

Moralische Entropie

Alasdair MacIntyres Kritik an der Moderne

VON JÜRGEN GOLDSTEIN

Um die Moderne steht es schlecht. Wie kaum ein anderer Moralphilosoph der Gegenwart will uns Alasdair MacIntyre auf diesen Umstand hinweisen. Die Sprache der Moral ist für ihn „verwahrlost“,¹ da sich seiner Ansicht nach das „verarmte moralische Vokabular“² unserer Kultur in einem „Zustand schwerer Unordnung“³ befindet und nur noch „Scheinbilder der Moral“⁴ zulässt. Dabei hat gerade die versuchte Professionalisierung und Systematisierung des moralphilosophischen Denkens in den rein akademischen Auseinandersetzungen einen desaströsen Effekt auf unsere Kultur gehabt.⁵ Der Zustand unserer derart beschädigten Kultur, „den fast niemand klar erkennt, und den vielleicht auch niemand ganz klar erkennen kann“,⁶ mag aufgrund des Narzissmus der Gegenwart als noch intakt erscheinen, ist aber für MacIntyre in Wahrheit nicht mehr als die Schwundstufe einer vergangenen politisch-moralischen Blüte, da sich „die Säure des Individualismus seit vier Jahrhunderten in unsere moralischen Strukturen gefressen“⁷ hat. Die Rigorosität seiner Kulturkritik erschöpft sich aber nicht allein in einer kompromisslosen Diagnose der Erosionen, welche die moralischen und politischen Fundamente der Moderne seiner Meinung nach angreifen. MacIntyre behauptet nicht nur, „daß die Moral nicht mehr das ist, was sie einmal war, sondern auch, und das ist noch wichtiger, daß das, was einmal Moral war, zum großen Teil verschwunden ist – und daß dies eine Rückentwicklung darstellt, einen schweren kulturellen Verlust“.⁸ Die Moderne ist für ihn nicht mehr als das Resultat einer langen Verfallsgeschichte. Das stigmatisierende Epochenprädikat des ‚finsternen Zeitalters‘, seit Petrarca für das Mittelalter reserviert, soll nun auf die Moderne zutreffen: Wir werden von Barbaren beherrscht.⁹ Wahllos nutzen wir verspreng-

¹ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, übersetzt von W. Rhiel, Frankfurt am Main 1995, 15.

² Ebd. 85.

³ Ebd. 341.

⁴ Ebd. 15.

⁵ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame/Ind. 1988, X: „There is indeed in philosophy a large and legitimate place for technicality, but only insofar as it serves the ends of a type of inquiry in which what is at stake is of crucial importance to everyone and not only to academic philosophers. The attempted professionalization of serious and systematic thinking has had a disastrous effect upon our culture.“

⁶ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 17.

⁷ A. MacIntyre, *Geschichte der Ethik im Überblick*, aus dem Amerikanischen von H.-J. Müller, Frankfurt am Main 1991, 243.

⁸ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 39 f.

⁹ A. MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, London 1981 (American edition: Notre

tes moralisches Vokabular, ohne noch von den Zusammenhängen zu wissen, denen es entstammt. Wir sind zu moralischen Analphabeten geworden. Fehlt der Zusammenhalt der Tugenden und ist ihre innere Kohärenz preisgegeben, bleibt nur ein moralisches Stammeln, ein Jonglieren mit Begriffen, die kaum noch jemand versteht. Mit den Tugenden ist das zentrale Ideal der Gemeinschaft implodiert. Moderne Politik ist für MacIntyre nicht mehr als ein „Bürgerkrieg mit anderen Mitteln“. ¹⁰ Die liberale Gesellschaft ist kaum etwas anderes „als eine Ansammlung Fremder, von denen jeder unter minimalen Einschränkungen den eigenen Interessen nachjagt“, ¹¹ eine traditionsvergessene „Ansammlung von Bürgern von nirgendwo“, ¹² gekennzeichnet durch einen „Verlust aller letzten Kriterien“. ¹³ In einer „Welt profaner Rationalität“ fehlt „jede öffentliche, gemeinsame logische Grundlage oder Rechtfertigung“ ¹⁴ für unsere moralischen Orientierungen. Als letzte Zuflucht gelte es, lokale Formen der Gemeinschaft zu entwickeln, in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben „über das neue finstere Zeitalter hinaus“ (*through the new dark ages*) ¹⁵ aufrechterhalten werden können. Während lediglich in einigen „modernen Subkulturen [...] Versionen des traditionellen Systems der Tugenden“ überleben mögen, ist die Großkultur Opfer eines „Pluralismus, der droht, uns alle zu überrollen“. ¹⁶ Kurzum: Moralphilosophisch betrachtet leben wir alle in den Ruinen vergangener Werte, die das Ergebnis einer vorausliegenden, aber unerkannten Katastrophe sind.

Hat man als Leser diese kulturpessimistischen Superlative erst einmal hinter sich gebracht, liegen – wenn man weiterliest – bemerkenswerte Einsichten zur moralisch-politischen Situation der Gegenwart vor einem. Denn MacIntyre ist ein Autor, der nicht allein die effektvolle, rhetorische Zuspitzung liebt. Seine kritischen Pointen resultieren vielmehr aus weit ausgreifenden Spannungsbögen, die ihn durch die Geschichte der Moralphilosophie geführt haben. In mehreren Anläufen hat er die abendländische Kulturentwicklung nachgezeichnet, um seine Modernitätskritik zu fundieren. ¹⁷ Als Chronist eines kulturellen Scheiterns versucht er sich zugleich als Aufklärer einer epochalen Verblendung. Die moderne Scheinmoral ist die

Dame/Ind. 1981) 245: „This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have already been governing us for quite some time.“

¹⁰ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 337.

¹¹ Ebd. 334.

¹² Ebd. 210.

¹³ Ebd. 53.

¹⁴ Ebd. 74.

¹⁵ Ebd. 350; *ders.*, *After Virtue*, 245.

¹⁶ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 301.

¹⁷ Zu nennen sind hier vorrangig folgende Werke MacIntyres: *A Short History of Ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, New York 1966; *Secularization and Moral Change*, Oxford 1967; *Against the Self-Images of the Age. Essays on ideology and philosophy*, New York 1971; *After Virtue. A study in moral theory*, London 1981; *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame/Ind. 1988.

Folge einer Katastrophe, „die – ausgenommen für einige wenige vielleicht – nicht als Katastrophe erkennbar war und erkannt wurde“. ¹⁸ Diese Katastrophe hat nicht die Gestalt einer prägnanten Zäsur. Sie ist vielmehr ein sich lang hinziehender Transformationsprozess, an dessen Ende sich die klassische Moral mit ihrer Auffassung der Tugenden als zerstört vorfindet, ohne dass auf Antrieb benennbar wäre, an welchem Punkt die verhängnisvolle Entwicklung ihren Anfang genommen hat. MacIntyres Kritik ist somit das Resultat einer Heuristik. Noch die radikalsten Urteile über den Zustand der modernen Moral werden nicht von einem reaktionären Standpunkt aus formuliert, sondern sind diagnostisch motiviert, denn „meine Behauptungen sollten in erster Linie Fragen formulieren helfen, nicht Antworten geben“. ¹⁹ In diesem Sinne ist das bemerkenswerte Buch von MacIntyre über den Verlust der Tugend von anhaltendem Interesse, da es – markant wie kaum ein anderes – die Ignoranz der Moderne gegenüber vormodernen Traditionsbeständen ebenso anprangert wie das Scheitern der Aufklärung behauptet.

After Virtue ist ein rasantes Buch, „das vielleicht durchdachteste einer ganzen Gattung, die nicht nur das Kantische Konzept, sondern die gesamten Versuche einer aufklärerischen Moral verwerfen“. ²⁰ Mit dem Gestus einer aus umfangreichen historischen Betrachtungen erlangten Souveränität zieht MacIntyre in *After Virtue* das Fazit einer Modernitätskritik, der eine kontextunabhängige Begründung von Moral allein durch den Rekurs auf die Vermögen der universalen Vernunft stets suspekt gewesen ist. Das Projekt der Aufklärung ist für MacIntyre gescheitert, da es keine moralisch integrierte Öffentlichkeit hat entstehen lassen, die in der Lage wäre, die zentralen politischen Konflikte der Gegenwart zu bewältigen: Rationale Argumente sind zu Hohlformen für untergründige Interessen verkommen. Stereotype Phrasen bestimmen die öffentliche Kommunikation – jede durchschnittliche politische Talkshow mag das bestätigen. Wo Diskurs sein sollte, herrscht die vorhersehbare Inszenierung. Die Moral, die als Tugendethik im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. die konstitutive Kraft einer wohlgeordneten Gesellschaft war, ist aus der Perspektive MacIntyres derzeit nichts als eine glänzende, aber dünne Lackschicht, die dazu dient, die Mechanismen der Macht zu kaschieren.

¹⁸ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 16.

¹⁹ A. MacIntyre, Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz, in: A. MacIntyre/P. Ricœur, Die religiöse Kraft des Atheismus, aus dem Amerikanischen von R. Ansén, Freiburg i. Br./München 2002, 11–62, 61.

²⁰ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1993, 197. Die nachhaltige Wirkung von MacIntyres „*After Virtue*“ belegen die beiden Sammelbände: J. Horton/S. Mendus (Hgg.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge 1994; M. C. Murphy (Hg.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge 2003. Eine Darstellung der Modernitätskritik MacIntyres, die dessen philosophischen und soziologischen Voraussetzungen, die Kritik am Managertum und Bürokratismus und die Bedeutung des narrativen Selbst und der Gemeinschaft abbildet, bietet P. McMyler, *Alasdair MacIntyre. Critic of modernity*, London/New York 1994.

Man mag das alles für eine kulturkritische Rhetorik halten, die der stichhaltigen Argumente entbehrt. Sicherlich ist der politische Liberalismus als der Kern der kritisierten Modernität „etwas pauschal“²¹ dargestellt, wie überhaupt MacIntyres Skizze der Geschichte der Moralphilosophie Einsprüche und Gegendarstellungen zu provozieren vermag. Aber darum geht es im Folgenden nicht. Die Originalität und die Wucht der Kritik von *After Virtue* liegen meines Erachtens in dem Umstand begründet, dass sie von derartigen Einwänden unbeeindruckt bleiben. Warum das so ist, gilt es zu zeigen.

1. Moderne Moral als Theater der Illusionen

Que toda la vida humana representaciones es, dass das ganze menschliche Leben ein Schauspiel ist, ist die Grundidee von Pedro Calderóns *El gran teatro del mundo*.²² Das Leben ist nichts als *una entrada, una salida*, ein Auftritt und ein Abgang.²³ Die Menschen sind Schauspieler, die auf der Bühne der Welt ihren Part zu übernehmen haben. In Calderóns Großem Welttheater – das Schauspiel wurde 1675 gedruckt – führen sie das Stück ihres Lebens als ein König oder ein Bettler, als ein Reicher oder ein Bauer vor Gott auf, der als erhabenster Zuschauer die auszufüllenden Rollen verteilt. Gott wird zum Autor, das Leben zur Darstellung. Damit hat die Metapher vom Welttheater für die Moderne eine bleibende Prägnanz gefunden, nachdem ihre antiken Vorläufer bereits im Humanismus erneuert worden waren: „Was anderes ist nun das Leben als ein Schauspiel, in dem jeder seine Maske vor das Gesicht nimmt, auftritt und seine Rolle spielt, bis der Leiter ihn abtreten heißt? [...] Alles ist Blendwerk, aber anders läßt diese Komödie sich einmal nicht geben.“²⁴ So Erasmus von Rotterdam in seinem *Lob der Torheit*. Und wenn Shakespeare in *As you like it* im gleichen Sinne resümiert: „All the world’s a stage, / And all the men and women merely players: / They have their exits and their entrances / And one man in his time many parts“,²⁵ dann wird das gesellschaftliche Leben als Inszenierung verstanden, hinter deren Kulissen man gegebenenfalls zu blicken hat.

²¹ J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, in: *Ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 119–226, 209.

