

[11] Geschichte und Soziologie zu Handlungstheorie und Ethik: Kommunitarismus

[Sonderdruck Kap. 11 von *Handlungstheorie und Ethik*, in Ersch.]

Paul Natterer

2013

11.1 Einleitung und Überblick

Die Normenbegründung für die *intrinsische* Moralität und die *extrinsische* Sozialität und Legalität kann autoritativ, durch politische oder rechtliche oder religiöse Autoritäten, Institutionen und Traditionen erfolgen, oder rational-diskursiv. Philosophische Ethik ist nun methodologisch *per se* rational-diskursiv, auch wenn sie im Resultat zu einer mehr oder minder großen Anerkennung autoritativer Begründungen gelangt.

Rational-diskursive Normenbegründung kann nun subjektivistisch und empiristisch vorgenommen werden. Das ist namentlich im Rahmen des utilitaristischen bzw. konsequentialistischen Ethiktypus der Fall. Aus sachlichen Gründen stellt sich diese Normenbegründung immer wieder, nicht zuletzt in der aktuellen Diskussion, als mit großen Defiziten belastet heraus (siehe Ch. Korsgaard et al.: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996; A. Anzenbacher: *Einführung in die Ethik* [ab 4. Aufl. 2012 unter dem Titel: *Ethik. Eine Einführung*], Düsseldorf 1992, 18–42).

Rational-subjektivistische Normenbegründung kann zweitens gerechtigkeitstheoretisch bzw. diskurstheoretisch, konstruktivistisch vor-

genommen werden. Hierfür kann das kantische Konzept der praktischen Vernunft als vernünftige Selbstgesetzgebung aufgegriffen werden: Die vier geläufigen Formeln des kategorischen Imperativs sind als Gerechtigkeitstheoretische Kriterien und Handlungsbegründungen *avant la lettre* deutbar. Es ist daher kein Zufall, dass die moderne, aktuelle Normenbegründungs-Diskussion sich weitgehend als bewusste kantische Rekonstruktion versteht. Im angelsächsischen Raum ist der große alte Mann der ethischen Gerechtigkeitstheorie selbst zu nennen: J. Rawls (Kantian Constructionism in Moral Theory. In: *The Journal of Philosophy* 77, 1980, 515–572), sowie O. O'Neill (*Construction of Reason. Exploration of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989) und Korsgaard et al. a.a.O. 1996. Im kontinentaleuropäischen Raum gehören dazu die Transzendentalpragmatik K.-O. Apels (*Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973) und die Diskursethik J. Habermas' (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981, und ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983).

Die jüngste Diskussion zeigt aber auch, dass Diskurs- oder Gerechtigkeitstheorien zwar in der Lage sind, sozial akzeptierte Normen extrinsisch zu begründen, aber nicht intrinsische Moralität oder Pflicht. Es sind eben nur und genau universalisierungs-theoretische, prozedurale Rekonstruktionen der kantischen Ethik und kein ethischer rationaler Objektivismus wie Kants Ethik (vgl. K. Flikschuh: *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge 2000). Die jüngste Diskussion zeigt ferner, dass sie zweitens zwar distributive Gerechtigkeit abzudecken in der Lage sind, aber keine inhaltlichen Werte oder inhaltlichen Sinn evaluieren können, also nicht in der Lage sind, wie der ethische Realismus natural oder objektiv Unbedingtes zu identifizieren, beginnend mit der materialen Bestimmung der Menschenwürde. J. M. Gillroy (Making Public Choices: Kant's *Justice from Autonomy* As An Alternative to Rawls' *Justice As Fairness*. In: *KS* 91, 2000, 44–72) analysiert Rawls' „Justice as Fairness“ zutreffend als politische Entscheidungstheorie für die institutionelle Praxis. Was ihr fehle, sei eine echte Moraltheorie der praktischen Prinzipien, wie sie Kants „justice from autonomy“ biete. K. Ameriks: *The Practical Foundations of Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge 2000, 109–128, charakterisiert zutreffend solche Rekonstruktionen der kantischen Ethik (Alan Wood, Christine

Korsgaard u.a.) (112–114) als ethischen Konstruktivismus und Demontage traditioneller Metaphysik und transzendenter Behauptungen (114, 116), wodurch Kant schlicht unverständlich werde (115). T. Bailey („Kant and Autonomy“ Conference. University of Warwick, Saturday 4th May 2002. In: *Kant-Studien* 93 (2002), 488–490) berichtet über eine schwerpunktmäßig dieser Frage gewidmeten Konferenz. Deren Ergebnis war, dass die liberalistische, individualistische, legalistische Interpretation der ethischen Autonomie das Gegenteil von Kants Auffassung ist: Selbstbestimmung ist für Kant reflexiv, d.h. Bewusstmachen der in uns vorfindlichen objektiven praktischen Vernunft, nicht subjektiv im Sinne konventionalistischer Setzung und willkürlicher Konstruktion. Schmucker (*Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1967) fasst Kants Konzeption der ethischen Normenbegründung so zusammen: Die Autonomie der praktischen Vernunft ist kein arbiträres, selbsterherrliches Wesenswollen im Sinne Sartres, sondern das als vernünftige Ordnung des Seins und der Werte bindend vorgegebene Faktum der Vernunft. Dieses zeigt die indirekte Abhängigkeit der Autonomie der praktischen Vernunft von einem „absoluten transzendent-personalen Willen“ als „totale Bindung der Freiheit als Freiheit“ (1967, 201).

Auf diesem Hintergrund ist eine dritte, rational-diskursive Theorie der Normenbegründung neuerdings aktuell und interessant geworden, die klassische antik-scholastische, aber auch frühneuzeitliche Naturrechtstheorie. Auf sie beziehen sich auch viele Kommunitaristen (siehe in Folge). Ihr Gegenstand ist die Erarbeitung und Identifizierung materialer Prinzipien, abgeleiteter Normen und individuell-kontingenter Anwendungen als Vernunftordnung (*ordo rationis*) und deren soziale Umsetzung in einer sittlichen Handlungsgemeinschaft (*bonum commune*). Dies beantwortet das Problem der intrinsischen Begründung der Moralität als subjektiver Pflicht im Sinne des ethischen Objektivismus und das Problem der verbindlichen Evaluation materialer Prinzipien im Sinne des ethischen Realismus. Vgl. zur scholastischen Tradition dieses Naturrechts R. Linhardt (*Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1932), und zu dessen Aktualisierung in der Moderne L. Strauss (*The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago/London 1989), E. Voegelin (*Die Neue Wissenschaft der Politik*, Freiburg/München ⁴1991), A. Anzenbacher (*Einführung in die Ethik* [ab ⁴2012 unter dem Titel: *Ethik. Eine Einführung*],

Düsseldorf 1992, 130–133), S. Pinker (*The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, New York 2002), Ch. Halbig (*Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a. M. 2007).

