.

MacIntyres Position beinhaltet also folgende Aspekte: erstens, eine historische Erkenntnistheorie, zweitens, einen dementsprechenden Konsistenzbegriff von Wahrheit, und drittens, eine traditionalistische Moralphilosophie.

TRADITION UND WAHRHEIT

Wenn wir versuchen, MacIntyres Theorie für das praktische politische Leben nutzbar zu machen, stellen wir fest, dass diese traditionalistische Moralphilosophie nur unbefriedigende Argumente anzubieten hat. MacIntyre konfrontierte den Leser zu Beginn seiner Untersuchung über den "Verlust der Tugend"²⁵ mit einem Gedankenexperiment, in dem er die Auswirkungen einer defekten Sprache der Moral vorführt. Konfrontieren wir uns jetzt einmal in einem anderen Gedankenexperiment mit den Resultaten der von MacIntyre angeblich erneuerten Sprache der Moral.

Wir stellen uns ein Gespräch mit Bürgerinnen und Bürgern vor, in dem die Frage auftaucht, warum die Bewohner dieser Republik gerecht, tapfer, wahrhaftig und politisch engagiert sein sollen. Wir werden darauf mit MacIntyre antworten: Weil nur diese Tugenden in der Lage sind, die Praxis der Demokratie zu erhalten. Aber - so würde man uns fragen - warum wollen wir die Praxis der Demokratie denn erhalten? Welche Praxis der Demokratie wollen wir erhalten? Wo wird diese demokratische Praxis tatsächlich geübt, wird sie nicht fortwährend sabotiert - durch Korruptionen, Vetternwirtschaft, Bereicherung, Karrierismus, Opportunismus? Ja, werden wir sagen müssen, es geht schließlich um die Praxis, wie sie nach den Maßstäben unserer republikanischen und biblischen Tradition zu sein hat, nicht um die Beispiele ihrer tatsächlichen Defekte. Nun gut, hält man uns jetzt entgegen, ist denn die Praxis nicht Teil dieser Tradition, und spricht sie nicht gerade darum gegen diese

²⁴ Ebd., S. 197f.

²⁵ Ebd., S. 13-18.

Tradition selbst? Warum sollten wir uns eben auf diese Tradition, die ja an einer defekten Praxis schuld zu sein scheint, warum sollten wir uns auf sie gerade berufen? Und wir werden mit MacIntyre antworten müssen: Diese Tradition ist eben das uns historisch Gegebene, sie liefert uns die Argumente unseres moralischen Nachdenkens und Redens, wir können nicht anders, denn außerhalb der Tradition gibt es gar keine Maßstäbe und keine Wahrheit! Darauf werden die Bürgerinnen und Bürger vermutlich sehr unzufrieden sein und einwenden: Das ist ja dummes Zeug, wir sollen uns auf eine Argumentation einlassen, die zum Schluss gar keine ist, sondern nur so tut, als ob sie eine Wahrheit verträte, doch in Wirklichkeit, so sagen Sie uns, wisse man, dass das alles historisch relativ sei. Darauf können wir nicht unsere Entscheidung stützen: Wollen wir unser Leben in dieser Form führen und bewahren, oder nicht? Kann man für eine bekanntermaßen zweifelhafte Wahrheit tapfer eintreten? Kann man es akzeptieren, wenn unsere Kinder oder wir selbst vielleicht in einen Krieg zur Verteidigung einer Tradition und Praxis geschickt werden, auch wenn man dabei ganz genau weiß, dass diese Tradition ebenso wenig wert ist wie die des Gegners, gegen die wir sie verteidigen? Welche dieser Positionen ist nun letzten Endes akzeptabel, welche ist in ihren Werten überlegen, welche ist wahr? Ist die demokratische Praxis eine den Menschen gemäße Lebensform oder nicht?

Keine dieser Fragen lässt sich nach MacIntyre (oder nach Bellah) anders beantworten, als durch den Hinweis auf ihren historischen Traditionskontext. Wir könnten immer wieder nur feststellen, dass wir diese Art von Wahrheit-eine Wahrheit, die sich auf die Dinge, das menschliche Leben und ihre Ordnung *bezieht* - in unserer Theorie nicht vorgesehen haben. Wahrheit, so muss man nach MacIntyre sagen, bleibt immer ein Frage der *Konsistenz* der Argumente mit Blick auf die Tradition und Praxis, *in* deren Horizont man spricht, nicht mit Bezugnahme, *Referenz* auf die "Dinge", *von* denen man spricht.