²² Pedro Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*, in: *Autos Sacramentales I*, Madrid 1926, 111–178, 131 (Vers 427f.).

²³ Ebd. 165 (Vers 1258).

²⁴ Erasmus von Rotterdam, *Moriae encomium*, in: *Ausgewählte Schriften*, Band II, herausgegeben von W. Welzig, Darmstadt 1975, 1–211, 62/63: „Porro mortalium vita omnis quid aliud est, quam fabula quaeptiam, in qua alii aliis obtecti personis procedunt, aguntque suas quisque partes, donec choragus educat e proscenio? [...] Adumbrata quidem omnia, sed haec fabula non aliter agitur“ (die Übersetzung stammt von A. Hartmann).

²⁵ W. Shakespeare, *As you like it*, Zweiter Aufzug, 7. Szene, Vers 139–142, herausgegeben von M. Hattaway, Cambridge 2000, 124.

Eben dies strebt MacIntyre an. Es ist leicht zu ersehen, dass das Theater-spiel mit seinen Rollen und Masken die Leitmetapher für die Modernitäts-kritik in *After Virtue* abgibt: MacIntyre spricht vom „theatre of illusions“. ²⁶ Damit ist das Hauptziel seiner moralphilosophischen Kritik als eine De-maskierung bestimmt: „Unsere Moral wird in beunruhigendem Ausmaß als Theater der Illusionen entlarvt.“ ²⁷ Heutige moralische Einstellungen, verteidigte Werte, ethische Optionen – das alles sind für ihn Teile einer Inszenierung, die wir betreiben, um das Stück unserer Modernität aufführen zu können. Die Tradition verkommt dabei zur bloßen Kulisse, historische Standpunkte werden zur Staffage. Die „Stammrollen, die in den Dramen des modernen sozialen Lebens anerkannt werden“, ²⁸ sind verteilt:

Der bürokratische Manager, der konsumierende Ästhet, der Therapeut, der Protestierer und ihre zahlreichen Verwandten belegen fast alle verfügbaren kulturell erkennbaren Rollen; die Vorstellungen des Expertentums der wenigen und des moralischen Handelns aller sind die Voraussetzungen der Dramen, die diese Gestalten inszenieren. ²⁹

Moderne Moral ist nichts als Schein, und der Typ des Managers – Inbegriff einer am Nutzen orientierten Effektivität – ist die „Hauptperson der zeitgenössischen Szene“. ³⁰ Die zur Schau getragene Moralität der Agierenden gehört zur Rolle, die auszufüllen die entsprechenden Charaktere angetreten sind – MacIntyre wählt ausdrücklich den Begriff ‚Charakter‘, da er „dramatische und moralische Assoziationen miteinander verbindet“ ³¹. Die Beliebigkeit moralischer Standpunkte ermöglicht es, „daß die Form moralischer Äußerungen fast für jedes Gesicht eine mögliche Maske liefert“. ³²

MacIntyres Kritik des moralischen Theaterspielens ist von den soziologischen Studien Erving Goffmans inspiriert, vor allem von dessen Büchern *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), *Interaction Ritual* (1967) und *Strategic Interaction* (1969). Goffman geht in diesen Studien den alltäglichen Verhaltensmustern, Interaktionsritualen und Selbstdarstellungen der handelnden Personen nach. Das Selbst erscheint dabei einmal als ein ‚Image‘, „das aus den expressiven Implikationen des gesamten Ereignisverlaufs einer Interaktion zusammengesetzt ist“, und „als eine Art Spieler in einem rituellen Spiel, der sich ehrenhaft oder unehrenhaft, diplomatisch oder undiplomatisch mit der Situation auseinandersetzt, in der ein Urteil über ihn gefällt wird“. ³³ Das Selbst als dargestellte Rolle ist im Kern also nicht mehr als „eine dramatische Wirkung, die sich aus einer dargestellten Szene

²⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 74.

²⁷ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 107.

²⁸ Ebd. 342.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 104.

³¹ Ebd. 47.

³² Ebd. 151.

³³ E. Goffman, *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, übersetzt von R. Bergsträsser und S. Bosse, Frankfurt am Main 1986, 38.

entfaltet“. ³⁴ Authentizität wird zur Illusion. Worauf es ankommt, ist der Effekt. Die Zersetzung von Wahrheitsansprüchen im Säurebad des modernen Pluralismus hebt die Tugend der Wahrhaftigkeit auf. ³⁵

Das moderne, unsituierte, traditionsbefreite Ich tritt als ein „sich selbst gratulierender Gewinn“ ³⁶ auf die Bühne, da es nun die Leitung des Schauspiels übernommen hat. Kein Gott – wie bei Calderón – weist ihm die Rolle zu. Dieses Ich ist zum perfekten Spieler geworden, da es alles spielen kann: „Dieses demokratisierte Selbst, das keinen notwendigen sozialen Inhalt und keine notwendige soziale Identität hat, kann jede Rolle annehmen oder jeden Standpunkt beziehen, weil es für sich genommen nichts *ist*.“ ³⁷ Es ist nicht mehr als das Interesse, das es mit seinem Spiel verfolgt. Die Rollen, die es spielt, sind so vielfältig wie die Interessen, die das Selbst leiten. Eine Aufsplitterung der Rollen (*compartmentalization of roles*), ³⁸ die jede Person auf der sozialen Bühne annimmt, ist die Folge.

Es ist nun keineswegs so, dass das Rollenspiel innerhalb der Moralphilosophie stets grundsätzlich abgelehnt worden wäre. Der prinzipientreue Kant hat im Schauspiel einen erlaubten moralischen Schein ausgemacht:

Die Menschen sind insgesamt, je civilisierter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen, weil ein jeder Andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverstanden ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über. ³⁹

Das Tun-als-ob ist in Kants Augen ein Vehikel, um die Moralität zu fördern. Es ist legitim, wenn es von dem Willen getragen wird, dass man letztendlich zu dem wird, der zu sein man anfangs nur vorgibt. Die Schauspielerei, die Eingang findet in die floskelhafte Höflichkeit und den ritualisierten Umgang miteinander, ist die durch eine unausdrückliche Absprache erlaubte Erleichterung des gesellschaftlichen Lebens mit dem Ziel der Gewöhnung an moralische Standards, auf dass man sie auf Dauer verinnerli-

³⁴ E. Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, aus dem Amerikanischen übersetzt von P. Weber-Schäfer, München 1969, 231.

³⁵ Vgl. B. Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, übersetzt von J. Schulte, Frankfurt am Main 2003.

³⁶ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 54.

³⁷ Ebd. 52.

³⁸ A. MacIntyre, *Moral philosophy and contemporary social practice: what holds them apart?*, in: *Ders., The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, vol. I, Cambridge 2006, 104–122, 117: „By compartmentalization I mean that division of contemporary social life into distinct spheres, each with its own highly specific standards of success and failure, each presenting to those initiated into its particular activities its own highly specific normative expectations, each requiring the inculcation of habits designed to make one effective in satisfying those particular expectations and conforming to those particular standards.“

³⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kants gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Band VII, Berlin 1917, 151.

che. Es ist der Kunstgriff der praktischen Vernunft, durch die Legitimität des moralischen Scheins aktuelle moralische Defizite überbrücken zu können.

Ist der Entwicklungsfaden zwischen Schein und Sein aber erst einmal durchschnitten, wird das moralische Schauspiel zum Instrument der Verdeckung hintergründiger Ziele. Nietzsche hat hinter der Maske der Moral den verdeckten Willen zur Macht gesehen. Damit ist die Zäsur markiert, die Kant von MacIntyre scheidet. Ganz im Sinne von Marx ist der moralische Schein für MacIntyre nichts als eine ‚Charaktermaske‘, die sich der Unmoralische aufsetzt, um unerkannt seinen Zielen nachgehen zu können. Im Großen und Ganzen gelte für unsere Kultur, „daß in moralischen Argumenten das offene Geltendmachen von Grundsätzen nur als Maske für das Ausdrücken persönlicher Vorlieben dient“. ⁴⁰ Inbegriff dieses moralischen Illusionstheaters ist das manipulative Expertentum, das den Typ des Managers hervorgebracht hat, für den „angeblich objektiv begründete Ansprüche in Wirklichkeit Ausdruck von willkürlichem, aber verborgenem Willen und von Präferenzen sind“. ⁴¹ Die Kontrolle gesellschaftlicher Belange durch ein sich selbst ernennendes Expertentum – von Politikern, Wissenschaftlern, Managern der Wirtschaft – „ist tatsächlich eine Maskerade“ ⁴².

Die Regie führende Moral dieses gesellschaftlichen Theaterspiels ist für MacIntyre der Emotivismus. Dieser geht von der Prämisse aus, dass sich keine objektive Ethik rational rechtfertigen lässt. Moralische Urteile treten in einem Gewand des Rationalen auf, während sie tatsächlich lediglich Ausdruck emotional konditionierter Präferenzen sind, wie es Charles L. Stevenson formuliert hat: „Roughly, then, the sentence ‚X is good‘ means *we like X*.“ ⁴³ Der entscheidende Mehrwert moralischer Argumentationen in einer pluralen Moderne besteht demnach nicht in der kognitiven Überzeugung des Dialogpartners, sondern in der emotionalen Beeinflussung des Gegenübers, indem er als Mittel zur Durchsetzung eigener Interessen benutzt wird. Der Emotivismus lehrt, „daß alle wertenden Urteile oder genauer alle moralischen Urteile *nur* Ausdruck von Vorlieben, Einstellungen oder Gefühlen sind“, ⁴⁴ die geäußert werden, „um solche Wirkungen auch bei anderen hervorzubringen“. ⁴⁵ Eine solche Entkernung rational legitimer Handlungen hat das „Auslöschen jeder echten Unterscheidung zwischen manipulativen und nicht-manipulativen sozialen Beziehungen zur Folge“. ⁴⁶

Derartige strategische Moralisierung erfordern eine Aufklärung zweiten Grades. Strebte die klassische Aufklärung bislang nach einer Begrün-

⁴⁰ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 35.

⁴¹ Ebd. 147.

⁴² Ebd.

⁴³ Ch. L. Stevenson, The Emotive Meaning of Ethical Terms, in: *Ders., Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, New Haven/London 1963, 10–31, hier: 23.

⁴⁴ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 26.

⁴⁵ Ebd. 27.

⁴⁶ Ebd. 41.

dung und Durchsetzung von Moral durch Vernunft, scheint es nun die der gegenwärtigen Kritik obliegende Aufgabe zu sein, instrumentalisierte Moralismen ins Visier zu nehmen. Entlarvung und Diskreditierung offizieller Fassaden wird zum Ziel der zweiten Aufklärung. MacIntyre versucht daher, hinter die Kulissen zu schauen. Indem er ganz und gar zum Kritiker der Moderne wird, ohne mit therapeutischen Vorschlägen aufzuwarten, wie die Modernitätsschäden zu mindern seien, will er aus dem laufenden Stück aussteigen, um es aus der Distanz besprechen zu können. Diese Rigorosität, sich dem aktuellen Spielplan zu verweigern, macht die rhetorische Attraktivität von *After Virtue* aus. MacIntyre ist der Rezensent der moralischen Moderne und liefert einen Verriss ab.