Dieser Naturrechtsansatz ist auch der kantische. Dies erhellt daraus, dass Kant Moralität als praktische Vernunft definiert: Prinzip, Regel der Praxis ist die objektive vernünftige Rationalität, also der *ordo rationis*, nicht ein nichtkognitives moralisches Gefühl, soziale Konventionen oder ein äußerlicher Rechtspositivismus. Inhaltlich orientiert sich diese Rationalität des Handelns an realen ethischen Idealen/Zwecken/Werten im Zusammenspiel mit der individuellen und intersubjektiven Erfahrung. Vgl. G. Dulckeit: *Naturrecht und positives Recht bei Kant. (Abhandlungen der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen, 14)*, Leipzig 1932; Anzenbacher a.a.O. 1992, 81–170; Flikschuh a.a.O. 2000, und Th. S. Hoffmann: Kant und das Naturrechtsdenken. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87, 2001, 449–467. Anzenbachers (*Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 71) Erörterung von Kants Moralphilosophie mit der Rechtslehre (Rechtspflichten) und der Tugendlehre (Tugendpflichten) kommt zu dem Schluss: „Man kann durchaus die Meinung vertreten, daß sich durch diese beiden Ethikbereiche miteinander jener Gesamttraum rekonstruieren läßt, den das klassische Naturrecht umreißt.“

Dennoch ist Kant neben Locke natürlich ein Hauptgewährsmann des modernen politischen Liberalismus, insofern er den staatlichen Raum als Raum des Rechtes und nur des Rechtes definiert und nicht als Raum der Tugend, des guten Lebens, des Lebenssinns und des Glaubens. Aufgabe des Staates ist die formale Rechtsordnung. Die inhaltliche Frage nach dem weltanschaulich, moralisch, ökonomisch Richtigen und Guten wird privatisiert. Kant weist dem Staat nur ein und prozedurales, formales Naturrecht zu, während das materiale Naturrecht dem privaten und religiösen Raum zugewiesen wird. Da aber bei Kant beide aus der derselben Wurzel kommen, hängen bei ihm mittelbar doch beide Bereiche zusammen und gehorchen denselben Gesetzen. Das ultimative Hochziel individueller *und* sozialer Theorie und Praxis ist bei Kant darum auch das *bonum commune* als „eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 437–438), was als „**ethischer Staat**“ das Reich Gottes ausmacht. Dieses an sich ethisch-spirituelle Reich der praktischen Vernunft soll zugleich die notwendige soziale und rechtliche Ordnung

einer sichtbaren Kirche (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kap. 3, Abschnitt 4) und des Staates (RiGbV, Kap. 3, Einleitung) beseelen. Claus Dierksmeier, Direktor des Weltethos-Instituts an der Universität Tübingen, trifft in *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998, trotz seiner radikal fiktionalistischen Interpretation mit Folgendem doch Kants Denken: Recht, personale Wohlfahrtssuche und technisch-politische Pragmatik sind zu wenig; dies „muß verbunden und überformt werden durch eine Deutung der Welt im Ganzen, damit es zu einem stimmigen Programm politischen Handelns kommen kann“ (1998, 136). Letzteres ist ein „konstitutives Merkmal gelingenden politischen Handelns“ (136); nur die „religiös inspirierte Kultur liefert orientierende Endzweckhorizonte“ (142). Und: „Das utopische Ziel muß sich als letztlich historisch realisierbares Projekt denken lassen [...] Die Idee des höchsten Gutes hat demnach eine klare geschichtsphilosophische Dimension, die im politischen Leben konzeptive und interpretative Wirkung entfalten kann“ (148).

Moderne vertragstheoretische Rekonstruktionen der kantischen Ethik liefern Verfassung und Gesetzgebung jedoch geschichtlich wechselnden demokratischen Mehrheiten aus ohne Rückbindung an objektive, reale Normen oder Werte: „Das neuzeitliche Natur- und Vernunftrecht nimmt ... die Gestalt einer formalen Gerechtigkeitstheorie auf menschenrechtlicher Grundlage an“ (Anzenbacher 1998, 71). Auch Anzenbacher sieht „keine Alternative zur liberal-modernen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft [...] von Rechtsperson und ethischer Person“, weil er keine „Renaissance des Weltanschauungsstaates“ will (a.a.O. 1998, 119). Aber er ist redlich genug, auf zwei ungelöste Probleme hinzuweisen: (1) „Wie kann gewährleistet werden, daß in diesen Freiheitsspielräumen gut gelebt wird und ein vernünftiges soziales Ethos dominiert?“ (2) „Wie weit ist Politik selbst möglich ohne grundlegende Wert- und Sinnoptionen, d.h. ohne letztfundierende kriterielle Gewißheiten, deren Unverzichtbarkeit wir behaupteten?“ (a.a.O. 1998, 72)

Der Kommunitarismus kann nun schlicht als Antwort auf diese ungelösten Probleme des liberalen Staates gelten. Einen ersten Überblick hierzu bietet W. Reese-Schäfer: *Kommunitarismus*, 3. Aufl. Frankfurt a. M./New York 2001. M. J. Sandel, einer der wichtigsten Vordenker, sagt in dem kommunitaristischen Grundbuch *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge ²2010 [¹1982]): Der Mensch ist nicht ein freischwebendes, atomisiertes, egoistisches Individuum. Er ist nicht nur

Rechtsperson in individualisierten Freiheitsräumen, sondern angelegt, in Gemeinschaften, Traditionen, sozialen Bindungen zu leben: „Die Bindungen sind nicht bloß solche der freiwilligen Kooperation, sondern sie sind konstitutiv für die eigene Personwerdung und den eigenen Charakter“ (Reese-Schäfer a.a.O. 2001, 21). Das liberale Konzept der Person ist „parasitisch zu einem Begriff der Gemeinschaft, den sie offiziell verwirft“ (Sandel in: Reese-Schäfer 2001, 22). Der liberale Staat, namentlich unter dem Diktat des Ökonomischen, des egoistischen Kapitalismus und der Globalisierung, führt, so Sandel, in Demokratieverlust und Gemeinschaftsverlust. Anders ausgedrückt: in Kontrollverlust der Bürger und deren moralische Zersetzung. Der Bürger wird nicht befreit, sondern entmachtet. Der Kommunitarismus will nun eine Balance zwischen Autonomie und Ordnung, einen dritten Weg zwischen Individualismus und Kollektivismus.

Historische Hauptgegner des Kommunitarismus sind der Liberalismus Lockes und Kants sowie die ebenfalls die angeborene Sozialnatur des Menschen leugnenden und vergewaltigenden absolutistischen bzw. volksdiktatorischen Staatstheorien Rousseaus und Hobbes. Zeitgenössische Hauptgegner der Gegenwart sind John Rawls (und ähnlich Jürgen Habermas) von Kant her kommende Gerechtigkeitstheorie (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2009 [¹1971]) und Robert Nozicks (*Anarchie, Staat, Utopia*, München 2011 / ¹1974 als *Anarchy, State and Utopia*) und James Buchanans von Locke bzw. Hobbes herkommender Libertarianismus und Kapitalismus. Gemeinsam ist diesen Gegnern ihr künstlicher vertragstheoretischer, kontraktualistischer Ansatz bei der Begründung von Ethik und Recht. Unterschiede liegen darin, dass Rawls und Habermas auf einen Sozialstaat und Gleichheit zielen und dem Urzustand einen naturrechtlichen Rahmen geben. Nozick und Buchanan betonen dagegen den reinen Rechtsstaat und die uneingeschränkte Freiheit sowie den ungebremsten Kapitalismus und definieren den Urzustand als Recht und Macht des Stärkeren und anarchischen Existenzkampf. Nozick hat im Übrigen später eine Bekehrung zum Kommunitarismus vollzogen.

