



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2012

Conradin von Nicolai

**Demokratie und Skepsis
Odo Marquard als
politischer Philosoph**

Magisterarbeit betreut von
PD Dr. Christian Schwaabe
2011

„Die Geschichte der Philosophie ist nicht etwa die Geschichte der gewissenhaften Durchführung von Forschungsprogrammen, sondern die Geschichte der Gestaltwechsel.“

- Richard Rorty

Dank geht an:

- meine Inspiratöse: Maria Elisabeth Bodingbauer, die mir am 1.12.2006 das Buch *Abschied vom Prinzipiellen* schenkte; meine erste Begegnung mit Odo Marquard.
- meinen Korrektösen: Catharina von Nicolai, Julia Beucke und Meredith Haaf.
- meine Familie insbesondere an meinen Vater, für die jahrelange Endredaktion.
- Odo Marquard selbst, der mich am 17.2.2011 zu einer Audienz in Gießen empfing; meine bisher letzte, aber ebenso inspirierende Begegnung.

Inhalt

I. Einleitung	4
II. Demokratie und Skepsis	13
1. Einführung	13
1.1. Antike Skepsis und die Geburt der Tragödie.....	13
1.2. Moderne Skepsis und die Zweifel an der Aufklärung.....	17
1.3. Skepsis und Ethik	23
2. Petitio principii: Liberale Demokratie.....	28
2.1. Demokratietheorie und theoretischer Demokrat.....	28
2.2. Demokratiezustand statt Naturzustand	31
2.3. John Rawls' Bürger – politisch nicht metaphysisch.....	35
2.4. Richard Rorty: Philosophie ohne Fundament.....	40
2.5. Vorrang der liberalen Ironikerin.....	42
3. Konstruktion: „Skeptischer Demokrat“	51
3.1. Intro: Geschichtsphilosophische Schwierigkeiten.....	51
3.2. Der Abschied vom Absoluten.....	54
3.3 Von der Lebenswelt zur Moralistik	57
3.4 Das kompensierende Individuum	61
3.5 Kontingente Schicksale und Machsale	64
3.6 Gewalten und Pluralitäten	66
3.7 Zustimmung zur Zukunft.....	70
3.8 Zusammenfassung	72
III. Schlussbemerkung	75
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	78
1. Primärliteratur.....	78
2. Sekundärliteratur.....	80
Eigenständigkeitserklärung:	84

I. Einleitung

„Theorie ist das, was man macht, wenn nichts mehr zu machen ist“¹, so Odo Marquard und gerade die politischen Theorie erscheint oft als eine Disziplin, die mit dem Scheintod ringt. Selbst die eigene Zunft ist sich ihrer Relevanz nicht sicher. Diese Position zwischen Sein und Schein wird in der Philosophie traditionell von der Skepsis besetzt. So ist das Thema dieser Magisterarbeit, *Demokratie und Skepsis*, zugleich antik und aktuell. Denn Skeptiker, wie auch Demokraten, gibt es seit es Denker gibt. Doch sind die Griechen am Zweifel nicht verzweifelt, sondern haben ihn kultiviert. Die Geburt der Tragödie als Form des Dramas spiegelt das wieder. Thematisiert wird stets das Scheitern einer Figur, die durch eine „schicksalhafte, unvermeidliche Handlung“² in eine Situation gerät aus der sie keinen Ausweg, keinen Weg zur Wahrheit oder zur Erlösung findet. Dieses Lebensleiden wird in der Tragödie als Schauspiel dargestellt. Die Philosophen wiederum versuchten mittels Theorie den widrigen Umständen des Daseins zu entkommen:

„Sie blickten auf das Wesentliche der Welt – das Unvergängliche, das Immerseiende, das Eine, das Wahre, das Gute und ihren Glanz – und relativierten die Welt der Übel als das Unwahre und Unwesentliche.“³

Doch gegen dieses Heilsversprechen richtet sich die Skepsis. Der Mensch muss ohne absolute Gewissheit im Leben auskommen. Wahr und falsch, Sein und Schein sind für ihn nicht endgültig unterscheidbar. Das hat natürlich nicht nur Konsequenzen fürs Private, sondern auch fürs Politische. Und hier wird das Thema Skepsis aktuell.

Jahrhundertlang beherrschten *absolutistische* politische Ideen die Geschichte. Ob Gottesstaat, Volksrepublik oder Marktwirtschaft, allen Denkgebäuden gemeinsam war der Glaube an die Geschlossenheit und Überlegenheit ihres Systems. Die Wahrhaftigkeit der eigenen Idee bildete das Fundament für den Fortschritt. Und so unterschiedlich diese Programme und Ziele auch formuliert waren, sie versprachen ihren Anhängern absolute Orientierung im Leben. Einer hatte immer Recht: Gott, die Partei oder der Markt. Doch mit der Zeit schwand das Publikum. Viele Versprechen, wie beispielsweise das von der klassenlosen Gesellschaft, erfüllten sich nicht. Andere,

¹ TdA, S. 137.

² *Brockhaus-Enzyklopädie online*; Stichwort: Tragödie (Leipzig ; Brockhaus AG). Zugriff über Bayerische Staatsbibliothek. [22.03.2011]

³ FuP, S. 113.

wie die christliche Determinationslehre, lähmten den Gläubigen irgendwann mehr als ihn zu motivieren. Mehrheiten, so denn sie gebraucht wurden, blieben aus. Die Pluralisierung der Lebenswirklichkeiten hinterließ, zumindest in den westlichen Demokratien, eine heterogene Volksmasse, die sich nicht länger hinter einem Heilsversprechen versammeln wollte. Das Ende der großen Erzählungen war gekommen. Und so erklärten einige Denker den Verzicht auf die Suche nach der einen Wahrheit und Erlösung zu ihrem Programm. Ein Vertreter dieser so genannten „Vielheits- oder Pluralisierungsphilosophien“⁴ war und ist Odo Marquard.

Odo Marquard, Jahrgang 1928, ist bekennender Skeptiker. In seinem Aufsatz *Abschied vom Prinzipiellen* von 1981, der den Untertitel *Auch eine biographische Einleitung* trägt, beschreibt er seinen philosophischen Werde- beziehungsweise Wendegang. Der Band *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, der Texte aus den Jahren 1962 bis 1973 enthält, deutet schon im Titel an, dass es darin nicht um die endgültige Erlösung von drängenden philosophischen Fragen geht. Im Gegenteil, Odo Marquards Beschäftigung mit den verschiedensten Themen der Philosophie endet zumeist in der Aporie. Zwar vermochte Marquard sich zu manchen theoretischen Teilbereichen bekennen, absolut zustimmen jedoch wollte er ihnen angesichts der vielfältigen Positionen aber nicht. Aus anfänglicher „skeptischer Zurückhaltung“⁵ wurde skeptische „Vertrauensseligkeit“⁶, bis er schließlich auch an dieser Zweifel hegte. Denn das gesunde Misstrauen gegenüber Philosophen und deren Heilsversprechen, das er sich mühsam angeeignet hatte, war eben durch diese Seligkeit nun gefährdet. Weil Odo Marquards Skepsis selbst wahrhaftig zu werden drohte, musste sie endlich werden. Er fand einen einfachen Ausweg, denn schon die schiere Lebenskurze setzt dem eigenen Glauben an die absolute Erlösung enge Grenzen: „Weil wir zu schnell sterben für totale Änderungen und totale Begründungen, brauchen wir Üblichkeiten.“⁷ An die Stelle von Totalitäten treten Traditionen, nach der einen wahren Welterklärung wird nicht länger gefahndet. Wichtiger sind die Nahverhältnisse, das Erklären der vielfältigen Lebenswirklichkeiten im Hier und Jetzt, die gelten nicht weil sie wahr, sondern üblich sind. So räumt Odo Marquard kurzerhand mit einem gängigen Vorurteil auf:

⁴ EuV, S. 32.

⁵ SmG, Vorwort, S. 1.

⁶ AvP, S. 14.

⁷ AvP, S. 17.

„Die Skeptiker sind also gar nicht die, die prinzipiell nichts wissen; sie wissen nur nichts Prinzipielles: die Skepsis ist nicht die Apotheose der Ratlosigkeit, sondern nur der Abschied vom Prinzipiellen.“⁸

Ein solches Prinzip war eben der Wahrhaftigkeitsanspruch, den die Politik stets für sich reklamierte und der in Deutschland durch die Kriegsniederlage am 8. Mai 1945 bereits starke Kratzer bekommen hatte. Und so verbindet Odo Marquard seine Wende zur Skepsis nicht zuletzt mit diesem Datum.

Mit seinem Geburtsjahrgang gehörte er zu einer Kohorte, die zwischen 1945 und 1955 nicht mehr Kind aber auch noch nicht erwachsen war: einerseits komplett im NS-System ideologisiert und sozialisiert, andererseits noch zu jung, um bereits politische Verantwortung getragen zu haben. Für diese Altersgruppe erfand der Soziologe Helmut Schelsky den Begriff der *skeptischen Generation*⁹ und für Odo Marquard war seine Zugehörigkeit zu ihr prägend. Charakteristisch für diese Jugendlichen, so Schelsky, sei eine „Entpolitisierung“ und „Entideologisierung“¹⁰. Nach den Jahren unter der nationalsozialistischen Diktatur wollte die Mehrheit der Deutschen nichts mehr von Politik wissen oder war zumindest hochgradig desillusioniert. Auf die in die Brüche gegangenen öffentlichen Heilsversprechen des Totalitarismus folgte eine private Wende zum „Konkretismus“¹¹. Zu diesem Konkretismus, der sich auf das Projekt Wiederaufbau, die Familie oder den Beruf richtete, kam eben jener skeptische Vorbehalt gegenüber allem Unkonkreten. Einen „Sinn fürs Geschichtliche“¹², den Odo Marquard in Anlehnung an seinen Lehrer Joachim Ritter propagiert, wollten auch angesichts der jüngsten Vergangenheit nur Wenige entwickeln.

Was den Philosophen Joachim Ritter kennzeichnete, war eben jenes Geschichtsbewusstsein. Für Ritter gehörten Metaphysik und aktuelle historische Situation zusammen.¹³ Eine bloße Berufung auf abstrakte Wahrheiten und Werte kann noch keine Ethik begründen. Zwei Formeln prägen dieses Philosophieverständnis, auf das sich später auch Odo Marquard mit seinem Skeptizismus berufen wird: „Zukunft

⁸ AvP, S. 17.

⁹ Schelsky, Helmut, *Die skeptische Generation*. Düsseldorf 1963.

¹⁰ AvP, S. 5.

¹¹ Hacke, Jens, *Philosophie der Bürgerlichkeit; die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen 2006.

¹² AvP, S. 7.