Folglich ist es ein Missverständnis, ihn in den Katalogen der politischen Philosophie als einen Kommunitaristen zu führen. Diese Rollenzuweisung hat er selbst strikt abgelehnt: In einem effektvollen Auftritt hat er im ersten Jahr des Erscheinens der kommunitaristisch orientierten Zeitschrift *The Responsive Community* ebendort seine Distanz zu dieser Bewegung in apodiktischer Kürze erklärt: „In spite of rumors to the contrary, I am not and never have been a communitarian.“⁴⁷ Diese Absage an die geläufige Einordnung seiner Position ist stringent, da MacIntyre weder in einem modernen Kommunitarismus noch in einer Implantierung eines antiken Kommunitarismus in die Moderne eine Möglichkeit sieht, aus der verfahrenen Situation herauszukommen. Mag der Kompass seiner moralphilosophischen Ausrichtung auf den Kommunitarismus genordet sein⁴⁸ – MacIntyre unterscheidet sich von allen namhaften *communitarians* in der diagnostizierten Ausweglosigkeit der verfahrenen Moderne. Als Chronist des Wandels will er uns klarmachen, dass wir in einer Epoche *nach* der Tugend leben. Auf diese Zäsur kommt es ihm an. Er ist zugunsten der rhetorischen Dramatik seiner Diagnose nicht dazu bereit, den zeitgenössischen Kommunitarismus als eine mögliche Antwort auf die Krise des Liberalismus gelten zu lassen. Die Option eines derartigen korrektivischen Dualismus von Liberalismus und Kommunitarismus unterschreitet das für ihn gültige Problemniveau. Die Moderne ist das Stück, welches verdient hat, dass der Vorhang fällt.

2. Stationen einer Verlustgeschichte

MacIntyre ist ein Erzähler. Das ist nicht abschätzig gemeint. Gegen den Monolog der Vernunft kann er das Gewicht der Tradition nur verteidigen, indem er ihre Geschichte nacherzählt. Er steht vor der Aufgabe, „die verlo-

⁴⁷ A. MacIntyre, I'm Not a Communitarian, But ..., in: *The Responsive Community* 1 (1991) 91–92.

⁴⁸ Vgl. L. R. Waas, MacIntyre und die moralische Krise der Gegenwart – *After Virtue*, kommunitaristisch betrachtet, in: *Zeitschrift für Politik* 49 (2002) 219–231.

rene Moral der Vergangenheit zu bestimmen und zu beschreiben und ihre Ansprüche auf Objektivität und Autorität zu beurteilen; das ist eine teils historische, teils philosophische Aufgabe“.⁴⁹ MacIntyres Diagnose des Zustands der Gegenwart bedient sich der Genealogie, da sich nur durch einen Rückblick als ein Verfall offenbart, was die selbstverliebte Gegenwart in ihrer Verblendung für einen Fortschritt hält. Die von ihm kritisierte Unfähigkeit der Moderne, einen moralphilosophischen Grundkonsens zu erzielen, ist das Resultat eines langen Geschichtsprozesses, an dessen vorläufigem Ende ironischerweise eine Geschichtsvergessenheit steht, die nur durch einen Nachhilfeunterricht im historischen Fach behoben werden kann. MacIntyres Modernitätskritik lässt sich daher nicht zu einer handhabbaren These verdichten. Sie widersteht der Ableitbarkeit aus wenigen Prämissen und ist nicht auf eine Formel zu bringen. Stattdessen hat man sich auf MacIntyres Nacherzählung der westlichen Moralgeschichte einzulassen, wenn man verstehen will, warum sie für ihn eine Verlustgeschichte ist. Ich zeichne im Folgenden diese Geschichte, wie MacIntyre sie erzählt, in lediglich acht Stationen und in dem Bewusstsein nach, anstelle seines opulenten Ölgemäldes nur eine Bleistiftskizze abgeben zu können. Aber sie wird ausreichen, um das Gefälle erkennbar zu machen, angesichts dessen eine schwankende Moderne Halt zu finden sucht.

2.1 Heroische Gesellschaften

Am Anfang der europäischen Kultur steht die Gemeinschaft. Ganz gleich, ob die ‚heroische Gesellschaft‘ existiert hat oder nur als Idee in die Vor- oder Urzeit projiziert worden ist – für MacIntyre beginnt mit ihr die Erzählung von einer Gemeinschaft, die jeder Form des späteren Individualismus vorausgeht. Da in den heroischen Gesellschaften Moral noch nicht als etwas eigens Reflektiertes hervortritt, sind „Moral und soziale Struktur [...] ein und dasselbe“.⁵⁰ Was als Moral im Rückblick erfasst werden kann, ist zunächst unhinterfragte Praxis: „Ein Mensch ist in der heroischen Gesellschaft das, was er tut.“⁵¹ Die moralischen Normen werden somit durch das soziale Netzwerk bestimmt. Die Heldendichtungen schreiben unzweifelhaft vor, was die soziale Rolle von ihren Protagonisten verlangt. Tugend wird somit zur erforderlichen Vortrefflichkeit, diese Rolle zu erfüllen. Autonomie gibt es nicht, da die Götter mit den Menschen ihr Spiel treiben, das Leben der Menschen von hoher Fragilität ist und am Ende auf den Helden der schicksalhafte Tod wartet. Die heroischen Tugenden sind von höchster Objektivität, da sie alternativlos vorgegeben sind. Die Taten der Helden gleichen den Zügen eines Schachspielers: Einen Frevel zu rächen

⁴⁹ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 40.

⁵⁰ Ebd. 166.

⁵¹ Ebd. 164.

bedarf ebenso wenig einer Rechtfertigung, wie der letzte Zug, der den Gegner schachmatt setzt, moralisch abzuwägen ist. „Die implizite Erkenntnistheorie der heroischen Welt ist vollendeter Realismus.“⁵²

Was MacIntyre den Epen Homers, den isländischen Sagas oder dem altirischen Ulster-Zyklus entnimmt, ist zweierlei: „erstens, daß jede Moral in einem gewissen Maß immer an das sozial Lokale und Besondere gebunden ist, und daß das Streben der Ethik der Moderne nach einer Allgemeingültigkeit, die von jeder Besonderheit befreit ist, auf einer Illusion beruht; und daß man zweitens Tugenden nur als Teil einer Tradition besitzen kann, in der wir sie und unser Verständnis von ihnen von einer Reihe von Vorfahren übernehmen, an deren Anfang die heroischen Gesellschaften stehen“.⁵³ Der Rückgriff auf die heroische Gesellschaft ist programmatisch. In dem geschichtlichen Urzustand, von dem nur erzählt werden kann, hat MacIntyre einen Ausgangspunkt bestimmt, der dem modernen Endpunkt rein rationaler Verfahrensethiken komplementär entspricht. Die beiden Pole sind benannt, die Geschichte kann beginnen.

2.2 Athen

Mit dem Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. beginnt die nächste Etappe, die für MacIntyre von besonderem Interesse ist, da sie den modernen Wertpluralismus vorwegnimmt und erstmalig gedanklich durchspielt. Die Erfindung der Stadt als politisches Experiment ermöglicht die Umwertung der sozialen Mitgliedschaft: War bei Homer die Verwandtschaft das dominante soziale Prinzip, begründet sich die urbane Sozietät durch gleichberechtigte Bürger. Dadurch entsteht ein Bedarf an normativer Reflexion, da der Widerstreit der unverbundenen heroischen Tugenden und die Uneindeutigkeit der Auslegung einzelner Tugenden – etwa der Gerechtigkeit – das Erbe darstellen, das die Athener anzunehmen angetreten sind. Während Thrasymachos in homerischer Weise Moral als das Recht des Stärkeren vertritt, homogenisiert Platon die Tugendbegriffe, indem er sie ordnet und aufgrund einer hierarchischen Seelenteilungslehre in ein Verhältnis zueinander setzt. Aus den konkurrierenden werden kooperierende Tugenden. Der Staat als die Gemeinschaft der Bürger soll der geordneten und vernunftgeleiteten Seele entsprechen. Diese wiederum hat die Ordnung des Ganzen zu spiegeln, wie sie sich im kosmischen Gefüge der guten Welt ausdrückt.⁵⁴

⁵² Ebd. 173.

⁵³ Ebd. 170.

⁵⁴ Die antike Tragödie ist der Einspruch gegen diesen Holismus, da sie entweder auf ein moralisches Dilemma hinausläuft, angesichts dessen ihr Protagonist nur scheitern kann, oder da sie die Macht eines über den Menschen verhängten Schicksals hervorhebt.

2.3 Aristoteles

Es ist Aristoteles, dessen Darstellung der Tugend „entscheidend die klassische Tradition als Tradition des moralischen Denkens konstituiert, indem er dauerhaft begründet, was seine dichterischen Vorgänger nur zu behaupten und vorzuschlagen in der Lage gewesen waren, und indem er die klassische Tradition zu einer rationalen Tradition macht“. ⁵⁵ Seine „metaphysische Biologie“ ⁵⁶ dechiffriert das Wesen der menschlichen Handlungen als das Anstreben eines Gutes. Die Eudaimonie wird zum übergeordneten Gut eines gelingenden Lebens, das man nur mit Hilfe der Tugenden zu erreichen vermag. „Die Tugenden sind genau jene Eigenschaften, deren Besitz den einzelnen in die Lage versetzt, *eudaimonía* zu erlangen, während ihr Fehlen seine Bewegung auf dieses Telos vereitelt.“ ⁵⁷ Die Polis ist dabei der konstitutive Hintergrund, vor dem Aristoteles seine Tugendlehre entfaltet. Die Tugenden gewinnen erst durch ihren Bezug auf sie ihre volle Wertigkeit, da sie nicht allein dem individuellen Leben dienen, sondern der Förderung der Gemeinschaft. Als das politische Lebewesen verwirklicht der Mensch die Freundschaft „als die Teilnahme aller an dem gemeinsamen Projekt, das Leben der Stadt zu erwecken und aufrechtzuerhalten“. ⁵⁸ Mit dieser skizzierten Tugendlehre als Inbegriff einer auf die Gemeinschaftlichkeit des Menschen bezogenen Moral hat MacIntyre sein Paradigma für praktische Intelligenz gefunden.

2.4 Die Stoa

Der Niedergang der Polis durch die Entstehung des großflächigen Staates im Hellenismus erzeugte eine desintegrierte Gesellschaft, für die die aristotelische Ethik nicht ohne Weiteres zu gelten vermochte. Die stoische Betonung der Belange des Individuums und die verstärkte Beachtung der Natur als des kosmischen Garanten der Moral sind die zwei Seiten der einen Reaktion auf diese veränderte Situation. Damit ist für MacIntyre eine „Verinnerlichung des moralischen Lebens mit ihrer Betonung von Wille und Gesetz“ ⁵⁹ eingeleitet, die das Mittelalter fortführen sollte. Diese Epoche, der MacIntyre in seinen Büchern deutlich weniger Aufmerksamkeit schenkt als der Klassischen Antike und der Moderne, ist für ihn von einer Kultur geprägt, die ein „empfindliches und komplexes Gleichgewicht einer Vielzahl ungleicher und widersprüchlicher Elemente“ ⁶⁰ darstellt.

⁵⁵ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 198.

⁵⁶ Ebd. 200.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. 209f.

⁵⁹ Ebd. 225.

⁶⁰ Ebd. 222.

2.5 *Luther und die Reformation*

Für MacIntyre ist Luther ein in der Geschichte der Moralphilosophie zumeist unterschätzter Autor. Er zieht die entscheidenden Konsequenzen aus dem Nominalismus Ockhams, indem er die moralischen Gebote allein auf einen Willensentscheid Gottes zurückführt und ein neues Selbstbewusstsein des Individuums durchsetzt. Die Gemeinschaft ist aufgrund eines radikalen Individualismus nunmehr „bloß die Kulisse für das ewige Drama der Erlösung“.⁶¹ Die gnadenhafte Verwandlung des Sünders ist die entscheidende Anthropomorphose und eine innerliche Angelegenheit. Durch Luthers christlichen Fideismus wird das moralische Vokabular neu bestimmt: Verdienstvolle Werke gibt es nicht, die Vernunft und der natürliche Wille sind korruptiert: „Weiter können wir uns von Aristoteles nicht entfernt haben.“⁶² Hatte Thomas von Aquin den jüdisch-christlichen Gott „zivilisiert und fast zu einem Aristoteliker gemacht“, wird er bei Luther „zum schwarzen Mann“⁶³.

