

Paradoxien der Kontingenz

Alasdair MacIntyre und Hans Blumenberg auf der Suche nach einer neuen gesellschaftlichen Verbindlichkeit

Maximilian Runge

Abstract:

Im Denken Alasdair MacIntyres sowie Hans Blumenbergs nimmt der Begriff der Kontingenz, vor allem derjenigen, die in Tod und Krankheit konkret wird und die damit Konfrontierten häufig überfordert, eine zentrale Stellung ein. Ihren unterschiedlichen Ansätzen ist die Arbeitshypothese gemeinsam, dass sowohl religiöse Traditionen als auch kulturelle Lebenswelten die Tendenz aufweisen, existenzielle Kontingenz in schicksalhafte Notwendigkeiten umzuwandeln und jene gerade in ihrer *Zufälligkeit* unsichtbar zu machen, wodurch sie überhaupt erst bewältigbar wird. Bei aller kulturgeschichtlichen Erprobung wird dieser Bewältigungsmechanismus jedoch dort problematisch, wo er nicht nur das *jederzeit Mögliche*, sondern auch das immer schon *möglich Gewesene* ins Abseits des lebensweltlich Unverfügbaren stellt, denn die partizipierende Abwehr des Bedrohlichen scheint nur mit der gleichzeitigen Negation geschichtlicher und kultureller Zufälligkeiten einherzugehen. Anders formuliert: Die kulturell vorgegebene Verarbeitung von *existenzieller* Kontingenz verhindert das Sichtbarwerden der eigenen *kulturellen* Kontingenz. Wo aber kein Verständnis für ein religio-kulturelles Anders-sein-können vorhanden ist, da gibt es keinen Raum für Entwicklung, sind dynamische Kulturen und Traditionen nicht möglich. Hier schließlich unterstützen MacIntyre und Blumenberg den Ansatz, die Dynamik lebendiger Traditionen als ein Changieren zwischen gesellschaftlicher Verbindlichkeit und ihrer vorübergehenden Auflösung zu begreifen, die durch das Erfahren von existenzieller Kontingenz bewerkstelligt wird. Der Aufsatz befasst sich mit der dahinter stehenden Dialektik, die ihre Aufhebung dann erfährt, wenn jede Kultur und jede Tradition vom Bewusstsein ihrer eigenen Kontingenz durchdrungen und das pathologische Festhalten an kollektiven Dogmatismen dadurch überwunden ist.

English Summary:

Since at least Luhmann, contingency – whose conceivability must be reduced to a great extent by means of “reduction of complexity“ in order to assure stability of social and psychological systems – has been an important topos of sociological theory. What is a genuinely philosophical approach of the past decades, on the other hand, is the idea of its conceivability as being conducive for the purpose of individual autonomy. If both assumptions held equally true, collectivity and mature individuality would effectively contradict each other: Mere affiliation with a collective would be the most efficient way to flee from the existential threat that is contingency, while the questioning of affiliation would require the capacity of enduring said threat. However, an individual that is thoroughly shielded from specific experiences of contingency will have little reason to break loose from its original collective environment and to expose itself to the burden of contingency. Consequently, autonomy would solely – if ever – be possible *outside* of any collective context and the idea of reasonably founded social

liability coined at times of the Enlightenment would ultimately become obsolete. Alasdair MacIntyre and Hans Blumenberg rank among the authors who have dealt with this dilemma in their own specific ways. What makes both of them relevant to the search for a possible solution is the emphasis with which they have included existential as well as cultural contingency in the topos of human identity. The consideration of narrative categories plays an important part at this point: For it is MacIntyre's conception of the human being as a "story-telling animal" – surely Blumenberg would concur with this wording – that allows us to particularly understand the myth-building, rhetoric engagement with the world's unreliability as a crucial structural factor of man's conduct of life. Contingency always had to be "digested" in some way or other, either had to be veiled and disowned or made accessible and bearable in order to guarantee man's metaphysical *potentiality* – which both MacIntyre and Blumenberg do by molding the unpredictable and the perilous into collective and singular narrations. It is obvious that the collective narratives are superordinate to the individual ones: First and foremost, we are always members of a specific cultural environment who can only hope to obtain an autonomous identity by means of distancing ourselves from this environment to a certain extent. At the same time, as mentioned before, this cultural context serves as the best possible protection against existential contingency; in this regard, MacIntyre and Blumenberg think of cultural reduction of contingency as necessary but yet obstructive to the formation of a resilient individual and autonomous identity. Setting out from here, this essay discusses the extent to which the individual recognition of cultural and existential contingency plays a part in MacIntyre's and Blumenberg's concept of a responsible yet socially agreeable identity. It will become obvious that a close connection can be drawn between the affirmation of one's own cultural contingency and the one of one's potential suffering in "limit situations" (Karl Jaspers): Human identity could only live up to the task of dealing with existential contingency appropriately by equally admitting its own cultural contingency – and thus the cultural contingency of *every other person* as well. The affirmation of cultural contingencies and differences would establish a new "genre-specific" reliability that could potentially dismantle the paradigm of (post)modern tentativeness criticized by MacIntyre and Blumenberg and that could return visions of an open and humane future to contemporary societies.

Schlagwörter: Kontingenz, Existenzphilosophie, Soziale Gruppen und Kollektivität, Multikulturalismus, säkularer und religiöser Humanismus

Keywords: contingency, existentialism, social groups and collectivity, multiculturalism, secular and religious humanism

Kiel, im August 2016



Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Kontingenzvermeidung als Hindernis	2
3	MacIntyre: Kontingenz, Wahl und „menschliche“ Praxis	7
4	Blumenberg: Kontingenz als Paradigma neuzeitlicher Lebensführung	13
5	Autonome Identität und kulturelle Kontingenz	18
6	Siglenverzeichnis	22
7	Literatur- und Quellenverzeichnis	23

1) Einleitung

Dass Kontingenz etwas ist, dessen Erfahrbarkeit durch „Komplexitätsreduktion“ weitgehend verringert werden muss, um die Stabilität gesellschaftlicher und psychischer Systeme zu gewährleisten, ist spätestens seit Luhmann ein wichtiger Topos soziologischer Theorie. Dass sie hingegen auch etwas sein kann, dessen Erfahrbarkeit gerade dem Zwecke individueller Autonomie nützt, ist eine Überlegung genuin philosophischer Ansätze der letzten Jahrzehnte¹. Sollte beides tatsächlich gleichermaßen zutreffen, dann würden sich faktische Kollektivität und mündige Individualität gegenseitig ausschließen: Die *bloße Zugehörigkeit* zu einem Kollektiv wäre dann nämlich das wirkungsvollste Mittel, der existenziellen Bedrohung durch die Kontingenz zu entfliehen, während die Infragestellung solcher Zugehörigkeit durch das Aushalten ebendieser Bedrohung geprägt wäre. Ein Individuum, das von konkreten Kontingenzerfahrungen umfassend abgeschirmt ist, wird jedoch wenig Grund haben, sich in kritischer Absicht aus seiner ursprünglichen kollektiven Umgebung zu lösen und so der belastenden Kontingenz auszusetzen. In der Konsequenz wäre Autonomie, wenn überhaupt, nur noch *außerhalb* jedweden kollektiven Zusammenhangs möglich, und die aufklärerische Vorstellung einer durch die praktische Vernunft begründeten gesellschaftlichen Verbindlichkeit damit endgültig obsolet geworden.

Alasdair MacIntyre und Hans Blumenberg gehören zu den Autoren, die sich je auf ihre Weise mit diesem Dilemma auseinandergesetzt haben. Was beide für die Suche nach einer möglichen Lösung so prominent macht, ist die Emphase, mit der sie sowohl existenzielle als auch kulturelle Kontingenz in den Topos der Identitätsfindung integriert haben. Die Berücksichtigung narrativer Kategorien spielt dabei eine nicht unwesentliche Rolle: Denn die MacIntyresche Auffassung des Menschen als ein „Geschichten erzählendes Tier“² – Blumenberg würde dieser Formel gewiss beipflichten – erlaubt es, vor allem die mythisierende und rhetorische Auseinandersetzung mit der Unzuverlässigkeit der Welt als wesentliches Strukturmoment des menschlichen Lebensvollzuges zu begreifen. Immer schon musste Kontingenz „verarbeitet“³, musste entweder verhüllt und verleugnet oder aber zugänglich und erträglich gemacht werden, um die metaphysische *Möglichkeit* des Menschen zu garantieren – und das geschieht so-

¹ Innerhalb der vergangenen Dekade dürfte dabei der wohl einflussreichste Versuch einer zeitgemäßen Theoretisierung der Kontingenz von Quentin Meillassoux stammen, der mit seinem *Après la finitude* (2006) zu den Vorreiterfiguren des Spekultativen Realismus zählt.

² Alasdair MACINTYRE: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M. 62014, S. 288, im Folgenden mit der Sigle VT abgekürzt.

³ Alfred SCHÄFER/ Michael WIMMER: Tradition und Kontingenz. Anmerkungen zu einem verschlungenen Verhältnis. In: dies. (Hg.): Tradition und Kontingenz. Münster 2004, S. 9-25. Hier: S. 14f.

wohl bei MacIntyre als auch bei Blumenberg durch die Einrahmung des Unvorhersehbaren und Bedrohlichen in kollektive und singuläre Erzählungen.

Dass dabei die kollektiven Narrative den individuellen vorgeordnet sind, ist leicht ersichtlich. Wir sind stets zuerst und zunächst Angehörige einer konkreten kulturellen Umgebung, die erst durch bestimmte Formen des Distanzgewinns *zu* dieser Umgebung auf die Erlangung einer autonomen Identität hoffen können. Zugleich ist, wie eingangs erwähnt, dieser Kulturkontext der beste Schutzschirm gegen existenzielle Kontingenz, dessen wir uns versichert sein dürfen; inwiefern also MacIntyre und Blumenberg die kulturelle Reduktion von Kontingenz als zwar notwendig, aber für die Begründung einer stabilen individuell-autonomen Identität als hinderlich begreifen, wird zunächst zu untersuchen sein (2). Danach werde ich mich der Frage widmen, in welcher Hinsicht die individuelle Anerkennung von kultureller und existenzieller Kontingenz für MacIntyres (3) und für Blumenbergs (4) Konzept einer mündigen *und zugleich* sozial verträglichen Identität eine Rolle spielt. Als Resultat dieser Untersuchungen ist zu vermuten, dass sich ein starker Zusammenhang zwischen der Affirmation meiner eigenen kulturellen Kontingenz und derjenigen meines möglichen Leidens in „Grenzsituationen“ (Jaspers) offenbart: Menschliche Identität, die mit existenzieller Kontingenz in geeignetem Maße umzugehen wissen soll, könnte dieser Aufgabe dann nur noch gerecht werden, indem sie ihre eigene kulturelle Kontingenz – und damit zugleich die kulturelle Kontingenz *jeder anderen Person* – gleichberechtigt anerkennt (5). In der Bejahung kultureller Kontingenzen und Verschiedenheiten läge schließlich eine neue, nunmehr „gattungsspezifische“ Verbindlichkeit begründet, die das von MacIntyre und Blumenberg kritisch beäugte Paradigma (post)moderner Unverbindlichkeiten aufzubrechen und gegenwärtigen Gesellschaften die Möglichkeit einer offenen und nicht zwanghaft reglementierten Zukunft⁴ zurückzugeben fähig wäre.