Die Argumentation MacIntyres bezieht sich also auf keine Wirklichkeit außer auf die der Tradition und der in ihr ausgedrückten Praxis. Was ist die Wirklichkeit dieser Tradition? Diese Frage wird in der Tat nicht gestellt - gleichwohl findet sich eine Antwort: Denn die Tradition ist ja das "Gegebene", jene "historische Reihe", in der die Theorien und Überzeugungen nur "Glieder" sind, ist eine "historisch erweiterte und sozial verkörperte Argumentation", ist der "Kontext einer traditionellen Weise des Denkens", ist "Geschichte" und sie konstituiert "meinen moralischen Ausgangspunkt".²⁶

Die Vorstellung von "Tradition" ist also sehr kompakt, und es ist keineswegs klar, um welche Art von Wirklichkeit es sich bei ihr handelt. Klar ist nur, dass MacIntyre zu sagen sucht, bei der Tradition handle es sich um jenes Feld der Referenz (der Bezugnahme), über das Reflexion und Argumentation nicht hinausgreifen können. Die Tradition taucht auf als die ultimative Grenze

²⁶ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, [wie Anm. 8], S. 294ff.

des Denkens. Dies ist der Kern seines Historismus - und dieser Kern ist eine Fehlkonstruktion. Prüfen wir also diesen Komplex näher.

MacIntyre stellt seine Überlegungen in die aristotelische Tradition, aber er korrigiert Aristoteles an einer zentralen Stelle, nämlich beim Verhältnis des Aristoteles zu Tradition und Geschichte. Darin wird deutlich, dass die übergeordnete Tradition, auf die sich MacIntyre bezieht, eben der Historismus ist. Entsprechend attestiert er Aristoteles einen "fehlenden Sinn für das spezifisch Historische", wodurch er - angeblich - "wie andere griechische Denker daran gehindert wird, sein eigenes Denken als Teil einer Tradition zu erkennen."²⁷ Was ist nun der Fehler, den Aristoteles aufgrund seiner "ahistorischen" Denkweise begeht? Dieser Fehler äußert sich in doppelter Weise.

Erstens: Aristoteles habe sich, so MacIntyre, die Beziehung seines Denkens zu seinen Vorgängern als Ersetzung *ihrer* Irrtümer oder zumindest Halbwahrheiten durch *seine* umfassend richtige Darstellung vorgestellt. Aufgrund seiner eigenen Arbeit könnte anschließend die der Vorgänger "ohne Verlust weggeworfen werden". Dies aber schliesse die Vorstellung einer Denktradition aus, für die "es von zentraler Bedeutung [ist], dass die [...] Gegenwart nur als Kommentar zur Vergangenheit und als Reaktion auf sie verstanden werden kann".²⁸ Ich frage mich hier: Was ist daran verfehlt, dass ein Philosoph für die Wahrheit seiner Argumente eintritt, und sie nicht lediglich als Kommentar versteht?

Zweitens: Aristoteles betrachte die Griechen ebenso wie die Barbaren, als ob sie eine unveränderliche Natur hätten, und durch diese Sichtweise bezeuge er uns erneut den ahistorischen Charakter seines Verständnisses der menschlichen Natur. "Der einzelne als Angehöriger einer Spezies hat ein Telos, aber eine Geschichte der *polis* oder Griechenlands oder der Menschheit, die sich auf ein Telos zubewegt, gibt es nicht."²⁹ Will MacIntyre damit Aristoteles vorwerfen, dass er *kein* Eschatologe oder *kein* Hegelianer war?

Diese beiden Überlegungen sind regelrecht konfus, das heißt, sie vermen-gen kategorial zu differenzierende Probleme. Das erste Argument vermischt den Wahrheitsanspruch einer Theorie mit der Frage ihrer theoriegeschichtlichen Einordnung. MacIntyre behauptet also, die Frage: "Wie verstehe ich eine Theorie und ihre Entstehung?", sei identisch mit der Frage: "Wie prüfe ich den Wahrheitsanspruch einer Theorie?" Diese Gleichstellung ist falsch. Das zweite Argument vertauscht die erste Frage, ob es eine im Werden der Dinge gleich bleibende menschliche "Natur" gäbe, mit der Frage, ob alle Phänomene der menschlichen Welt - Mensch, *polis*, Land, Menschheit - ein *telos*, ein Ziel haben. Beide Fragen aber sind keineswegs identisch, man kann eine jede beantworten, ohne eine Antwort auf die andere zu implizieren. Insbesondere impliziert die Annahme einer menschlichen "Natur" nicht die Ablehnung von

²⁷ Ebd., S. 198.

²⁸ Ebd., S. 197.

²⁹ Ebd., S. 214.

Geschichtlichkeit. Historizität betreffe dann vielmehr einige bestimmte Aspekte der menschlichen Natur, andere aber nicht.