Die Reformation ist für MacIntyre – und allein darauf kommt es hier an – in zweifacher Hinsicht eine Zäsur, die das Mittelalter von der politischen Moderne trennt: Der religiös generierte Individualismus wird zum Signum der Modernität; das klassische Ideal der Gemeinschaft wird dadurch depotenziert. Die zentrale, für einen Kommunitaristen provokative Einsicht Luthers besteht in dem möglich gewordenen Verdacht, eine gesamte Gemeinschaft könne in ihren Zielen und in ihrer Praxis falsch ausgerichtet sein. Zur Rettung des Wesentlichen – in diesem Fall: zur Reformation der Beziehung zu Gott – kann es vonnöten sein, sich auf sich selbst und gegen die Gemeinschaft zu stellen. Das ist ein ungeheuerlicher Gedanke: Es ist möglich, dass nur ich moralisch richtig liege und alle anderen auf dem Irrweg sind. Nach einer derartigen Betonung des moralischen Rechts des Individuellen sollten die auseinanderdriftenden Konfessionsgemeinschaften nicht mehr zu einer Einheit zurückfinden. Die durch die zerfallene Kirche desintegrierte Gesellschaft macht die Erfahrung eines ungekannten Pluralismus, der sich nicht überwinden lässt.

2.6 *Jane Austen und Benjamin Franklin*

Allein fünf divergierende Tugendkataloge zählt MacIntyre auf, um diesen nachmittelalterlichen Pluralismus zu illustrieren: Neben den Tugendvorstellungen der heroischen Welt, der aristotelischen Ethik und des Christentums verweist MacIntyre zum einen auf die neoaristotelischen Moralismen in den Romanen von Jane Austen – „die letzte große Vertreterin der klassi-

⁶¹ MacIntyre, *Geschichte der Ethik im Überblick*, 117.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 118.

schen Tradition der Tugenden“⁶⁴ –, zum anderen auf Benjamin Franklins utilitaristischen Tugendkatalog.⁶⁵ Letzterer ist von besonderer Signifikanz, da er als Inbegriff einer modernen Neigung gelten kann, Traditionsbestände auf ihre aktuelle Handhabbarkeit hin zurechtzustutzen. Aus armen Verhältnissen, als Autodidakt und somit aus eigener Kraft zu Reichtum und Ansehen gekommen, sprach der Erfolg für Franklins Moralkodex, der in seiner Regelmäßigkeit doch nicht mehr ist als eine Aufzählung von Imperativen. Jenseits moralphilosophischer Differenzierung kann er fordern: „Ahme Jesus und Sokrates nach!“⁶⁶ Franklin fürchtet den Eklektizismus nicht, da sein Katalog nicht mehr sein will als eine Verhaltenstherapie.

2.7 Die Aufklärung

Der Rückzug der universalen Moral auf die Basis der Vernunft ist für MacIntyre der epochale Versuch, über diesen destruktiven Pluralismus und Eklektizismus Herr zu werden. Aber das Projekt der Aufklärung scheitert, da die stringente Rationalisierung der Moral misslingt. Es gehört zu den „grundlegenden Thesen“ von *After Virtue*, „daß das Scheitern dieses Projektes den historischen Hintergrund lieferte, vor dem die mißliche Lage unserer eigenen Kultur verständlich werden kann“.⁶⁷ Das Projekt der Aufklärung war zum Scheitern verurteilt, da es „unzusammenhängende Bruchstücke eines einst zusammenhängenden Denk- und Handlungssystems“⁶⁸ als Grundlage nehmen wollte, die Moral zu rationalisieren. Die unaufgedeckten Annahmen über die Natur des Menschen und die Entteleologisierung des Moralsystems bei gleichzeitiger Abhängigkeit von einem teleologischen Rahmen provozierten die Brüche im Denken, die die Aufklärung nicht zu homogenisieren wusste: „Die Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts befaßten sich deshalb mit einem zwangsläufig erfolglosen Vorhaben; denn sie versuchten, eine rationale Basis für ihre moralischen Überzeugungen in einem besonderen Verständnis der menschlichen Natur zu finden, während sie auf der einen Seite einen Bestand an moralischen Gesetzen übernahmen und auf der anderen Seite einen Begriff der menschlichen Natur, die ausdrücklich so gestaltet waren, daß sie einander widerspra-

⁶⁴ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 322.

⁶⁵ Franklins Tugendkatalog, der unter den Stichwörtern Mäßigkeit (beim Essen und Trinken), Schweigen, Ordnung, Entschlossenheit, Sparsamkeit, Fleiß, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung (gegenüber Extremen), Reinlichkeit, Gemütsruhe, Keuschheit und Demut Empfehlungen zur Lebensführung enthält, passt auf ein Blatt Papier. Schon die Form entspricht dem Nützlichkeitsanspruch. Der Katalog ist abgedruckt in Franklins Autobiographie: *B. Franklin, The Life of Benjamin Franklin. Autobiography*, die er 1771 niederschreiben begann; deutsch: Autobiographie, übersetzt von *B. Auerbach*, revidiert von *H. Förster*, mit einem Nachwort von *K. Harpprecht*, München, 2., überarbeitete Auflage 1997, 116 f.

⁶⁶ Ebd. 117.

⁶⁷ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 61.

⁶⁸ Ebd. 80.

chen.“⁶⁹ Die Intention des Projekts der Aufklärung hat die Moral verkümmern lassen, da die Suche nach einem moralischen Standpunkt, der von der gesellschaftlichen Ordnung völlig unabhängig ist, eine Illusion darstellt.⁷⁰ An die Stelle von Gütern, Traditionen und gesellschaftlichen Verhältnissen treten Regeln. An die Stelle von Tugenden tritt das Recht: „In Kants moralischen Schriften haben wir [...] einen Punkt erreicht, an dem der Gedanke, daß Moral etwas anderes als Befolgen von Regeln ist, fast, wenn nicht sogar ganz aus dem Blickfeld verschwunden ist.“⁷¹

2.8 Kierkegaard und Nietzsche

In *Entweder-Oder* hat Kierkegaard, der in diesem Buch „verschiedene Masken trägt“,⁷² die Grundlosigkeit der Entscheidung zwischen einer ästhetischen und ethischen Lebensweise vorgeführt. Nietzsche ersetzt daher konsequent die Vernunft durch den Willen und definiert – als „der Moralphilosoph der Gegenwart“⁷³ – die Moderne neu. Für Nietzsche ist die angebliche Berufung auf Objektivität in Wirklichkeit Ausdruck des subjektiven Willens. Moral wird zur Maske, hinter der das vitale Eigeninteresse verborgen wird. Als Vorläufer Freuds und Goffmans entlarvt er die moralischen Werte als Tarnungen untergründigen Machtstrebens. Der kaschierte Zusammenhang von Demut und Kontrollanspruch, Aufopferung und Willen zur Macht, Religion und Herrschaft, tritt zutage. Der Manager, der unter der Maske sozialen Engagements seinen Willen zum egoistischen Profit verfolgt, ist für MacIntyre – ohne es wissen zu müssen – die aktuelle Variante dieser Ambivalenz.

Stellt Aristoteles für MacIntyre den Anfangspunkt der klassischen Moral dar, ist Nietzsche ihr Endpunkt. Er resümiert das Scheitern des Projekts der Moderne, die Moral auf neue Weise zu rationalisieren – ein Versuch, für den die Aufklärung den überkommenen Restbestand einer Tugendethik verspielt hat. Der Verlust ist hoch, weil sich ein Gewinn auf der Gegenseite nicht abzeichnet. MacIntyres Fazit ist vernichtend, denn es „fehlt uns trotz der Bemühungen von drei Jahrhunderten Moralphilosophie und einem Jahrhundert Soziologie noch immer jede einheitliche, rational vertretbare Darlegung eines liberalen, individualistischen Standpunktes“.⁷⁴ Die Moderne ist eine Sackgasse, in die die Aufklärung eingebogen ist:

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Eine Illusion, „die den Einzelnen in viel stärkerem Maße zum konformistischen Diener einer gesellschaftlichen Ordnung macht als die Moral derjenigen, die sich die Unmöglichkeit eines Verhaltenskodex eingestehen, der nicht wenigstens zu einem gewissen Grad die Bedürfnisse von Menschen in bestimmten gesellschaftlichen Umständen zum Ausdruck bringt“ (*MacIntyre, Geschichte der Ethik im Überblick*, 184).

⁷¹ *MacIntyre, Der Verlust der Tugend*, 313f.

⁷² Ebd. 61.

⁷³ Ebd. 155.

⁷⁴ Ebd. 345.

Die Verbindung von philosophischer und historischer Argumentation zeigt damit, daß man *entweder* den Bestrebungen und dem Zusammenbruch der verschiedenen Versionen des Vorhabens der Aufklärung folgen, bis nur noch Diagnose und Problematik Nietzsches übrigbleiben, *oder* die Meinung vertreten muß, daß das Aufklärungsvorhaben nicht nur in die Irre ging, sondern überhaupt nicht hätte in Angriff genommen werden sollen. Eine dritte Alternative gibt es nicht [...]⁷⁵

3. Moralische Entropie

Mehr als es die Lektüre von *After Virtue* auf Anhieb vermuten lässt, ist MacIntyres Gang durch die Geschichte der Moralphilosophie von einem Vorbild inspiriert. Es findet sich zu ihm kein eigenes Kapitel, erwähnt wird es nur sporadisch und oftmals summarisch in einem Atemzug mit anderen Autoren. Dabei hätte man schon hellhörig werden können, als MacIntyre in seiner *Short History of Ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century* darauf hingewiesen hat, dass für Hegel „der Schlüssel zur Ethik in der Geschichte der Ethik liegt“.⁷⁶ Für MacIntyre ist Hegel „der erste Autor, der begriffen hat, daß es nicht eine einzige immerwährende moralische Fragestellung gibt“.⁷⁷ Dieser Preisgabe einer zeitlosen Substantialität von Wertvorstellungen entspricht eine Neuausrichtung der moralphilosophischen Reflexion, für die die Erkenntnis leitend ist, „daß die Geschichte der Philosophie ins Zentrum der Philosophie gehört“.⁷⁸ Diesen Gedanken übernimmt MacIntyre uneingeschränkt. Er ist der Anstoß für die wiederholte Anstrengung, durch ein Abschreiten der Geschichte der Ethik einen Schlüssel für das Verständnis der Misere der Gegenwart in die Hand zu bekommen.

Mit der Aneignung dieses wirkmächtigen Versuchs, die Moral mit ihrer Geschichte kurzzuschließen, scheint der einzige Berührungspunkt von Hegel und MacIntyre aber auch schon abschließend benannt zu sein. Denn anders als für MacIntyre ist für Hegel der Blick durch die Jahrhunderte eine Erfolgsgeschichte. Die „Weltgeschichte“ ist für ihn „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“.⁷⁹ Hegels Geschichtsphilosophie ist das Resümee, das den „Stufengang der Entwicklung des Prinzips, dessen *Gehalt* das Bewußtsein der Freiheit ist“,⁸⁰ erkennbar werden lassen soll. Die Selbstentfaltung des Geistes vollzieht sich für ihn als ein Prozess, der den einzelnen geschichtlichen Epochen, den versunkenen Staaten, den Taten der historisch Großen den Sinn zuerkennt, eine notwendige Vorstufe des Folgenden gewesen zu sein. Zwar lässt der äußerliche Rückblick auf die Historie des Menschen we-

⁷⁵ Ebd. 160.

⁷⁶ MacIntyre, *Geschichte der Ethik im Überblick*, 185.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: *Ders., Werke*, Band XII, Frankfurt am Main 1986, 32.