¹³ IuG, S. 160.

braucht Herkunft“ und „Merken ist wichtiger als Ableiten“¹⁴. Unter Ersterem versteht man, dass keine Zukunft unabhängig von der eigenen geschichtlichen Herkunft gedacht werden kann. Unseren zufälligen Lebensumständen können wir nicht entkommen. Und auch die zweite Formel schlägt in diese Kerbe. Erst die eigene Erfahrung einer Situation, eben das Merken, macht uns einen Sachverhalt vollständig verständlich. Die Wirklichkeit kann nicht komplett abstrahiert wahrgenommen werden. Wer Schlussfolgerungen nur aus Theorien ableitet, verdrängt das Menschliche. Für diese Verteidigung des Menschlichen und des Bestehenden fand sich bald ein Begriff: Als *Philosophie der Bürgerlichkeit* stand die Ritter-Schule und mit ihr Odo Marquard für einen neuen, liberalen Konservatismus in der noch jungen Bundesrepublik.

Der Historiker Jens Hacke hat 2006 diese gemeinhin vernachlässigte Strömung deutscher Geistesgeschichte in einem viel gelobten Band aufgearbeitet. In *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberal-konservative Begründung der Bundesrepublik*¹⁵ wird die Rolle des Münsteraner *Collegium Philosophicum* um Joachim Ritter ausgiebig beleuchtet. Durch Hackes Darstellung bekommen auch die Arbeiten von Odo Marquard einen politikgeschichtlichen Bezugsrahmen. Dies ist nur konsequent, denn wer Marquards Texte aufmerksam liest, kommt nicht umhin ihn als Teilnehmer eben jener philosophischen „Selbstverständigungskämpfe“¹⁶ in Deutschland wahrzunehmen, die heute fast ausschließlich mit der sogenannten 68er-Bewegung in Verbindung gebracht werden. Doch deren starke Präsenz darf nicht mit tatsächlichem Einfluss verwechselt werden. Schließlich vertraten die 68er nur eine Seite des politischen Spektrums. Parallel dazu verstanden sich die Philosophen der Bürgerlichkeit als Opposition gegen Strömungen wie den Neo-Marxismus oder später die „Negative Schule“, wie Marquard die Frankfurter aus dem Kreis der Kritischen Theorie taufte. Als *Bürgerlicher* platzierte er immer wieder Seitenhiebe gegen den „Marxismus, der damals die Philosophie ergriff“¹⁷ und die Deutschen glauben machen wollte, die Bundesrepublik sei keine gelungene Demokratie, sondern eine misslungene Revolution.¹⁸ Die Forderung der Linken, man solle sich der Bürgerlichkeit verweigern, also den neuen deutschen Rechtsstaat nicht anerkennen, konterte Marquard mit seiner „Verweigerung der

¹⁴ ZuH, S. 16.

¹⁵ Vgl. Hacke, 2006.

¹⁶ Hacke, 2006, S. 14.

¹⁷ EPB, S. 164.

¹⁸ IbW, S. 14.

Bürgerlichkeitsverweigerung¹⁹ – also der expliziten Zustimmung zum System. Hinter den Protesten witterte er statt einer durchdachten Position lediglich einen *nachträglichen Ungehorsam*, denn dadurch „[...]“ wird eine Demokratie zum nachträglichen Empörungsziel eines gegen die totalitäre Diktatur versäumten Aufstands.²⁰ Diese Konfliktlinie, die Hacke in seinem Werk ausführlich darstellt, macht deutlich, dass Odo Marquard doch war und ist, was er in seinen Aufsätzen nie explizit von sich behauptet: nämlich ein politischer Denker.²¹

Doch obwohl Odo Marquard und andere Ritter-Schüler sich selbst auch aufgrund dieser Auseinandersetzung als Konservative bezeichneten, ist eine Einordnung in diese politiktheoretische Kategorie nicht ohne weiteres möglich. Jens Hacke hält den Konservatismus höchstens als „politischen Richtungsbegriff“²² für brauchbar und nicht als „kohärente Ideologie“²³ verwertbar. Der von ihm daraufhin geprägte Begriff „bundesrepublikanischer Liberalkonservatismus“²⁴ erscheint wiederum zu eng und zu sperrig, um ihn für die politische Theorie allgemein fruchtbar zu machen. Mit der *Skepsis* bietet das Denken von Odo Marquard jedoch einen eigenen Ansatzpunkt um dies zu versuchen. Politikwissenschaftlich gesehen ist die Skepsis ein relativ unbeschriebenes Blatt.²⁵ Nur wenige Veröffentlichungen beschäftigen sich explizit mit den politischen Implikationen einer skeptischen Philosophie. In den bekannten Gerechtigkeitsmodellen oder Verfassungsentwürfen der Politischen Theorie spielt die Skepsis keine Rolle, was jedoch nicht an grundsätzlicher Anschlussunfähigkeit liegen kann. Ihre Auswirkungen auf Epistemologie oder auch Metaphysik sind beispielsweise vorbildlich untersucht.²⁶ Lenkt man den Blick dann auf eine Subdisziplin, die Demokratietheorie, bieten sich durchaus Anknüpfungspunkte für ein politikwissenschaftliche Verwertung der Skepsis und einen Bezug zu Odo Marquard.

Ausgehend von Odo Marquards Bekenntnis zur Bürgerlichkeit und seiner Überzeugung die Bundesrepublik sei eine gelungene Demokratie liegt der Schluss nahe, den

¹⁹ VdB, S. 37.

²⁰ AvP, S. 10.

²¹ Vgl. WpS: In diesem kurzen Text äußert sich Marquard dazu wie folgt: „*Es gehört zum Menschen und zum Schriftsteller, das politische Feld zu erfahren und bei seiner Gestaltung mitzuwirken.*“ Er hält es allerdings für vermessen zu glauben als Philosoph eine „*Eigentlichkeitsposition*“ Position haben zu müssen, die ihn vom „*Normalbürger*“ unterscheidet.

²² Hacke, 2006, S. 19.

²³ Hacke, 2006, S. 18.

²⁴ Hacke, 2006, S. 21.

²⁵ Vgl. Botwinick, 2006; Laursen, 1992; Stroud 19984; Weischedel, 1977.

²⁶ Vgl. Burnyeat, 1997; Gabriel, 2009; Hossenfelder, 1964; Popkin, 1987; Frede/Burnyeat etc. aufzählen

skeptischen Bürger unter die Lupe zu nehmen. Somit lautete die These, welche diese Arbeit vertritt: Die Skepsis ist eine politische Tugend, die zum Gelingen eines liberalen Gemeinwesens einen substantiellen Beitrag leisten kann. Wenn aus Bürgern Skeptiker werden, gewinnt die Demokratie an Zustimmung. Durch diese These wird der Blick von den Voraussetzungen für Demokratie auf ihre Funktionsbedingungen gelenkt. Es ist eine Sache ein Gemeinwesen zu begründen, aber eine ganz andere es zu unterhalten. In Demokratien regieren nicht Wahrheiten, sondern Mehrheiten und diese sind zwangsläufig kontingent. Die Skepsis, so das Argument, ist am besten geeignet um mit diesen Kontingenzen politisch umzugehen. Zwar genießen die Bürgern in liberalen Gesellschaften das Recht zur freien Entfaltung ihrer Persönlichkeit, doch nicht jede Persönlichkeitsstruktur erweist sich als mit der Demokratie kompatibel. Wer im Leben nach absoluten Orientierungen sucht, nach einem Heilsversprechen, wird möglicherweise von der Demokratie enttäuscht. Eine Wende zur Skepsis könnte hier Abhilfe schaffen. Um diese These zu belegen, wird das Bürgerbild von Odo Marquard aus seinen verschiedenen Schriften destilliert. Die so gewonnen Gedanken fließen zusammen in eine neue Kunstfigur, welche das liberale Gemeinwesen fortan bevölkern und bereichern soll: den *skeptischen Demokraten*.

Die Konstruktion des skeptischen Demokraten im dritten Kapitel baut auf zwei Abschnitten auf, die den erweiterten Kontext der Theorie bilden. Am Anfang steht eine Einführung in das Thema Skepsis. Da dies ein weites Feld ist, beschränkt sich die Auswahl der Denker und Gedanken auf einige wichtige Schlüsselpositionen. Diese überschneiden sich zudem mit den Referenzen, die Odo Marquard in seinen Schriften selbst macht. In der Antike war nicht nur die eingangs erwähnte Tragödie und der dazugehörige „griechische Untergrundpessimismus“²⁷ von Bedeutung, sondern vor allem die Schule um Pyrrhon von Elis. Dessen Philosophie, von Sextus Empiricus als *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* überliefert, bildet den einzigen systematischen Denkansatz in diese Richtung. Daher sind auch die nachfolgenden modernen Philosophen kaum als Skeptiker in diesem antiken Sinne einzuordnen. Was die Protagonisten aber jeweils eint, ist ihre skeptische Methode bestehende Wahrheiten in Frage zu stellen. Gewissermaßen im Fahrwasser der Aufklärung legten sie jeder zu seiner Zeit die Grundlagen für neue Perspektiven und Denkhorizonte. Das erste Kapitel schließt mit einem kurzen Abriss zum Thema *Skepsis und Ethik*, welches den

²⁷ FuP, S. 112.

Grundstein für die darauf folgende Politisierung legt. Denn die skeptische Methode stellte nicht nur ewige tradierte Wissensfundamente in Frage sondern ebenso jedes gültige Handlungsparadigma. Der Mensch, das handelnde Lebewesen, sieht sich plötzlich seines Lebenszwecks beraubt. Wie entscheiden, wenn jegliche Entscheidungsgrundlage fehlt? Negative Ethik, also Nicht-Handeln gilt als unnatürlich, erst recht aber als unpolitisch.

Der skeptische Demokrat ist ein Individuum, das im Hier und Jetzt lebt, einer liberalen, westlichen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Die Reichweite der Theorie wird also kaum ist sie aufgestellt auch schon wieder eingeschränkt. Das geschieht im zweiten Kapitel anhand einer *petitio principii*. Gleichzeitig wird mit Hilfe dieser Prämisse die Charakterstudie des skeptischen Demokraten im politikwissenschaftlichen Diskurs verortet. Der erste Abschnitt *Demokratiethorie und theoretischer Demokrat* leitet die Idee der Figurenbildung aus einem Klassiker der Demokratiethorie her, dem Standardwerk von Giovanni Sartori.²⁸ Der zweite Abschnitt *Demokratiezustand statt Naturzustand* fragt nach den weiteren Konstruktionsvoraussetzungen für ein solches Vorhaben. Leitend ist hier die Frage, in welcher Umwelt der *Skeptische Demokrat* überhaupt lebensfähig ist. Der Schluss, dass das theoretisierte Bürgerbild von Odo Marquard ein primär politisches, nicht-metaphysisches ist, führt zur Philosophie von John Rawls und damit in den dritten Abschnitt des zweiten Kapitels. Es wird argumentiert, dass Rawls mit seinen späteren Werken einer politischen Philosophie der Skepsis den Weg bereitet. Beispielhaft erwähnt seien an dieser Stelle seine liberalen Bekenntnisse zu Individualismus und Institutionalismus.