Diese Differenzierungen zeigen die Schwächen der MacIntyre'schen Überlegungen auf: Aristoteles interessierte sich erstrangig für die Geltung, für den Wahrheitsanspruch seiner und fremder Theorien und allenfalls zweitrangig für ihre historische Genese. Diese kritische Prüfung und Reflexion von Argumenten und umlaufenden Meinungen ist eine der vornehmsten Aufgaben der Philosophie. Die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Prüfung ist aber nicht das bloße Gegebensein dieser Meinungen, sondern eben ihr Anspruch auf Geltung und Wahrheit. Eine Behauptung, die sich selbst bloß als historisch zufälliges Gegebenes - und als nichts sonst - präsentiert, bedarf keiner Prüfung auf Wahrheit, da etwas Wahres erklärtermaßen eben gar nicht beansprucht wird.

Dieser Anspruch auf Geltung und Wahrheit ist allerdings ein Kernbestandteil *aller* Traditionen und Religionen. Gleichgültig, was auch immer die Wahrheit unserer Religion oder Moral, unseres Ethos oder unserer Theorien begründet, wir akzeptieren sie dann und nur dann, wenn sie uns als diejenige erscheint, deren Wahrheitsanspruch wohlbegründet oder berechtigt ist. Die historistische Erkenntnistheorie hingegen setzt die Traditionen und Religionen als ein funktionales Moment in einem lediglich konsistenten Zusammenhang von Tradition, Praxis und Theorie ein, und entzieht ihnen als *bloß historischen* Erscheinungen ohne Weiteres den Anspruch auf Geltung und Wahrheit.

Doch auch MacIntyre vertritt - trotz seiner historistischen Erkenntnistheorie - einen überhistorischen Wahrheitsanspruch. Dies ist der Wahrheitsanspruch seiner eigenen, historistischen Interpretation von Denkgeschichte und Moral. Denn er behauptet ja gegen Aristoteles, dass man die Geschichte des Denkens und die Geltung einer Moral *immer nur* im Horizont *seiner* Theorie verstehen und verteidigen kann. Diese seine Theorie des Verstehens und Verteidigens gilt für alle möglichen Gegenstände ihrer Untersuchung. Also haben wir auch hier einen allgemeinen Wahrheitsanspruch vor uns.

In der Tat ist MacIntyre gar kein Neo-Aristoteliker³⁰, sondern er versucht nichts anderes, als die relativistische Position des Protagoras zu erneuern und begibt sich in eben jenen logischen Selbstwiderspruch, in den jeder radikale Relativismus verfällt. Dieser Selbstwiderspruch besteht in der Unmöglichkeit, zugleich den universalen Relativismus aller Wahrheiten und Werte zu behaupten, und im selben logischen Moment diese Behauptung von jener bloß relativen Geltung auszunehmen und sie als universelle Wahrheit zu gebrauchen.

Diese Kritik findet sich beispielsweise in aller Ausführlichkeit in Platos *Theaitetos*.³¹ Wer nämlich behauptet, alles sei relativ, muss sich fragen lassen, ob auch seine eigene Behauptung "relativ" sei. Vertritt er mit seiner These

³⁰ Siehe Giovanni Giorgini, Crick, Hampshire and MacIntyre or: Does an English-Speaking Neo-Aristotelism Exist? in: *Praxis International*, 9/3, October 1989, S. 249-272.

³¹ Platon, *Theaitetos*, 151e, 152a, 167c, 171 a ff.

einen allgemeinen Wahrheitsanspruch? Wenn *Ja*, dann ist nicht alles relativ, und der wahrheitssuchende Diskurs hat zumindest diese eine Einsicht gewinnen können (nämlich die Wahrheit der Relativität). Wenn *Nein*, dann wird sein eigenes Argument hinfällig, und der wahrheitssuchende Diskurs lässt sich ohne diesen Einwand fortsetzen. Denn wenn die Relativität aller Urteile nicht mehr ernsthaft beansprucht wird, muss irgendetwas anderes stattdessen wahr sein; was wäre das? So sind wir nun wieder auf der Suche nach der Wahrheit.³² Die historistische Argumentation, alle Behauptungen und Verteidigungen von Wahrheitsansprüchen seien immer geschichtlich relativ, kann man nicht ohne Selbstwiderspruch aufrechterhalten. Die Auffassung MacIntyres und anderer Communitarians schließt jedoch noch ein weiteres Theorem ein: dass nämlich *allein* die Tradition jenes Gegebene sei, von dem alle Reflexion ausgehen muss.