2) Kontingenzvermeidung als Hindernis

In der soziologischen und gesellschaftstheoretischen Forschung der letzten Jahrzehnte ist „Kontingenz“ zu einem Modewort avanciert. Neben der daraus resultierenden Unschärfe des Begriffes⁵ mag daran auch abzulesen sein, dass Blumenbergs Wort von der „Kontingenzkultur“⁶ moderner Gesellschaften weitgehend zutrifft: Die Allgegenwart von Kontingenzen seit der Neuzeit lässt sich nicht leugnen, sondern macht eine zumal theoretische Auseinanderset-

⁴ Vgl. Michael Th. GREVEN: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie. Wiesbaden ²2009, S. 190.

⁵ Vgl. Franz-Josef WETZ: Die Begriffe ‚Zufall‘ und ‚Kontingenz‘. In: Gerhart v. GRAEVENITZ/ Odo MARQUARD (Hg.): Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII). München 1998, S. 27-34. Hier: S. 30.

⁶ Hans BLUMENBERG: Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt a.M. 1987, S. 57.

zung mit ihnen notwendig. Die Vielfalt der Problematisierungen kann mit Blumenberg gesprochen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass alle genuin *modernen* Zugänge zur Kontingenzt die Perspektive einer Kultur teilen, die mit Kontingenzen verschiedenster Art in vor allem pragmatischer Hinsicht umzugehen bestrebt ist⁷. Die Art und Weise aber, *wie genau* mit Kontingenzen zu verfahren ist, ja sogar, wie überhaupt ein gelingendes Leben auszusehen habe, ist nun selbst das Resultat einer durch Innovation und Revision bewirkten kulturellen Genese, die ebenfalls nicht so hätte sein müssen, wie sie ist. In einer narrativen Auslegung ließe sich die Gesamtheit aller Vorstellungen, Überzeugungen und Normen, die innerhalb eines bestimmten Kulturkontextes als angemessen gelten, so mit Blumenberg und MacIntyre als „Kollektivmythos“ begreifen, der das gesamte Spektrum an Handlungsmöglichkeiten (vgl. VT, S. 95f.) und Glücksmöglichkeiten⁸ determiniert. In der Not zu sein, einem ganz bestimmten Kollektivmythos anhängen zu müssen, ist nun aber wiederum eine Frage des Zufalls: Denn ich hätte ja auch zu einer anderen Zeit an einem anderen Ort geboren werden können, und dann wäre meine kulturelle Zugehörigkeit und der entsprechende Kollektivmythos ein ganz anderer. Dieses Faktum möchte ich im Folgenden unter dem Begriff der *kulturellen Kontingenzt* zusammenfassen.

Neben der kulturellen Kontingenzt gibt es für MacIntyre und Blumenberg mindestens eine weitere wichtige Erscheinungsform des „Unverfügbaren“, die ich eingangs bereits als *existenzielle Kontingenzt* bezeichnet habe. Mit Lübbe lässt sich diese als das Auftauchen von Situationen umschreiben, die „sich der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetz[en]“⁹ und somit in einer rein gesellschaftlich-pragmatischen Hinsicht nicht mehr einholbar sind: In welchem Ausmaß das Altern und der Tod sozial präsent sind, ja was überhaupt als Leiden oder Krankheit gilt und wie im Zweifel damit umzugehen ist, mag zwar jeweils kollektivmythisch bestimmt sein, aber die Situationen und Unglücksfälle solcher Art sind keine sozial konstruierten, sondern *konkrete, leibliche Erfahrungen*, denen sich eine jede zunächst mit ihrer eigenen Körperlichkeit gegenüber sieht. In gewisser Hinsicht stellt also der Kollektivmythos die Bandbreite an möglichen Interpretationen bereit, auf deren Grundlage mir existenzielle Kontingenzt begegnen und ich überhaupt erkennen kann, woran mir gebricht. Anders ausgedrückt: Kulturelle Kontingenzt prägt meine Vergangenheit und ist immer schon *wirklich*,

⁷ Vgl. Hermann LÜBBE: Kontingenztzerfahrung und Kontingenztbewältigung. In: GRAEVENITZ/ MARQUARD: Kontingenzt, S. 35-47. Hier: S. 35-40. Lübbe bezieht sich hier vor allem auf den institutionalisierten Umgang mit Kontingenzt, also auf die Tatsache, inwiefern bürokratische Gesellschaften Kontingenzt und Unvorhersehbarkeiten als *Risiken* (z.B. im Bereich der Versicherungsassekuranz) zu integrieren und so mit ihnen zu rechnen in der Lage sind.

⁸ Vgl. Hans BLUMENBERG: Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M. 2014, S. 606, im Folgenden mit der Single BM abgekürzt.

⁹ LÜBBE: Kontingenztzerfahrung, S. 41.

existenzielle Kontingenzen hingegen prägt vor allem meine Zukunft und ist immer schon *möglich*, und wird so nur stets dort erlebbar, wo sie gegenwärtig ist¹⁰. Wenn MacIntyre daher festhält, dass „Behinderung und Abhängigkeit von andern etwas ist, was jeder von uns zu irgendeinem Zeitpunkt in seinem Leben selbst erfährt, und zwar in einem nicht vorhersagbaren Ausmaß“¹¹, so zeigt er damit ein weitreichendes Verständnis für die kulturindifferente Realität existenzieller Kontingenzen. Zugleich ist damit angedeutet, dass MacIntyre das gemeinschaftliche Kollektiv als „Auffangbecken“ für sich in Grenzsituationen befindlichen Individuen begreift, was eben auch bedeutet, die Wahrscheinlichkeit des Auftretens von existenzieller Kontingenzen ein Stück weit zu reduzieren.

Bei Blumenberg hängt die Bewältigung von existenzieller Kontingenzen eng mit dem zusammen, was er den „Absolutismus der Wirklichkeit“ nennt. Danach ist die reine, unverarbeitete, „faktische“ Wirklichkeit eine Sphäre, die sich durch die radikale Gegenwärtigkeit von absoluter Gefahr auszeichnet, sodass die aus der Konfrontation mit ihr resultierende „Angst immer wieder zur Furcht rationalisiert werden muß“¹². Obwohl Blumenberg diesen Begriff erst in *Arbeit am Mythos* einführt, kündigt er sich bereits 1957 als „quälendes, bohrendes Bewußtsein der Faktizität“, ja sogar als „Bewußtsein der *Unerträglichkeit* dieser Faktizität“¹³ an. Der grundlegende Mechanismus, sich dieser Faktizität, damit dem Absolutismus der Wirklichkeit zu entziehen, besteht für Blumenberg in der Konstitution und Aufrechterhaltung der die Einzelne und das Kollektiv umgebenden Lebenswelt. Als Ort reiner Selbstverständlichkeiten erhebt die Lebenswelt – also der von jeder bereits internalisierte Kollektivmythos – die Bedrohung durch existenzielle Kontingenzen zu einem jenseits Liegenden, wodurch das Diesseitige von ebendieser Bedrohung befreit wird: Die Lebenswelt ist dem Absolutismus der Wirklichkeit, damit der existenziellen Kontingenzen immer schon entronnen. Die Leistung der Lebenswelt bemisst sich also zunächst danach, inwiefern sie die Integration und Vermittlung von „Erfahrungstransendenzen“¹⁴ zu leisten vermag. Gleichwohl ist der durch sie gewährte Schutz auch bei Blumenberg stets nur vorläufig: Schicksalsschläge und Grenzsituationen können, weil sie nicht vermittelbar sind (vgl. BM, S. 628), die Einheit der Lebenswelt aufbrechen und damit das Selbstverständliche wieder unverständlich werden lassen. Es sind nun genau

¹⁰ Vgl. Thomas LEYENER: *Konkrete Kontingenzen. Zur Theorie einer wachstumsorientierten seelsorglichen Begleitung der Kontingenzerfahrung in Grenzsituationen*. Frankfurt a.M. u.a. 1988, S. 68.

¹¹ Alasdair MACINTYRE: *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg 2001, S. 154, im Folgenden mit der Sigle AA abgekürzt.

¹² Hans BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M. 2006, S. 11.

¹³ Hans BLUMENBERG: ‚Nachahmung der Natur‘. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart 2009, S. 55-103. Hier: S. 86. Markierung von mir, M.R.

¹⁴ Vgl. Hubert KNOBLAUCH: *Soziologie der Spiritualität*, in: Karl BAIER (Hg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt 2006, S. 91-111. Hier: S. 95.

diese Momente, in denen Individuen am meisten zu lernen und zu reifen fähig sind¹⁵, in denen mich also das Erfahren von existenzieller Kontingenz meiner Bestimmung als „unabhängiges, praktische Überlegungen anstellendes Subjekt“ (AA, S. 88) näherbringt; doch die ständige Präsenz des Kollektivmythos, die Stabilität der kulturellen Lebenswelt beschränkt das Auftreten solcher Momente auf ein Minimum, macht sie zuletzt unsichtbar¹⁶: „In der Kultur wird, was der Mensch auszuhalten vermag, unerkennbar“ (BM, S. 591). Die Ermöglichung einer gesellschaftlichen Anerkennung und erneuten Sichtbarkeit von existenzieller Kontingenz würde sich hier empfehlen – eine Forderung, die neben MacIntyre und Blumenberg unter anderen und interessanterweise auch von Rorty¹⁷ geteilt wird, worauf ich noch zurückkommen werde. Das Bemerkenswerte an der kulturellen oder „pragmatischen“ Assimilation von existenzieller Kontingenz ist nun, dass sie sich nicht allein auf diese Erscheinungsform beschränkt, sondern ebenfalls das *Bewusstsein von kultureller Kontingenz* zu reduzieren scheint. MacIntyre macht hauptsächlich die Institutionen des „bürokratischen Expertentums“ mit dessen Hang zu absoluter Prognose (vgl. VT, S. 123-148) für die Verschleierung dieser Kontingenzen verantwortlich, Blumenberg hingegen die Kultur als solche: „Alles, was in der Lebenswelt wirklich ist, spielt in das Leben hinein, wird genutzt und verbraucht, gesucht und geflohen, aber es bleibt in seiner *Kontingenz* verdeckt, d. h. nicht als auch-anders-sein-könnend empfunden.“¹⁸ Die Funktion der Lebenswelt, alles Geschehen als eine Selbstverständlichkeit zu interpretieren, soll dazu dienen, die Bedrohung ihrer Angehörigen durch existenzielle Kontingenz präventiv (vgl. BM, S. 565) zu unterbinden¹⁹. Das kann aber nur geschehen, wenn kulturelle Strukturen selbst nicht in ihrer gewordenen Zufälligkeit, sondern gerade in ihrer Notwendigkeit, eben als *Verbindlichkeiten* erfahren werden²⁰. Auf diese Weise entsteht eine Sphäre, die vollkommen von erlebbarer Kontingenz bereinigt ist, da diese entweder von vornherein verhindert wird oder aber nicht mehr als solche zu erkennen ist. Wo jedoch Zufälligkeiten aller Art keine Gel-

¹⁵ Vgl. LEYENER: Konkrete Kontingenz, S. 59f.