Odo Marquards Bürgerlichkeit und die damit verbundene Leitfrage dieser Arbeit, wie eine moderne Gesellschaft politisch zustimmungsfähig, eben bürgerlich bleiben kann, taucht im vierten Abschnitt des zweiten Kapitels wieder auf. Auch wird hier die verwendete Methode des „*Gestaltenwechsels*“ thematisiert. Diese Methode hat in der Politikwissenschaft nämlich ein prominentes wie umstrittenes Vorbild: Richard Rorty. Seine Kunstfigur, die *Liberale Ironikerin* stand Patin für diese Arbeit:

„*Ironikerin*“ nenne ich eine Person, die der Tatsache ins Gesicht sieht, daß ihre zentrale Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind – nenne ich jemand, der so nominalistisch und historistisch ist, daß er die Vorstellung aufgegeben hat, jene

²⁸ Vgl. Sartori, Giovanni. *Demokratiethorie*. Darmstadt 2006.

zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse bezögen sich zurück auf eine Instanz jenseits des raum-zeitlichen Bereiches.“²⁹

Die liberale Ironikerin wehrt sich, wie das Zitat zeigt, gegen eine politische Vereinnahmung durch die Philosophie oder speziell die Metaphysik, und folgt damit ebenso dem Leitgedanken dieser Arbeit. Sie hängt an der liberalen Hoffnung, „dass Leid weniger wird“ und entwickelt so einen Sinn für Solidarität, die einzige Form moralischen Fortschritts, die Rorty bereit ist zu akzeptieren. Wie Marquard ist Rorty skeptisch, dass es im Leben ein ewiges „prinzipiellestes Prinzip“³⁰ gibt, das politisch verfolgt werden sollte. In seinem autobiographischen Text *Wilde Orchideen und Trotzky* verurteilt er „[...] das Bemühen, sich als Inkarnation von etwas zu begreifen, was größer ist, als man selbst (die *Bewegung*, die *Vernunft*, das *Gute*, das *Heilige*), anstatt die eigene Endlichkeit zu bejahen.“³¹ Es gibt also nicht nur Überschneidungen in der Theoriebildung, sondern auch was die Figuren betrifft. Jens Hacke hat die Parallelen zwischen Rorty und Marquard herausgearbeitet, bei denen er grundsätzliche „inhaltliche und habituelle“³² Gemeinsamkeiten ausmacht. Über die Philosophie der beiden schreibt er zusammenfassend:

*„Notwendig ist vielmehr, sich mit der Relativität der menschlichen Dinge, der Natur des Menschen, der politischen und gesellschaftlichen Ordnung abzufinden und nach Verbesserungen im Detail zu streben, anstatt unter Anleitung eines großen Planes Neukonstruktionen zu versuchen.“*³³

Richard Rorty und Odo Marquard berufen sich auf den Historismus wie auf die Hermeneutik, also die „[...] für Menschen lebensnotwendige Kunst, sich verstehend in Kontingenzen zurechtzufinden...“³⁴. Ebenfalls eint beide die synkretistische Methode, nach der sie in ihren Werken vorgehen. Mit „uneingeschränkter theoretischer Offenheit“ machen sich beide eine Vielzahl verschiedener Denker und Ideen zu Nutze. Wie zu Anfang erwähnt, ist auch der skeptische Demokrat ein Produkt eines solchen Konstruktivismus und kann daher als eine Zusammenführung der beiden Denkansätze verstanden werden, zu der beide selbst nie kamen. Denn über einige persönliche

²⁹ Rorty, KIS, S. 14.

³⁰ AvP, S. 4.

³¹ Rorty, WOT, S. 150.

³² Hacke, 2006, S. 269.

³³ Hacke, 2006, S. 275.

³⁴ AvP, S. 20.

Begegnungen und die schriftliche Erwähnung des jeweils anderen in einer Fußnote beziehungsweise einem Vorwort, ging die Zusammenarbeit von Rorty und Marquard nicht hinaus.³⁵

Für diese Magisterarbeit wurden insgesamt 41 von Odo Marquards Veröffentlichungen als Quellen herangezogen. Zwar sind die zumeist recht kurzen Aufsätze teilweise thematisch gruppiert erschienen, in der Regel handelt es sich aber um chronologische Textsammlungen. Diese umfassen auch Reden und Zeitungsartikel, eine echte Monographie sucht man von Marquard indes vergeblich. Aus all seinen Schriften kristallisieren sich aber bestimmte Grundthemen, wie eben die Skepsis heraus. Zudem ist Marquard ein Meister der Variation; besonders wenn es um seine eigenen Gedanken geht. Einmal Gesagtes findet sich oft an vielen Stellen seines Werkes wieder. So kommt es, dass der These dieser Arbeit entsprechende eigene subjektive Schwerpunkte gesetzt werden. Wiederkehrende Motive aus Marquards Schriften werden zusammengefasst und diskutiert, um dann Rückschlüsse auf den Charakter des skeptischen Demokraten ziehen zu können.

Die Leistung dieser Magisterarbeit liegt also auch darin das Denken von Odo Marquards systematisiert zu haben. Die historische Darstellung von Jens Hacke ist nämlich bisher das einzige Werk, das sich ausführlich mit Marquards *Philosophie der Bürgerlichkeit* auseinandersetzt. Andere Autoren widmen sich höchstens Teilaspekten seiner vielfältigen Äußerungen, doch Politikwissenschaftler sind bis dato bisher nicht darunter gewesen.

³⁵ Odo Marquard nennt Rorty als einen Vertreter der „*Vielheits- und Pluralisierungsphilosophien*“ (EuV, S. 32.); Richard Rorty wiederum erwähnt Marquards Werk *Apologie des Zufälligen* als kompatibel zu seinen eigenen Anschauungen über „*das Wesen der Philosophie und ihrer Grenzen sowie über die Notwendigkeit, sich der Kontingenzen zu stellen*“ (Rorty, SoO, S. 8)

II. Demokratie und Skepsis

1. Einführung

1.1. Antike Skepsis und die Geburt der Tragödie

Das moderne Schicksal der Tragödie ist ihr schlechter Ruf. Nicht etwa, weil es sie als Kunstform nicht mehr gibt, sondern ganz im Gegenteil, weil im Alltagsgebrauch das Tragische zumeist mit etwas Negativem assoziiert wird. Ein Blick in das *Historische Wörterbuch der Philosophie* enthüllt die Entwicklung dieses Begriffs. Über die Tragödie gelangen wir bei Aristoteles zur *Katharsis*, der reinigenden Einsicht in die scheinbare oder tatsächliche Paradoxie unserer Handlungen, welche uns hilft, mit unseren Affekten in Einklang zu leben.³⁶ Wem das Schicksal böse mitspielt, der kann in der Regel nicht aus seinen Fehlern lernen. Allerdings kann die Realisierung der eigenen Machtlosigkeit gegenüber äußeren Einflüssen auch zur „Unerschütterlichkeit im Leben“³⁷ führen. Das Reißen eines Fadens beunruhigt hauptsächlich den, der glaubt, alle Fäden in der Hand zu halten. Doch dieser positive Effekt der Unbeschwertheit in der Tragödie überlebt das Ende der antiken Epoche nicht. In den Mittelpunkt rückt die Ausweglosigkeit im Dasein angesichts des eigenen, im Grunde unkontrollierbaren, Schicksals. Der Protagonist der Tragödie weiß nicht, wie ihm geschieht. Das Motiv der Täuschung steht im Raum, Sein und Schein sind nicht mehr zu unterscheiden.

So wird der tragische Held zum Skeptiker. Tragisch deshalb, weil er trotzdem versucht, die wahre Natur der Dinge zu durchschauen. Er will wissen, "was die Welt im Innersten zusammenhält"³⁸. „Eingehende Untersuchung“ oder „genaues Hinsehen“³⁹, denn nichts anderes bedeutete der Begriff Skepsis wörtlich, wird zu seiner Lebensaufgabe. Ob diese Aufgabe überhaupt sinnvoll ist, das heißt, ob das Erkennen des wahren Seins letztlich möglich ist, daran scheiden sich bereits seit der Antike die Geister. Markus Gabriel vermutet, dass schon in der Antike die Grundannahme des Idealismus existierte, dass wahres Sein nur im Denken entdeckt werden kann, während die äußere Wahrnehmungswelt lediglich Zugang zum Schein ermöglicht. Allein der *logos* kann in dieser metaphysischen Vorstellung zur ontologisch verstandenen Wahrheit verhelfen.⁴⁰ Auch ob es eine Außenwelt gibt, verstanden als eine räumlich-zeitlich ausgedehnte

³⁶ Ritter, Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWP]. Basel. S. 1335.

³⁷ HWP, S. 1335.

³⁸ Goethe, Faust I, Z. 382-383.

³⁹ HWP, S. 938.

⁴⁰ Gabriel, Markus, 2009. *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt am Main 2009.

Totalität aller kausal miteinander verknüpften Einzeldinge, war durchaus umstritten. Der antike Idealismus blieb nicht unwidersprochen. Diese Aufgabe übernahm die Schule der Skeptiker.

Die bekanntesten Skeptiker jener Zeit waren Pyrrhon von Elis und seine Anhänger, deren Denken hauptsächlich durch Sextus Empiricus überliefert ist.⁴¹ Zwar zählt die pyrrhonische Philosophie eher zu den letzten Beiträgen der Spätantike, doch soll sie aufgrund ihrer Systematik hier als paradigmatisch gelten.⁴² Grob abgrenzen lassen sich die Pyrrhoniker von den Dogmatikern, die behaupten, schon in Besitz der Wahrheit zu sein, sowie von den Akademikern, welche darauf bestehen, dass Wahrheit nicht zu entdecken sei. Odo Marquard selbst beschreibt die drei Parteien auf folgende Weise:

„[...] die, die gefunden zu haben glauben (Dogmatiker), die, die nicht finden zu können behaupten (akademische Skeptiker), und die, die noch suchen (pyrrhonische Skeptiker).“⁴³

Das menschliche Erkenntnisstreben und -vermögen steht damit im Mittelpunkt der Diskussion um den Skeptizismus. Aus richtigem Wissen folgt richtiges Handeln, doch das setzt voraus, dass dieses Wissen grundsätzlich erreichbar ist. Die Skepsis stellt das in Frage und damit auch das Prinzip, wonach sich die individuellen Glücksbestrebungen der Menschen aus ihrer Erkenntnisfähigkeit ableiten.⁴⁴ Die *eudaimonia*, Glückseligkeit, die Aristoteles in seiner Ethik versprach, ist nun nicht mehr unmittelbar greifbar, weil ohne ein Wahrheits- und Wissenskriterium die Orientierung im Leben verloren geht.