Dieses Argument betrifft nicht die erkenntnistheoretischen oder epistemologischen Aspekte der Reflexion, die sich aus dem traditionalistischen Relativismus und dem Wahrheitsbegriff ergeben, sondern bezieht sich auf das *Material* der Reflexion. Es bezieht sich auf eine Voraussetzung aller Erfahrung und allen Denkens: Das Selbst kann nicht „von seinen sozialen und historischen Rollen und seinem sozialen und historischen Status gelöst werden“.³³ Eine "Flucht" aus solchen Besonderheiten - "der Familie, der Nachbarschaft, der Stadt und dem Stamm" - "ist eine Illusion".³⁴ Jeder Mensch ist in einen Horizont von kollektiven Vorstellungen (Sprache, Ideen, Praktiken) hineingeboren, darin erzogen und folglich von ihm geprägt.

Doch sind diese Momente für die Erfahrung und Reflexion in erster Linie ein Gegebenes in Form einer Tradition oder einer Geschichte? Wie bin ich in meiner Erfahrung und meinem Nachdenken mit dieser Tradition und Geschichte verbunden? Sind die Erfahrungen, welche ich mache, und die Gedanken, die ich hege, Resultate dieser Tradition oder Geschichte? Ist diese Verbindung also von evolutionärer (oder deterministischer) Art?

Die Frage nun nach dem Bezug meines Denkens und Erfahrens zur Tradition bleibt bei MacIntyre ungeklärt. Im "Verlust der Tugend" umschreibt er ihn beispielsweise mit der Formel, dass man die Bestandteile der Tradition "er-

³² Hier trägt auch nicht das gängige Gegenargument, dass der Relativismus sich auf die Ebene der Einzelwissenschaften, des Einzel-Wissens und/oder des Alltages beziehe, er selbst jedoch auf einer Metaebene stünde, die sich der Relativierung entziehe. Es gibt keine Möglichkeit, die logische Möglichkeit eines nicht-relativistischen Wissens auf eine bestimmte Ebene (auf die "Metaebene") einzuschränken. Ist tatsächlich nicht *alles* Wissen bloß relativistisch, dann ist eben *nicht alles* Wissen relativistisch. Also gibt es die Möglichkeit, universell gültigen Wissens - woraus selbstverständlich nicht folgt, dass alles Wissen universell gültig wäre, oder dass es ein einfaches Kriterium der Wahrheit gäbe. Es mag sein, dass Gewissheit und Wahrheit auf wenige Inseln beschränkt ist. Gleichwohl folgt aber daraus die Aufgabe der philosophischen Reflexion, solche Inseln der Gewissheit zu finden. Dies eben motiviert den Wahrheitssuchenden Diskurs.

³³ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, [wie Anm. 8], S. 294.

³⁴ Ebd., S. 295.

be"³⁵, in „Whose Justice? Which Rationality?“ stellt er z.B. fest, die aristotelische Tradition „entstünde“ (emerges) aus dem rhetorischen und reflektierenden Leben der *polis*.³⁶ Aus bereits früher zitierten Bemerkungen geht hervor, dass unser jeweils aktuelles Denken und Erfahren in der Kontinuität einer historischen Tradition stehen, die ihnen bestimmte Formen zu geben scheinen.

Es ist bemerkenswert, dass dieses Problem des Status der Tradition und des Verhältnisses zu ihr bei MacIntyre nicht weiter reflektiert wird. Die Texte hinterlassen nur den durchaus vagen Eindruck, dass die Tradition für den Autor ein nicht weiter hintergebares Ausgangsdatum der Reflexion ist. Gleichwohl geht er davon aus, dass die Auseinandersetzung mit den Inhalten der Tradition jene weiter verändert und korrigiert, dass also eine Entwicklung über den vorgegebenen Ausgangsstand hinaus stattfindet.³⁷

WAHRHEIT UND ERFAHRUNG

Wenn wir an dieser Stelle, da uns die Texte des Autors nicht weiterführen, die Reflexion abbrechen, ließen wir die entscheidende Frage nach dem Zusammenhang von Reflexion und Tradition bzw. Religion ungeklärt. Die erste Frage, die es zu beantworten gilt, lautet: Ist unser Denken und Erfahren ein Resultat der Tradition, in die wir hineingeboren werden, oder ist nicht umgekehrt die Tradition ein Resultat unseres Denkens und unserer Erfahrungen? Verhält es sich tatsächlich so, dass die Traditionen und die Horizonte des angeblich Gegebenen der *Grund* unseres Denkens und Argumentierens sind, oder ist es nicht eher so, dass sie vielmehr den *Anlass* dafür bieten? Dass sie nicht jene Bedingungen der Möglichkeit von Maßstäben sind, sondern jene "Gegenstände", für die wir erst einmal Maßstäbe suchen?