⁸⁰ Ebd. 77.

nig anderes als eine Ansammlung von Katastrophen und Untergängen erkennen, aber unter dieser Blutspur der Geschichte verbirgt sich das, was Hegel die „List der Vernunft“⁸¹ nennt: Noch der Untergang des Einzelnen dient dem Aufstieg des Ganzen. Für ihn werden „alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht“.⁸² Hegels ungeheure Einwilligung, dass die „Individuen [...] aufgeopfert und preisgegeben“⁸³ werden, dient der Verteidigung der Annahme, „daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“.⁸⁴

Diesem Fazit entzieht MacIntyre durch eine lässige Bemerkung seine Zustimmung: „Die Argumente, mittels derer Hegel zu seiner Schlußfolgerung gelangt, sind außergewöhnlich schwach.“⁸⁵ Der Prozess des Fortschritts der Vernunft, sollte es ihn je gegeben haben, ist längst aus der Spur gekommen. Das Ausmaß der Katastrophen, wie sie das 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, verbietet es, in ihnen noch eine hintergründige List der Vernunft am Werke zu sehen. Aber man muss Hegel nicht folgen, um ihn dennoch beerben zu können. MacIntyre bleibt der Dynamik der hegelschen Weltgeschichte verhaftet, da auch er eine Kontinuität der Entwicklung wahrnimmt: Es ist die Geschichte eines Verlusts. Man wird die Voraussetzungen einer derartigen These nicht so hoch ansetzen dürfen, wie man es bei Hegels Geschichte des Fortschritts zu tun hat. Die Regentschaft der Vernunft wird nicht durch eine Herrschaft der Unvernunft ersetzt; von einer List des Unvernünftigen kann bei MacIntyre schon gar nicht die Rede sein. Dennoch findet sich im systematischen Zentrum von *After Virtue* ein Satz, der MacIntyres geschichtsphilosophischen Pessimismus zusammenfasst.⁸⁶ Er ist die Keimzelle seiner Genealogie der heruntergekommenen Moderne. Diese leide an einem falsch ausgelegten Pluralismus, und die falsche Auslegung sei das Ergebnis einer langen, vom späten Mittelalter bis in die Gegenwart reichenden Geschichte, in der das Erbe der Antike verspielt worden sei. Und dann fügt MacIntyre den ungeschützten, nicht begründbaren, aber vielsagenden Satz an: „Es hätte kaum anders kommen können.“⁸⁷

Warum nicht? Was man als Geschichte erfasst, hängt von der Perspektive ab, die man einzunehmen sich entschieden hat. Hegels Standpunkt ist überdeutlich.⁸⁸ Das Verlaufsschema von MacIntyres Großerzählung gleicht

⁸¹ Ebd. 49.

⁸² Ebd. 33.

⁸³ Ebd. 49.

⁸⁴ Ebd. 20.

⁸⁵ MacIntyre, *Geschichte der Ethik im Überblick*, 194.

⁸⁶ Von einem Pessimismus MacIntyres wird man reden dürfen, auch wenn er den Vorwurf eines allgemeinen Sozialpessimismus strikt von sich weist (vgl. *ders.*, *Der Verlust der Tugend*, 349).

⁸⁷ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 301; *ders.*, *After Virtue*, 210: „It could scarcely have happened otherwise.“

⁸⁸ Er hat seinen prägnanten Ausdruck in dem Satz gefunden: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung“ (*Hegel*, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 23).

dem, was man einen impliziten und gewendeten Hegelianismus nennen könnte. Aufgrund seiner hintergründig wirksamen Grundannahme, der Geschichte der Moral wohne keine Fortschritts-, sondern eine Abstiegstendenz inne, hat man es gleichsam mit einem gespiegelten Hegelianismus zu tun, der ins Negative umwertet, was bei Hegel zum Optimismus Anlass gibt. Während Hegel im aufgeklärten preußischen Staat ausmachen zu können meinte, wie sich der Glanz der Idee der Freiheit in der weltgeschichtlichen Situation spiegelt, befinden wir uns nach MacIntyre in einem „so verhängnisvollen Zustand“ (*in a state so disastrous*), „daß es keine großen Mittel mehr dagegen gibt“.⁸⁹ Die Fallhöhe beider Annahmen ist gleich hoch.

Es ist die entscheidende Frage, ob sich bestimmen lässt, was bei MacIntyre an die Stelle der hegelschen Entelechie getreten ist, jener geschichtsdynamischen Kraft also, deren Annahme man MacIntyre nicht wird unterstellen können. Hegel hatte versucht, den Siegeszug der Vernunft zur Freiheit als das Telos der Geschichte zu bestimmen, um Gott in einem Akt der Theodizee von dem Verdacht zu entlasten, seine Schöpfung ende in einer Katastrophengeschichte.⁹⁰ Die untergründig arbeitende Vorsehung, die geschichtliche Entelechie der Vernunft, der zwar hemmbare, aber nicht zu beseitigende Drang zur Freiheit – all das waren für Hegel Konstitutiva einer geretteten Geschichte. Das Drama der Vernunft hat gut auszugehen. Eine derartige geschichtsphilosophische Leitvorstellung ist MacIntyre versperrt, da ihm das absolute und geschichtsmächtige Subjekt abhanden gekommen ist. An dessen Stelle ist ein unverfänglicheres Prinzip getreten, das anzunehmen Voraussetzung für ein adäquates Verständnis des Satzes ist, es hätte mit dem Abstieg der Moderne kaum anders kommen können. Ich möchte es ‚moralische Entropie‘ nennen.

Der Terminus ‚Entropie‘ besitzt eine gewisse Popularität durch seine Anwendung auf den Gesamtverlauf kosmischer Vorgänge. Nach Rudolf Clausius, der den Begriff Entropie geprägt hat,⁹¹ gelten für das Weltall zwei einfache Grundsätze: „1) Die Energie der Welt ist constant. 2) Die Entropie der

⁸⁹ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 18; *ders.*, *After Virtue*, 4.

⁹⁰ Siehe dazu Hegels Schlussbemerkung in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, 540: „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur *die* Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.“

⁹¹ Der Begriff ‚Entropie‘ wurde von Clausius in Anlehnung an den griechischen Terminus für ‚Verwandlung‘ geprägt, wobei Clausius das Wort ‚Entropie‘ „absichtlich dem Worte *Energie* möglichst ähnlich gebildet“ hat, „denn die beiden Grössen, welche durch diese Worte benannt werden sollen, sind ihren physikalischen Bedeutungen nach einander so nahe verwandt, dass eine gewisse Gleichartigkeit in der Benennung mir zweckmäßig zu sein scheint“ (*R. Clausius*, *Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, in: *Ders.*, *Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie*, Band II, Braunschweig 1867, 1–44, 34).

Welt strebt einem Maximum zu.“⁹² Das finale Resultat dieses irreversiblen Prozesses ist der ‚Wärmetod‘.⁹³ Ob dieses astrophysikalische Verlaufsmo-
dell noch Gültigkeit beanspruchen kann, ist für meine Verwendung des Begriffs der Entropie so wenig entscheidend, wie für meine Überlegungen eine exakte Definition der Entropie als Bezeichnung des Ordnungszustandes thermodynamischer Systeme beziehungsweise der Unumkehrbarkeit der in ihnen ablaufenden thermodynamischen Prozesse von Bedeutung ist. Wenn ich von einer *moralischen* Entropie spreche, dann soll damit einzig das Moment einer irreversiblen und von den moralischen Subjekten unabhängigen Dynamik der Verwandlung gemeint sein, an deren Ende die vitalen Kräfte der moralischen Praxis erstarrt sind.

Auf die Irreversibilität der Entropie kommt es dabei an, denn die Unumkehrbarkeit des entropischen Verlaufs ist das Verblüffende. Tom Stoppard hat in seinem Stück *Arcadia* ein so einfaches wie prägnantes Beispiel für die entropische Irreversibilität gegeben: „Wenn du deinen Reispudding rührst, [...] dann verteilt sich die Marmelade herum und macht dabei rote Spuren wie in dem Bild eines Meteors in meinem astronomischen Atlas. Aber wenn du rückwärts rührst, kommt die Marmelade nicht mehr zusammen. Tatsächlich merkt der Pudding davon nichts und verfärbt sich weiterhin rosa wie zuvor.“⁹⁴ Der in diesem Fall entstehende Einheitsbrei versinnbildlicht die Auflösung differenzierter und sich voneinander abgrenzender Strukturen zugunsten eines spannungsarmen Ausgleichszustands, der aufgrund seiner Unumkehrbarkeit den Endzustand ausmacht. Es genügt, einen Schuss Milch in den Kaffee zu tun und umzurühren, um einen derartigen Verwandlungsprozess vor Augen zu haben.

Wenn der Eindruck nicht trügt, scheint MacIntyre in der Geschichte der Moral eben eine derartige entropische Dynamik zu erkennen. Die klassische Moral ist eine gegenüber ihrer diffusen Umwelt stabilisierte Struktur. Als Tugendethik der Polis ist sie ein hochdifferenziertes, aber regionales Gebilde, das sich gegen Vermischungsfahren abzugrenzen hat. Mit dem Ende der Polis als konzentrierter Staatsform und dem Übergang zum hellenistischen Flächenstaat ist ebendieses geschehen: Die Tugendethik verlor ihre konstitutive Kraft und zentrale Funktion, sie wurde durch flächendeckend

⁹² Ebd. 44.

⁹³ Vgl. C. F. v. Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*, Göttingen 81979, 65: „Das Ende bleibt der Wärmetod. Er besteht aber meist nicht darin, daß die Gestalten aufgelöst werden, sondern darin, daß sie erstarren. Wenn keine Energie mehr umgesetzt wird, so können Gestalten von nun an weder entstehen noch vergehen.“

⁹⁴ T. Stoppard, *Arcadia*, 1. Akt, 1. Szene, in: *Ders., Plays Five*, London 1999, 1–137, 12: „When you stir your rice pudding, [...] the spoonful of jam spreads itself round making red trails like the picture of a meteor in my astronomical atlas. But if you stir backward, the jam will not come together again. Indeed, the pudding does not notice and continues to turn pink just as before.“ Es ist keinesfalls abwegig, das Phänomen der Entropie derart zu beschreiben. Auch Carl Friedrich von Weizsäcker greift zu einem „Modell aus der Küchenpraxis“, indem er die entropische Dynamik am Umrühren eines Müslis illustriert (C. F. v. Weizsäcker, *Aufbau der Physik*, München/Wien 1985, 178, zweite Fußnote).

geltendes Recht abgelöst. Eine tragende Verbindung von Tugend und Recht kam nicht zustande. Das gemeinsame Gut der Polis büßte die Kraft ein, einem Magneten gleich die Interessen der Einzelnen zu organisieren. Die stoische Ethik als Reaktion auf diesen Verlust des Ordnungsprimats der klassischen Ethik zeichnet sich für MacIntyre dadurch aus, dass sie „auf verblüffende Weise einige Aspekte der Moderne vorwegnimmt“.⁹⁵ Güter werden individualisiert und die Moral wird verinnerlicht. Der Abstieg vom Hochplateau der Tugendethik bedeutet keinesfalls einen Übergang in chaotische Zustände. Das Netzwerk moralischer Praktiken vermag sich durchaus auf einem anderen Energieniveau erneut zu stabilisieren. Die mittelalterliche Kultur hat für MacIntyre gerade das geleistet: Als ein Konglomerat divergierender Einflüsse hat sie ihre Form der Stabilität gefunden. Die Kultur des Mittelalters war ein empfindliches und komplexes Gleichgewicht einer Vielzahl ungleicher und widersprüchlicher Elemente. Die Fragilität dieses Gleichgewichts wird durch den Zusammenbruch der mittelalterlichen Architektur des Disparaten deutlich. Der folgende Pluralismus der Moderne, den auch die Aufklärung und somit die auf sich selbst gestellte Vernunft nicht mehr zu bündeln vermochte, ist – energetisch gesprochen – ein Systemzustand, in dem sämtliche Momente früherer Moralstrukturen noch auffindbar sind, aber ohne tragende Funktion. In die moralische Praxis dringt „eine gewisse zerstörerische Willkür“ ein, so dass wir nicht mehr in der Lage sind, „den Kontext bestimmter Tugenden adäquat zu spezifizieren“.⁹⁶ Die Ausweglosigkeit des gegenwärtigen Systemzustands besteht darin, dass man zu klassischen Moralvorstellungen so schwer zurückfindet, wie man Milch und Kaffee nach dem Umrühren wieder trennen kann. Die „Symptome moralischer Unordnung“⁹⁷ machen die Folgen der moralischen Entropie erkennbar.