Ein weiterer Vordenker des Kommunitarismus ist Ch. Taylor, insbesondere mit *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass. 1989 [dt.: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996] sowie *Action and Purpose*, New York 1973. Er macht gegen Locke, Hobbes, den frühen

Robert Nozick und den Libertarianismus (1) Aristoteles' soziale Konzeption des Menschen geltend: Der Mensch ist von Natur aus ein *zoon politikon*, ein soziales Wesen. Und die (2) soziale These der Rechte: Rechte und Freiheit sind schon rein logisch nur in einer Gemeinschaft möglich und einräumbar. Außerdem sind, so Taylor, die Quellen des freien Subjekts und seiner Menschenrechte weltanschaulich und religiös. Das ist die Substanz, das Gute, in dem das Rechte gründet. Dies zeigte z.B. der Marxismus-Leninismus: Er unterdrückte Freiheit und Menschenrechte, weil er die Weltanschauung des Christentums und der klassischen Philosophie verwarf. Der abstrakte ethische und politische Liberalismus ist falsch, weil sittliches Bewusstsein und sinnvolle Freiheit des Individuums von der Ein- und Unterordnung unter die gemeinsamen Traditionen, Werte und Moralvorstellungen einer ethnischen oder religiösen Gemeinschaft abhängig sind. In den Worten Anzenbacher: „Ohne lebendige, aus den Quellen gemeinsam lebbare weltanschaulich-ethisch-religiöse Wert- und Sinnoptionen des Guten ist das moderne System des Rechten (Recht und Gerechtigkeit) ein Koloß auf tönernen Füßen“ (*Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 118)

Eine weitere kommunitaristische Autorin und Diplomatin ist Martha Nussbaum, die ebenfalls von Aristoteles ausgeht. Sie ist bekannt durch die Kritik ethnologisch-fundamentalistischer und postmoderner Versionen des Kommunitarismus, die keinen privilegierten Standpunkt eines objektiv Wahren und Gerechten akzeptieren, für die jede Art von Gemeinschaft und jeder Kult gut und erhaltenswert sind, inkl. Menschenopfern, schwarzer Magie, Unterlassung von Seuchenbekämpfung etc. (vgl. Reese-Schäfer 2001, 67).

Tonangebend ist ferner Michael Walzer mit *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main 2006 und *Gibt es einen gerechten Krieg?* Stuttgart 1982. Walzer ist heute maßgeblicher Theoretiker der amerikanischen Zivilgesellschaft und der globalen Militärexpansion der USA. Die Rechtfertigung Letzterer mit dem 11. September 2001 mag freilich mancher angesichts der „gut belegten Zweifel an der offiziellen Version“ (Prof. Richard Falk, Princeton) als naiv oder manipulativ empfinden (vgl. M. Bröckers/Ch. C. Walters: *11.9. – Zehn Jahre danach*, Frankfurt a. M. 2011). Wie dem auch sei, Walzer schreibt ebenfalls gegen Rawls und hält den Liberalismus für selbstzerstörerisch: Das Endstadium, wenn der Vorrat an

Gemeinsinn aufgebraucht ist, ist die Anomie amerikanischer Ghettos und der Innenstädte globaler Metropolen wie Berlin-Kreuzberg, (vgl. Reese-Schäfer 2001, 82). Der Staatsrechtler Wilfried Brugger meint allerdings, dass im Prinzip und bis zu einem gewissen Grad der „Kommunitarismus als Verfassungstheorie des [deutschen] Grundgesetzes“ anzusprechen ist, insofern dessen grundlegende Prämisse die „Gemeinschaftsbezogenheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Person“ ist (vgl. Reese-Schäfer 2001, 12).

Der praktischen Seite widmet sich der internationale Netzwerker Amitai Etzioni [eig.: Werner Falk], ehem. Berater Jimmy Carters: *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995, und: *Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse*, Wiesbaden 2009. Er analysiert die Zersetzung der Gesellschaft durch Individualisierung, Ökonomisierung, Entsolidarisierung. Dagegen stellt er die Aktivierung und Stärkung von Gemeinschaften und Traditionen, in welchen die Menschen kulturelle Identität, soziales Ethos, Solidarität und Gemeinsinn erfahren und einüben: Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Kirchengemeinden, Vereine, Netzwerke und die sinnerfüllte soziale Identität der Nation.

Alle bisher genannten Vordenker des Kommunitarismus beschränken sich trotz ihrer z.T. harten Kritik auf Symptombekämpfung, wenn der zuletzt vorzustellende kommunitaristische Ethiker Recht hat: Alasdair MacIntyre. Er ist einer der einflussreichsten Moralphilosophen der Gegenwart und Begründer der Tugendethik (*virtue ethics*). Sein schulbildendes Hauptwerk ist *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1995 [orig.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind. ¹1981]. Reese-Schäfer (a.a.O. 2001, 48): „Der Wert von MacIntyres Denken liegt in seinem eindrucksvollen Zugriff auf die gesamte Tradition der Moralphilosophie“. Und: „Er stellt nicht wie Burke die Tradition und das historisch Gewachsene dem Vernünftigen gegenüber, sondern er meint, es sprächen gute Argumente dafür, das Richtige und Vernünftige gerade in der alten Tugendtradition zu suchen.“ (ebd. 58) MacIntyre, der ursprünglich vom Marxismus herkommt, formuliert in Kapitel 1 von *Verlust der Tugend* die These: Die moderne Moral ist eine Scheinmoral aus dem Zusammenhang gerissener, inkohärenter, ungeordneter Bruchstücke einer untergegangenen vernünftigen und gelingenden, objektiven ethischen Normen folgenden

Theorie und Praxis. Das Beweisziel von Kapitel 2 ist: Das Fehlen objektiver sachlicher Kriterien und die rational unauflösbaren Widersprüche der modernen Scheinmoral erzeugen den die modernen Kultur faktisch prägenden moralischen Emotivismus: Alle moralischen Urteile sind nichtkognitiver Ausdruck von subjektiven Vorlieben, Einstellungen und Gefühlen und emotional-voluntative Beeinflussung der Einstellungen und Gefühle anderer. Kapitel 3 zeigt: Der Emotivismus löscht den Unterschied zwischen manipulativen und nichtmanipulativen sozialen Beziehungen aus. Der typische Charakter der Moderne ist der Manager und Therapeut als Experte moralfreier beruflicher und privater instrumenteller Vernunft in bürokratischer Organisation resp. Psychotechnik. Der Emotivismus erzeugt zwangsläufig die falsche Alternative zweier unvereinbarer Formen sozialen Lebens: (A) Anarchischer Individualismus und Liberalismus sowie (B) kollektivistischer, bürokratischer Autoritarismus (1988, 55). Die moralische Debatte erscheint als Auseinandersetzung zwischen nach willkürlichen Kriterien gewählten unvereinbaren und unvergleichbaren moralischen Prämissen (A) und (B).

Ich glaube, dass MacIntyre im Großen und Ganzen Recht hat und der gründlichste und v.a. Ernst zu nehmende kommunitaristische Moralphilosoph ist. In Folge werden wir daher einen knappen Abriss der Gedankenführung in *Verlust der Tugend* vorstellen. Hier nur noch die wichtigsten sonstigen Veröffentlichungen MacIntyres zur Sache: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame 1990; *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London 1999; *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001.