Wie konstituiert sich bei MacIntyre dieser *grundlegende* Status von Tradition und Geschichte? Jener Status einer grundlegenden Realität, aus der sich andere - wie Reflektieren und Erfahren - erst ableiten? Jede "Theorie oder jeder Bestand an moralischen oder wissenschaftlichen Überzeugungen" erscheint bei ihm als ein "Glieder" in einer "historischen Reihe" und kann nur als solcher "verstandesmäßig faßbar und zu rechtfertigen" sein.³⁸ Dieser vereinzelt Hinweis ist für das Realitätskonzept des Historismus sehr aufschlussreich. Er erlaubt es, MacIntyres zentrales Denkmuster zu dechiffrieren.

³⁵ Ebd., S. 294.

³⁶ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame (Indiana) 1988, S. 349.

³⁷ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, [wie Anm. 8], S. 296ff und ders., *Whose Justice?*, [wie Anm. 36], S. 354ff.

³⁸ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, [wie Anm. 8], S. 198.

Beim Bild von den Gliedern und der daraus gebildeten Reihe wird zum Ausdruck gebracht, dass alle Teile des Ganzen - alle Teile der Tradition oder der betreffenden Geschichte und Praxis - einen gleichermaßen realen Status besitzen. Die Reihe ist eine Einheit aus grundsätzlich gleichen, nämlich austauschbaren Gliedern. Bei der Reihe gibt es eigentlich kein Früher und Später, das Vergangene ist ebenso wirklich und wirksam, wie das Gegenwärtige (und das Zukünftige?). Die Verbindung der Glieder ist fest, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind aneinandergekettet, eines hängt "notwendig" am nächsten. Das Einzelglied jedoch ist außerhalb der Reihe funktionslos, ein kontextloses "Unding".

Die Gliedmetapher ist aber nicht nur ein Ausdruck des Realitätsstatus, sondern zugleich ein Ausdruck des Kausalzusammenhanges. Diese Metapher ist ein klassisches Analogon der Ursache-Wirkung-Verknüpfung, man spricht von einer "Ursachen-Kette", weil sich eine Anzahl von Ursachen und Wirkungen wie in einer realen Kette fortsetzen. Beispielsweise setzt sich ein Zug oder eine Schwingung, die auf das eine Ende einer Kette einwirkt, mehr oder weniger rasch durch die ganze übrige Kette fort (als kinetische Zug-Energie fast momentan, als Schwingung mit der konstanten Geschwindigkeit einer sich fortpflanzenden Welle). MacIntyre denkt also in seinem Realitätskonzept den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Denkens und der Tradition als ein Kontinuum, in dem sich Ursache und Wirkung diachronisch verknüpfen.³⁹ Zu einer näheren Klärung dieses Kausalitätsbegriffes, also der Natur dieses Ursache-Wirkungszusammenhanges, kommt es jedoch im Text nicht.

MacIntyres narrative Hermeneutik ist somit jene Erzählung, in der die Glieder und die Reihe des Denkens (und der Praxis, des Handelns und seiner Maßstäbe) als Verknüpfungen im Horizont von Traditionen dargelegt wird. Daraus wird auch klar, warum er an anderer Stelle sagt, dass im philosophischen Denken die Argumente selten die Form von Beweisen hätten: "[...] die erfolgreichsten Argumente über Fragen, die zentral für die Philosophie sind, beweisen nie. (Das Ideal des *Beweises* ist in der Philosophie relativ unergründlich.)" Stattdessen vollziehe sich die "Lösung" solcher Fragen dadurch, dass gewisse Teilnehmer aus der Kontroverse zurücktraten und nach einer "geeigneten rationalen Methode" der Beilegung suchten.⁴⁰ Dieses "Zurücktreten aus der Kontroverse" scheint also das Verlassen eines Traditionskontextes zu bedeuten, so dass danach die Argumentation aus der Verkettung mit einer anderen Tradition resultiert. Die "Rationalität" dieses Prozesses legt der Autor, wie er selbst bekennt, nicht dar, obschon er weiß, dass seine Theorie einen Begriff der Rationalität voraussetzt.⁴¹

³⁹ Eine solche Kausalitätsvorstellung bezüglich der Geschichte des Denkens taucht in anderen historischen Realitätskonzepten ebenfalls auf und zwar in mehreren Spielarten: als historischer Materialismus, als Evolution und als Funktionalismus.

⁴⁰ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, [wie Anm. 8], S. 345f

⁴¹ Ebd., S. 345.