Das hat Auswirkungen auch für die Dogmatiker und Akademiker, denn sie glauben beide an absolute und damit dogmatische Gewissheiten. Hier gibt es das absolute Wissen, dort das absolute Nicht-Wissen. Das sind erkenntnistheoretisch zwei völlig entgegengesetzte Kategorien, ethisch hingegen führen beide Philosophien zur gleichen Lebensweise, nämlich zur Orientierung an Wahrheiten. Der Pyrrhoniker hingegen führt ein ideologiefreies Leben ohne Wahrheitsbegriff. Den Unterschied beschreibt Malte Hossenfelder so:

⁴¹ Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Hrsg. Hossenfelder, Malte. Frankfurt am Main 1994.

⁴² Vgl. HWP, Eintrag "Skepsis": Die pyrrhonische Skepsis ist aus verschiedenen Quellen überliefert und die hier verwendete Darstellung ist notwendigerweise stark gekürzt

⁴³ S. S. 6.

⁴⁴ Hossenfelder, 1964 S. 10.

„Der Anspruch der dogmatischen Philosophie, aufgrund einer sicheren Erkenntnis ein kontinuierliches richtiges Verhalten und damit einen geraden Weg zur Glückseligkeit und ihre dauernde Erhaltung vermitteln zu können, ist grundsätzlich aufgehoben.“⁴⁵

Das Heilsversprechen, durch Erkennen des wahren Seins zur Glückseligkeit zu gelangen, ist damit obsolet. In der pyrrhonischen Skepsis weicht die aristotelische *eudaimonia* einem „vagen Glücksbegriff“⁴⁶, der *ataraxia*, die sich dadurch auszeichnet, dass sie in erster Linie von einem negativen Standpunkt aus bestimmt wird. Wie die Gesundheit als schmerzfreier Zustand definiert werden kann, ist das Glück der Skeptiker, ähnlich wie bei Epikur, ein Dasein ohne störende Einflussfaktoren.⁴⁷ Auf die Dogmatiker bezogen wäre dies ein Leben ohne Neugier und Erkenntnisdrang. Um glücklich zu werden, müssten diese ihren Wahrheitseifer ruhen lassen.⁴⁸ Aus dieser Perspektive lässt sich die Skepsis nicht primär als eine Philosophie verstehen, sondern als eine „Lebensform“⁴⁹. Die philosophische Skepsis entwirft kein Idealbild vom Leben und seinen Gütern, sondern nimmt die Lebenswirklichkeit als Maßstab. Die Performanz, das soziale Handeln des Einzelnen, ist wichtiger als jede Metaphysik. Der unablässig suchende Skeptiker ist Kritiker und Therapeut zugleich:

„Das Leben tritt an die Stelle der Wahrheit und wird deren Erfassung entgegengesetzt.“⁵⁰

Neben der *ataraxia* prägt besonders ein zweiter Begriff das Verständnis der antiken Skepsis: die *epoché*. *Epoché* wird zumeist mit *Urteilsenthaltung* übersetzt, jedoch ist strittig, ob *epoché* nicht auch die Entsagung jeglicher Überzeugung meint.⁵¹ Mit *Urteilsenthaltung* lässt sich allerdings ein zusätzlicher Begriff erklären, der den Konflikt Schein versus Sein noch einmal in ein anderes Licht rückt. Gemeint ist der Begriff *isosthenie*. Er bezeichnet die grundsätzliche Gleichwertigkeit von Argumenten in einer philosophischen Diskussion.⁵² Der Skeptiker besteht darauf, dass es keinen Weg gibt, einem Argument besonderes Gewicht einzuräumen, das heißt eine Diskussion mittels eines Wahrheitskriteriums zu einem Ende zu bringen. Dies gelingt ihm anhand der so

⁴⁵ Hossenfelder, 1964, S. 28.

⁴⁶ Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1996. S. 311.

⁴⁷ Blumenberg, 1996, S. 311.

⁴⁸ Hossenfelder, 1964, S. 68.

⁴⁹ Gabriel, 2009, S. 18.

⁵⁰ Gabriel, 2009, S. 20.

⁵¹ Vgl. Diskussion in: Burnyeat, Myles (Hrsg.), *The original sceptics; a controversy*. Indianapolis 1997.

⁵² Hossenfelder, 1964, S. 43.

genannten *Tropen*, Argumentationslinien, die sich gegen die Möglichkeit der Erkenntnis wahrer Ursächlichkeit richten, sowie die Existenz einer wahren Natur der Dinge in Frage stellen.⁵³ Damit wird ausgeschlossen, dass es für die eine oder andere Seite eine bessere Begründung ihrer Argumente geben kann. Die Folge ist ein Patt zwischen den streitenden Parteien. Damit wird weder die Validität eines Arguments an sich in Frage gestellt, noch dessen Stichhaltigkeit. Vielmehr gibt es auf beiden Seiten nur Sieger – oder nur Verlierer. Der Skeptiker zieht aus dieser grundsätzlichen Gleichwertigkeit, der *isosthenie*, den Schluss, sich seines Urteils zu enthalten. Die *epoché* beschreibt ein Moment des „Innehaltens“⁵⁴. Was aber der *epoché* ihre eigentliche Bedeutung verleiht, sie nach Sextus gar zur „Essenz“⁵⁵ der pyrrhonischen Skepsis macht, ist ihre Brückenfunktion zur *ataraxia*.

Zur *ataraxia* kommt, wer wie oben erwähnt, seinen Eifer aufgibt, ein Wahrheitskriterium finden zu müssen. So lässt sich der zweite Schlüsselbegriff am besten als *Gleichmut* oder *Unerschütterlichkeit* verstehen. Mit der *epoché* gelangt man in den Zustand der *ataraxia*.⁵⁶ Nur wer bereit ist vom Willen zur Wahrheit abzulassen, kann sein Leben in Seelenruhe leben. Jedoch darf diese Seelenruhe nicht als ein *telos* selbst verstanden werden, denn das wäre dogmatisch. *Epoché* ist „wiederholter Vollzug“⁵⁷, *ataraxia* kein endgültiger Zustand. Für beide gibt es keine begründete oder begründbare Gewissheit.⁵⁸ Die Suche geht weiter, allerdings ohne Verzweiflung. Unabhängig von den philosophischen und ethischen Implikationen, welche die skeptische Lebensform mit sich bringt, ist Sextus Empiricus daran gelegen, den Pyrrhoniker als einen zufriedenen, weil zwanglosen Menschen darzustellen.⁵⁹ Da die *ataraxia* ohne metaphysische Prämissen auskommt, ist sie anderen, finiten Formen der *eudaimonia* überlegen.

⁵³ Hossenfelder, 1964, S. 44.

⁵⁴ Hossenfelder, 1964, S. 56.

⁵⁵ Burnyeat, Miles, *Can the sceptic live his scepticism?* In: Burnyeat, Miles (Hrsg.), *The skeptical tradition*, Berkeley 1983. S. 28.

⁵⁶ Hossenfelder, 1964, S. 31.

⁵⁷ Gabriel, Markus, *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*. Hamburg 2008. S. 85.

⁵⁸ Gabriel, 2009, S. 131.

⁵⁹ Hossenfelder, 1964, S. 58.

„Den Pyrrhoneern ging es um die Überwindung jeden Eifers, und daher wollten sie von vornherein nicht alles Streben schlechthin ausschalten, sondern nur, sofern es engagiert und ausschließlich ist, d.h. das Ziel unter allen Umständen erreicht werden muß, weil es für die Bedingung der Glückseligkeit gehalten wird.“⁶⁰

Wie Albert Camus sich den Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellt, kann auch der antike Skeptiker, trotz oder gerade wegen seiner Position zwischen Sein und Schein, als glücklicher Mensch gedacht werden.⁶¹ Schließlich soll Pyrrhon selbst ob seiner „gottähnlichen Ausgeglichenheit“⁶² für seine Lebensweise bewundert worden sein.

1.2. Moderne Skepsis und die Zweifel an der Aufklärung

Zwar ist das Selbstverständnis der pyrrhonischen Skepsis ein positives, ihre Implikationen für die Geistesgeschichte aber können aus dogmatischer Perspektive nur als destruktiv bezeichnet werden. Die Verabschiedung vom Wahrheitsanspruch in der hellenistischen Philosophie markierte eine große Umwälzung. Es entstand ein geistiges Vakuum, welches das Christentum für Jahrhunderte besetzte. Die christliche Theologie verdrängte die griechische Mythologie und an die Stelle der immer zu Täuschungen aufgelegten Götterwelt tritt der eine, allmächtige Schöpfergott. Zweifel am Sein sind nicht vorgesehen. Was die Skepsis abschaffte, kann die Religion wieder bieten: *„Daseinserfüllung durch Wahrheitsbesitz“⁶³*. Zwar bescheinigt Hans Blumenberg den Skeptikern noch ein kosmisches Restvertrauen, doch kommt er in *Die Legitimität der Neuzeit* zu dem eindeutigen Schluss:

„Zum letzten Mal in unserer Tradition bis zu Nietzsche wurde hier auf Erkenntnis der Wirklichkeit im genauen Sinne Verzicht geleistet; denn die nun folgende theologische Epoche hat den Erkenntnisanspruch nur gegen die ihr gewisser erscheinenden transzendenten Garantien und Erwartungen eingetauscht.“⁶⁴

Es ist daher leicht nachvollziehbar, dass das Programm der Skeptiker bis zur Neuzeit geächtet war. Die christlichen Glaubenswächter hatten ein scharfes Auge auf alles, was ihre Lehre vom Seelenheil und dem einzigen, natürlich kirchlichen Weg dorthin,

⁶⁰ Hossenfelder, 1964, S.68.

⁶¹ Vgl. Camus, Albert, *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek 2000.

⁶² HWP, 943.

⁶³ Blumenberg, 1996, S. 311.