MacIntyre sieht die untergegangene und wieder zu gewinnende vernünftige und gelingende, objektiven ethischen Normen folgende Moraltheorie und -praxis in der aristotelischen Ethik und ihrer Fortführung bei Aquinas, von der auch viele andere Kommunitaristen ausgehen, freilich nicht so gründlich und folgerichtig wie MacIntyre. Deswegen hier kurz noch einmal deren zentrale Eckdaten. Für die aristotelisch-thomistische, aber auch schon die platonische Ethik ist erstens die

„Ursache, einen Staat zu gründen, ... nicht die als gegeben vorausgesetzte Freiheit und Souveränität der Einzelindividuen, zu deren bestmöglichem Schutz sich die Einzelnen durch irgendeinen (hypothetisch angenommenen oder als historisches Faktum behaupteten) Vertrag in einer institutionell geregelten Gemein-

schaft zusammengeschlossen haben, sondern die Überzeugung, daß der Einzelne seine mögliche Souveränität überhaupt erst im Staat und durch den Staat erlangen kann. Ausgangspunkt ist die Einsicht in die Bedürftigkeit und Endlichkeit des Menschen [Platon, *Politeia* 369b5–7] [...] Der Mensch [ist] nur dann Mensch, wenn er seine Anlagen und Fähigkeiten, d.h. eben die Fähigkeiten, die er hat, sofern er ein ‚politisches Lebewesen‘ ... ist, verwirklicht, und deshalb ist der Staat in der Tat das, woraufhin der Einzelne angelegt ist, so wie Fleisch, Sehnen, Neuronenzäpfchen usw. des Auges auf das Sehen hin angelegt sind. In diesem Sinn ist der Staat dem Einzelnen vorgeordnet, nicht als etwas, was ihn von außen oder entgegen seinen eigenen Tendenzen und Neigungen lenkt und leitet, sondern als ein inneres Ziel [...] Der Staat ist ... nötig für die Vollendung der je besonderen Vermögen und Fähigkeiten seiner einzelnen Glieder [...] Der Staat ... soll bieten: die Bedingung der Möglichkeit des guten Lebens seiner Einzelglieder.“ (Schmitt, A.: *Die Moderne und Platon*, Stuttgart ²2008, 398, 400–402)

Zweitens: Diese Vorordnung des Staates vor den Einzelnen bedeutet keine totalitäre Einebnung der individuellen Würde und Autonomie. Für Aristoteles hat das Christof Rapp in der gegenwärtigen Diskussion deutlich gemacht: War Aristoteles ein Kommunitarist? In: *Internat. Zs f. Philos.* 6 (1997), 57–75. Mit anderen Worten: „Das ‚Werk‘ des Menschen bei Platon und Aristoteles ist ... sich selbst in der Gemeinschaft mit den anderen, die ihrer dazu gegenseitig bedürfen, zu verwirklichen.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 353/4) Dabei gilt der Grundsatz: „Die rationale Sorge um den besten Vollzug des eigenen ‚Werks‘ [optimale Selbstliebe] [ist] zugleich die beste Form des sittlichen Lebens in der Gemeinschaft“ (ebd. 355). Es geht um die Einsicht, „daß das wahre Wohl des Einzelnen mit dem Wohl des Ganzen zusammenfällt, und daß der falsche Egoismus des Einzelnen nicht nur die Gemeinschaft schädigt, sondern zugleich zu einem Scheitern der wirklichen Ziele des Einzelnen führt.“ (ebd. 396) Vgl. dazu auch folgende Darlegung des in Rede stehenden Sachverhalts, welche von einem kantkritischen, platonisch-aristotelischen Standpunkt aus – *avant la lettre* – der Sache nach das Kernargument des Kategorischen Imperativs – als autonome Selbstgesetzgebung unter der Metaregel der praxisbezogenen Vernunftorientierung und Gemeinwohlverträglichkeit – formuliert:

„Wenn unter dem Recht des Einzelnen und dem Recht des Ganzen die Verwirklichung der je spezifischen Möglichkeiten und damit des größtmöglichen und ‚individuellsten‘ Glückes des Einzelnen bzw. des Ganzen verstanden wird, dann fällt die Verfolgung dieser Ziele – das ist die platonische These – nicht auseinander und kann untereinander nicht in Konflikt geraten. ‚Totalitär‘ ist das *Einfordern des Rechts des Ganzen* bzw. ‚partikularistisch‘ oder ‚lobbyistisch‘, d.h.

egoistisch und letztlich gemeinschaftsschädigend, ist das Einfordern des Rechts des Einzelnen nur dann, wenn diese Bestrebungen selbst fehlgeleitet sind und nicht in einem umfassenden und reflektierten Sinn dem Erreichen des Ziels dienen.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 421) – „Das allgemeine Gute, das *bonum commune*, [ist] nichts dem Menschen Äußerliches [...] Es ist ihm als Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstentfaltung immanent ... und ist zugleich dasjenige Verbindungselement, das seine persönlichen Glücksziele mit der Gemeinschaft der Bürger in Übereinstimmung bringt.“ (ebd. 510; Hervorhebungen in Kursiv durch mich, PN).

In anderen Worten:

Zu den Bedingungen des Gemeinwohls gehört bei Aquinas und „für Platon und Aristoteles zwingend auch die *Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen*, diese Freiheit ist aber nicht das einzige und auch nicht das höchste Ziel des Staats, dieses Ziel ist vielmehr: alle Bedingungen, die zum guten, und das heißt: glücklichen, Leben des Einzelnen nötig sind, bereitzustellen. Unter dem für Platon und Aristoteles typischen Deutungsaspekt von Freiheit, daß nämlich das einzige, *was jeder in jeder Hinsicht aus sich selbst heraus frei will, der vollendete Zustand des Glücks ist, kann man auch diese ideale Freiheit als dasjenige Ziel bezeichnen, das jeder Einzelne und der Staat als das höchste Gut anstrebt*“ (Schmitt a.a.O. 2008, 402–403; Hervorhebungen in Kursiv durch mich, PN).

Drittens: Ultimativer Bezugspunkt des Vernunftgesetzes ist daher der Staat als vollkommene, autarke Gemeinschaft. Wir haben bereits gesehen, dass dies nicht mit der freien Entfaltung der Persönlichkeit im Konflikt steht, im Gegenteil.

Man kann dazu „ein scheinbares Paradoxon formulieren: Je mehr jemand das allgemein Menschliche in sich verwirklicht, desto individueller wird er sein [...] Der Begriff des Menschen hat eine größere Affinität zum Staat als zum Individuum. *Erst im Staat*, d.h. im Zusammenleben einer größeren Anzahl von Menschen miteinander, *können die Möglichkeiten des Menschseins so verwirklicht werden, daß jeder Einzelne sein ihm gemäÙes Menschsein entfalten kann* [...] Ein in völliger Einsamkeit lebender Mensch [wäre] fast ganz auf die Bewältigung der reinen Überlebensprobleme eingeschränkt ..., eine Eingeschränktheit, die auch im Leben in der Familie oder im Dorf noch in vielen Hinsichten weiter bestünde. Unter diesem Aspekt wird der Mensch in der Tat erst im Staat zum Menschen und kann sich über seine animalischen Bedürfnisse zu sich selbst, zu den ihm gemäÙen Betätigungen erheben [...] Das allgemeine Gute, das *bonum commune*, [ist] nichts dem Menschen Äußerliches [...] Es ist ihm als Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstentfaltung immanent ... und ist zugleich dasjenige Verbindungselement, das seine persönlichen Glücksziele mit der Gemeinschaft der Bürger in Übereinstimmung bringt.“ (Schmitt a.a.O. 2008, 508, 510, Hervorhebungen in Kursiv von mir, PN).