Es kommt an dieser Stelle nicht darauf an, ob man MacIntyres Verlaufsdarstellung der abendländischen Geschichte zustimmt oder nicht. Es ist nicht der springende Punkt, ob man seine Interpretationen – etwa der Stoa oder der Aufklärung – gelten lässt. Entscheidend ist die durch die skizzenhafte Raffung seiner Erzählung möglich gewordene Einsicht in die entropische Grundannahme, die das umfangreiche historische Material ordnet. War für Hegel die Durchsetzung der freien Vernunft der Leitfaden, an dem entlang er das Material seiner Geschichtsvorlesungen von den Anfängen der Kultur in der chinesischen und indischen Alten Welt bis zum Preußentum aufreichte, presst MacIntyre die Kulturgeschichte in das Schema der Dissipation im Sinne einer Zerstreung. Am Anfang war die Gemeinschaft, geeint durch ein gemeinsames Gut; am Ende steht der Individualismus, der sich zu keinen tragenden Gemeinschaftsstrukturen zusammenschließen vermag.

⁹⁵ *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 227.

⁹⁶ *Ebd.*, 271.

⁹⁷ *Ebd.*, 25.

Die Dissipation der moralischen Orientierungen ist die treibende Kraft des Ordnungsverlustes, also der Zerstreuung kommunitaristischer Energie. Bei dem von MacIntyre beschriebenen Prozess handelt es sich daher nicht allein um eine *Entropie der Moral*, sondern um eine *moralische Entropie* der Gesellschaft. Nicht allein die Moral verliert an Kohärenz, sondern die Dissipation der Moral sorgt für eine Entropie des Zusammenhalts der Gemeinschaft. Die Tugend ist keine beliebig ersetzbare Funktion innerhalb des Stabilitätsbedarfs der Gemeinschaft. Ihr Verlust als Auflösungserscheinung der klassischen Moral betrifft die gesamte Statik der Gesellschaft: „Unsere Sozialordnung ist uns, das heißt eigentlich allen, in einem sehr wörtlichen Sinn außer Kontrolle geraten.“⁹⁸ Die moralische Entropie – neben der es weitere geben mag – ist die entscheidende. Ihre Dynamik, die sich in der Auflösung tragender Gemeinschaftsmuster offenbart, ist autark: „Niemand ist verantwortlich oder könnte es sein.“⁹⁹ Das Modell einer moralischen Entropie bezeichnet somit eine Autodynamik, die sich als das *Movens* der Geschichte erweist.

Den Verlauf der abendländischen Moralgeschichte als einen entropischen Prozess zu beschreiben, an dessen bisherigem Ende die unheilvolle Diffusion der ursprünglich zusammenhängenden Moralbegriffe steht, ist eine antihegelianische Provokation. Sie richtet sich gegen die von MacIntyre diagnostizierte Verblendung der Moderne, die sich aufgrund ihres unerkannten desolaten Zustands für die gegenüber den vergangenen Epochen überlegene Kultur hält. Es mag dabei offenbleiben, ob das Schema einer moralischen Entropie für MacIntyre viel mehr ist als ein rhetorischer Kunstgriff, der erzähltechnisch den besten Effekt verbürgt.

4. Diffusion durch Expansion

Das entscheidende Moment an einer entropischen Dynamik ist die Irreversibilität. Auch für MacIntyre scheint es einen *point of no return* zu geben, sobald die gleichsam natürliche Moral einer überschaubaren Gemeinschaft durch Expansion der Gruppe überdehnt wird und die Gemeinschaft den Zusammenhalt durch Zerstreuung verliert. Gemeinschaften funktionieren demnach auf einer Basis der Tugendethik nur unter der Bedingung einer nicht zu großen Gruppengröße; wird diese überschritten, diffundiert die Gemeinschaft. Ist der Schritt über die Grenzen der Belastbarkeit einer interaktiven Gruppe hinaus getan, gibt es keinen Weg zurück zur Ursprünglichkeit der gruppenorientierten Tugenden. Verrechtlichung und Verinnerlichung der Moral sind die Indikatoren einer derartigen Auflösungserscheinung. Hierin besteht der Antrieb der moralischen

⁹⁸ Ebd. 147.

⁹⁹ Ebd.

Entropie: Sie setzt ein, sobald die Statik der Gemeinschaft durch Expansion über Gebühr beansprucht wird.

MacIntyre illustriert die Lage der Moderne – trotz aller Vorbehalte gegen diesen Vergleich – mit dem Niedergang des Römischen Reiches. Dessen finale Größe hatte das Funktionieren von gemeinschaftsstützenden Tugenden unmöglich gemacht. Die Moral und die Zivilisation hatten angesichts des Untergangs nur in Enklaven überleben können, da sich kleine Gemeinschaften als Überlebenszellen vom Reich emanzipierten. In dieser Weise gelte es nun angesichts der Krise der Moderne, auf die „Schaffung lokaler Formen von Gemeinschaft“ zu setzen, „in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden können, das bereits über uns gekommen ist“.¹⁰⁰ MacIntyre kann keine Kraft ausmachen, die in der Lage sei, „to provide the light that our individual and social lives need“.¹⁰¹

Da Großgemeinschaften nicht wieder zu kleineren Organisationsformen zurückfinden und in ihnen die Tugenden der Gemeinschaft diffundieren, enthält sich MacIntyre konsequent jeden Vorschlags, wie die Misere des liberalen Individualismus zu überwinden sei. Deutlich formuliert er seine Absage an die Hoffnung des Kommunitarismus:

For my judgment is that the political, economic, and moral structures of advanced modernity in this country, as elsewhere, exclude the possibility of realizing any of the worthwhile types of political community which at various times in the past have been achieved, even if always in imperfect forms. And I also believe that attempts to remake modern societies in systematically communitarian ways will always be either ineffective or disastrous. [...] What is possible and important is for groups informed by an adequately shared conception of human good to build community at the level of particular institutions – schools, farms, other workplaces, clinics, parishes – in local environment.¹⁰²

Darin drückt sich nicht gerade eine kommunitaristische Hoffnung auf eine revolutionäre Umwandlung der liberalen Gesellschaft aus. Es ist eher ein Biwakieren der Moral im unwegsamen Gelände.

Dieses Modell einer gesellschaftlichen Desintegration durch Expansion geht auf Adam Ferguson zurück. Als Pionier der soziologischen Perspektive hat er in seinem *Essay on the History of Civil Society*, in erster Auflage 1767 erschienen, auf eben diesen Prozess hingewiesen. Wie bei MacIntyre, der sich nur dezent und leicht übersehbar auf diesen Protozoologen bezieht,¹⁰³ steht für Ferguson am Anfang die Gemeinschaft:

¹⁰⁰ Ebd. 350.

¹⁰¹ MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, VIII.

¹⁰² MacIntyre, *I'm Not a Communitarian, But ...*, 91.

¹⁰³ MacIntyre verweist stets nur sehr zurückhaltend auf seine Inspirationsquellen. So findet sich auch Ferguson in „After Virtue“ kaum zitiert. Dennoch hat MacIntyre die Bedeutung dieses Protozoologen für seine Modernitätskritik in zumindest einem Satz herausgestellt: „Fergusons Soziologie ist das empirische Gegenstück zur begrifflichen Darstellung der Tugenden, wie ich sie gegeben habe, zu einer Soziologie, die das Ziel hat, die empirischen, kausalen Verbindungen zwi-

Das Menschengeschlecht muß in Gruppen betrachtet werden, wie sie immer bestanden haben. Die Geschichte des Individuums ist ja nur ein Stückwerk aus denjenigen Gefühlen und Gedanken, die es mit Rücksicht auf seine Gattung gehabt hat.¹⁰⁴

Die Autarkie eines isolierten Individuums, das egologische Zentrum der Subjektivität, das sich seiner selbst gewisse Ich – all dies ist für ihn eine Verknennung der Abhängigkeit des Menschen von seinen Mitmenschen, wie er es in einer zwar schiefen, aber dennoch prägnanten Metapher auszudrücken versucht: „Man schicke den Menschen allein in die Wüste, und er wird zu einer Pflanze, die von ihren Wurzeln losgerissen ist.“¹⁰⁵

Die Entwicklung der Gesellschaften ist für Ferguson ein Prozess der Zivilisierung und Verfeinerung, der den Keim des Niedergangs bereits in sich trägt. Der Erfolg der gesellschaftlichen Zivilisierung zieht ein Erschlaffen der konstituierenden Kräfte nach sich:

Die Tugenden der Menschen haben ihren stärksten Glanz während der Zeit der Kämpfe, keineswegs aber nach der Erreichung ihrer Ziele gehabt. Diese Ziele selbst werden zwar aufgrund von Tüchtigkeit erreicht, sie bilden dann aber häufig die Ursachen von Korruption und Laster.¹⁰⁶

Innovativ ist aber nicht dieses Argument einer Dekadenz durch Erfolg, sondern das von Ferguson entworfene und von MacIntyre übernommene Modell dessen, was man eine gesellschaftliche ‚Vakuumierung‘ durch verminderten Druck des Zusammenhalts nennen könnte.

In dem Maße, wie ein Staatsgebiet sich ausweitet, verlieren seine Teile ihre verhältnismäßige Bedeutung für das Ganze. Seine Einwohner hören auf, ihren Zusammenhang mit dem Staat zu empfinden, sie vereinigen sich nur noch selten zur Ausführung irgendwelcher nationaler Absichten oder auch nur der Pläne irgendeiner Partei. [...] Es ist auffallend, daß eine Vergrößerung staatlichen Territoriums bewirkt, daß das Individuum für die Öffentlichkeit weniger wichtig wird und seine Fähigkeit, in deren Beratungen einzugreifen, sich vermindert.¹⁰⁷

MacIntyres Reformabstinenz speist sich aus der Konsequenz dieses Modells: Ab einer bestimmten, aber nicht bekannten Expansionsgröße ist der *point of no return* erreicht, von dem aus für eine Gesellschaft der Desintegrationsprozess beginnt. Nun setzt jene moralische Entropie ein, deren sys-

schen Tugenden, Praxisart und Institutionen offenzulegen“ (*MacIntyre, Der Verlust der Tugend*, 262).

¹⁰⁴ A. Ferguson, Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, herausgegeben und eingeleitet von Z. Batscha und H. Medick, übersetzt von H. Medick, Frankfurt am Main 1988, 100.

¹⁰⁵ Ebd. 121.

¹⁰⁶ Ebd. 372.

¹⁰⁷ Ebd. 461. Für MacIntyre ist das Fehlen eines recht verstandenen Patriotismus – der für ihn eine zentrale Tugend darstellt – Kennzeichen einer diffundierten Gesellschaft. Nur in tugendethisch konstituierten Gemeinschaften bilden die Individuen die Bereitschaft aus, notfalls für die Gemeinschaft ihr Leben zu opfern. Vgl. A. MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue?*, Lindley Lecture at the University of Kansas, 1984, deutsch: Ist Patriotismus eine Tugend?, in: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main/New York 1993, 84–102.

tematischer Kern die Irreversibilität ist. Moderne Gesellschaften, die durch ihre wirtschaftlichen und politischen Kooperationen auf dem Weg zu einer Weltinnenpolitik sind, finden nicht mehr zu jener Größe zurück, die für eine Tugendethik Voraussetzung zu sein scheint. Deshalb ist die Moderne – diesem Modell zufolge – eine Epoche *after virtue*. Tugenden sind nicht mehr zurückzugewinnen, da die für sie notwendigen Voraussetzungen unwiderruflich verloren gegangen sind: *Paradise lost*.