⁶⁴ Blumenberg, 1996, S. 318.

widersprechen könnte. Zumindest aber fand eine theologische Auseinandersetzung mit der antiken Skepsis statt, zum Beispiel bei Augustinus, die nicht unbedeutend für die Überlieferungsgeschichte der alten Lehren war.⁶⁵

Der prominenteste Vertreter, der die Skepsis zurück und damit in die Moderne brachte, war René Descartes. Zwar haben seine *Meditationes* wenig gemein mit den Schriften antiker Skeptiker, doch methodisch folgt er ihren Spuren. René Descartes zweifelt. Angesichts der Fallibilität unserer Erfahrungen in der Alltagswelt stellt er sich die Frage, was wir überhaupt in der Lage sind, sicher zu wissen. Ihm geht es darum, neue Fundamente unseres Wissens zu ergründen, eine „[...] gegen jeden Zweifel immunisierte Grundlage zu schaffen.“⁶⁶ Er kommt zum dem Schluss, dass wir uns auf unsere Sinne nicht verlassen können. In einem nächsten Schritt, mit dem so genannten *Traumargument*, stellt er auch die Wahrnehmung als Quelle des Wissens insgesamt in Frage. Denn wie können wir Wach- und Traumphasen eindeutig unterscheiden? Selbst die von den Gnostikern vertretene Vorstellung von einer an sich trügerischen Welt, zieht der tiefgläubige René Descartes in Betracht.⁶⁷ In dieser Welt täuscht ein Dämon die Menschen, so dass selbst mathematische Wahrheiten in Frage gestellt werden müssen. Die Tragödie kehrt zurück. Auch für Odo Marquard ist die so genannte *Theodizee*⁶⁸ von entscheidender Bedeutung. Die Frage, wieso es trotz der Güte Gottes Übel in der Welt gibt, markiert für ihn die geistesgeschichtliche Epochenwende zur Neuzeit. Descartes kann seine Zweifel mit einer theologischen Volte und dem berühmten *cogito*-Argument zumindest teilweise zerstreuen. Wenn das Ich in der Lage ist zu zweifeln, muss auch ein zweifelndes Ich existieren und wenn dieses Ich die Existenz eines unendlichen Schöpfers in Frage stellen kann, muss ihm ein unendlicher Schöpfer die Möglichkeit dazu gegeben haben. Dieser „egologische Gottesbeweis“⁶⁹ und Descartes' gesamter methodologischer Skeptizismus dienen dazu, einen idealistischen Standpunkt zu begründen, der in sich antiskeptisch ist.⁷⁰ Dennoch, anstatt das menschliche Wissens- und Erkenntnisvermögen zu fundieren, erscheinen nun einige

⁶⁵ HWP, S. 947.

⁶⁶ Perler, Dominik, *Woran können wir zweifeln? Vermögensskeptizismus und unsicheres Wissen bei Descartes*, in: Spoerhase, Carlos (Hrsg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550 – 1850*. Berlin 2011. S. 43.

⁶⁷ Perler, 2011, S. 44.

⁶⁸ Vgl. AEM

⁶⁹ Gabriel, 2008, S. 97.

⁷⁰ Gabriel, 2009, S. 10.

tragende Teile im Denkgebäude der vergangenen Jahrhunderte porös. Der „theologische Absolutismus“⁷¹ wird sich davon nicht mehr erholen.

Die strenge Antiskepsis endet mit David Hume. In seinem *Treatise of Human Nature*⁷² kommt er zu dem Schluss, dass der Zweifel eine zutiefst menschliche Eigenschaft ist und rehabilitiert damit die Pyrrhoniker. Mehr noch, er stellt den in der Wissenschaft durch Newton in Gang gesetzten Rationalisierungsprozess an sich in Frage, denn dessen Experimente funktionieren ebenfalls nur in einem bestimmten Denkgebäude. Unser Wissen über die Welt ist abhängig vom Prinzip Ursache und Wirkung. Gleichzeitig lässt sich dieses Kausalitätsmodell kaum logisch rechtfertigen, geschweige denn auf das menschliche Denken übertragen. Viele Schlüsse die wir ziehen, lassen sich letztlich nicht beweisen. Sie basieren vielmehr auf unserer Erfahrung, unserer Sinneseindrücke, die wie Descartes schon zeigte, höchst fallibel sind.⁷³ Dennoch zwingt uns die Natur dazu, unserer Vernunft Glauben zu schenken. Instinktiv treffen wir Urteile und gelangen zu Überzeugungen, selbst wenn diese jeder Empirie widersprechen. Gefühle und Gebräuche bestimmen uns stärker, als jedem Wissenschaftler oder Philosoph lieb sein kann. Der Mensch ist im Grunde ständig mit der Skepsis konfrontiert. Doch anders als Descartes, der mit Gottes Hilfe diesem Denken Einhalt gebieten will, rät David Hume schlicht zu *common sense*⁷⁴, um mit dem Zweifel umzugehen. Statt Zuflucht in den Glauben empfiehlt er Flucht ins Leben.⁷⁵ Zwar können wir uns den Zweifeln nicht entziehen, jedoch sind auch Vernunft und Überzeugung für den Menschen essentiell, so dass ein totales Verzweifeln ausgeschlossen werden kann.⁷⁶ Hume glaubte, dies habe der antike Pyrrhonismus nicht gesehen.⁷⁷ Myles Burnyeat zeigt in seinem Artikel *Can the Sceptic Live his Scepticism?* jedoch, dass auch Sextus Empiricus schon zu einem ähnlichem Schluss kommt.⁷⁸ Selbst wenn wir uns unseres Wissens nicht sicher sein können, halten wir dennoch an bestimmten Glauben und Überzeugungen fest. Deduktives Denken ist dem Menschen zwar eigen und in der Praxis nützlich, es ist

⁷¹ Gabriel, 2008, S. 103.

⁷² Vgl. Hume, David, *A treatise of human nature*. Oxford 2000.

⁷³ Dictionary, 2003, S. 247.

⁷⁴ Vgl. Hacke, 2006. S. 215ff. Jens Hacke hat die Bedeutung des *common sense* für die Philosophie der Bürgerlichkeit herausgearbeitet. Offensichtlich ist der Begriff eine weitere Verbindungslinien zwischen Odo Marquard und Richard Rorty.

⁷⁵ HWP, S. 959.

⁷⁶ Wiener, Philip (Hrsg.), *Dictionary of the history of ideas* [Dictionary]. Charlottesville 2003, S. 248.

⁷⁷ „*Philosophy would render us entirely Pyrrhonian, were not nature too strong for it.*“ Zitiert nach: Dictionary, 2003, S. 247

⁷⁸ Burnyeat, 1983, S. 27.

jedoch nicht geeignet unserem Leben einen erfahrbaren, tieferen Sinn zu geben. Lediglich aus historischer Perspektive, so David Hume, lasse sich die Natur des Menschen adäquat beschreiben.⁷⁹ Er erklärt also die Skepsis wieder zu einem essentiellen Teil des menschlichen Denkens, verweigert ihr aber einen „bleibenden Einfluss auf unsere Seelen“⁸⁰ und damit den Status als eigenständige Lebensform. Einen entsprechenden Einfluss auf seine Seele spüren und damit ein tatsächliches Umdenken des menschlichen Verstandes einleiten wird erst Friedrich Nietzsche.

David Humes Überlegungen brachten ihm seinerzeit Kritik von gleich zwei mächtigen Parteien ein, der Kirche und den Aufklärern. Unreligiös und unwissenschaftlich seien seine Thesen und das, obwohl Hume Glauben wie Vernunft einen hohen Stellenwert in seinen Schriften einräumt. Doch weigert er sich, den Wahrheitsanspruch der einen oder anderen Seite anzuerkennen. Denn obwohl sie mit unterschiedlichem Antrieb antraten, operierten viele Aufklärer mit den gleichen Gestus wie ihre kirchlichen Gegenspieler. Die wissenschaftlichen Untersuchungen machten zwar vor keinem Dogma mehr halt, doch produzierten sie ein ganz ähnliches dogmatisches Gut: Wissen über das tatsächliche Sosein der Welt. Die Erkenntnis aus dem Labor galt so unumschränkt, wie zuvor die aus der Bibel. An die Stelle der ewigen Wahrheit trat die wissenschaftliche Wahrheit. Die Frage nach der Kontingenz des eigenen Wissens wurde von Humes Kollegen in ihrem Aufklärungseifer weitestgehend ausgespart. Man war sich sicher, bald hinter den Restschein des Seins blicken zu können. Doch die zunehmende Rationalisierung der Welt war nur ein weiterer Dogmatismus mit anderen Mitteln. Das Gebot der Moderne verlangte, die Zufälligkeiten aus unserem Leben zu verbannen.⁸¹ Die Skepsis, verstanden nicht als Irrationalismus aber als Antirationalismus, stand dem entgegen.⁸²

Der bekannteste Gegner der Verwissenschaftlichung der Welt, war Friedrich Nietzsche. Odo Marquard lobt Nietzsche dafür, mit seiner Philosophie einen Beitrag zur „Entübelung“⁸³ der Welt geleistet zu haben. Zwar lässt er sich nicht recht in eine Reihe mit den antiken Skeptikern stellen, jedoch bringt sein antirationalistisches Denken eine

⁷⁹ Dictionary, 2003, S. 248.

⁸⁰ Vgl. Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford 1999. Buch XII, Abschn. 2.

⁸¹ AdZ, S. 117.

⁸² Laursen, John Christian, *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Leiden 1992. S. 35.

⁸³ EvA, S. 21f.

Wendung, die den Weg für eine, beziehungsweise viele neue Perspektiven auf die Welt bahnt. Nietzsche geht von einer „Überschätzung der Wahrheit als Wissenschaft“⁸⁴ aus. Die Überwindung antiker und mittelalterlicher Teleologie und Metaphysik ist der neuzeitlichen Wissenschaft nicht gelungen. Der Mensch ist nach wie vor abhängig von einem Bild der Wirklichkeit. Implizit folgt er weiter dem Pfad, der von der Erkenntnis zum Glück führen soll, ohne die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass eben jenes Erkenntnisstreben selbst dem Glück im Wege stehen könnte.⁸⁵ Nietzsches Verzicht auf traditionelle Wirklichkeitserkenntnis dagegen geht einher mit einem Angriff auf, beziehungsweise Abschied vom vorherrschenden, subjektzentrierten Vernunftbegriff.⁸⁶ Vernunft als *Selbst-Erkenntnis* gedacht ist eine Sackgasse. Die Suche nach objektiven und damit wahren Werten wird abgebrochen, denn diese Werte sind bestenfalls das Beiprodukt der Bedingungen und Begleitumstände einer von Menschen gemachten Kultur und damit alles andere als objektiv.⁸⁷ Nietzsches Relativismus ist deshalb so radikal, weil bei ihm „das Leben selbst auf Schein, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums beruht.“⁸⁸ Nietzsche glaubte, dass hinter dem Schein niemals ein wahres Sein hervortreten könne. Im Gegenteil, hinter jeder Maske verberge sich nur eine weitere. Den Menschen bleibt, wie schon in der antiken Tragödie, nichts weiter, als mit dem Schein zu leben. Diejenigen, welche zur Erkenntnis lieber nach Höherem streben, erdet Nietzsche in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* mit dem pragmatischen Schluss: „*Das Leben ein Mittel der Erkenntnis*“⁸⁹. Nietzsches skeptisches Denken erfüllt damit ebenfalls eine therapeutische Funktion, denn seine Formel von der Selbsterschaffung verlangt nach Aktivität, nach Verhaltensänderung. Freilich bleibt dahingestellt, wie diese Verhaltensänderung konkret auszusehen hat. Durch Nietzsches Perspektivismus schafft jede Interpretation der Welt ihre eigenen Fakten.⁹⁰ Aber auch das ist nur eine Interpretation. Diese paradoxe Situation, in die auch Nietzsche selbst gerät, wird letztlich nicht aufgelöst. Das aber was aus diesem Denken entsteht, ist radikale Skepsis.

⁸⁴ Blumenberg, 1996, S. 153.

⁸⁵ Blumenberg, 1996, S. 471.