Die argumentative Situation ist also ausgesprochen verworren und unbefriedigend. Woran mag das liegen? Der Hauptgrund hierfür scheint mir zu sein: Das Realitätskonzept MacIntyres widerspricht unseren Erfahrungen. Das heißt: Wir können die Entwicklung unseres eigenen Denkens nicht anhand dieses Modells rekonstruieren, weil es mit den Tatsachen nicht korrespondiert. In unserer eigenen Denk-Geschichte gibt es nämlich weder dieses Kontinuum noch jene Kette des Kausalzusammenhanges. Vielmehr trennt uns von allen Repräsentationen der "Tradition" oder der "Geschichte" immer die *Diskontinuität* zweier Pole: der eine Pol ist der Erfahrende, Lernende, Sich-Zuwendende, der andere Pol sein "Gegenstand" - das Erfahrene, Gelernte, Gewahrte. Während dieser Prozess der Zuwendung in der Gegenwart stattfindet, wird jedoch der Gegenstand der Zuwendung als etwas gedacht, dass sich eigentlich in der Vergangenheit befindet, und das erst mit der Zuwendung *vergegenwärtigt* wird, das heißt: es wird erst durch meine Zuwendung - Lesen, Hören, Sehen, Aufmerksamkeit allgemein - zu einem Bestandteil meines Erfahrungshorizontes - zu einem Bestandteil meiner "Tradition".

Es scheint ganz so, als ob das "Kontinuum" lediglich eine imaginative Fiktion sei, der keine Erfahrungsrealität entspricht. Warum verfallen wir dieser Fiktion? Man stellt sich die Zeit oftmals als einen Strahl vor, der eine Achse des Raum-Zeit-Kontinuums repräsentiert, in dem es dann plausibel zu sein scheint, dem "Ich" in der Gegenwart einen Punkt auf dieser Achse zuzuordnen. Mit allen übrigen Punkten der Zeitachse wären wir dann durch die Zeit selbst verbunden. Dies aber ist falsch. Wir müssen diese Verbindung im Denken, Forschen und Erinnern erst herstellen, sie ist keineswegs gegeben. Wenn wir uns die entsprechenden Erfahrungen selbst vergegenwärtigen, wenn wir uns also den Prozess der Vergegenwärtigung vergegenwärtigen, dann finden wir keine Verkettung mit der Vergangenheit, keine Positionierung in einem Kontinuum, sondern lediglich die Diskontinuität der beiden Pole. Diese Erinnerung beruht auf zahlreichen Alltagserfahrungen und geht zurück auf die Erziehung in Familie, Schule und Universität, auf Lektüre, Kino und Fernsehen und so fort (je nach Epoche).

Sollte diese Diskontinuität des Zusammenhanges ihren Grund in der Kausalverknüpfung der "Kettenglieder" besitzen? Nehmen wir also in eben dieser Diskontinuität jenes bei MacIntyre so unklare Ursache-Wirkungsverhältnis wahr? Doch gleichgültig, welches Kausalmodell wir hieran erproben, wir stellen fest, dass die Diskontinuitäts Erfahrung keinem dieser Modelle entspricht. Die Verknüpfung ist nicht mechanischer Natur, auch wenn wir metaphorisch von *Denk-Anstößen* sprechen; noch ist sie rein elektromagnetischer, optischer oder akustischer Art, auch wenn wir "Informationen" sendend oder hörend aufnehmen; sie ist sodann keineswegs von der biologischen Art einer Eltern-Kind-Beziehung, auch wenn wir im übertragenen Sinn sagen, wir "erben" bestimmte Vorstellungen.

Doch verbleiben beide Pole der Erfahrung immer in jener Distanz, die dem Verhältnis von Beobachter und seinem Gegenstand analog ist: "Ich" - der

reflektierende Pol - wende mich einem Gegenüber zu, das dadurch im Gesamtfeld meiner Aufmerksamkeit an eine Stelle höherer Konzentration, an einen Focus der Aufmerksamkeit gelangt. Das Gegenüber ist Gegenstand meines Denkens und meiner Aufmerksamkeit, aber es ist eben nicht das Nachdenken selbst, sondern bleibt sein distanzierteres Gegenüber. Die Vergegenwärtigung ist keine Aufnahme des Gegenstandes oder seiner Wirkungen. Wenn der Gegenstand beispielsweise ein Text ist, dann präsentiert er mir bestimmte Dinge wie Argumente, Begriffe, und evoziert gewisse Vorstellungen, aber diese "verursachen" nicht meine Reflexion, sie sind vielmehr nichts weiter als die darin "verarbeiteten Materialien".