¹⁶ Vgl. Matthias WEFER: Kontingenz und Dissenz. Postheroische Perspektiven des politischen Systems. Wiesbaden 2004, S. 292f.

¹⁷ Ich beziehe mich hier vor allem auf die Darstellung des „ironischen“ Bewusstseins bei Rorty, das „nicht durch eine gemeinsame Sprache, sondern *nur* durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden ist, besonders durch die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung“, siehe Richard RORTY: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. 1989, S. 127-161. Hier: S. 158.

¹⁸ Hans BLUMENBERG: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. In: ders.: Wirklichkeiten, S. 7-54. Hier: S. 23, im Folgenden mit der Sigle LT abgekürzt.

¹⁹ Bei MacIntyre wird das analog durch die „Rationalität des Narrativen“ geleistet, die „vorausschauend mit der Beständigkeit des Zufalls umgehen muß“, Antje FETZER: Tradition im Pluralismus. Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft. Neukirchen-Vluyn 2002, S. 113.

²⁰ Vgl. hierzu Alois HAHN: Kontingenz und Kommunikation. In: GRAEVENITZ/ MARQUARD: Kontingenz, S. 493-521. Hier: S. 519.

tung mehr besitzen, da geht das Maß für die Prägnanz kollektiver Verbindlichkeit verloren, gibt es entweder zu viel Freiheit oder keine mehr.

Kollektive letzter Art sind durch die Geschichte – zumal des letzten Jahrhunderts – hinreichend bekannt: Sie verabsolutieren den Kollektivmythos und präsentieren sich selbst als Bollwerk gegen alles Fremde. Aber auch bei den Kollektiven erster Art – also genuin modernen Gesellschaften – lässt sich diese Verabsolutierung beobachten: Was MacIntyre als die emotivistische „Verseuchung“ der westlich geprägten Menschheit bezeichnet, meint im Grunde nichts anderes, als dass der liberalistische Grundmythos des von allen Zwängen befreiten Bürgers bei jeder noch so radikalen Revision unangetastet bleibt²¹, also ebenfalls als für eine „moderne“ Gesellschaft notwendig erachtet wird. Dass die bloße Setzung dieser liberalistischen Vorstellung freilich *nicht* ausreicht, um jeder intersubjektiven Begegnung die Qualität einer echten und nicht bloß ökonomischen Kooperation zu verleihen, hat MacIntyre immer wieder mit Nachdruck bekräftigt (vgl. z.B. AA, S. 136ff.). Festzuhalten bleibt also, dass die kulturelle Transformation von Unverfügbarem in lebensweltliche Selbstverständlichkeiten die Bedingungen für ein *rational encounter* im Sinne MacIntyres²² verhindert: Das fehlende Wissen um die *eigene* kulturelle Kontingenz verschleiert *diejenige des Fremden* und macht so die ethisch-rationale Kooperation mit einem anderen Individuum oder Kollektiv unmöglich.

Zusammenfassend zeigt sich, dass die Reduktion existenzieller Kontingenz für die Aufrechterhaltung menschlicher Identität zwar notwendig ist, durch die Assimilation kultureller Kontingenz jedoch zugleich eine Homogenisierung des „ererbten“ Kulturkontextes (vgl. VT, S. 295f.) bewirkt. Die Konsequenzen der daraus resultierenden kollektiven Verbindlichkeiten werden von MacIntyre aus einer kulturinhärenten, von Blumenberg aus einer zunächst generalisierten Perspektive beschrieben: Obwohl kulturelle Lebenswelten nichts weiter sind als kollektive Konstrukte, kann ich den Kollektivmythos meiner Kultur gleichwohl nicht abschüteln²³, sondern befinde mich immer schon im Kontext einer konkreten Tradition (vgl. JR, S. 350). Die Radikalität, mit der menschliches Dasein in die kollektiven Schutzmechanismen verwachsen ist, scheint auf diese Weise die von MacIntyre geforderte Kritik des Kollektivmythos (vgl. AA, S. 100) vollständig zu vereiteln. Ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma ergibt sich dort, wo der kulturelle Kontext nicht mehr bloß ererbt und angenommen, sondern durch die transformativen Prozesse einer existenziellen Krise *intentional gewählt* wird.

²¹ Vgl. Alasdair MACINTYRE: *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Ind. 1988, S. 392, im Folgenden mit der Sigle JR abgekürzt.

²² Vgl. FETZER: *Tradition im Pluralismus*, S. 134f.

²³ Vgl. Andreas KIRCHNER: *Dynamik der Geschlossenheit. Eine Theoriefigur der späten Moderne und ihre Entfaltung bei Hans Blumenberg*. Wiesbaden 2012, S. 143f. und 176ff.

3) MacIntyre: Kontingenz, Wahl und „menschliche“ Praxis

Es gehört zu MacIntyres erklärten Absichten, den unverbindlichen Relativismus gegenwärtiger moralischer Standpunkte, also das, was er den Emotivismus liberalistischer Gesellschaften nennt, zu überwinden. Da sich liberalistische Argumente seiner Meinung nach vor allem durch ihre „prinzipielle Unvergleichbarkeit“ (vgl. VT, S. 330) auszeichnen, ist MacIntyre genötigt, einen argumentationstheoretischen Rahmen zu finden, innerhalb dessen verschiedene Positionen wieder miteinander vergleichbar werden und die Überlegenheit eines Standpunktes gegenüber einem anderen entscheidbar wird. Für sein Konzept der narrativ begründeten *rationality of traditions*, das auf dieses Problem antworten soll, hat MacIntyre freilich viel Kritik²⁴ erfahren, was nicht zuletzt daran liegt, dass er den Liberalismus zwar einerseits „als Tradition deutet, andererseits diejenigen Menschen, die von der Unentscheidbarkeit moralphilosophischer Debatten [...] geprägt sind, als traditionslos charakterisiert“²⁵. Im Folgenden möchte ich erhellen, dass das zugrundeliegende Paradigma, aufgrund dessen MacIntyre *überhaupt* von der inhärenten Rationalität einer Tradition sprechen kann, in der intentionalen Wahl und Affirmation einer solchen durch ein autonomes Individuum besteht.

Doch zuvor noch eine kurze Begriffsbestimmung. Ich habe oben den Begriff der Kultur häufiger benutzt als den der Tradition. Wenn ich jetzt im Anschluss an MacIntyre ausführlicher von Traditionen spreche, meine ich damit grundsätzlich dasselbe: Das Vorhandensein eines unhintergehbaren Gruppenkontextes, zu dem ich in irgendeiner Art und Weise Stellung zu beziehen genötigt bin. Zu einer Tradition oder Kultur zu gehören heißt daher immer, sich im Kontext eines bestimmten Kollektivs zu bewegen, das sowohl zeitlich als auch räumlich ausgedehnt ist und für dessen Zugehörigkeit ich *zunächst* nicht verantwortlich gemacht werden kann.

Im Idealfall verhält sich die Einzelne in Bezug zu ihrer Tradition laut MacIntyre nun so, dass sie in dieser die „bisher beste Theorie und Praxis des guten Lebens“²⁶ verkörpert sieht und bei Enthüllung „bislang nicht entdeckter Fehlerquellen“ (AA, S. 162) an der Modifikation von kollektiven Normen mitwirkt. Wenn ich jedoch eine bestimmte Tradition einer anderen vorziehe, dann habe ich mich bereits reflexiv damit auseinandergesetzt, dann *habe* ich bereits gewählt. Voraussetzung dafür ist freilich, dass ich begriffen habe, dass es neben derjenigen, für

²⁴ Vgl. Titus STAHL: Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken. Frankfurt/ New York 2013, S. 106; Seiriol MORGAN: Moral Philosophy, Moral Identity and Moral Cacophony. On MacIntyre on the Modern Self. In: Analyse & Kritik 30 (2008/1), S. 157-175. Hier: S. 169; Stephen MULHALL: Liberalism, Morality and Rationality. MacIntyre, Rawls and Cavell. In: John HORTON (Hg.): After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre. Cambridge u.a. 1996, S. 205-224. Hier: S. 224, sowie FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 172f.

²⁵ FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 150.

²⁶ Patrick ZOLL: Ethik ohne Letztbegründung? Zu den nicht-fundamentalistischen Ansätzen von Alasdair MacIntyre und Jeffrey Stout. Würzburg 2010, S. 55.

die ich Partei ergreife, noch andere legitime Traditionen gibt, die ihrerseits legitime Wahrheitsansprüche vertreten²⁷. Und dafür schließlich ist erforderlich, dass ich mich von meiner ursprünglichen Einbettung in den durch meine kulturelle Zugehörigkeit ererbten Kollektivmythos distanziert habe. Das jedoch ist, wie oben dargestellt, unmöglich, solange ich – bedingt durch den kollektivmythischen Schutzschirm – meine eigene kulturelle Kontingenz noch nicht erfahren habe. MacIntyres *rationality of traditions* setzt mit anderen Worten die Wahl der Tradition schon voraus, von deren Lebendigkeit ich ein Teil bin (vgl. VT, S. 298) und zu deren persönlicher Abhängigkeit ich mich bekenne (vgl. AA, S. 100). Es ist also ein näherer Blick darauf nötig, wie sich MacIntyre den Prozess des Wählens vorstellt. Welche weiteren Bedingungen müssen erfüllt sein, um zwischen mehreren Traditionen, zu denen ja auch die ursprüngliche gehört, wählen zu können? Und was überhaupt ist als Tradition wählbar?