Eine systematische Darstellung und moderne Begründung der auf einer Synthese von Individualität und Sozialität beruhenden Staatstheorie und Sozialethik der *grosso modo* platonisch-aristotelisch-scholastischen Tradition findet sich bei A. Anzenbacher: *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 178–224, und B. Sutor: *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1991, v.a. 19–40. Sie wird aus den drei Sozialprinzipien: Solidaritätsprinzip – Gemeinwohlprinzip – Subsidiaritätsprinzip, entwickelt. Nicht mit dieser Tradition stimmt freilich Sutors (und Anzenbachers) Konzept des profanen, wertpluralistischen Staates überein, was er selbst einräumt: „Wir wissen nicht, ob das ‚Experiment‘ pluralistische Gesellschaft gelingt. Alle früheren Kulturen beruhten auf gemeinsamen Glaubensüberzeugungen.“ (1991, 160) Plädoyers für die gesamte platonisch-aristotelisch-scholastische Tradition stammen dagegen – abgesehen von Alasdair MacIntyre – von zwei der bekanntesten Politikwissenschaftler und politischen Philosophen des 20. Jh.: Eric Voegelin (maßgeblich *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Freiburg/München ⁴1991 [¹1952]), und Leo Strauss (vgl. *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (hrsg. v. Thomas L. Pangle), Chicago/London 1989). Das Werk der beiden deutschen Emigranten verbindet Kritik an der positivistischen Sozialwissenschaft mit der Rückbesinnung auf die antike platonisch-sokratische Philosophie inkl. der Wiedergewinnung der „politischen Wissenschaft eines Platon, Aristoteles oder Thomas [... als] eine rationale Wissenschaft von der menschlichen und sozialen Ordnung und vor allem vom Naturrecht“ (Voegelin 1991, 43). Strauss, der in den letzten Jahrzehnten – zu Recht oder in vielem eher zu Unrecht – zur Leitfigur des amerikanischen Neokonservatismus und der politischen Agenda der Reagan- und Bush-Ära avancierte, bearbeitete v.a. das „politisch-theologische Problem“. Er macht die Aufklärung und den Liberalismus für den Positivismus und Historismus und damit für das nivellierte moderne Denken und für die Zersetzung der klassischen philosophischen Überzeugungen verantwortlich, dass (i) die Philosophie sich vor der Religion und Offenbarung rechtfertigen müsse, (ii) das Staatsvolk den Halt der Religion benötige und (iii) das Ziel politischen Lebens die Tugend sei. Der Liberalismus definiert, so Strauss, Menschlichkeit durch Wohlstandshedonismus, der moralische und religiöse Fragen privatisiert und die Frage nach der richtigen politischen und sozialen Ordnung zugunsten des für

Strauss fragwürdigen Wertpluralismus verdrängt. Denn die Natur des Menschen ist nicht zur bloßen Freiheit geschaffen, sondern braucht Ordnung, Herrschaft und Gesetz. Ein Grundfehler der Aufklärung und Moderne sei ferner, die Religion mittels eines zweifelhaften Vernunftbegriffs bewältigen oder erledigen zu können (vgl. dazu auch P. J. Opitz: *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, München 2010).

Ein *Caveat* zu Strauss: Dieser ist ein durchaus problematischer Philosoph, da er – im Gegensatz zu Voegelin und MacIntyre – nicht wirklich an die innere Wahrheit der von ihm vertretenen Tradition glaubt. Nation und Religion gründen für ihn in politischen und religiösen Mythen. Diese sind nützliche und notwendige Fiktionen bzw. staaterhaltende Lügen für die Bevölkerung. Die Elite muss diese fiktiven Mythen verwalten und vom Volk einfordern. Im Grunde ist Strauss also Machiavellist und Hobbesianer und glaubt mehr an staatspolitische Lüge und Gewalt und nicht an die Möglichkeit echter rationaler Einsicht und gerechter Ordnung in Politik und Religion. Berufen kann sich Strauss aber sehr wohl auf das Verständnis und die Handhabung der traditionellen Römischen Staatsreligion in der späten Republik und Kaiserzeit: Sie wurde tatsächlich seitens der von philosophischer Skepsis geprägten Eliten als staaterhaltender fiktiver Mythos und Kult aufrechterhalten und eingefordert. In dieser Epoche liegen seine Forschungsschwerpunkte und von hier kommt ein Gutteil seiner Inspiration. Ähnliches gilt von sonstigen Staaten der späteren griechisch-römischen Antike. Aber das Problem ist natürlich letztlich ein Allgemeinmenschliches. Religions- und kulturgeschichtlich entging nur der prophetische Theismus dieser – auch hier gegenwärtig auf breiter Front versuchten – skeptischen Dekonstruktion und fiktionalistischen Rekonstruktion traditioneller Religionen und Kulturen. Hier liegt auch der Kern des epochalen Ringens zwischen dem jungen, genuiner Wahrheit und Gerechtigkeit verpflichteten Christentum und dem spätantiken, auf fiktive - traditionelle und neue - Mythen bauenden Römischen Reich.

Man kann Strauss so als Paradebeispiel eines (spätantiken und) modernen Konservativen sehen, der nach MacIntyre nichts anderes ist als ein Bewahrer älterer Versionen des liberalen Individualismus. Religion und Ethik werden dann leicht zu willkürlichen Fiktionen im Dienst bürokratischer Organisation der Nützlichkeit (vgl. MacIntyre 1995, 100). Solche Konservative sind Mitverursacher der Scheinrationalität und Phrasenhaftigkeit moderner moralischer Debatten: Wegen der Willkür des Willens und der Macht muss Protest und Empörung – oder Fiktion / Lüge und Gewalt / Terror – die rationale Beweisführung ersetzen. Es ist ein Theater der Illusionen, gegen das sich das Entlarvungspathos Freuds, Marx' und Nietzsches richtete. Moderne Konservative übersehen: „Mangel an Gerechtigkeit, Mangel an Wahrheitsliebe, Mangel an Tapferkeit, Mangel an relevanten intellektuellen Tugenden korrumpiert die Tugenden“ (1995, 217).