Diskontinuität, Zuwendung und Distanz scheinen also die bestimmenden Komponenten in der Entwicklung des Denkens zu sein. Was wir als „Entwicklung“ bezeichnen, ist dabei nichts anderes als jenes sukzessive Aneignen der vorhandenen Texte, Reden, Erfahrungen etc., die ein jeder als seinen persönlichen Prozess des Lesen und Zuhörens, des Lernens und Erfahrungen Sammeins kennt. "Tradition" ist hierbei ebenso wenig wie "Geschichte" etwas Gegebenes, es ist vielmehr etwas Erworbenes. Dieses Erworbenes bildet sich als ein Zusammenspiel von Texten, Reden und so fort, welche aufzunehmen wir Gelegenheit und Wille hatten, oder deren Zudringlichkeiten wir unterworfen wurden. Sie sind in jedem Fall das Resultat unserer Zuwendung (ob freiwillig oder nicht), nicht wir sind das Resultat ihrer Wirkungen.

Diese Zuwendung geschieht als die Erkundung des Terrains der verfügbaren Erinnerungen und Vorstellungen. Verfügbar sind sie in Gestalt unserer persönlichen Erinnerungen und jener Vorstellungen, die das Kollektiv bewahrt - in seiner Praxis, seinen Bibliotheken und Museen, in seinen Schulen, Inszenierungen und Bauten. Für *uns* sind sie immer erst vorhanden als Resultate unserer Vergegenwärtigung, unserer Aneignung und Auseinandersetzung, als Ergebnisse unserer Erforschungen und geistigen Expeditionen in Neuland. Dieser Prozess der Entwicklung unseres Denkens geschieht, soweit er sich auf Vergangenes und speziell auf "Traditionen" richtet, als eine *retrospektive Exploration*. In dieser wenden wir uns den Traditionsbeständen und der historischen Dimension des Wissens zu, indem wir deren Felder auswählend und erprobend, beurteilend und verwerfend erkunden, also indem wir explorieren.

Wenn wir diese Wissensbestände näher prüfen, stellen wir fest, dass die so genannten "Traditionen" nichts Gegebenes sind, sondern selbst erst in einem Prozess des Sammeins und Auswählens durch die sukzessiven Beiträge zahlreicher Einzelner gebildet werden. Die Tradition ist also in einem doppelten Sinn *nicht-gegeben*: weder in der Aneignung durch uns Einzelne, noch im Prozeß ihrer Herausbildung im Kollektiv. Traditionen werden konstituiert, oder - wie es bei Hobsbawm und Ranger heißt - "erfunden".⁴²

⁴² Eric Hobsbawm/Terence Ranger, Hg., *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, S. 1.

In dieser soeben durchgeführten Überprüfung des bei MacIntyre auffindbaren oder erschließbaren Realitätskonzeptes seines Historismus habe ich eine Instanz eingeführt, die seinem Konzept fremd ist, da sie "außerhalb" seines Traditionsverständnisses bleibt, und die ich als jenen Maßstab benutze, den ich an seine Tradition des Historismus anlegte - die Instanz der Erfahrung. In der Konfrontation des MacIntyre'schen Konzeptes mit den erfahrungsmäßigen Tatsachen der Entwicklung des Denkens stellte sich heraus, dass sein Konzept nicht akzeptabel ist. Die Ergebnisse dieser kritischen Klärung sollen nochmals kurz zusammengefasst werden.

Man kann zwei Pole im Horizont der Erfahrung unterscheiden: den Pol des Reflektierenden, sowie den zweiten Pol, dem sich der Reflektierende in der Erfahrung zuwendet. Sodann lassen sich im Feld der Zuwendung zwei Komponenten trennen: jene der aktuellen Erfahrung (Impressionen) und jene des Erinnernten und Vorgestellten (Imaginationen). Hierin tauchen zwei Bereiche auf, die keineswegs als eine "Tradition" gegeben sind: das Feld der Zuwendung im Horizont der Erfahrung und das in dieser Erhellung selbst zum Gegenstand der Zuwendung gemachte und in sich strukturierte Feld dieser Erfahrung selbst.

Diese Verhältnisse sind in allen Traditionen und in allen Prozessen der Reflexion identisch. Es ist eben diese Identität der Grund dafür, dass auch radikal verschiedene "Traditionen" für einander wechselseitig verständlich sind. Dieses "Verstehen" heißt hier nichts anderes als die Tatsache, dass die eben genannten Relationen immer wieder identifizierbar sind: es lässt sich zwischen einer Reflexion und ihrem Gegenstand unterscheiden. Darin können wir feststellen, dass wir alle "über das gleiche" sprechen, selbst wenn wir radikal verschiedene Interpretationen vertreten. Daher lässt sich immer über die Wahrheit einer Interpretation sinnvoll, d.h. ohne sich in babylonischer Sprachverwirrung zu verlieren, streiten. Dies ist der Kern der alten Formel des Korrespondenzbegriffes der Wahrheit: "veritas adaequatio intellectus rei". Sie ist eben kein *Kriterium* der Wahrheit, sondern eine Formel für die grundlegende Relation der zwei Pole der Reflexion, das heißt für ihren Realitäts- und Gegenstandsbezug.