Um MacIntyres Begriff der rationalen Wahl genügen zu können, muss ich weitgehend autonom sein. In der Bezugnahme auf miteinander konkurrierende Traditionen ist man ausschließlich als Person, als individualisierte Entität gefordert, da die ausstehende Entscheidung „will depend upon who you are and how you understand yourself“ (JR, S. 393). Wenn die Möglichkeit einer rationalen Wahl jedoch in erster Linie davon abhängig ist, wie ich mich selbst verstehe, also in welchem *Kontext* ich mich bewege, dann wird die Frage nach der Rationalität meiner Wahl ebenfalls zu einem rein kontextbezogenen Kriterium: Die Berücksichtigung meines personalen Selbstverständnisses macht die Berücksichtigung des Verhältnisses zu meinem kulturellen „Primärkontext“ erforderlich. Eine Person wäre dann nicht dadurch rational, dass sie kontextunabhängige Aussagen zu machen weiß²⁸, sondern dadurch, dass sie sich *in einer ausreichend großen und Reflexion ermöglichenden Distanz zu ihrem ererbten Kollektivmythos befindet* (vgl. AA, S. 109).

Wie wird die Einzelne in diesem Sinne autonom? Um die Antwort vorwegzunehmen: Indem sie existenzielle Kontingenz erfährt. Denn echte Autonomie, bei der die Einzelne vollständig für sich selbst einsteht und Einsicht in die prinzipielle Kritikwürdigkeit kultureller Normen hat²⁹, kann selbst keine Sache der kulturellen Erziehung sein, da selbst noch die emanzipierteste Pädagogik zum Befolgen kollektiver Dogmen erzieht³⁰. Wie oben gezeigt, kann ich viel-

²⁷ Vgl. FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 133.

²⁸ Vgl. STAHL: Immanente Kritik, S. 104.

²⁹ Vgl. Dieter THOMÄ: Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem. München 1998, S. 113. Die Trennung zwischen einem für die gegenwärtige Situation verantwortlichen Erzähler und einem sich auf eine traditionale Vergangenheit berufenden Protagonisten, die Thomä an dieser Stelle unternimmt, wird im Kontext der intentionalen Wahl einer Tradition obsolet. Nur im Fall der bloßen unreflektierten Übernahme des Kollektivmythos wird ein Individuum lediglich zum Protagonisten; entscheidet es sich hingegen willentlich für eine Tradition, ist es Protagonist *und* Erzähler, traditional eingebettet *und* verantwortlich zugleich.

³⁰ Vgl. hierzu auch RORTY: Ironie, S. 117.

mehr erst dann im Besitz der mir größtmöglichen Selbstbestimmung sein, wenn mir das absolut Selbstverständliche – mein eigener kultureller Kontext – unverständlich geworden ist. Erst im Raum *jenseits* aller Selbstverständlichkeiten kann das autonome Individuum gefunden werden, für dessen Wahl das *gesamte Spektrum an rationalen Traditionen* offensteht. Die größte Unverständlichkeit aber lauert in Grenzsituationen, in Erfahrungen existenzieller Kontingenz (vgl. JR, S. 394 und AA, S. 86)³¹. Auf diese Weise zeigt sich Selbstbestimmung selbst als eine Sache der Kontingenz und des biografischen Zufalls, die nicht willentlich herbeigeführt, sondern lediglich unterstützt werden kann, indem beispielsweise kollektive Strukturen und Institutionen geschaffen werden, die das emanzipatorische Gewicht existenzieller Kontingenz anerkennen. Als dafür prototypisch hat MacIntyre bereits in *Verlust der Tugend* die moralische Struktur heroischer Gesellschaften erachtet, in der er unter anderem „einen Begriff des menschlichen Zustandes als zerbrechlich und anfällig für Schicksal und Tod [ausmacht], so daß tugendhaft sein nicht bedeutet, Verwundbarkeit und Tod zu vermeiden, sondern ihnen vielmehr zuzugestehen, was ihnen zusteht“ (VT, S. 173)³².

Ein Individuum unter dem Zwang der Restitution seiner Lebenswelt – denn nichts anderes heißt es an dieser Stelle, eine Tradition zu wählen – hat nun drei Optionen: Es kann a) eine neue Tradition wählen, die sich von seiner ursprünglichen unterscheidet, b) seine ursprüngliche, also ererbte Tradition wählen oder aber c) sich selbst wählen. MacIntyre empfiehlt natürlich die ersten beiden Optionen, da er gegen die dritte große Vorbehalte hat. Damit schließlich komme ich auf Rortys Einwand gegen MacIntyre zurück, dass „das beste Selbst, das uns möglich ist“³³, nicht in der Wahl eines konkreten Kollektivs, sondern gerade in der letztgenannten Option bestünde.

Zunächst ist festzuhalten, dass es sowohl MacIntyre als auch Rorty um die Begründung und Aufrechterhaltung einer langfristig stabilen und individuell autonomen Identität geht. In ihren Worten: dass es sowohl erforderlich ist zu lernen, „für mich selbst zu sprechen“ (AA, S. 174), als auch „allen eine Chance zur Selbsterschaffung [...] zu geben“³⁴. Über das Ziel sind sich beide demzufolge einig, nur nicht über die Methode. Aber auch hier gibt es eine Einigkeit: Denn beide stimmen darin überein, dass die Bestimmung des geeigneten Weges, an dessen

³¹ Vgl. auch LEYENER: Konkrete Kontingenz, S. 59 und 290f.

³² Vgl. auch LÜBBE: Kontingenzerfahrung, S. 44f. Eine ähnliche Wertschätzung existenzieller Kontingenz findet sich ebenfalls in vielen Traditionen, in denen Meditationstechniken oder vergleichbare Praktiken eine wesentliche Rolle spielen. „Tugendhaft sein“ heißt dort dann sehr oft, sich gerade mit dem *Unselbstverständlichen seiner selbst* auseinanderzusetzen, vgl. Ken WILBER: Das Wahre, Schöne, Gute. Geist und Kultur im 3. Jahrtausend. Frankfurt a.M. 2011, S. 348-365.

³³ RORTY: Ironie, S. 137.

³⁴ Ebd., S. 145.

Ende die Autonomie des Individuums stehen soll, *nur durch einen Rückgriff auf die Kategorie des Existenziellen durchführbar ist:*

In der idealen liberalen Gesellschaft wären die Intellektuellen immer noch Ironiker, die Nicht-Intellektuellen aber wären nicht Ironiker, sondern auf eine dem gesunden Menschenverstand entsprechende Weise Nominalisten und Historisten. Sie würden sich selbst als durch und durch kontingent verstehen, ohne besondere Zweifel an den Kontingenzen ihrer Existenz zu hegen.³⁵

Wenn es nun aber um die Konstitution einer *stabilen* Identität vor dem Hintergrund des möglichen Erlebens von existenzieller Kontingenz gehen soll, dann – und das ist die Pointe – erweist sich Rortys Position tatsächlich als die angreifbarere. Zwar gesteht auch MacIntyre zu, dass sich eine stabile autonome Identität vor allem durch die Offenheit auszeichnet, mit der sie auf existenzielle Kontingenz, also auf ihre eigene Bedrohbarkeit und Zerstörbarkeit reagieren kann (vgl. AA, S. 154). Aber die von Rorty hervorgehobene „ständige Neubeschreibung“³⁶ des ironischen Selbst lässt die geforderte Stabilität nicht im selben Maße zu wie desjenigen Selbst, das einer Tradition *intentional* anhängt.

Das liegt daran, dass ich im Akt der rationalen Wahl eines Referenzkollektivs nicht nur eine, sondern eigentlich zwei Affiliationen gewinne. Wenn ich eine Tradition unter den oben beschriebenen Bedingungen *intentional* wähle, dann bekenne ich mich zu ihrer inhärenten Rationalität. Indem ich das aber tue, bin ich gezwungen, mich zugleich zur Rationalität jeder anderen Tradition zu bekennen und diese als der meinigen gleichberechtigt anzusehen (vgl. JR, S. 350f.). Der rationalen Wahl einer Tradition liegt somit die ebenfalls rationale Wahl der Gemeinschaft aller gleichberechtigten Traditionen zugrunde; die erste lässt sich nur durchführen, wenn die Legitimität der zweiten anerkannt wird. Und das heißt zusammengefasst: In der rationalen Wahl einer Tradition wähle ich niemals nur ein konkretes partikuläres Kollektiv³⁷, sondern immer schon *die gesamte Gattung Mensch* (vgl. AA, S. 76-81 und 163-173)³⁸.

Die Wahl dieser größtmöglichen menschlichen Gemeinschaft hat gegenüber der Option, die Rorty empfiehlt, zwei Vorzüge. Zum einen kann eine individuell-autonome Identität durch den ständigen Kollektivbezug tatsächlich dauerhaft „begründet“ werden – und zwar selbst dann, wenn das Erleben existenzieller Kontingenz meinen eigenen Seinsgrund fraglich wer-

³⁵ Ebd., S. 149.

³⁶ Ebd., S. 137.

³⁷ Vgl. FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 217.

³⁸ Das soll nicht bedeuten, dass Rortys Position nicht auch eine Wahl der gesamten Gattung implizierte. Es zeigt sich vielmehr, dass in seiner liberalistischen Auffassung der rationalen Wahl die Reihenfolge der getroffenen Entscheidungen genau umgekehrt ist: Bei MacIntyre steht die Wahl der gesamten Menschheit im Vordergrund, die mit der Wahl und Anerkennung einer bestimmten Tradition einhergeht („Weil alle Menschen gebrechlich sind und also auch ich selbst, bekenne ich mich zu meiner eigenen Abhängigkeit“); bei Rorty erfolgt dagegen die Wahl des eigenen Selbst zuerst, die die Wahl der übrigen Menschheit nach sich zieht („Weil neben mir auch alle anderen Menschen zu Schmerz und Demütigung fähig sind, bekenne ich mich zu ihrer Unabhängigkeit“).

den lässt. Ob es „mich“ überhaupt noch gibt, kann unter grenzsituativen Umständen bezweifelbar werden; aber dass es *die Menschheit* gibt, bleibt selbst dann noch unbezweifelbar. Das ironische Selbst Rortys ist zwar gefestigter als das lediglich vom ererbten Kollektivmythos erfüllte Selbst, aber es ist instabiler als das einer Tradition intendiert zugehörige. Die intentionale Wahl eines Referenzkollektivs ist ein Akt der Befreiung, der nicht nur von der Angst zu leiden und zu scheitern befreit³⁹, sondern auch von derjenigen erlöst, die befürchten lässt, dass es das Meinige und Private nie gegeben hat⁴⁰.