5. Einsichten ohne Aussichten

Die Rigorosität von MacIntyres *After Virtue* liegt in der Aussparung jeder Reformaussicht. Die Moderne ist die epochale Entgleisung, ohne dass Möglichkeiten in Sicht wären, wie sie wieder in die Spur der Tugendethik zurückfinden könnte. Im letzten Satz von *After Virtue* zieht MacIntyre das Fazit, wir hätten in unserer misslichen Lage auf einen anderen, zweifelsohne völlig anderen heiligen Benedikt zu warten. Diese Anspielung auf den Begründer des ältesten der heute noch bestehenden abendländischen Mönchsorden, Benedikt von Nursia, der entgegen der Praxis der frommen Einsiedelei eine Mönchsgemeinschaft schuf, taugt als Metapher für den Skeptizismus MacIntyres in Bezug auf die Reformpotenziale der Moderne: Sie hat keine. Der Verweis auf die Überlebensinseln der lokalen Kleingemeinschaften und auf einen neuen Benedikt ist kaum mehr „than whistling in the dark to keep the spirits up“.¹⁰⁸

Das alles ist so rigoros formuliert, dass man gleichsam eine Sollbruchstelle dieser Theorie erwartet, einen provozierten Widerspruch, der verkannte Reformpotenziale aufzeigt. So betrachtet, wäre es lediglich eine Rolle, die MacIntyre als Kritiker der Moderne eingenommen hätte, um durch Überzeichnung einem amorphen Unbehagen Kontur zu verleihen. Die subversive Kraft seiner Geschichtserzählung bestünde in der Infragestellung gegenwärtiger Selbstgewissheiten. *After Virtue* wäre demnach keine geschlossene Argumentationskette, sondern ein inszeniertes Drama, das – wie alle Dramen – unausgesprochen einen kathartischen Effekt anstrebte. Die entscheidende Regieanweisung hat MacIntyre gegeben: „Nur das Schreiben einer bestimmten Art von Geschichte wird uns liefern, was wir brauchen.“¹⁰⁹

Sicher, einige grundsätzliche Annahmen, was der maroden Moderne entgegenzustellen ist, lassen sich derart zur Position MacIntyres verdichten, dass sie verständlicherweise das Etikett des ‚Kommunitarismus‘ erhalten hat. Ich nenne fünf Momente, die zumindest errahnen lassen, was nach MacIntyre einer verblendeten Moderne entgegenzuhalten ist:

¹⁰⁸ J. Horton/S. Mendus, Alasdair MacIntyre: *After Virtue* and *After*, in: *Dies.*, *After MacIntyre*, 1–15, 3.

¹⁰⁹ *MacIntyre*, *Der Verlust der Tugend*, 154.

5.1 *Neoaristotelismus*

Es ist unverkennbar, dass MacIntyre – trotz einiger zentraler Einwände – mit der aristotelischen Philosophie sympathisiert. Der Aristotelismus ist für ihn „*philosophisch* die stärkste prämoderne Form moralischen Denkens“. ¹¹⁰ Daher liegt die Konklusion aus historischer Betrachtung und systematischem Bedarf auf der Hand: „Wenn eine prämoderne Sicht von Moral und Politik gegen die Moderne verteidigt werden soll, muß das in *irgendeiner ähnlichen* Form wie der aristotelischen geschehen oder gar nicht.“ ¹¹¹ Aber anders als Martha C. Nussbaum versucht MacIntyre erst gar nicht, aus einem Neoaristotelismus systematisch Kapital zu schlagen. Er enthält sich jeden Hinweises, wie ein moderner moralphilosophischer Aristotelismus aussehen könnte.

5.2 *Tradition*

MacIntyres Gang durch die Geschichte der Moralphilosophie stellt den eindrucksvollen Versuch dar, die Illusion einer kontextfreien Rationalität zu widerlegen. Die Antworten auf die entscheidenden moralphilosophischen Fragen – etwa was Gerechtigkeit ist und was eine Tugend ausmacht – lassen sich nicht mit dem Rücken zur Geschichte finden. „We have learned that we cannot ask and answer those questions from a standpoint external to all tradition, that the resources of adequate rationality are made available to us only in and through traditions.“ ¹¹² MacIntyres Ansatz einer narrativen Identität will das Individuum in die es begründende Gemeinschaft zurückstellen und die praktische Vernunft kulturalistisch fundieren.

Traditionsbestimmte Kulturen sind nun keine Gebilde, die gegen den Fluss der Geschichte ihre Statik auf Dauer zu behaupten vermögen. Sie erodieren, begründen sich neu, wandeln sich. Ein Kulturalismus von sich verändernden Moralvorstellungen muss dennoch nicht zwangsläufig in einem kruden Relativismus enden. Er entledigt die Vernunft nicht ihrer Funktion, durch die argumentative Stützung rationaler Standards die Leistungsfähigkeit einer Kultur so zu steigern, dass sie in Konkurrenzsituationen zu obsiegen vermag. Beim Zusammenprall divergierender Weltbilder zeigt sich die Überlegenheit einer kulturellen Tradition durch die Konversion der unterlegenen Kultur. Dieses Modell der kulturellen Assimilation hat MacIntyre anhand des Übergangs vom heroischen Weltbild zu den Athener Tugendkonzeptionen des 5. Jahrhunderts v. Chr. als eine moralische Weiterentwicklung im Sinne der Rationalisierung beschrieben.

¹¹⁰ Ebd. 160.

¹¹¹ Ebd. In „Whose Justice? Which Rationality?“ und weiteren Aufsätzen nach „After Virtue“ tritt das aristotelisch inspirierte Denken des Thomas von Aquin in den Vordergrund – das ist kein Wechsel, eher eine Variation der Richtung.

¹¹² *MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality?*, 369.

Aber nicht jede kulturelle Assimilation muss ein Fortschritt sein. Gerade die erfolgreiche Durchsetzung moderner Kulturstandards, deren prägendster für MacIntyre die Ökonomisierung aller Lebensprozesse ist,¹¹³ kann den Abstieg moralischer Tugenden nach sich ziehen. Insofern ist MacIntyre der Vertreter einer Kinetik der Moralvorstellungen: Zeitlose und universale moralische Standards sind für ihn eine Illusion der selbstverliebten Vernunft, welche die eine Moral begründende Kraft des kulturellen Umfelds übersieht: „Eine Moral, die nicht die Moral einer bestimmten Gesellschaft ist, findet sich nirgendwo.“¹¹⁴ Kontextunabhängige Werte gibt es nicht. „Natur- oder Menschenrechte sind demnach Fiktionen“,¹¹⁵ sie haben keinen substantiellen Charakter und entspringen keinesfalls einer situationsunabhängigen Vernunft, denn „es gibt keine solchen Rechte, und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörner“.¹¹⁶

5.3 Kernvorstellung von Tugenden

Trotz des kulturalistischen Pluralismus will MacIntyre eine „einheitliche Kernvorstellung der Tugenden“ (*unitary core concept of the virtues*)¹¹⁷ entwickeln: Während *äußerliche* Güter als bevorzugter Gegenstand des Wettbewerbs den Einzelnen auf Kosten der anderen bereichern – etwa Güter des Konsums –, ist es für *inhärente* Güter charakteristisch, dass deren Erlangung ein Gut für die gesamte Gemeinschaft darstellt: Der Erwerb von Fähigkeiten etwa bereichert die Person, die sie erwirbt, kann aber auch die Gemeinschaft bereichern, die von diesem Zuwachs profitiert.¹¹⁸ Eine Praxis als „kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit“, durch die „inhärente Güter [...] verwirklicht werden“,¹¹⁹ kann in diesem Sinne tugendbestimmt sein: „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 inhä-

¹¹³ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 302f.: „Einer der wichtigsten Augenblicke in der Entstehung der Moderne war der, als die Produktion die Hauswirtschaft verließ.“ Ausdrücklich ist die Schwächung der klassischen Moral für MacIntyre kein Resultat des verblassten Theismus. Vielmehr ist die „traditionelle Haltung zu moralischen Regeln, die der Theismus voraussetzte und verlangte, [...] aus einer Reihe von Gründen zusammengebrochen, die vom Verlust des theistischen Glaubens unabhängig sind und diesem zu einem guten Teil vorhergehen“ (MacIntyre, Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz, in: *MacIntyre/Ricœur*, 46). Seiner Ansicht nach „führt der Verlust des theistischen Glaubens nicht zu einem Verlust der moralischen Überzeugung und zu einer veränderten Praxis; vielmehr ist ein Wandel im Charakter der Moral zumindest teilweise für die moderne Unfähigkeit verantwortlich, den theistischen Glauben zu akzeptieren“ (ebd.).

¹¹⁴ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 353.

¹¹⁵ Ebd. 99.

¹¹⁶ Ebd. 98.

¹¹⁷ Ebd. 250; *ders.*, After Virtue, 174.

¹¹⁸ Vgl. MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 255.

¹¹⁹ Ebd. 251.

rent sind, und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen.“¹²⁰

5.4 Primat der Praxis

Es gibt einen Primat der Praxis, den MacIntyre für verbindlich hält:

Die rationale Untersuchung ist ihrem Wesen nach ein soziales Unterfangen, und wie andere soziale Tätigkeit auch ist sie auf ein spezifisches Ziel ausgerichtet, hängt, um erfolgreich zu sein, von den Tugenden der Beteiligten ab und verlangt nach Beziehungen und wertenden Verpflichtungen einer besonderen Art. Meine praktischen Meinungen, Beziehungen und Verpflichtungen rational zu untersuchen, ist daher nichts, was *ich* unternehme, indem ich mich selbst von dem ganzen Komplex meiner Meinungen, Beziehungen und Verpflichtungen löse, um sie von einem externen Standpunkt aus zu betrachten. Es ist etwas, das *wir* innerhalb *unserer* gemeinsamen Praxis tun, indem wir fragen, wann wir gute Gründe haben, so zu handeln, was die stärksten und triftigsten Einwände gegen bestimmte Meinungen bzw. Vorstellungen sind, die wir bislang für selbstverständlich hielten.¹²¹

Am Beginn steht die moralische Praxis, die gleichsam natürlich der mitursprünglichen Gruppe entspringt. Die Rationalisierung der Moral ist ein später Schritt, der nicht der Begründung, sondern der Absicherung angesichts konkurrierender Praxen dient. Daher ist MacIntyres Modernitätskritik so vernichtend: Mit dem Siegeszug der ausdifferenzierten Individualität – von dem gehobenen Eigenbewusstsein bis zur banalen egoistischen Interessenverfolgung – verliert die Moral ihr Fundament in der Gemeinschaft, da diese ihre kollektiven Selbstvergewisserungen aufgegeben hat. Aufgrund des von MacIntyre angenommenen Begründungsverhältnisses von Gemeinschaft und Moral kann eine rational-kognitivistisch erzeugte Ethik ebenso wenig Tugenden hervorbringen, wie die Theologie Religion erzeugen kann.

5.5 Anerkennung der Abhängigkeit

Die Kontextabhängigkeit der Moral, von der MacIntyre ausgeht, lässt es zum Dilemma werden, dass die Moderne kein taugliches Umfeld darzustellen scheint, um Tugenden neu zu begründen. MacIntyre spricht der modernen Rationalität jedes Potenzial zu einer Erneuerung der Tugenden ab. Das kann man daran ablesen, dass er für seinen Versuch einer Rückgewinnung grundlegender Tugenden auf denjenigen Kontext der Rationalität zurückgreift, der epochenunspezifisch ist: die eigene Körperlichkeit. In seinem Buch *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* reißt MacIntyre die vermeintlich hohe Mauer zwischen Tieren und Menschen nieder, um durch eine Reflexion der Nähe von Vernünftigkeit und Animalität eine Basis für eine Grundtugend zu gewinnen. Tiere verfügen

¹²⁰ Ebd. 255 f.

¹²¹ A. MacIntyre, Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden, aus dem Englischen von Chr. Goldmann, Hamburg 2001, 186.

demnach über ihre eigenen, leistungsfähigen Kommunikationsstrukturen und weisen – wie etwa die Delfine – einen hohen Grad von Intelligenz auf. Sie bewegen sich in Gruppen, die als Kommunikations- und Handlungsnetze dechiffriert werden können. Die konstatierte Nähe von Mensch und Tier lässt den modernen Individualismus als ein Selbstmissverständnis erscheinen. Für MacIntyre ist die vom liberalen Individualismus behauptete Autonomie des Einzelnen eine Illusion, da es vielmehr die grundsätzliche Abhängigkeit des Individuums von anderen anzuerkennen gelte. Erst wenn man „jede Gebrechlichkeit berücksichtigt, der wir aufgrund unserer tierischen Identität und Natur wie auch unserer spezifisch menschlichen Lebensbedingungen ausgesetzt sind“¹²² – als junge, alte, behinderte oder kranke Menschen –, kommt das gemeinsame Gut in den Blick, das MacIntyre im Anschluss an Thomas von Aquin entfaltet: Es wird umrahmt von den Tugenden der *misericordia* und der *beneficentia*.¹²³ Das Mitleiden und die Wohltätigkeit entspringen der Einsicht in die Fragilität der körperlichen Natürlichkeit, deren Bedürfnisse ebenso wie Beschädigungen nur gruppenintern erfüllt und aufgefangen werden können.