⁸⁶ Habermas, 1985, S. 106.

⁸⁷ Dictionary, 2003. 250.

⁸⁸ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main 1985. S. 118.

⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe [KSA]*. München 2005. KSA 3, S. 553.

⁹⁰ Nehamas, Alexander, *Nietzsche; Leben als Literatur*. Göttingen 1991, S. 16.

Jürgen Habermas sieht Nietzsche daher als „Drehscheibe“⁹¹ für den Eintritt in die Postmoderne. Fortan ist der skeptische Blick in sämtliche Richtungen freigegeben. Der Zweifel an der Aufklärung, am ewigen Fortschritt, ist nicht mehr bloß eine Randerscheinung in der Philosophie. Michel Foucault wird diese perspektivische Skepsis auf (politische) Institutionen lenken und damit systematisch versuchen, die Fundamente des humanwissenschaftlichen Denkens freizulegen. Er führt eine von Nietzsche inspirierte Vernunftkritik fort, geht aber weit über die Ebene des Individuums hinaus. War bei Nietzsche, so Richard Rorty, die Kontingenz des Seins noch Bedingung für die Selbsterschaffung, wirkt bei Foucault das Kontingente selbst als Fremderschaffung und wird in seiner maximalen Ausprägung zur Fremdherrschaft.⁹²

Doch soweit soll die Betrachtung hier nicht gehen. Wichtig für die Geschichte der Skepsis ist Foucaults Analyse der Zwei- beziehungsweise Mehrdeutigkeit von zuvor als eindeutig akzeptierten Institutionen. Seine archäologische Methode macht deutlich, dass es die eine wahre geschichtliche Entwicklung so nicht geben kann.⁹³ Das Nebeneinander, Übereinander und Durcheinander verschiedener Diskurse konstituiert Handlungsweisen, Gewohnheiten und Regulatorien, die wiederum in bestimmten Formen institutionalisiert werden. Als Beispiele nennt Foucault Klinik und Gefängnis, andere Einrichtungen ließen sich jedoch entsprechend analysieren.⁹⁴ Die Systematisierung und Strukturierung des Sozialen konstruiert genau *eine* Vernunft, das ebenso vorhandene Andere geht damit zwangsläufig unter oder wird ausgeschlossen. Entgegen seinem ursprünglichen Ansatz geht Foucault später nicht mehr davon aus, dass eben dieses *Andere der Vernunft* das eigentlich Authentische sei.⁹⁵ Er will nicht mehr auf ein ursprüngliches Sein hinter dem Schein stoßen. Was Foucault skeptisch macht, ist die fortlaufende Homogenisierung der Gesellschaft, die damit auf das Entdecken einer ebensolchen Ursprünglichkeit abzielt. Durch die Geschichte hindurch gibt es Tendenzen, das *normale* Subjekt zu definieren, die Front Vernunft gegen Wahnsinn ist nur die offensichtlichste davon. Die Skepsis löst sich vom Subjekt, wird entpersonalisiert und richtet sich fortan auch gegen die Objekte und ihre Strukturen. Das

⁹¹ Habermas, 1985, S. 104.

⁹² Rorty, KIS, S. 61ff und S. 111ff.

⁹³ Vgl. Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*. Frankfurt, 1981.

⁹⁴ Vgl. Foucault, Michel, *Die Geburt der Klinik*. München 1973.

⁹⁵ Foucault, 1973, S. 15.

Bewusstsein, Institutionen würden nur das leisten, wofür sie einst geschaffen wurden, also lediglich ihren Gründungszweck erfüllen, ist dahin.

Alle vier in diesem Abschnitt vorgestellten Autoren begegnen in ihrem Denken der Skepsis. Das Schein-Sein-Problem bestimmt die Dialektik der Aufklärung, wenn auch nur in zweiter Linie. René Descartes erklärt, wie wir trotz Skepsis weiter am Glauben, David Hume, wie wir trotz Skepsis weiter an der Vernunft festhalten können. Beide weigern sich jedoch, im Zweifel auch eine positive Funktion für das Leben zu sehen. Der Zweifel ist mehr eine unumgängliche wie lästige Begleiterscheinung, auch oder gerade für rational denkende Menschen. Erst für Friedrich Nietzsche steht die Skepsis für ein Weiter im Sinne von Fortschreiten zu einem neuen Selbst. Das nicht objektiv und abschließend definierbare Sein des Menschen lädt dazu ein, das Leben als Dichter zu poetisieren. Die Maskerade der wahren Welt wird endlos weiter gehen, demaskieren ist lediglich verlorene Lebensmüh'. Michel Foucault bestätigt diese Perspektive. Seine Destruktion der Historie kann nicht ohne Auswirkungen auf die Wirklichkeitserkenntnis im Jetzt bleiben:

„Der Drang, aus diesem instabilen Hin und Her zwischen ebenso unvereinbaren wie unvermeidlichen Aspekten der Selbstthematization auszubrechen, macht sich dann als der unbändige Wille zum Wissen und zu immer mehr Wissen bemerkbar.“⁹⁶

Wer jedoch nach immer mehr Wissen strebt, scheint sich dem, was er schon weiß, nicht sicher zu sein. Das Wissens- und Planbarkeitsparadigma, das die Moderne prägt, ist prekär geworden. In Anlehnung an Odo Marquard gilt nun die Losung: vom Schicksal zum *Machsals* und wieder zurück.⁹⁷ Die Menschen versuchen akribisch, alle Risiken aus ihrem Leben zu verbannen, doch der Lohn dieser Anstrengung ist lediglich ein Leben in der Restrisikogesellschaft. Nicht von ungefähr steht Marquard einer solchen Haltung skeptisch gegenüber.

1.3. Skepsis und Ethik

Was antike wie moderne Skepsis eint, ist die Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit. Denn angesichts der Zweifel am Sein ist die Frage gerechtfertigt, wie der Skeptiker handlungsfähig bleibt. Die theoretische *ataraxia* droht zur praktischen Apathie zu werden angesichts der Unentscheidbarkeit für oder gegen eine Seite. Lähmung statt

⁹⁶ Habermas, 1985, S. 307.

⁹⁷ EdS, S. 67.

Gelassenheit ist die Folge. Aber was tritt an die Stelle von Wahrheit und Überzeugung, wenn sämtliche Orientierungen in der Welt ambivalent geworden sind? Das bereits erwähnte aristotelische Handlungsparadigma, aus wahren Wissen folgt richtiges Handeln, diktiert solche und andere Fragen. Auch die Moderne hält an einer Anthropologie fest, die den Menschen primär als das handelnde Lebewesen sieht. Bis zur „Ohnmacht“⁹⁸ ist das heutige Subjekt dazu verdammt, sich geschäftig zu betätigen. Die gegenteilige Vorstellung, der Mensch sei zum Nichts-Tun auf der Welt, ist im Grunde undenkbar.⁹⁹ Damit wird eine weitere Dimension sichtbar, die Gegenstand dieser Arbeit sein soll: Wie politisch kann ein skeptischer Bürger sein? Welche Rolle spielt er im Gemeinwesen, beziehungsweise ist er überhaupt in der Lage zu spielen, wenn er alle Verbindlichkeiten aus seinem Leben verbannt.

„Eine Skeptische Ethik ist offenbar ein hölzernes Eisen“, schreibt der Heidegger-Schüler Wilhelm Weischedel in seinem Buch *Skeptische Ethik*.¹⁰⁰ Ein offensichtlicher Widerspruch, denn wo Ethiker nach Verbindlichkeiten suchen, finden Skeptiker Fraglichkeiten.¹⁰¹ Gerade mit der Behauptung, die Skepsis sei eine Lebensform, brachten sich die antiken Denker in Erklärungsnot. Schließlich hat eine Form ihre festen Grenzen. Dem versuchten sie per Definition zu entgehen, als sie die Skepsis als Lebensform ohne Gewissheit charakterisierten.¹⁰² Denn Gewissheit, und so argumentiert später auch David Hume, ist im Alltäglichen von geringer Bedeutung. Oder wie es bei Markus Gabriel heißt:

*„Die Lebenswelt kann nicht darauf warten, von der Philosophie legitimiert zu werden.“*¹⁰³

Damit wird die Abgrenzung der Skepsis zur klassischen Philosophie deutlich, denn die Skepsis widerspricht deren Annahme, die Theorie habe immer Vorrang vor der Praxis. Auch Odo Marquard lehnt eine solche Priorisierung und die damit verbundene „Legitimationsphilosophie“¹⁰⁴ ab. Zwar ist eine Orientierung an Gewissheiten beruhigend, lebensdienlich ist sie aber nicht immer. Beispielhaft bringt Hume den

⁹⁸ Ottmann, Henning, *Negative Ethik*. Berlin 2005. S. 13.

⁹⁹ Ottmann, 2005, S. 17.

¹⁰⁰ Weischedel, Wilhelm, *Skeptische Ethik*. Frankfurt am Main 1977. S. 43.

¹⁰¹ Weischedel, 1977, S. 13.

¹⁰² Gabriel, 2009, S. 18.

¹⁰³ Gabriel, 2009, S. 126.

¹⁰⁴ ÜUÜ, S. 71.

ordinary man und seinen *common sense* als Kronzeugen gegen die Herrschaft des Philosophenkönigs in Stellung. Das absolute Wissen ist dessen Sache nicht.¹⁰⁵ Anstelle der Orientierung an Wahrheiten tritt die Orientierung an Erfahrungen und Erscheinungen, den *phainomena*. Odo Marquard spricht analog dazu von der „Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten“¹⁰⁶. Die Skeptiker eint die hermeneutische Vermutung, dass das Gewesene vernünftig ist.¹⁰⁷ Letztbegründungen sind nur selten vonnöten. Hat ein Schreiner seinen Beruf gelernt, wird er sein Handwerk die meiste Zeit so verrichten, wie es ihm beigebracht wurde. Mit den Gebräuchen und Traditionen der Gesellschaft, in der er lebt, verhält es sich genauso.¹⁰⁸ Zwar sind die Menschen durchaus in der Lage diese zu hinterfragen, doch haben sie keine Sorge, dass diese möglicherweise nicht mit irgendeiner Form von Wahrheit korrespondieren. Bürger gehorchen Gesetzen nicht weil sie wahr sind, sondern weil sie faktisch gelten.

Die skeptische Ethik bekommt damit auch eine temporale Komponente, denn sie kennt keine für immer gültigen Wahrheiten und Verbindlichkeiten. Die einzige Gewissheit ist, so Odo Marquard, die menschliche Lebenskurze. Statt des metaphysischen Prinzips der Ewigkeit, gilt das pragmatische Prinzip der Endlichkeit.¹⁰⁹ Handlungen können im Vollzug niemals absolut legitimiert oder de-legitimiert werden. Erst in der zeitlichen Rückschau werden ihr Vorbildcharakter oder ihre Negativwirkung sichtbar.