Zum anderen kann ich de facto keine Gemeinschaft oder Tradition wählen, die sich nicht selbst emphatisch *als eine solche* begreift. Rorty selbst gesteht ein, dass in einer liberalen Gesellschaft „die Verletzbarkeit durch Demütigungen [...] das *einzig* soziale Band [ist], das wir brauchen“⁴¹. Diese sich auf das Aushalten von existenzieller Kontingenz berufende Auffassung deckt sich mit dem, was ich gerade als Wahl der gesamten menschlichen Gattung bezeichnet habe. Bei MacIntyre kommt neben dieser Wahl noch die Affirmation einer konkreten Gemeinschaft hinzu, in deren Abhängigkeit sich die Einzelne freiwillig begibt. Eine liberale Person im Sinne Rortys jedoch wählt über diesen gattungsbezogenen Kontext hinaus keinen weiteren mehr – sie bewegt sich also immer schon *außerhalb* jedweder konkreten und kollektiven Kontexte (vgl. AA, S. 182).

An dieser Stelle wird deutlich, weshalb MacIntyre so große Vorbehalte hat, den Liberalismus als eine „Tradition“ aufzufassen, und ihn eher als „eine Ansammlung Fremder, von denen jeder unter minimalen Einschränkungen den eigenen Interessen nachjagt“ (VT, S. 334), beschreibt: Weil es das liberalistische Kollektiv in einem ebensolchen emphatischen Sinne *als Konkretum* nicht gibt. Nach MacIntyres Definition kann ich nur dann eine Tradition haben, wenn ich etwas anderes außer mir selbst gewählt habe (vgl. AA, S. 192) – denn ansonsten habe ich überhaupt keinen Grund, einer bestimmten Tradition anzuhängen (vgl. JR, S. 366), bin also im wahrsten Wortsinne „grundlos“⁴².

Wichtig ist nun, dass erst auf der Grundlage einer solchen Wahl ein *rational encounter* verschiedener Traditionen möglich ist, MacIntyres Begriff der *rationality of traditions* die intentionale Wahl eines Kollektivs also bereits *voraussetzt*. Ist durch den ausreichenden Abstand zum ursprünglich ererbten Kollektivmythos die individuelle Autonomie gesichert und die Gleichberechtigung aller traditionsinhärenten „Rationalitäten“⁴³ anerkannt, kann der im „em-

³⁹ Vgl. LEYENER: Konkrete Kontingenz, S. 396-402.

⁴⁰ Zur „klaren Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen“ vgl. RORTY: Ironie, S. 142.

⁴¹ Ebd., S. 156.

⁴² SCHÄFER/ WIMMER: Tradition und Kontingenz, S. 16. Rorty selbst spricht von der „Wurzellosigkeit“ der liberalen ironischen Identität, vgl. RORTY: Ironie, S. 130.

⁴³ FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 120.

pathischen Verstehen“⁴⁴ ausgeführte Wettkampf um die jeweils überlegene Tradition beginnen. Vorher jedoch ist ein gleichberechtigtes Aufeinandertreffen verschiedener Traditionen, das bei MacIntyre stets die Form einer Begegnung zwischen zwei konkreten Personen im Dialog annimmt (vgl. AA, S. 88, 141, 160 und 190)⁴⁵, unmöglich. Man muss einen langen und beschwerlichen Weg hinter sich gebracht haben, um unter den oben genannten Bedingungen mit MacIntyre und Rorty als selbstbestimmt zu gelten. Es gibt daher gute Gründe anzunehmen, dass diejenigen, die „die Investoren- und Konsumentenautonomie wirtschaftlicher Märkte zum wichtigsten Realisierungsbereich individueller Freiheiten deklarier[en] und fälschlich zum allgemeinen Modell politischer Freiheit überhaupt hochstilisier[en]“⁴⁶, diesen Weg noch nicht gegangen sind, und sich also immer noch in einem Zustand kollektivmythischer Kontamination befinden, aus dem sie sich noch nicht durch Wahl befreit haben. Dass Rortys ironischer Liberalismus dennoch eine *legitime* Wahlmöglichkeit darstellt und MacIntyre ihn folglich anzuerkennen genötigt ist⁴⁷, hängt damit zusammen, dass sich eine intentional liberalistische Position einer gattungsbezogenen Verantwortung nicht verweigert, sondern sie – zumindest, was die Konstitution einer allgemeinen *Chancengleichheit* betrifft⁴⁸ – bejaht. Es ist unmöglich, die Wahl einer Tradition zu kritisieren, die in der Prämisse oder in der Konsequenz zugleich die gesamte Gattung wählt⁴⁹; solange existenzielle und kulturelle Kontingenzen anerkannt werden, ist jede Tradition die richtige.

Allen übrigen Personen, die eine intentionale Tradition noch nicht haben wählen können, weil sie noch zu sehr vom Kollektivmythos ihrer jeweiligen Kultur vereinnahmt sind, kann deshalb nur angeraten sein, schnellstmöglich in die Situation der Wahl zu gelangen. Da der ererbte Kollektivmythos jedoch die dafür nötigen Rahmenbedingungen gewöhnlicherweise erschwert, und die bedeutendsten Momente des persönlichen Wachstums zumeist deshalb die unerträglichsten sind, weil wir sie nicht haben voraussehen können, kann das nur dadurch unterstützt werden, indem jeder Person der Zugang zu existenzieller Kontingenzen vereinfacht wird.

⁴⁴ Ebd., S. 186.

⁴⁵ Vgl. auch ZOLL: Ethik ohne Letztbegründung, S. 57. Die dialogische Struktur wird selbst dann noch beibehalten, wenn es in MacIntyres Sinne um das empathische Erlernen einer *second first language* geht (vgl. JR, S. 375ff.). Sobald nämlich der Akkulturationsprozess in eine fremde Tradition abgeschlossen ist, vollzieht sich das Ringen um die überlegene Tradition immer noch durch zwei konkrete Identitäten, die sich nun jedoch *innerhalb* des Subjekts begegnen, vgl. hierzu auch FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 191-203.

⁴⁶ GREVEN: Die politische Gesellschaft, S. 189.

⁴⁷ Vgl. FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 173.

⁴⁸ Vgl. RORTY: Ironie, S. 145f.

⁴⁹ Vgl. Anmerkung 38.

Hier greift schließlich MacIntyres aristotelische Auffassung der Tugenden als „permanentes Einüben“⁵⁰ sozial verträglicher Charakterzüge innerhalb eines spezifischen Kollektivs. Denn als Angehöriger einer intentional gewählten Tradition – das wurde oben gezeigt – bin ich immer schon ein Teil der genuin menschlichen Gemeinschaft. Wo ich aber Teil einer Gemeinschaft bin, da bin ich auch ein Teil der durch sie begründeten Praxis (vgl. AA, S. 43 und 114ff.). Ziel der gattungsbezogenen „menschlichen“ Praxis bei MacIntyre ist nun, das „ganze Leben selbst als Praxis zu begreifen“⁵¹, um zuletzt *Wir* zu allen Menschen zu sagen und diese in das kollektive Selbstverständnis einer selbstbestimmten Person einzubeziehen – und das kann *tatsächlich* „kultiviert und ausgebildet“ (vgl. AA, S. 144) werden, wie MacIntyre postuliert. Wie verschiedene Studien der sich seit Anfang des Jahrtausends ausweitenden neurologischen Meditationsforschung belegen, können *Empathie* als die Fähigkeit, kulturelle Kontingenzen anzuerkennen, und *Resilienz* als die Fähigkeit, existenzielle Kontingenzen zuzulassen, akzentuiert erworben und ausgebaut werden⁵². Die Transzendierung des ererbten kulturellen Kontextes und das Erlangen einer vollkommen selbstbestimmten Identität ist somit nicht, wie Rorty⁵³ meint, das Verdienst der „Besonderheit“ einiger privilegierter Individuen, sondern das Potenzial einer jeden lebenden Person.

4) Blumenberg: Kontingenz als Paradigma neuzeitlicher Lebensführung

Während MacIntyre auf die transformierende Konfrontation des Individuums mit Situationen existenzieller Kontingenzen – und sei es nur als faktische Möglichkeit⁵⁴ – setzt, will Blumenberg das *kulturelle* Projekt forcieren, welches ausgehend von der Infragestellung kollektiv-metaphysischer Absolutismen in die Neuzeit geführt hat. Wesentlich für seinen Ansatz ist die begriffsgeschichtliche Beobachtung, dass sich „Kontingenz“ durch die Auswirkungen des durch

⁵⁰ Karen JOISTEN: *Verbindlichkeit*. MacIntyres Antwort auf die moralische Krise der Gegenwart. In: Michael KÜHNLEIN/ Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.): *Vermisste Tugend? Zur Philosophie Alasdair MacIntyres*. Wiesbaden 2015, S. 223-247. Hier: S. 242.

⁵¹ Wolfgang KERSTING: Alasdair MacIntyre. In: Julian NIDA-RÜMELIN (Hg.): *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*. Von Adorno bis v. Wright. Stuttgart 1991, S. 375-378. Hier: S. 377.

⁵² Vgl. u.a. Wolf SINGER/ Matthieu RICARD: *Hirnforschung und Meditation*. Ein Dialog. Frankfurt a.M. 2008; Ulrich OTT: *Meditation für Skeptiker*. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst. München 2010; Sabine BOBERT: *Coaching, Heilung, Mystik*. Spiritualität in der Postmoderne. In: Ralph KUNZ/ Claudia KOHLI REICHENBACH (Hg.): *Spiritualität im Diskurs*. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive. Zürich 2012, S. 181-196; Insa FOOKEN: *Psychologische Perspektiven der Resilienzforschung*. In: Rüdiger WINK (Hg.): *Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung*. Wiesbaden 2016, S. 13-45, sowie Antje Sonntag: *Stressbewältigung durch Meditation*. Eine Einführung für Psychologen, Berater und soziale Berufe. Wiesbaden 2016.

⁵³ Vgl. RORTY: *Ironie*, S. 117.