Das Problem des Wahrheitsanspruches ethischer Positionen und die Rolle der Religion für das Ethos der Demokratie können wir nicht mit dem Verweis auf Traditionen lösen; MacIntyres Position verkennt das Problem des Wahrheitsanspruches in Religion und Philosophie. Damit verkennt er auch den Zwang zur kritischen, wahrheitssuchenden Klärung im Prozess der Reflexion, indem die Glied- und Reihenmetapher und MacIntyres historistisches Realitätskonzept die realen Verhältnisse verfälscht. Somit führt nicht die traditionsfundierte Historisierung, sondern nur eine kritische Theologie (und Philosophie) zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage, ob und wie Religion das Ethos der Demokratie fundieren kann.

WEITERE NICHT IM ANMERKUNGS APPARAT
VERZEICHNETE LITERATUR

- Annas, Julia, MacIntyre on Traditions, in: *Philosophy and Public Affairs*, 18 1989 S 388-404.
- Barry, Brian, *The Light That Failed?* In: *Ethics*, 100, October 1989, 161-168.
- Almond, Brenda, Alasdair MacIntyre: the virtue of tradition, in: *Journal of Applied Philosophy*, 7/1 (1990), S. 99-103.
- Beiner, Ronald, Do we need a Philosophical Ethics: Theory, Prudence and the Primacy of Ethics, in: *Philosophical Forum*, 20, S. 230-241.
- Bellah, Robert N., *Religious Evolution*, in: *American Sociological Review*, Juni 1964.
- Ders. (Hg.): *Religion in America*, Boston 1968.
- Ders./Hammond, Philipp E., *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980.
- Ders., *The Broken Covenant*, *American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975.
- Coers, Kathy F., Vico and MacIntyre, in: *New Vico Studies*, 4, 1986, S. 131-133.
- Friedmann, R. Z., *Morality and the Morally Informed Life*, in: *Midwestern Studies of Philosophy*, 13, S. 149-160.
- George, Robert P., *Moral Particularism, Thomism and Traditions*, in: *Review of Metaphysics*, 42, 1989, S. 593-605.
- Kelly, Michael, MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics, in: *Philosophical Forum*, 21, 1-2, 1989/90, S. 70-93.
- Lobkowitz, Nikolaus, *Moral als ursprünglicher Zusammenhang*, Zur deutschen Übersetzung von Alasdair MacIntyres „After Virtue“, in: *Zeitschrift für Politik*, 34/4, 1987, S. 439-446.
- Luckmann, Thomas, *Über die Funktion der Religion*, in: Peter Koslowski, Hg., *Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985, S. 26-41.
- MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Inquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, London 1990.
- Ders., *Histories, Herstories, and Moral Traditions*, in: *Social Theory and Practices*, 16-1, 1990, S. 61-84.
- Nielsen, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, in: *Laval Journal of Theology and Philosophy*, 46-1, 1990, S. 81-96.
- O'Hagan, Timothy, *Searching for Ancestors*, in: *Radical Philosophy*, 54, 1990, S. 19-22.
- Paden, Roger, *Post-Structuralism and Neo-Romanticism - Or is MacIntyre a Young Conservative?* In: *Philosophy and Social Criticism*, 13, 1987, S. 125-143.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.
- Swindler, J.K., *MacIntyre's Republics*, in: *Thomist*, 54, 2, 1990, S. 343-354.
- Taylor, Charles, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt aM. 1988.
- Ders., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989.
- Turner, Jeffrey S., *Socrates Amidst the Academics?* [Rez. v.: MacIntyre 1990], in: *Inquiry*, 34, 1991, S. 255-278.
- Voegelin, Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, 4. Aufl., Freiburg/München 1991.

- Wallach, John R., Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Philosophy, in: Political Theory, 15/4, November 1987, S. 581-611.
- Walzer, Michael, Spheres of Justice, A Defence of Pluralism and Equality, New York 1983.
- Ders., Interpretation and Social Criticism, Cambridge 1987.
- Ders., The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the 20th Century, New York 1988.
- Ders., Interpretation and Social Values, in: The Tanner Lectures On Human Values, Salt Lake City 1988, S. 1-80.
- Ders., The Communitarian Critique of Liberalism, in: Political Theory, 18, 1, 1989/90, S. 7-22.
- Ders., A Critique of Philosophical Conversation, in: Philosophical Forum, 21, 1-2, 1989/90, S. 182-196.
- Weber, Max, 1917: Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, zuerst in: Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1 / 7 , wiederabgedruckt in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl., Tübingen 1986.