*„Gelingt es uns zu zeigen, daß unsere Lebensformen keiner metaphysischen Begründung durch die Orientierung an einem an sich seienden Guten bedürfen und nicht bedürfen können, da eine solche Begründung aus prinzipiellen Gründen unmöglich ist, bleibt nur noch der Rückzug in die Phänomene übrig [...]“*¹¹⁰

Dieser Rückzug ist aber nicht gleichzusetzen mit dem Nichts-Tun. Schließlich steckt in der *epoché*, der skeptischen Urteilsenthaltung, das Innehalten als Ausdruck einer negativen, nicht positiven Ethik. Odo Marquard erklärt in Anlehnung an seinen Lehrer Joachim Ritter, dass immer der Veränderer die Beweislast trägt.¹¹¹ Das Bestehende hat Bestand solange seine Insuffizienz nicht belegt ist. Und auch Henning Ottmann schreibt

¹⁰⁵ Hume, 2000, S. 147.

¹⁰⁶ ÜÜÜ, S. 62.

¹⁰⁷ Ottmann, 2005, S. 19.

¹⁰⁸ Burnyeat, 1997, S. 37.

¹⁰⁹ EuV, S. 42.

¹¹⁰ Gabriel, 2009, S. 127.

¹¹¹ EdS, S. 77.

in seiner *Negativen Ethik*, „warum es manchmal besser ist, nicht zu handeln, als schon wieder einmal etwas zu tun.“¹¹² Wie Marquard verweist auch er auf die Macht der Widerfahrnisse. Zu glauben, der Mensch sei allein seine Wahl, ist ein Trugschluss. Gerade wer in einer Gemeinschaft lebt, wird feststellen, dass die geltenden Regeln, die herrschende Moral kein Gegenstand der freien Entscheidung ist. Die Begründungen erfolgen traditionsabhängig, nicht wahrheitsabhängig. Moderne Gesellschaften sichern ihre Handlungsmaximen in Institutionen des Rechts, nicht des Glaubens. Diese Konventionen wiederum sind immer künstlich, zeitlich, veränderlich.¹¹³ Das macht sie zum Gegenstand der Politik.

Erst die Moderne unterscheidet zwischen Individualethik und Sozialethik. Zwar lässt sich individuelles Glück nach wie vor durch eine kollektive Moral anstreben, doch ist eher die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre die Regel. Dadurch wird die Position des Einzelnen gestärkt. Das kritische Hinterfragen dogmatischer Glücksbegriffe, wie es dem Skeptiker eigen ist, kann ein Mittel sein, sich selbst ein Wertesystem zu geben, anstelle einem bestehenden blind zu folgen. Indem der Skeptiker dem Wissen vom Glück Grenzen setzt, ermächtigt er das Individuum, seine Welt im Sinne Nietzsches konstitutiv perspektivisch zu sehen. Der Skeptiker leitet sich eine Ethik aus privaten Phänomenen her, weil er sich bewusst ist, dass eine öffentliche, richtigere, das heißt mit der Wahrheit korrespondierende, Variante nicht existiert. Alltäglichkeit geht vor Allgemeingültigkeit. Ihm ist gleichzeitig klar, dass seine, ebenso gewonnene Verhaltensmaxime nur eine begrenzte Reichweite hat. Konsequenterweise findet sich für diese Haltung der Begriff „Protopragmatismus“¹¹⁴.

Nichtsdestotrotz ist der Skeptiker ein Gemeinschaftswesen. Seine Individualethik ist rückgekoppelt an die Gesellschaft, in der er lebt. Die sozialen, kulturellen und politischen Verhältnisse seiner Umwelt prägen ihn. Wie schon erwähnt, sind die Üblichkeiten nicht ausschließlich privater Natur. Gebräuche und Traditionen spielen eine ebenso wichtige Rolle, wie persönliche Erfahrungen. Weil es keine natürliche Möglichkeit gibt, ethische Fragen nach dem richtigen Handeln unabhängig zu beantworten, orientiert der Bürger sich automatisch an den schon existierenden

¹¹² Ottmann, 2005, S. 13.

¹¹³ Laursen, 1992, S. 47.

¹¹⁴ Gabriel, 2009, S. 154.

Konventionen der Gesellschaft.¹¹⁵ Gleichzeitig ist damit jedoch kein Wahrheitsanspruch impliziert. Wie schon das private, so kann auch das öffentliche Glücksversprechen nicht aus allgemeingültigen Wahrheiten hergeleitet werden. Wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll, sind in der liberalen Demokratie eben jene Gesetze und Gebräuche, nach denen sich der Skeptiker richtet, nicht etwa ein *summum bonum* sondern aus Verhandlungsmasse geknetete Kompromisse. Die Ethik, die Handlungsmaxime des Skeptikers, ist die stete Bereitschaft, über Gewesenes, Gegebenes und Zukünftiges zu diskutieren. Zu einem ganz ähnlichen Schluss kommt auch Wilhelm Weischedel in seiner *Skeptischen Ethik*. Zwar sieht auch er die Gefahr der Verzweiflung oder wie es bei ihm heißt „das Verharren im Dasein“¹¹⁶, doch wiegen die Gründe für die Lebensbejahung letztlich schwerer. Sein Aufruf zur „Gestaltung des Daseins“¹¹⁷, soll hier als politische Partizipation übersetzt werden. Die Schein-Sein-Problematik widerspricht also nicht grundsätzlich dem Vorhaben dieser Arbeit, Demokratie und Skepsis zusammenzubringen.

¹¹⁵ Laursen, 1992, S. 36.

¹¹⁶ Weischedel, 1977, S. 183.

¹¹⁷ Weischedel, 1977, S. 185.

2. *Petito principii*: Liberale Demokratie

2.1. Demokratietheorie und theoretischer Demokrat

In der politischen Theorie begegnet man nur selten einem Demokraten. Zu diffus scheint der Begriff Demokratie, um ihn theoretisch zu personalisieren. Dafür sind andere philosophische Figuren in der politikwissenschaftlichen Arena reichlich vertreten. Zum Beispiel Kantianer, Realisten oder Marxisten. Ihnen können mehr oder weniger eindeutige Attribute zugeordnet werden, die ihre politische Eigenschaften adäquat beschreiben. Oft jedoch werden diese eher als (abwertende) Fremdbeschreibung denn als Selbstbeschreibung verwendet.¹¹⁸

Im vorhergegangenen Kapitel kam ein neuer Protagonist hinzu, der Skeptiker. Sein Charakter wurde bereits eingehend beschrieben, doch als politischer Mensch wird er erst im dritten Kapitel auffallen. Denn wie Giovanni Sartori beklagt, soll die Demokratie, soll der Demokrat nicht etwa „alles und jedes sein“¹¹⁹. Ziel ist es, einen skeptischen Demokraten zu beschreiben, der Individuum genug ist, aus der Masse gewöhnlicher Demokraten hervorzutreten. Als Vorbild galt, wie einleitend erwähnt, Richard Rortys *Liberale Ironikerin*.¹²⁰ Was der Vertrag für die Politische Theorie, das ist der Protagonist für die *Politische Erzählung*. Doch wie jede Theorie lebt auch jeder Protagonist von seiner Umwelt, welche in diesem Kapitel als *petitio principii* diskutiert werden soll. Der Skeptische Demokrat ist, ganz in Odo Marquards Sinne, ein „Handlungs- Widerfahrnisgemisch“¹²¹. Zu einem solchen Widerfahrnis zählt auch die eigene Geburt. Wie der Name vermuten lässt, ist der skeptische Demokrat in eine Demokratie hineingeboren worden. Daher sollen die genauen Umstände dieser Geburt untersucht werden. Da es *die* Demokratie genauso wenig gibt, wie *den* politiktheoretischen Diskurs, muss das untersuchte Feld notwendigerweise ein breites sein. Die Anschlussfähigkeit an diverse Theorien ist vergleichbar mit der Untersuchung einer biologischen Nische. Wie der Panda den Bambushain, besetzt auch der skeptische Demokrat eine solche Nische. Das Überleben einer Art hängt nicht zuletzt von ihrer Anpassungsfähigkeit ab.

¹¹⁸ Dryzek, John S. (Hrsg.), *The Oxford handbook of political theory* [Handbook]. Oxford 2006. S. 5.

¹¹⁹ Sartori, 2006, S. 11.

¹²⁰ Rorty, KIS, S. 14.

¹²¹ SDI, S. 80.

Giovanni Sartori versucht sich in seinem Werk *Demokratietheorie* an einer Gegenstandsbeschreibung der Demokratie. Er mahnt dazu, die deskriptive, wie auch präskriptive Dimension zu berücksichtigen:

„*Was Demokratie ist, lässt sich nicht davon trennen, was Demokratie sein sollte.*“¹²²

Sartori versteht Demokratie als einen Prozess, der immer der Spannung zwischen Tatsachen und Werten ausgesetzt ist. Eine pure Ist-Betrachtung hilft genauso wenig weiter, wie ein makellooses Idealbild. Gleiches gilt bei einer etwaigen empirischen Operationalisierung. Wert- und Techniknormativismus müssen sinnvoll gegeneinander abgewogen werden.¹²³ Beschränkt sich eine Überprüfung lediglich auf demokratische Verfahren, bekommen vielleicht demokratische Grundwerte zu wenig Gewicht. Umgekehrt können durchaus Ideale hochgehalten werden, die niemals verfahrenstechnisch umsetzbar sind. Die Empiristen verschließen oft ihre Augen vor solchen Fragen. Das rührt auch daher, dass die Empirie Mikrodaten bedarf, während die Theorie in der Regel mit Makrobetrachtungen arbeitet.¹²⁴ In der Charakterstudie des skeptischen Demokraten könnten sich beide Dimensionen ergänzen. Sartori warnt zwar davor, Ideal mit Wirklichkeit und Wirklichkeit mit Idealen zu vermengen, doch prallen auch „in Echt“ Idealisten ständig mit Realisten zusammen. Wenn also die Theorie der Demokratie ein *Kunstprodukt* ist, müsste sich so auch einem theoretischen Demokraten künstlich Leben einhauchen lassen. Nicht umsonst wird unterschieden zwischen solchen Denkern, die Demokratie als einen „Zustand der Gesellschaft“ verstanden und solchen, die darin eine „Lebensform“ erkannt haben.¹²⁵

Was beide Seiten verbindet ist, dass ihre Konstrukte „weitestgehend das Ergebnis eines Sich-Durchwurstelns mittels Versuch und Irrtum“¹²⁶ sind. Will heißen, dass es zwar eine Zielvorstellung gibt, jedoch keine Konstruktionszeichnung die lediglich befolgt werden muss. Damit soll keineswegs die Qualität dieser Produkte in Frage gestellt werden, es wird lediglich ein Motiv sichtbar, das bereits im vorhergehenden Kapitel Thema war. Das skeptische Moment des Abwägens findet sich bei Sartori und in der modernen Demokratietheorie als der „Drang des Sollens und der Widerstand des

¹²² Sartori, 2006, S. 16.