⁵⁴ Vgl. AA, S. 118f.: „Über die Hirngeschädigten, die nahezu vollständig Gelähmten, die Autisten, über all sie müssen wir sagen: Wir hätten es sein können. Ihr Unglück hätte das unsrige sein können, unser Glück das ihrige.“

Kopernikus eingeführten heliozentrischen Weltbildes von einer theologischen zu einer genuin existenziellen Kategorie entwickelt hat⁵⁵. Die darauffolgende Krise der okzidentalen Lebenswelt – in ihrem Ausmaß vergleichbar mit dem, was MacIntyre eine „epistemologische Krise“ nennt (vgl. JR, S. 361) – hat dazu geführt, dass der traditionelle christliche Kollektivmythos für die Aufrechterhaltung metaphysischer Gewissheiten weitgehend unbrauchbar wurde und die ehemals theologischen Wahrheiten durch nunmehr „originär menschliche“, eben „kulturelle“ Wahrheiten ersetzt werden sollten⁵⁶.

Blumenbergs These ist nun, dass die gegenwärtige westliche Kultur – entgegen ihrem nach außen hin so aggressiv propagierten Selbstverständnis – diesen Abnabelungsprozess von der „vormodernen“ Lebenswelt noch nicht beendet hat, sondern sich immer noch darin befindet: „Nicht die theoretische Umstellung, die das Heraustreten aus der Lebenswelt entschied, sondern die *Inkonsequenz* ihrer Durchführung ließ den Gesamtprozeß kritisch werden. Und ebenso ist Technisierung nicht die Alternative zur Lebenswelt, sondern eben das Sich-Realisieren der Inkonsequenz der theoretischen Umstellung“ (LT, S. 24). Die neuzeitliche Technik hat zwar den ursprünglichen christlich-metaphysischen Kontext abgelöst – indem sie aber das Sichtbarwerden von existenzieller und kultureller Kontingenz verhindert, ist sie gleichwohl immer noch mit den Übeln reiner Lebensweltlichkeit belastet. Für Blumenberg wird das durch die Ernüchterung evident, mit der die Moderne ihren Bruch mit der Tradition, ihren Status als das, was nach der „Entzauberung“ kam, als Mangel begreift – obwohl der Bruch ja schon vollzogen sein soll, es sich demzufolge um zwei voneinander unterschiedene Kulturen handeln müsste, die keine Gemeinsamkeiten haben. Die gegenwärtige Unfähigkeit der Moderne, die Tradition als etwas von ihr Getrenntes zu erfahren, zeigt, dass sie diese noch nicht hinter sich gelassen haben kann – ihr „Sinnverlust“ ist also „in Wahrheit ein in der Konsequenz des theoretischen Anspruches selbst auferlegter *Sinnverzicht*“ (LT, S. 42), der durch den lebensweltlichen Bezugsrahmen verdeckt wird. Der Austritt aus der technisierten Lebenswelt kann nun Blumenberg zufolge selbst nur wieder durch das innovative Moment der Technik initiiert werden, das seinerseits neue Selbstverständlichkeiten begründet und bisher ignorierte Kontingenzen assimiliert⁵⁷. Maßgebend für die Rolle, die Blumenberg der technischen „Kontingenzbegrenzung durch gezielte Kontingenznutzung“⁵⁸ in der noch ausstehenden Vervollständigung

⁵⁵ Vgl. Hans BLUMENBERG: ‚Kontingenz‘. In: Kurt GALLING u.a. (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 3. Tübingen ³1957, Sp. 1793-1794.

⁵⁶ Vgl. BLUMENBERG: ‚Nachahmung der Natur‘, S. 83.

⁵⁷ Vgl. Manfred SOMMER: Lebenswelt. In: Robert BUCH/ Daniel WEIDNER (Hg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar. Berlin 2014, S. 160-170. Hier: S. 170.

⁵⁸ Michael MAKROPOULOS: Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts. In: GRAEVENITZ/MARQUARD: Kontingenz, S. 55-79. Hier: S. 71.

des Projektes der Moderne zudedacht hat, ist also ihre Fähigkeit, *existenzielle Kontingenz zu kulturisieren* und diese somit selbst in eine kulturelle Selbstverständlichkeit zu transmutieren. Für diesen Umwandlungsprozess eignet sich die Technik vor allem deshalb, weil sie lebenserhaltende Tätigkeiten – die den Tod zwar aufschieben, aber doch nur solange, wie sie ausgeführt werden – durch die Reduktion der darauf verwandten Zeit komprimiert: „Beschleunigung und Verzögerung sind Momente an geschichtlichen Prozessen, denen bisher zu wenig Beachtung zuteil wurde. [...] Was in unserer Tradition als Rationalität bezeichnet worden ist, kam fast immer dem Moment der Beschleunigung, der Verdichtung der Prozesse zugute.“⁵⁹ Die so verstandene Technisierung ist in erster Linie *Zeitgewinn*, der dem Menschen die Möglichkeit gibt, durch Umweg und Verzögerung seiner Anlage als sterbliches Wesen, also seiner Schutzlosigkeit gegen existenzielle Kontingenz auszuweichen (vgl. BM, S. 557). Von dieser gewonnenen, dem Lebenserhalt abgerungenen Zeit aber würde selbst nicht viel übrig bleiben, wenn der Mensch sich genötigt sähe, sich jeweils als Individuum vollständig anzueignen, was vor ihm schon alle übrigen erworben haben. Traditionen übernehmen Blumenberg zufolge daher die Gewähr, „überhaupt von fremder Erfahrung leben“ (BM, S. 621) zu können, und bieten so die Möglichkeit, nicht „jede Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit selbst zu führen, sondern Bewältigungserfolge anderer anzunehmen“ (BM, S. 622). Die intentionale *Bejahung* einer Tradition – was nichts anderes heißt, als sich zu ihrer kontingenten Gewordenheit zu bekennen – bedeutet also, in ihren spezifisch kollektivmythisch geprägten Begriffen *das Vorhandensein von existenzieller Kontingenz anzuerkennen*⁶⁰. Wer ganz und gar die Moderne wählen will, so lautet Blumenbergs Schlussfolgerung, muss daher auch die der Technisierung inhärente Tendenz zur Beschleunigung wählen und diese als einen *intendierten* Mechanismus akzeptieren, der auf die ständige „Entselbstverständlichung“ der modernen Lebenswelt abzielt⁶¹. Die Moderne, so ließe sich festhalten, wäre nach Blumenberg dann der Prozess, der dem Wissen darum, dass es keine Selbstverständlichkeiten gibt, zur ständigen Präsenz verhelphen will – und zwar einzig aus der Motivation heraus, sich vor den kollektivmythischen Dogmatismen einer allzu homogenen Lebenswelt zu erretten.

Wer in diesem Sinne „modern“ ist, bejaht Kontingenzen also in einer sehr radikalen Weise. Wenn die kulturelle Lebenswelt aber immer schon durch deren Unsichtbarmachung konstitu-

⁵⁹ Hans BLUMENBERG: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: ders.: *Wirklichkeiten*, S. 104-136. Hier: S. 121.

⁶⁰ Daran mag abzulesen sein, dass auch bei Blumenberg Vorbehalte gegen Rortys starken Liberalismus zu vermuten sind: Während Rortys Ironiker auf die Zugehörigkeit zu einem konkreten Kollektiv weitgehend verzichtet, ist diese bei Blumenberg *Voraussetzung* für die Möglichkeit eines von der *Überlast* existenzieller Kontingenz befreiten und selbstbestimmten Lebensvollzugs.

⁶¹ Vgl. Ingolf U. DALFERTH: *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*. Tübingen 1992, S. 218.

iert ist, dann müsste die radikale Anerkennung von Kontingenz zuletzt im Verlust der lebensweltlichen Orientierung resultieren: Statt ein umsichtiges Leben zu ermöglichen, machte sie das bloße Überleben unmöglich. Es ist nun genau dieses Missverständnis, auf das zu beheben Blumenberg einen Großteil seines theoretischen Schaffens verwandte: Denn Kontingenz ist nicht die Nemesis von Lebensweltlichkeit schlechthin, sondern kann *selbst* zu einer Lebenswelten begründenden Instanz werden. Wir brauchen keine „autistischen Phantasien“⁶², um metaphysischen Trost zu erfahren und uns in den Wirren des Lebens zurechtzufinden – die Bezugnahme auf diese eine kontingente Welt, die wir bewohnen, reicht vollkommen. „Damit wird das individuelle und soziale Überleben aber nicht zum Lotteriespiel des Zufalls, sondern prägen sich im sozialen, also auch politischen, Wettbewerb viable Formen aus, die sich tradieren und damit alles Folgende unter Bedingungen stellen“⁶³. Wenn ich also existenzielle und kulturelle Kontingenz radikal affirmiere, dann falle ich nicht in ein undefiniertes Nichts, sondern werde von Strukturen gehalten, deren Fundament *in der Kontingenz selbst* begründet ist. Kontingenz ist somit nicht, wie Rorty meint⁶⁴, das Ende der Metaphysik, sondern sie kann selbst zu einer werden. Ihre Affirmation gibt das Angewiesensein auf „metaphysischen Trost“ (BM, S. 621) nicht auf, sondern bestätigt es als Grundbedürfnis menschlicher Identität.

Damit schließlich mündet das von Blumenberg emphatisch geforderte Sicheinlassen auf die Kontingenz ebenfalls in ein kollektives Selbstverständnis, das der bei MacIntyre herausgestellten Wahl der Gattung Mensch als solcher entspricht. Denn in die eigene existenziell-biografische und kulturelle Kontingenz einzuwilligen bedeutet in der Konsequenz, das Ringen um lebensbejahende Bedeutsamkeit zugleich auch allen übrigen Personen zuzugestehen – man kann beides nur zugleich akzeptieren oder überhaupt nicht, wie Lübbe betont:

Die hier gemeinte Anerkennung ist, als Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz, ein grundsätzlich lebenslagenindifferenter Akt. Sie ist darin auch gerade nicht ein selbstbezogener Akt. Sie bezieht vielmehr alles ein, wovon insgesamt abhängt, daß wir sind und daß wir so sind, und die Kontingenz der Welt ist damit in sie eingeschlossen.⁶⁵

In der Folge wird die kulturelle Zugehörigkeit zu einer Binnenprägung, zu einer der Menschheit inhärenten Varianz, die den Spielraum aller möglichen Formen und „Illusionen“ bemisst, mit denen Dasein der Gleichgültigkeit der Welt einen Lebenssinn abzutrotzen vermag (vgl. BM, S. 638). Kollektiver Dogmatismus wäre dann unter der Autorität der Kontingenz unmöglich: Der Versuch der Modifikation einer Tradition durch eine andere wäre Einmischung in den Kampf ums Dasein, der ja durch die Allgegenwart der Kontingenz bereits legitimiert ist.

⁶² Hans BLUMENBERG: Höhlenausgänge. Frankfurt a.M. 21996, S. 818.

⁶³ WEFER: Kontingenz und Dissenz, S. 288.