Man sieht wie erwähnt in Strauss den geistigen Vater des heute in Amerika und global tonangebenden Neokonservatismus, so dass man die politische Agenda der sog. Neocons als die Probe aufs Exempel betrachten kann. Einer der geschätztesten politischen und moralischen Zeitanalytiker ist nun der bekannte Wirtschaftswissenschaftler und Vordenker der Makroökonomie („Father of reagonomics“) Professor Paul Craig

Roberts, Ex-Wirtschaftsminister und stellvertretender Finanzminister der USA und früherer Mitherausgeber des Wall Street Journal. Seine Bilanz: Die „symbiotische Beziehung zwischen der neokonservativen Ideologie ... und den wirtschaftlichen Interessen mächtiger privater Interessengruppen“ hat eine Situation geschaffen, die er wie folgt beschreibt: „In Amerika zu leben wird sehr schwierig für jeden mit einem moralischen Gewissen [...] Wenn Sie glauben, dass man Gegner umbringen soll, ... die Machtlosen enteignen, eine fiktive Welt schaffen soll auf der Grundlage von Lügen und die Medienkonzerne dafür bezahlen, dass sie die Lügen und Fiktionen aufrecht halten, dann gehören Sie zu dem, was der Rest der Welt unter ‚Der Westen‘ versteht“ (Artikel: [Does the West have a Future? – Hat der Westen eine Zukunft?, 10. Mai 2012](#))

Es ist bekannt, dass im Übrigen der prophetische Theismus des alt- und neutestamentlichen Israel seit drei Jahrtausenden die in Rede stehende Tradition vertritt. In der nach Autorität und Größe führenden Römischen Kirche wurde diese Tradition erst in Folge der Kulturrevolution der 1960er Jahre mit den Auswirkungen auf das II. Vatikanische Konzil (Erklärung über die Religionsfreiheit) trotz ihrer normativen Geltung in Frage gestellt. Vgl. etwa die Enzyklika *Immortale Dei* Leos XIII. zur Staatstheorie vom 01.11.1885 [In: E. Marmy (Hrsg.): *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente*, Freiburg/Schweiz, 1945, 571–602]: „Der Staat [...] muss] seinen vielfachen ... Verpflichtungen, die ihn mit Gott verknüpfen, durch öffentliches Gottesbekenntnis ... Genüge leisten [...] Den Einzelmenschen [...] und] auch d[em] bürgerliche[n] Gemeinwesen [...] ist es die allerhöchste Pflicht, in Gesinnung und Lebensführung sich an die [...] gottgewollte und ... durch sichere und untrüglige Beweise als die ... wahr erwiesene Religion zu halten [...] So können auch die Staaten sich nicht ohne ein Verbrechen derart benehmen, als ob es gar keinen Gott gebe, oder die Pflege des Glaubenslebens als etwas ablehnen, was sie nichts angeht [...] Es gehört zu ihren [= den Staatsoberhäuptern] vorzüglichsten Pflichten, die Religion zu begünstigen, sie ... zu schützen, sie zu verteidigen durch die Autorität und Macht der Gesetze [...]: ‚Von der Religion [...] hängt das Staatswohl ab‘ [Theodosius II]“ (a.a.O. 578–579, 587) – Und *Libertas praestantissimum* Leos XIII. zu den Freiheitsrechten vom 20.6.1888 [In: E. Marmy a.a.O. 1945, 84–116]: „Die Freiheit [ist] das hervorragendste Gut der Natur“, aber im Blick auf die neuzeitlichen Freiheitsrechte (in der Verfassung der USA, in der Erklärung der Menschenrechte der französischen Revolution) muss „das Richtige vom Falschen geschieden“ werden. Richtig ist „die bürgerliche und politische Freiheit der Völker [...] und] die Rechtsgleichheit aller, wie die wahre Brüderlichkeit der

Menschen untereinander“: Aber „das Recht ist ... eine sittliche Macht, und es ist daher töricht zu glauben, es sei von der Natur unterschiedslos ... der Wahrheit wie der Lüge, der Sittlichkeit wie dem Laster verliehen. Es besteht ein Recht: das, was wahr und sittlich ist, frei und weise im Staat auszubreiten [...]; mit Recht unterdrückt aber die Obrigkeit [...] Laster, welche ... die Sitten verderben, damit sie nicht zum Schaden des Staates um sich greifen [...] und] auch die Irrtümer eines ausschweifenden Geistes, die das unerfahrene Volk geradezu vergewaltigen [...] wie die mit offener Gewalt an den Schwächeren verübten Ungerechtigkeiten.“ (a.a.O 84, 87, 95, 104–105)

11.2 Alasdair MacIntyre: *Verlust der Tugend*

In Folge ein kurzer Abriss in Thesenform des Hauptwerkes Alasdair MacIntyres *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1995 [orig.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind. ¹1981]:

Kap.1. Moderne Moral ist eine Scheinmoral aus dem Zusammenhang gerissener, inkohärenter, ungeordneter Bruchstücke vernünftiger und gelingender, objektiven ethischen Normen folgender Theorie und Praxis.

Kap. 2. Das Fehlen objektiver sachlicher Kriterien und die rational unauflösbaren Widersprüche der modernen Scheinmoral erzeugen den die modernen Kultur faktisch prägenden moralischen Emotivismus: Alle moralischen Urteile sind nichtkognitiver Ausdruck von subjektiven Vorlieben, Einstellungen und Gefühlen und emotional-voluntative Beeinflussung der Einstellungen und Gefühle anderer. Auch der Intuitionismus Moores ist emotivistisch und bereitet diesen vor.

Kap.3. Der Emotivismus löscht den Unterschied zwischen manipulativem und nichtmanipulativem sozialen Beziehungen aus. Der typische Charakter der Moderne ist der Manager und Therapeut als Experte moralfreier beruflicher und privater instrumenteller Vernunft in bürokratischer Organisation resp. Psychotechnik. Der Emotivismus erzeugt zwangsläufig die falsche Alternative zweier unvereinbarer Formen sozialen Lebens: (A) Anarchischer Individualismus und Liberalismus sowie (B) kollektivistischer, bürokratischer Autoritarismus (1988, 55). Die

moralische Debatte erscheint als Auseinandersetzung zwischen nach willkürlichen Kriterien gewählten unvereinbaren und unvergleichbaren moralischen Prämissen (A) und (B).

Kap. 4. Das Projekt der Aufklärung des 18. Jh. verstand sich als unabhängige rationale Rechtfertigung der Moral nach deren Trennung von Theologie, Recht und Autorität. Kant etwa will das konservative moralische Erbe durch die ethische Probe auf vernünftige Allgemeingültigkeit sichern (1995, 66–70). Die Welt profaner Rationalität konnte dem moralischen Denken und Handeln jedoch keine gemeinsame öffentliche und rationale Rechtfertigung und Grundlage geben und die Philosophie scheiterte an dieser Aufgabe, was zu Ihrem Bedeutungs- und Autoritätsverlust führte.

Kap. 5. Gemeinsamer historischer Hintergrund und Überzeugung des moralischen Projekts der Aufklärung ist die theistische Fassung der klassischen naturrechtlich-teleologischen Moral. Grundprämisse bleiben Merkmale der menschlichen Natur (Leidenschaften bei Hume – Vernunft bei Kant) als Ziel und Zweck = also eine natürliche Teleologie. Moralische Regeln sind Wege zu diesem Wesen und vernünftigen Ziel und rationalen Glück des Menschen. Aber schon seit dem Protestantismus ist die klassische Moral von ihren Wurzeln abgeschnitten und lebt von der Substanz. Denn Grundlehren des Protestantismus sind, dass (i) die Vernunftkraft durch die Sünde zerstört ist, dass (ii) keine wahre Einsicht in das wahre vernünftige Ziel des Menschen möglich ist, dass (iii) keine moralische Kraft zu dessen Verwirklichung besteht. Moralische Gesetze sind damit ohne teleologischen Zusammenhang und lediglich äußere Zwangsnormen im Raum der faktischen, moralisch ungeordneten menschlichen Natur. Die Aufklärer distanzieren sich schließlich mehr oder minder stark (i) von der theistischen Herkunft und transzendenten Autorität und Zielsetzung der Moral als theistisches Gesetz, und (ii) von der sozialen Natur des Menschen und der Moral und der Religion mit einer theonomen, hierarchischen Autorität.