Was ich darzustellen versuche, ist also eine Form der politischen Gesellschaft, in der es als selbstverständlich gilt, daß Behinderung und Abhängigkeit von anderen etwas ist, was jeder von uns zu irgendeinem Zeitpunkt in seinem Leben selbst erfährt, und zwar in einem nicht vorhersagbaren Ausmaß, und daß folglich unser Interesse daran, wie sich die Bedürfnisse der Behinderten angemessen artikulieren und erfüllen lassen, kein Sonderinteresse ist, nicht das Interesse einer bestimmten politischen Gruppe gegenüber anderen Gruppen, sondern das Interesse der ganzen politischen Gesellschaft, ein Interesse, das ein Wesensbestandteil unserer Idee des gemeinsamen Guts ist.¹²⁴

Es muss an dieser Stelle offenbleiben, ob die Begründung eines gemeinsamen Gutes durch einen Rekurs auf unsere tierische Konstitution stichhaltig ist.¹²⁵ Aber unverkennbar spiegelt sich die soziale Natürlichkeit der heroischen Gesellschaft in den Grunddaten unserer tierischen Existenz.

Ergeben diese fünf Momente genügend Anhaltspunkte für eine Beantwortung der Fragen, ob und wenn ja, wie MacIntyre eine Überwindung der für ihn gescheiterten Moderne in Aussicht stellt? Wohl kaum. Die Verweise auf ‚irgend eine ähnliche Form‘ von Aristotelismus, auf die Bedeutung der Tradition und die Notwendigkeit einer Praxis, die sich an inhärenten Gütern orientiert, zu deren Erreichen Tugenden erforderlich sind, reichen nicht aus, um als wirksames Mittel gegen die Krise der Moderne gelten zu können. Schließlich ist die Moderne ja quasi *per definitionem* tugendlos, traditionsvergessen und gegenüber der Praxis rationalitätslastig.

¹²² Ebd. 196.

¹²³ Zu den Begriffen der *misericordia* und der *beneficentia* vgl. ebd. 143 ff.

¹²⁴ Ebd., 154f.

¹²⁵ Vgl. die Besprechung von A. Honneth, Die Tugenden der menschlichen Kreatur. Eine philosophische Würdigung der Fürsorge: Über Alasdair MacIntyres ‚Die Anerkennung der Abhängigkeit‘, in: Die ZEIT, Nr. 30, 19. Juli 2001, 45.

Ist MacIntyres Gesellschaftskritik also im Kern zu destruktiv, um produktive Vorschläge akzeptieren zu können, wie die Modernitätspathologien zu überwinden sind? So scheint es. Aber vielleicht ist es nur die Rigorosität, mit der MacIntyre den Großinquisitor der Moderne mimt – eine Rolle, die er eingenommen hat und die ihm gebietet, die Maske des Anklägers nicht abzusetzen. Ob es so ist, muss offenbleiben; denn MacIntyre hätte seine Rolle schlecht gespielt, würde man sie als solche erkennen. Ein derartiger Blick hinter die Kulissen ist für den Betrachter des Dramas, das *After Virtue* aufführt, auch ohne Belang.

Dennoch gibt es, wie ich meine, einen beredten Beleg dafür, dass MacIntyre angesichts dessen, was er für eine säkulare Heiligsprechung des liberalen Individualismus halten muss, den *advocatus diaboli* spielt, dem beim Heiligsprechungsverfahren bekanntlich die Rolle zufällt, die Gegengründe – und nur sie – zu formulieren. In seinen 1988 in Edinburgh gehaltenen Gifford Lectures über *Three Rival Versions of Moral Enquiry* kommt MacIntyre auf die liberale Universität zu sprechen. Deren Liberalität ist für ihn im Kern eine nicht ausdrückliche Konfliktvermeidungsstrategie. Konträre Standpunkte sind ihr zufolge erlaubt, jedoch ohne dass um ihre Geltung gerungen wird. MacIntyre hingegen plädiert für eine Idee der Universität, die sie als eine Bühne auffasst, auf der die divergierenden Standpunkte vorgetragen werden, um der zentralen Konflikte ansichtig werden zu können. Die Universität erschiene dann „not as an arena of neutral objectivity, as in the liberal university, [...] but as an arena of conflict“.¹²⁶ Der pädagogische Eros MacIntyres bezieht aus dieser Konfliktbereitschaft seine Kraft. Für MacIntyre hat die Universität ein Ort des ausgetragenen Konflikts zu sein, „a place of constrained disagreement, of imposed participation in conflict, in which a central responsibility of higher education would be to initiate students into conflict“.¹²⁷ Es ist die uneingeschränkte Bereitschaft, für die Inangsetzung eines derartigen Prozesses die Rolle der Anklage zu übernehmen und an der Moderne nun aber auch wirklich kein einziges gutes Haar zu lassen, die der Anklageschrift – namens *After Virtue* – ihre bis zur Polemik reichende Kraft verleiht.

6. Une éducation sentimentale

Die Lektüre von *After Virtue* ist eindrucksvoll und gleichzeitig unbefriedigend. MacIntyres Invektiven gegen die Moderne verfehlen nicht ihre Wirkung, auch dann nicht, wenn man sich ihnen argumentativ entgegenzustemmen sucht. Seine pauschale Resümierung des politischen Liberalismus, seine Kritik am Individualismus, seine Aristoteles-Interpretation, seine Deutung

¹²⁶ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988, Notre Dame/Ind. 1990, 231.

¹²⁷ Ebd. 230f.

der Moralphilosophie Kants und insgesamt der Aufklärung – all das mag nicht unwidersprochen bleiben. Hinzu kommt der Eindruck einer Unverhältnismäßigkeit von Begründungsbasis und der auf ihr aufbauenden Kritik. Das Fundament scheint für die Schwere des Einspruchs gegen die Moderne nicht stabil genug zu sein. Mit Blick auf diese Großzählung der abendländischen Geschichte der Moral könnte man mit James Joyce sagen, dieses soziologie- und philosophiehistorische Epos sei von imposanter Geschlossenheit, „bis man sichs mal genauer ansieht“.¹²⁸

Für MacIntyre scheint jedoch nicht ausschlaggebend zu sein, dass seine Argumentation trägt, sondern dass auf eine Weise erzählt wird, die einen pädagogischen Mehrwert abwirft. Die notwendigerweise zu formulierenden Einsprüche gegen die Begründungen seiner Thesen laufen Gefahr, die eigentliche Pointe seiner Position zu verkennen. Bevor man Kant, die Aufklärung oder den Liberalismus gegen MacIntyre zu verteidigen sucht oder eine alternative Aristoteles-Interpretation vorlegt, gilt es zu beachten, dass MacIntyre für derartige Diskussionen denkbar wenige Ansatzpunkte liefert. Die Bemerkungen zu Kant sind, trotz ihrer Vehemenz, rhapsodisch. Die aristotelische Philosophie erscheint typisiert beziehungsweise idealisiert und mitunter durch die Brille des theologischen Mittelalters gesehen. Die Aufklärung wird kurzerhand zu einem handhabbaren Projekt stilisiert, und der Liberalismus ist kaum mehr als eine Kontrastfolie. Damit unterstelle ich MacIntyre keine handwerklichen Mängel, sondern ich weise auf eine Intention hin, für deren Erfüllung eine argumentative Präzision unerheblich ist. Man kann es so sagen: Angesichts der traditionsvergessenen Moderne ist es nicht entscheidend, eine vermeintlich *wahre* Tradition zu rekonstruieren, sondern eine *mögliche* Sicht auf unsere eigene Geschichte effektiv zu erzählen, damit sich die Erkenntnis einstellt, dass wir ohne Tradition nicht gut leben können.

Wichtiger als die Argumente sind daher die von MacIntyre gestifteten Erzählzusammenhänge. „Der Mensch ist in seinen Handlungen und in seiner Praxis ebenso wie in seinen Fiktionen im wesentlichen ein Geschichten erzählendes Tier.“¹²⁹ Wir *sind* die „Erzählungen, die wir leben“.¹³⁰ Damit übernimmt MacIntyre durchaus ein romantisches Motiv, da im narrativen Rückgang auf Urgeschichten aufzufinden sein soll, was der rein rationalen Rechtfertigung verborgen bleiben muss.

Mythologie – in der ursprünglichen Bedeutung – ist das Herz aller Dinge. Vico hatte recht, und Joyce ebenfalls. Und selbstverständlich auch jene moralische Tradition von der heroischen Gesellschaft bis zu ihren Erben im Mittelalter, derzufolge das Erzählen von Geschichten einen wesentlichen Anteil an unserer Erziehung zur Tugend hat.¹³¹

¹²⁸ J. Joyce, *Ulysses*, übersetzt von H. Wollschläger, Frankfurt am Main 1979, 173.

¹²⁹ MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 288.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd. 289.

Wo die Einsicht wächst, dass Individuen und Gemeinschaften von dem tragenden Fundament der erzählten Tradition abhängen, lassen sich zwar nicht ohne Weiteres die verlorengegangenen *alten* Tugenden wiederbeleben, aber der schmerzlich wahrgenommene Verlust provoziert eine *neue* Tugend, auf die es MacIntyre ankommt. Seine ganze moralphilosophische Großerozählung scheint darauf zuzulaufen, „die Existenz einer weiteren Tugend zu erkennen, einer Tugend, deren Bedeutung vielleicht dann am offenkundigsten ist, wenn sie am wenigsten gegenwärtig ist“. ¹³² Vor dem von MacIntyre geschwärzten Hintergrund hebt sich diese neue Tugend allmählich ab: Es ist die affirmative Bestätigung der eigenen Traditionsabhängigkeit. Es handelt sich um die Tugend,

das *adäquate Gefühl* für die Traditionen zu haben, denen man angehört oder die einem gegenüberstehen. Diese Tugend darf nicht mit einer Form konservativer Begeisterung für das Alte verwechselt werden; ich will nicht diejenigen loben, die sich die konventionelle konservative Rolle des *laudator temporis acti* ausgesucht haben. Es ist eher der Fall, daß sich ein *adäquates Gefühl* für Tradition im Zugriff auf jene Zukunftsmöglichkeiten manifestiert, die die Vergangenheit für die Gegenwart verfügbar gemacht hat. ¹³³

Schon Jürgen Habermas hat auf MacIntyres pädagogische Absicht hingewiesen. ¹³⁴ Sie scheint der Schlüssel für die Art von Modernitätskritik zu sein, die MacIntyre in seinem Werk vorgelegt hat. Er will daher mit seiner Kritik nicht Recht behalten, aber Wirkung erzielen. Die Tristesse seiner Diagnose zielt auf ein Erwachen der Wertschätzung des Verlorenen: „Moralische Erziehung ist eine ‚éducation sentimentale‘.“ ¹³⁵ Aber so ganz verloren kann es nicht sein, sonst könnte MacIntyre nicht daran erinnern.

¹³² Ebd. 297.

¹³³ Ebd. 297f. [der Terminus ‚adäquates Gefühl‘ von mir hervorgehoben; J. G.].

¹³⁴ Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, in: *Ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, 217: „Er möchte Studenten – who tend to live betwixt and between traditions – zu Bewußtsein bringen, daß sie ein authentisches Leben nicht führen können ohne die kritische Aneignung substantieller Gehalte einer Tradition, mit der sie sich identifizieren.“

¹³⁵ MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 201.