⁶⁴ Vgl. RORTY: Ironie, S. 111 und 146ff.

⁶⁵ LÜBBE: Kontingenzerfahrung, S. 44.

Die Entwicklung „endogener Motive“ zum Lösen bestehender Probleme kann – genauso wie bei MacIntyre – auch bei Blumenberg nur durch jeweils die Tradition erfolgen, die von den entsprechenden Fehlerquellen betroffen ist (vgl. LT, S. 50).

Die vornehmliche Frage im Umgang mit den „Fragwürdigkeiten“ einer fremden Tradition (man erinnere sich an die 2012 hierzulande heftig geführte Beschneidungsdebatte oder an die gegenwärtige Diskussion über ein gesetzliches Verschleierungsverbot) wird also sein, was ein *inakzeptables* und was ein *noch gerade tolerables* Übel ist. Unter die Übel der ersten Art werden – was bei der Beschneidung plausibel sein *kann*, bei der Verschleierung jedoch nicht – schwerwiegende Verstöße gegen die Menschenrechtskonvention fallen, die nach innen durch staatliches Eingreifen und nach außen durch eine Auflösung der (wirtschaftlichen) Kooperation sanktioniert werden können. „Übel“ zweiter Art werden hingegen solche sein, die mit dem Programm und Selbstverständnis der eigenen Tradition (in unserem Fall mit demjenigen eines säkularen Rechtsstaates) in Konflikt stehen. Bei ihnen können wir – wenn überhaupt – nur darauf hoffen, dass sich durch gleichberechtigte Kooperation Interessengemeinschaften *innerhalb* der zu modifizierenden Tradition bilden, die das aufgetauchte Problem anzugehen bereit sind; in diesem Fall sind wir zuletzt darauf angewiesen, unser ganzes Vertrauen in die der anderen Tradition inhärente Rationalität zu setzen⁶⁶.

Denn immerhin gibt es nicht „die“ Kultur, sondern nur *Kulturen* als disparate Konkretionen der Kultursphäre, die ihr je auf ihre Weise zur genuin modernen Form als lebenswelttranszendierende und lebensweltbegründende Kontingenz verhelfen können. Kulturverständnis scheint so bei Blumenberg also vor allem Kontingenzverständnis zu sein, es sucht in der Durchdringung originär menschlicher Umgangsmöglichkeiten mit dem Kontingenten die *übergreifende synchrone Einheit und Verschiedenheit kollektiver Strukturen* zu erfassen. Seine Genome betreffend, so mag man Blumenberg daher in den Mund legen, ist der Mensch immer schon eine Gattung gewesen (vgl. BM, S. 569) – er muss es nur noch lebensweltlich werden.

⁶⁶ Vgl. ZOLL: Ethik ohne Letztbegründung, S. 58; STAHL: Immanente Kritik, S. 109, sowie FETZER: Tradition im Pluralismus, S. 189.

5) Autonome Identität und kulturelle Kontingenz

Was bedeuten nun MacIntyres und Blumenbergs Ansätze für eine selbstbestimmte, die Bedeutsamkeit von Kontingenz anerkennende Identität? Zunächst, dass sie keinen großen Spielraum hat, was ihre Abhängigkeit von kollektiven Mythen, ja überhaupt von gesellschaftlichen Zusammenhängen betrifft: Sie kann sich zwar und sollte sich auch von kollektiven Dogmatismen distanzieren; aber sie bleibt nichtsdestoweniger *gezwungen*, sich für ein konkretes Kollektiv, eine konkrete Tradition zu entscheiden – und sei es auch die, in deren Kontext sie sich schon immer befand. In diesem Zusammenhang kann sich sogar Rortys ironischer Liberalismus nicht von dieser Nötigung zur Wahl freisprechen: Insofern ihm die „Sache unserer Identifikation mit einer solchen [historischen] Kontingenz“⁶⁷ heilig ist, hat er zwar kein konkretes, aber immer schon das weltweit verstreute und daher *abstrakte* Kollektiv aller bereits existenziell individualisierten Personen gewählt. Die radikal individualisierte Existenz gibt also nicht, wie MacIntyre meint, die „Teilnahme an der gemeinsamen Anstrengung einer rationalen Untersuchung und Kritik“ (AA, S. 192) auf, sondern begreift ihre jenseits aller kulturellen Konkretionen geäußerte Kritik als Beitrag zu einem Kollektiv, das sich gerade durch seine kulturindifferente „Unsichtbarkeit“ auszeichnet⁶⁸. Auf die eine und die andere Art bleibt *homo sapiens* also ein Wesen, das nicht hinter sein Bedürfnis auf kollektive Bezugnahme zurück kann; der echt vereinzelt Mensch ist, wenn er dazu noch vernünftig sein will, unmöglich.

Gleichwohl sollte nicht unterschlagen werden, dass eine mit diesen Überlegungen kohärent als selbstbestimmt definierte Person zuvor aus den Paradigmata ihres ererbten Kulturkontextes ausgebrochen sein muss, bevor sie als Fürsprecherin der jeweilig traditionsinhärenten Rationalität in Frage kommt – denn die bloß unkritische An- und Übernahme des kulturellen Primärkontextes kann unter keinen Umständen rational sein. Je stärker und ausschließlicher ich mich mit einer partikulären Gemeinschaft identifiziere – auch mit einer solchen, die ich gewählt zu haben glaube –, je homogener meine kulturelle Lebenswelt strukturiert ist⁶⁹, desto weniger kann ich den Anderen in seiner konkreten Andersheit, in „seinem kontingenten Selbst“⁷⁰ reflektieren. Nur die Erfahrung meiner eigenen Zerbrechlichkeit, die mich – ob ich es zunächst wahrhaben will oder nicht – mit allen anderen verbindet (vgl. VT, S. 171), kann mir den Weg aus meinem kollektivmythischen Gefängnis weisen. Je weiter ich mich dabei

⁶⁷ RORTY: Ironie, S. 109.

⁶⁸ Vgl. Hans BLUMENBERG: Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. Frankfurt a.M. 1987, S. 29.

⁶⁹ Vgl. GREVEN: Die politische Gesellschaft, S. 187.

⁷⁰ Hans Robert JAUSS: Probleme des Verstehens. Das privilegierte Du und der kontingente Andere. In: GRAEVENITZ/ MARQUARD: Kontingenz, S. 457-488. Hier: S. 464.

von meiner ererbten kulturellen Umgebung entferne, desto selbstbestimmter werde ich. Eine langfristig autonome Identität muss sich also zunächst ihrer eigenen Kultur und deren Selbstverständlichkeiten entfremden, sie muss in gewisser Hinsicht tatsächlich „eigensinnig“⁷¹ werden, um einen authentischen rationalen Standpunkt, der auch andere Rationalitäten anerkennt, behaupten zu können. Die gesellschaftliche Verbindlichkeit, mit der ich von Anfang an konfrontiert werde, zwingt mich ein – *doch diejenige, zu der ich mich im Wissen um ihre eigene kulturelle Kontingenz intentional bekenne, befreit mich*⁷².

Auf diese Weise kann sogar die Moderne selbst zu einer konkreten Gemeinschaft, zu einer legitimen Tradition werden, wie Blumenbergs Empfehlung eines Sicheinlassens auf die lebensweltliche Dialektik der Kontingenz aufzeigt. Die Fähigkeit der Lebenswelt, eine interpretierende und abfedernde Schablone für die erdrückende Wirklichkeit bereitzustellen, bleibt dabei gleichwohl bestehen – ein vom Bewusstsein existenzieller Kontingenz durchdrungener Kollektivmythos verzichtet lediglich darauf, seine für Trost und Hoffnung zuständige Metaphysik absolut zu setzen, und wird demzufolge seinen „Realitätsverzicht“ (BM, S. 599) als beabsichtigt und wesensmäßig anerkennen. „Nicht also die kontingenzbewußte Reflexion des Metaphysischen, sondern die in rationalistischer Angst vor Ungewißheit begründete Kontingenzvermeidung erzeugt jenes Klima, in dem der metaphysische Bedarf des Politischen in eine Renaissance ideologischer Gewißheiten eskalieren kann“⁷³. Kontingenz als die Metaphysik des säkularen Zeitalters anzunehmen bedeutet also, ein grundlegendes Verständnis für das Faktum des kulturellen Andersseinkönnens zu zeigen – und resultiert nicht zuletzt daher in einer bisher noch nicht realisierten Bejahung von gesellschaftlicher Uneinigkeit.

Bereits in *Verlust der Tugend* hatte MacIntyre festgehalten, inwiefern nationalstaatliche Gesetze nicht die erfolgreiche Etablierung von Konsens, sondern eher „Umfang und Ausmaß“ anzeigen, „in dem [...] Konflikt[e] unterdrückt werden“ müssen (VT, S. 338). Ihm zuzustimmen fällt nicht schwer: Selbst 70 Jahre nach dem Zusammenbruch des europäischen Faschismus ist *Geschlossenheit* eine Vokabel, die nicht nur das Selbstverständnis totalitärer Gesellschaften prägt⁷⁴, sondern auch den „professionellen“ Habitus gegenwärtiger Parteipolitik. Die Sehnsucht nach der Höhle, die die Moderne selbst verschlossen hat (vgl. BM, S. 567f.), hat in der Gegenwart zu einem Regierungsstil geführt, in dem entweder alle mitziehen oder keiner⁷⁵.

⁷¹ Vgl. Ursula NUBER: *Eigensinn. Die starke Strategie gegen Burn-out und Depression – und für ein selbstbestimmtes Leben*. Frankfurt a.M. 2016.

⁷² Vgl. JOISTEN: *Verbindlichkeit*, S. 236.

⁷³ WEFER: *Kontingenz und Dissenz*, S. 273.

⁷⁴ Vgl. Hannah ARENDT: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1986, S. 524.

⁷⁵ Vgl. beispielhaft FRANZ WALTER u.a.: *Die CDU. Entstehung und Verfall christdemokratischer Geschlossenheit*. Baden-Baden 2011.