Deswegen die scheinbare Plausibilität von Humes Gesetz und des naturalistischen Fehlschlusses, wonach aus dem Faktischen nichts Normatives folge. Dagegen ist logisch betrachtet und in der intakten Moral eine Soll-Folgerung aus einer Ist-Prämisse sehr wohl schlüssig und normal (1995, 81–85). Moralische Urteile sind gleichzeitig hypothetisch (als der menschlichen Natur und ihrem Glück teleologisch angemessen)

und kategorisch (als allgemeingültiges Gesetz Gottes). Glück ist auch in der Tradition nicht eindeutig, sondern heterogen wie bei Kant (1995, 91, 93). Kategorische Urteile sind in der Tradition allgemeingültiges gottgegebenes Gesetz wie im Prinzip bei Kant (1995, 86).

Kap. 6. Der naturalistische Utilitarismus ist eine neue Ersatz-Teleologie und die formale rationale Gerechtigkeitstheorie ist eine neue objektive Ersatz-Autorität der Moral. Der Utilitarismus beherrscht das 19. Jh., der Intuitionismus und Pragmatismus beherrschen die 1. Hälfte des 20. Jh. und sind eine Vorbereitung, eine *Praeparatio evangelica* für den Emotivismus, der ab der 2. Hälfte des 20. Jh. dominant wird. Auch der Existentialismus des 20. Jh. ist Emotivismus. Im Emotivismus entspricht die ethische Bedeutung der moralischen Ausdrücke nicht dem manipulativen Gebrauch (1995, 97).

Absolute, beziehungslose Natur- und Menschenrechte auf beliebige subjektive Meinungen, Einstellungen, Verhaltensweisen sind eine Fiktion: „Es gibt keine solchen Rechte und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörnern“ (1995, 98). Auch der bekannteste zeitgenössische Menschenrechtstheoretiker Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, 1976 / dt.: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt a. M. 1984) kommt zu dem Fazit, dass kein Nachweis solcher abstrakter Menschenrechte möglich sei (1995, 99). Fiktionen wie Menschenrechte oder Nutzensumme geben vor, objektive und sachliche Kriterien zu liefern, können es aber nicht (1995, 99). Was bleibt, ist eine antagonistische Kultur des bürokratischen Individualismus mit einem gleichwertigen Paar unvereinbarer willkürlicher Fiktionen: (I) Individualismus der Menschenrechte vs. (II) Bürokratische Organisation der Nützlichkeit (1995, 100). Die Folge ist die Scheinrationalität und Phrasenhaftigkeit moralischer Debatten: Wegen der Willkür des Willens und der Macht muss Protest und Empörung die rationale Beweisführung ersetzen. Es ist ein Theater der Illusionen, gegen das sich das Entlarvungspathos Freuds, Marx' und Nietzsches richtete.

Kap. 7: Die Erkenntnis- und Handlungstheorie des Aristotelismus fußt auf der Theoriebeladenheit und intentionalen Struktur der Erfahrung, Einsichten, die erst in den Debatten des 20. Jh. wieder entdeckt wurden. Die Aufklärung und Neuzeit hatte sich hingegen weitgehend dem Empirismus, den sog. nackten Tatsachen, den bloß mechanistischen Wirkur-

sachen verschrieben und ist daher eine Epoche, in der „die Blinden ihr eigenes Sehvermögen bejubeln“.

Kap. 8. Aussagen der Sozialwissenschaften sind nicht universell quantifizierbar, es ist nur probabilistische Verallgemeinerung möglich. Die systematische Unvorhersagbarkeit des menschlichen Lebens ist Ernst zu nehmen. Das bedeutet: Eine leistungsfähige Organisation setzt ein hohes Maß an Unberechenbarkeit und Freiheitsräumen voraus, während totalitäres Vorgehen und Starrheit zur Ineffizienz führen.

Kap. 9. Wenn der Intuitionismus Moores stimmt, dass der moralische Grundbegriff ‚Gut‘ eine nichtnatürliche freischwebende Eigenschaft ist; und wenn im selben Sinn Prichard und Ross Recht haben, dass die weiteren moralischen Grundbegriffe ‚Sollen‘ und ‚Richtig‘ nichtnatürliche Eigenschaften sind, dann funktioniert Ethik wie willkürliche, irrationale Taburegeln im Polynesien des 18. Jh.

Nietzsches Philosophie ist das folgerichtige Ernstmachen mit der Einsicht, dass die Moralphilosophie der Gegenwart daran scheitert, rationale Rechtfertigungen der Ethik zu erbringen. Ethik ist nur noch Rationalisierung von perspektivischer Herrenmoral und des Willens zur Macht. Vgl. Dworkins Definition des modernen Liberalismus als der Ordnung, in der Fragen des guten Lebens, der Ziele des menschlichen Lebens nicht objektiv, öffentlich, politisch sind (1995, 161). Der moderne Staat ist ungeeignet als moralischer Erzieher einer Gemeinschaft (1995, 261). Aber, so MacIntyre, Aristoteles hat im Gegensatz zur Moderne eine rationale Rechtfertigung der Ethik, die Nietzsches Säuretest besteht.

Kap. 10. Nietzsches heroische Herrenmoral hat den Individualismus des 19. Jh. auf die archaische Vergangenheit projiziert, was kulturgeschichtlich falsch ist. Moral ist in der archaischen Welt etwa der Griechen Homers nicht heroischer Individualismus, sondern die Übernahme einer vorgegebenen Rolle in der sozialen Ordnung.

Kap. 11. Im späteren klassischen Athen ist die Moral universell und soziale oder moralische Konflikte zwischen verschiedenen moralischen Prinzipien sind möglich (wie in der attischen Tragödie).

Kap. 12. Für Aristoteles ist moralische Bildung schließlich eine *éducation sentimentale* oder Schulung des Charakters, der Gefühle und des Benehmens (1995, 201). Ethik ist Intelligenz und Charakter. Er

unterscheidet universelle und objektive Normen in der Dimension des Sozialwesens und der Gerechtigkeit und partikuläre und subjektive Regeln in der Dimension des guten Lebens. Recht und Moral sind nicht getrennt (1995, 205). Freundschaft korreliert mit Gerechtigkeit und ist sozial und politisch bestimmt als gemeinsames Erkennen und Verfolgen eines Gutes. Freundschaft in diesem Sinn ist also wesentlich und ursächlich für die Gemeinschaft und den Staat (1995, 209). Es gibt keinen moralischen Pluralismus im Staat. Metaphysische Kontemplation gilt als letztes Ziel (1995, 213). Bleibender Hauptmangel von Aristoteles' Ethik ist nach MacIntyre die Vernachlässigung der zentralen Stellung von Widerstand und Konflikt im menschlichen Leben (1995, 219).

Kap. 13. Luther und Hobbes als zwei Wegbereiter der Moderne zeigen einen ausgeprägten antiaristotelischen Affekt. Das Christentum der Tradition und des Mittelalters verbindet dagegen Aristoteles und Neues Testament (und Stoa). Neu ist dadurch Folgendes:

- Fehlverhalten ist nicht nur charakterlicher Mangel, sondern auch Sünde, Übertretung des göttlichen Gesetzes. Die Thora und der Messias Jesus Christus ist Gesetzgeber und Gesetzesvermittler und Richter, dem wir Gehorsam schulden (227).
- Verinnerlichung der Moral: Zentrum ist immer ein Willensakt.
- Kein menschliches Wesen ist durch natürliche Übel oder Unglück vom menschlichen Gut ausgeschlossen (1995, 235)
- Neu ist schließlich die geschichtliche Bewährung der Ethik.

Wie bei Aristoteles gibt es jedoch weiterhin keine Unterscheidung von Recht und Moral: Der Staat ist die Gemeinschaft, in der die Menschen als gleichzeitige Angehörige einer ewigen himmlischen Gemeinschaft / Kirche gemeinsam nach dem menschlichen Gut streben und nicht nur der Schauplatz, auf dem jeder einzelne sein ganz persönliches Gut sucht (1995, 230): „Ich habe immer als Teil einer geordneten Gemeinschaft das menschliche Gut zu suchen.“ (1995, 231) Durch die Stoa kommt nur die Neigung auf, das Recht über die Tugend zu setzen: Das Naturgesetz ist wichtiger als das menschliche Gut (1995, 227). Aber auch die Ethik der Tugenden braucht als Gegenstück eine Ethik des moralischen Gesetzes (1995, 268).

Kap. 14. Hier entwickelt MacIntyre eine moralische Präsuppositionslogik: Ethische Praxis hängt an der Autorität der inhärenten Güter und der inhärenten Maßstäbe (wie das Schachspiel an der Respektierung von

dessen Regelwerk). Subjektive und emotivistische Analysen erfassen dessen Natur und Funktionieren nicht. Speziell der Utilitarismus kann äußerliche und inhärente Güter nicht unterscheiden (1995, 265). Tugenden zielen auf die inhärenten Güter einer Praxis und auf die Absicherung der Suche nach dem universellen Gut gegen Leiden, Gefahren, Versuchungen, Ablenkungen. Gerechtigkeit, Tapferkeit, Ehrlichkeit/Wahrheitsliebe stehen im Gegensatz zur – äußere Güter wie Macht, Reichtum, Status anstrebenden – Korruption dieser Tugenden in Institutionen (1995, 260). Aber die Praxis oder Tugend wird immer in einer bestimmten Gemeinschaft erlernt und Tugend hat immer eine soziale und politische Dimension.

Kap. 15. Moralische Präsuppositionslogik – Fortsetzung: Ethik ist intentionales Handeln aus Absichten und Überzeugungen. In der Moderne ist menschliches Leben atomistisch fragmentiert und episodisch und hat kein ganzheitliches Telos. Intentionales Handeln und Sprechen hat einen sozialen und geschichtlichen Kontext zur Voraussetzung. Kontextualisierung ist nicht nur das zentrale Merkmal der Natürlichen Sprache, sondern auch Taten entsprechen Erzählungen und Sprechakten. Die Hermeneutik (Gadamer) zeigt die Wirkungsgeschichte der Tradition, des Gegebenen als Voraussetzung meines Lebens und Bedingung des Handelns, also als moralischen Ausgangspunkt. Die Einheit der Erzählung oder Geschichte hängt nun an der Einheit des Charakters und der Verantwortlichkeit des Selbst, also an der Einheit einer narrativen Suche. Persönliche Identität ist bikonditional zu kohärenter Erzählung, Verstehbarkeit, Verantwortlichkeit und dies wiederum hat zur Voraussetzung, Teil einer Geschichte, Träger einer Tradition zu sein.

Historische Identität ist eine soziale Identität, auch im Fall von Kritik und Distanzierung und der Möglichkeit tragischer Konflikte. Edmund Burke und moderne Konservative stehen für eine tote Tradition: Tradition als Gegensatz zur Vernunft und Kontinuität als Widerspruch zu Konflikt. Demgegenüber gilt: „Traditionen verkörpern, wenn sie lebendig sind, kontinuierliche Konflikte“ (1995, 296). Moderne Konservative übersehen: „Mangel an Gerechtigkeit, Mangel an Wahrheitsliebe, Mangel an Tapferkeit, Mangel an relevanten intellektuellen Tugenden korrumpiert die Tugenden“ (1995, 217). Moderne Konservative sind nichts anderes als Bewahrer älterer Versionen des liberalen Individualismus.

Kap. 16. Das egoistische isolierte Individuum ist die neue soziale Institution der Moderne. Die Tugend der Moderne ist entweder Ausdruck natürlicher Leidenschaft oder eine Disziplin gegen destruktive Wirkungen der egoistischen anarchischen Leidenschaften. Tugend ist somit eingeengt auf Altruismus. Hume nahm dafür einen angeborenen irrumsfreien allgemeinen moralischen Instinkt oder inneren Sinn der menschlichen Natur an (1995, 306–307), aber tatsächlich ist der moralische Instinkt bei ihm die lokale Moral des aufgeklärten protestantischen Nordeuropa. Für Hume sind Tugenden Dispositionen zum Gehorsam gegen moralische Regeln oder besser in der Einzahl: Tugend ist eine singuläre Disposition zum Gehorsam gegen moralische Regeln (später speziell auf sexuellem Gebiet). Dies entspricht dem Stoizismus: Tugend ist Selbstzweck und zwar als Gehorsam gegen das Naturgesetz. Tugend ist Kontrolle der Leidenschaften statt teleologische Optimierung des Lebens. Dagegen ist für Aristoteles das persönliche Gut auch das soziale Gut.

Kap. 17. In John Rawls *Theorie der Gerechtigkeit* ist Voraussetzung, dass keine Übereinstimmung mit anderen über das gute Leben besteht. Die Identifizierung individueller Interessen geht ferner allen moralischen und sozialen Bindungen voraus und ist unabhängig davon. Es gibt keinen Bezug auf Vergangenheit und Verdienst. Es fehlt jedes Prinzip zur Richtigestellung von Ungerechtigkeit.

Traditionelle Tugend steht gegen die egoistische Habsucht des kapitalistischen Marktes und steht gegen die moderne politische Ordnung. Denn „moderne Politik ist Bürgerkrieg mit anderen Mitteln“ (1995, 337). Und Patriotismus wird zu Chauvinismus und Imperialismus und damit Krieg mit anderen Mitteln. Die ältere moralische Tradition ist heute noch erkennbar im katholischen Traditionalismus, in der östlichen Orthodoxie, bei orthodoxen Juden und z.T. im Protestantismus.

Kap. 18. Die moderne Moral ist ein Bündel fragmentarischer Reste der aristotelischen Tradition plus nicht plausible moderne Erfindungen. Auch der Marxismus ist verdeckter Individualismus und Autoritarismus. Die aristotelische Moral / Recht ergibt sich aus der Bindung an ein allgemein geteiltes Verständnis von Gütern und steht im Gegensatz zu moralischem Solipsismus und Emotivismus.

Für die Zukunft auch des Aristotelismus gilt: „Eine Tradition wird durch die eigenen inneren Argumente und Konflikte aufrechterhalten

und vorangetrieben.“ (1995, 346–347) Praktisch sollte es uns heute, so MacIntyre, gehen um die „Schaffung lokaler Formen von Gemeinschaft, in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden können [...] Wir warten nicht auf einen Godot, sondern auf einen anderen, zweifelsohne völlig anderen heiligen Benedikt.“ (1995, 350)