Den fundamentalistischen Willen indes, den Prinzipien der „eigenen kulturellen Selbstbestimmung allgemeine Geltung zu verschaffen“⁷⁶, sie also anderen Personen und Traditionen aufzutroyieren, sucht man sowohl in der von MacIntyre ausführlich besprochenen griechischen Polis als auch in der sonstigen Vormoderne vergebens – er ist Greven zufolge vielmehr ein Symptom der gegenwärtigen Unfähigkeit, im Konflikt und der Unentschiedenheit von Meinungen zu leben: „In Wirklichkeit ist die Toleranz in den politischen Gesellschaften unserer Tage schon im Innern und schon dann gefährdet, wenn jede gesellschaftlich kontroverse Frage als politisch endgültig regelungsbedürftig angesehen wird“⁷⁷. MacIntyre setzt dieser zunehmenden Reglementierungstendenz die Einübung von Empathie und ihrer Fähigkeit entgegen, authentischer Stellvertreter für eine andere Person zu werden (vgl. AA, S. 174-183) – eine Rolle, die den gesellschaftlichen Zwang zum Konsens verschiedener Parteien insofern unterläuft, als sie das eigene kollektive Selbstverständnis zumindest auf die gesamte Gesellschaft erweitert. Authentischer Stellvertreter für eine bestimmte Person kann ich aber nur deshalb sein, weil ich meine eigene *und* die fremde Bedrohbarkeit durch existenzielle Kontingenz konzediere, und das heißt: weil ich im Anderen einen Stellvertreter der gesamten Gattung erkenne und den Umfang meiner *Polis* auf alle lebenden Personen ausgeweitet habe (vgl. VT, S. 178f.).

Was eine Person also zunächst daran hindert, überhaupt aus dem Dickicht *unverschuldeter* Unmündigkeit herauszufinden, kann zuletzt zu ihrem hilfreichsten Werkzeug dafür werden. Ich kann zwar nicht abschütteln, was ich in meinem kulturellen Ursprung je schon gewesen bin – aber zu welcher Tradition ich gehören möchte, das kann ich in exzessiver situativer Unselbstverständlichkeit, zumal nach der erfolgreichen Bewältigung von Grenzsituationen, frei entscheiden. Die Globalisierung, die mit der Moderne kam, hat nicht nur die Varianz kommender Probleme, sondern auch den Handlungsspielraum erweitert⁷⁸, innerhalb dessen menschliche Identität als zeitgemäße sich erfahren und entfalten kann. Ob die säkulare Metaphysik der modernen Demokratien es schafft, kollektiv-dogmatische Mechanismen vollends zu überwinden, wird zu einem Großteil davon abhängen, inwiefern sie traditionelle Lebensformen nicht als Gegner, sondern als *Partner* zukünftiger Kooperation zu begreifen vermag. Die Fähigkeit zum kulturell bedingten Dissens hat sie den kosmischen und theologischen Metaphysiken voraus – sie sollte diesen Vorteil nicht leichtfertig verspielen, indem sie ihre eigene kulturelle Kontingenz vergisst.

⁷⁶ GREVEN: Die politische Gesellschaft, S. 189.

⁷⁷ Ebd., S. 190. Vgl. auch MULHALL: Liberalism, S. 214.

⁷⁸ Vgl. MAKROPOULOS: Modernität, S. 73.

Das Anderssein ist auch in gegenwärtigen Zeiten noch möglich. Existenzielle Kontingenz ist eine Erinnerung daran, dass das Phänomen menschlicher Identität keineswegs selbstverständlich ist⁷⁹. Es hat eine ganze Geschichte gebraucht, um kulturelle Formen auszubilden, die mit dem *mysterium tremendum et fascinans* dauerhaft umzugehen in der Lage sind. Wir alle haben Kontexte, von denen wir abhängig sind; der allergrößte unter ihnen jedoch ist planetarisch gegeben. Dass wir ihm gewahr sein können, mag laut MacIntyre vielleicht nicht der distinkteste Unterschied zu den Tieren sein (vgl. AA, S. 16 und 60f.) – wohl aber der, dass wir lernen können, *all unseren Gattungsangehörigen zugleich* Aufmerksamkeit zu schenken. Von allen Tieren vermag bisher nur der Mensch nach der globalen Einheit seiner Gattung zu streben, um darin den Kleinstumfang einer Verbindlichkeit zu erkennen, nach der sich alles bemessen muss. Zuletzt wäre dadurch bestätigt, was auch Quentin Meillassoux in *Nach der Endlichkeit* schon zu zeigen versucht hat – „dass nicht jedes Absolute dogmatisch ist“⁸⁰.

⁷⁹ BLUMENBERG: *Annäherung an die Rhetorik*, S. 114.

⁸⁰ Quentin MEILLASSOUX: *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Zürich/ Berlin 2013, S. 54.

6) Siglenverzeichnis

AA = MACINTYRE, Alasdair: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden. Hamburg 2001.

BM = BLUMENBERG, Hans: Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M. 2014.

JR = MACINTYRE, Alasdair: Whose justice? Which rationality? Notre Dame, Ind. 1988.

LT = BLUMENBERG, Hans: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie.

In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 2009, S. 7-54.

VT = MACINTYRE, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M. 2014.

7) Literatur- und Quellenverzeichnis

Primärliteratur

- BLUMENBERG, Hans: ‚Kontingenz‘. In: GALLING, Kurt u.a. (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 3. Tübingen³1957, Sp. 1793-1794.
- BLUMENBERG, Hans: Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. Frankfurt a.M. 1987.
- BLUMENBERG, Hans: Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt a.M. 1987.
- BLUMENBERG, Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt a.M.²1996.
- BLUMENBERG, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M. 2006.
- BLUMENBERG, Hans: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 2009, S. 7-54.
- BLUMENBERG, Hans: ‚Nachahmung der Natur‘. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 2009, S. 55-103.
- BLUMENBERG, Hans: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 2009, S. 104-136.
- BLUMENBERG, Hans: Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M. 2014.
- MACINTYRE, Alasdair: Whose justice? Which rationality? Notre Dame, Ind. 1988.
- MACINTYRE, Alasdair: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden. Hamburg 2001.
- MACINTYRE, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M.⁶2014.

Sekundärliteratur

- ARENDET, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986.
- BOBERT, Sabine: Coaching, Heilung, Mystik. Spiritualität in der Postmoderne. In: KUNZ, Ralph/ KOHLI REICHENBACH, Claudia (Hg.): Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive. Zürich 2012, S. 181-196.
- DALFERTH, Ingolf U.: Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche. Tübingen 1992.
- FETZER, Antje: Tradition im Pluralismus. Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft. Neukirchen-Vluyn 2002.

- FOOKEN, Insa: Psychologische Perspektiven der Resilienzforschung. In: WINK, Rüdiger (Hg.): Multidisziplinäre Perspektiven der Resilienzforschung. Wiesbaden 2016, S. 13-45.
- GREVEN, Michael Th.: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie. Wiesbaden 2009.
- HAHN, Alois: Kontingenz und Kommunikation. In: GRAEVENITZ, Gerhart v./ MARQUARD, Odo (Hg.): Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII). München 1998, S. 493-521.
- JAUSS, Hans Robert: Probleme des Verstehens. Das privilegierte Du und der kontingente Andere. In: GRAEVENITZ, Gerhart v./ MARQUARD, Odo (Hg.): Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII). München 1998, S. 457-488.
- JOISTEN, Karen: *Verbindlichkeit*. MacIntyres Antwort auf die moralische Krise der Gegenwart. In: KÜHNLEIN, Michael/ LUTZ-BACHMANN, Mathhias (Hg.): Vermisste Tugend? Zur Philosophie Alasdair MacIntyres. Wiesbaden 2015, S. 223-247.
- KERSTING, Wolfgang: Alasdair MacIntyre. In: NIDA-RÜMELIN, Julian (Hg.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright. Stuttgart 1991, S. 375-378.
- KIRCHNER, Andreas: Dynamik der Geschlossenheit. Eine Theoriefigur der späten Moderne und ihre Entfaltung bei Hans Blumenberg. Wiesbaden 2012.
- KNOBLAUCH, Hubert: Soziologie der Spiritualität, in: BAIER, Karl (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt 2006, S. 91-111.
- LEYENER, Thomas: Konkrete Kontingenz. Zur Theorie einer wachstumsorientierten seelsorglichen Begleitung der Kontingenzerfahrung in Grenzsituationen. Frankfurt a.M. u.a. 1988.
- LÜBBE, Hermann: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung. In: GRAEVENITZ, Gerhart v./ MARQUARD, Odo (Hg.): Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII). München 1998, S. 35-47.
- MAKROPOULOS, Michael: Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts. In: GRAEVENITZ, Gerhart v./ MARQUARD, Odo (Hg.): Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII). München 1998, S. 55-79.
- MEILLASSOUX, Quentin: Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz. Zürich/ Berlin 2013.
- MORGAN, Seiriol: Moral Philosophy, Moral Identity and Moral Cacophony. On MacIntyre on the Modern Self. In: Analyse & Kritik 30 (2008/1), S. 157-175.

- MULHALL, Stephen: Liberalism, Morality and Rationality. MacIntyre, Rawls and Cavell. In: HORTON, John (Hg.): After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre. Cambridge u.a. 1996, S. 205-224.
- NUBER, Ursula: Eigensinn. Die starke Strategie gegen Burn-out und Depression – und für ein selbstbestimmtes Leben. Frankfurt a.M. 2016.
- OTT, Ulrich: Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst. München 2010.
- RORTY, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. 1989.
- SCHÄFER, Alfred/ WIMMER, Michael: Tradition und Kontingenz. Anmerkungen zu einem verschlungenen Verhältnis. In: dies. (Hg.): Tradition und Kontingenz. Münster 2004, S. 9-25.
- SINGER, Wolf/ RICARD, Matthieu: Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog. Frankfurt a.M. 2008.
- SOMMER, Manfred: Lebenswelt. In: BUCH, Robert/ WEIDNER, Daniel (Hg.): Blumenberg lesen. Ein Glossar. Berlin 2014, S. 160-170.
- SONNTAG, Antje: Stressbewältigung durch Meditation. Eine Einführung für Psychologen, Berater und soziale Berufe. Wiesbaden 2016.
- STAHL, Titus: Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken. Frankfurt/ New York 2013.
- THOMÄ, Dieter: Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem. München 1998.
- WALTER, Franz u.a.: Die CDU. Entstehung und Verfall christdemokratischer Geschlossenheit. Baden-Baden 2011.
- WEFER, Matthias: Kontingenz und Dissenz. Postheroische Perspektiven des politischen Systems. Wiesbaden 2004.
- WETZ, Franz-Josef: Die Begriffe ‚Zufall‘ und ‚Kontingenz‘. In: GRAEVENITZ, Gerhart v./ MARQUARD, Odo (Hg.): Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII). München 1998, S. 27-34.
- WILBER, Ken: Das Wahre, Schöne, Gute. Geist und Kultur im 3. Jahrtausend. Frankfurt a.M. 2011.
- ZOLL, Patrick: Ethik ohne Letztbegründung? Zu den nicht-fundamentalistischen Ansätzen von Alasdair MacIntyre und Jeffrey Stout. Würzburg 2010.