¹²³ Sartori, 2006, S. 14.

¹²⁴ Sartori, 2006, S. 22.

¹²⁵ Sartori, 2006, S. 18.

¹²⁶ Sartori, 2006, S. 26.

Seins“¹²⁷ wieder. Oft ist das Sollen der essentielle Bestandteil einer Theorie, aber als normative Prämisse schwer zu greifen oder letztlich zu leben. In Manfred G. Schmidts Lehrbuch *Demokratiethorien* bringen beispielsweise von 13 analysierten klassischen, das heißt philosophischen Demokratiethorien, 11 normative Voraussetzungen mit.¹²⁸ Die zum Vergleich herangezogenen analytischen Theorien kommen, wenig überraschend, weitgehend ohne Normative aus. Einen klassischen Vordenker nachzuleben ist ungleich schwieriger, als sich in einem empirischen Werk zurecht zu finden.

Der skeptische Demokrat will dies dennoch versuchen. Mit dem Versuch einen Charakter zu entwerfen, soll auch ein einfacherer Zugang zur *Realpolitik* geschlagen werden, den Kritiker der Politischen Theorie sonst oft absprechen.¹²⁹ Mit einer Person identifiziert man sich leichter als mit Verfahren oder Institutionen. Das Beispiel von Richard Rorty zeigt, wie so etwas funktionieren kann.¹³⁰ In Bezug auf Ralph Waldo Emersons Essay *Circles* beschreibt er die Ausdehnung der menschlichen Vorstellungskraft. Diese erweitert sich kreisförmig und umschließt nach und nach immer mehr, zuvor unvorstellbare, Lebensbereiche. Was in einer Generation als moralisch unvorstellbar galt, wird in der darauffolgenden als normal akzeptiert.¹³¹ Die Zoobesucher, die durch den Anblick schwuler Pinguine erstmals gleichgeschlechtliche Partnerschaft als etwas Natürliches wahrnehmen, werden irgendwann auch im Alltag bereit sein, Homosexualität zu tolerieren. Nach Rorty entsteht moralischer Fortschritt nicht, in dem man abstrakt-idealistische Ideen durchdenkt, sondern allein durch das „Hören trauriger und rührseliger Geschichten.“¹³² Nach pragmatistischer Sichtweise trägt insbesondere die Erweiterung der eigenen Vorstellungskraft zur positiven Entwicklung der Gemeinschaft bei. Diesem Ansatz, die Vorstellungswelt der politischen Theorie zu erweitern, folgt auch die Konstruktion des skeptischen Demokraten.

¹²⁷ Sartori, 2006, S. 17.

¹²⁸ Schmidt, Manfred, *Demokratiethorien; eine Einführung*. Wiesbaden 2008. S. 492.

¹²⁹ Handbook, 2006, S. 10.

¹³⁰ Rorty, KIS, S. 17.

¹³¹ Rorty, PaK, S. 192ff.

¹³² Rorty, WuF, S. 248.

2.2. Demokratiezustand statt Naturzustand

Es ist das Ziel zahlreicher politischer Theorien, die Demokratie zu be- oder ergründen, also einen Nullpunkt zu finden, von dem aus die Politik dann ihren Lauf nimmt. Als Ausgangspunkt hat sich hier die Vorstellung eines Ur- oder Naturzustandes erwiesen. Die Lebensbedingungen an solch einem Punkt sind allerdings denkbar unwirtlich. Einen bereits zivilisierten Demokraten in eine solche Wildnis zu setzen, wäre nicht nur lebensgefährlich, sondern würde der Theorie ihr Ergebnis vorwegnehmen. Die Herausforderung, ein politisches Gemeinwesen zu bilden, soll möglichst geringen Voraussetzungen unterliegen. Für diese Grundidee zentral war lange Zeit das aristotelische Paradigma vom *zoon politicon*. Dieses besagt, dass der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, das nach friedlichem Zusammenleben strebt. Doch andere Denker hegten Zweifel an dieser natürlichen Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen, was nicht zuletzt daran lag, dass Aristoteles bei seinen Überlegungen freilich die griechische *Polis* im Sinn hatte. Doch was im Kleinstaat funktioniert, kann im Nationalstaat leicht misslingen. Die Wolfsmenschen von Thomas Hobbes beispielsweise müssen erst durch den Leviathan gezähmt werden, ehe sie zusammenarbeiten.¹³³ Rousseau dagegen beginnt seine Theorie mit einem in Ketten gelegten Menschen, der sich von den Zwängen der Gemeinschaft befreien muss, um wieder zu seiner eigentlichen Natur zu finden.¹³⁴

Die Vergleichbarkeit der beiden Fälle ist begrenzt, doch impliziert sie die Frage, die sich jeder Theoretiker stellen muss: "welches Menschenbild, und dann ultimativer, welches Weltbild vertrete ich?" Gerade bei den klassischen Autoren füllt die Fachdiskussion hierzu viele Bücher. Letztlich stehen aber weder ein *homo oeconomicus* noch der *Edle Wilde* im Mittelpunkt der jeweiligen Werke. Für viele Autoren ist die Personifizierung lediglich ein Hilfsmittel, aber kein integraler Bestandteil ihrer Theorie. Dabei kann eine solche Personifizierung durchaus von Vorteil sein. Den Menschen zum Ebenbild Gottes zu erklären, war ein geschickter Schachzug der katholischen Kirche. Der Tugendkatalog Glaube, Liebe, Hoffnung bot genügend Orientierung. Wenn sich der Gläubige verhält, wie von ihm verlangt, winkt das ewige Leben. Analog könnte man schließen: hält sich der politische Mensch an demokratische Tugenden, wird er mit einem funktionierenden Gemeinwesen belohnt. Auch solche Tugendkataloge hat die

¹³³ Vgl. Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Frankfurt am Main, 1984.

¹³⁴ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques, *Vom Gesellschaftsvertrag*, Ditzingen, 1986.

weitere politische Theorie immer wieder hervorgebracht. Man denke nur an Immanuel Kants Tugendethik oder an Hannah Arendts *Vita Activa*¹³⁵. Die Ansätze variieren also stark, je nach Intention der Autoren.

Die Wahl zwischen Naturzustand und Demokratiezustand beim Entwurf einer Theorie ist insofern weder einfach noch trivial. Wie schon erwähnt, dient der Naturzustand häufig zur Begründung von politischer Ordnung. Auch die Legitimität einer Herrschaft oder der Herrschenden kann aus solch einer Idee abgeleitet werden. Nicht umsonst hängen vielen Nationen an einer Art Gründungsmythos. Die Gelegenheit einen Idealstaat aus dem Nichts zu erschaffen, ist jedoch nur selten gegeben. Platons *Politeia* ist hierfür ein gutes Beispiel. Erdacht, durchdacht, aber niemals verwirklicht. Das Gedankenexperiment des Naturzustands entfaltet seine Explikationskraft rückwirkend. Auch kann es dazu dienen, einer Debatte frischen Wind zu geben. Niemand wäre 1971 nach der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* auf die Idee gekommen, die Vereinigten Staaten um den Rawls'schen Urzustand herum neu zu gründen. Die Flut der (kritischen) Abhandlungen die danach folgten, führten jedoch tatsächlich dazu, dass eine Debatte in Gang kam, die Grundsätzliches in Frage stellte. Nicht Wenigen gilt Rawls' Werk daher als die Wiedergeburt der politischen Philosophie.¹³⁶

Zwar wäre es spannend zu sehen, wie sich der skeptische Demokrat im naturzuständlichen Tohuwabohu schlägt, doch ist er ein historisches Wesen. Schon bevor er etwas wird, ist er wer. Allerdings sind die Menschen mitnichten alle gleich. Erzählt werden vielfältige Herkunftsgeschichten gleichwohl fast alle vor dem Hintergrund der liberalen Demokratie. Im Naturzustand würde dies kaum funktionieren. Statt an einem für Theorien üblichen Menschenbild strickt Odo Marquard an einem Bürgerbild. Was Marquard mit „Mut zur Bürgerlichkeit“¹³⁷ meint, ist jedoch nicht das klassisch-republikanische Staatsbürgerideal, sondern die stille Akzeptanz der geschichtlichen Umstände, eben jener liberal-demokratischer Traditionen, die den Alltag in Europa prägen. Der natürliche Zustand in dem sich der Bürger befindet, ist einer, in dem bereits Demokratie herrscht. Das demokratische System wird also als natürlicher Lebensraum verstanden. Der Nutzen für die Theorie besteht darin, dass das Augenmerk darauf gelenkt werden kann, wie Demokratie funktionieren kann und nicht

¹³⁵ Vgl. Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2001.

¹³⁶ Vgl. Rawls, IPL, Vorwort von Winfried Hinsch.

¹³⁷ EuV, S. 41.

wie sie entsteht. Damit ist eine Einschränkung der theoretischen Reichweite verbunden. Das Gedankenexperiment ist allerdings anschluss- und ausbaufähig. Denkbar wäre zum Beispiel, den skeptischen Demokraten auch in anderen politischen Systemen auftreten zu lassen. Für diese Diskussion gilt aber die Annahme, dass sein Biotop die liberale Demokratie sein soll, deren Grundzüge im folgenden weiter ausgeführt werden.

Um Missverständnisse zu vermeiden, soll zunächst die liberale Demokratie in Abgrenzung zur antiken Demokratie definiert werden.¹³⁸ Da auf die historischen Wurzeln der Skepsis hingewiesen wurde, wäre es unredlich, nicht auch den Wandel des Begriffs Demokratie zu behandeln. Dass die griechische *Polis* nicht mit einem modernen Nationalstaat, ja nicht einmal mit einem Stadtstaat verwechselt werden darf, gehört mittlerweile zum Grundkonsens in der Fachliteratur.¹³⁹ Auch die Bezeichnung direkte Demokratie ist aus heutiger Sicht irreführend. Werden in der modernen Demokratie schon gelegentliche Referenden als direktdemokratische Elemente gefeiert, bezeichnet der Begriff bezogen auf die Antike eher die totale Einbindung des Bürgers in die Politik.¹⁴⁰ Der Grad der Politisierung war so hoch, dass die (freien) Menschen gar nicht erst die Wahl hatten, sich der Teilnahme am politischen Leben gänzlich zu verweigern. Fällt die Identität von Regierenden und Regierten zusammen, kann man sich nicht einfach von der politischen Verantwortung lossagen.¹⁴¹ Die individuelle Freiheit wird de facto durch die Teilhabe an der Macht beschnitten und nicht erweitert.¹⁴² Damit einher geht, dass eine Trennung der Sphären zwischen Privatheit und Öffentlichkeit der Antike ebenfalls unbekannt war.¹⁴³ Zwar gab es einen „individualistischen Geist“¹⁴⁴, doch die Anerkennung des Menschen als Person, als Individuum mit persönlichen Rechten, war noch Jahrhunderte entfernt. Jede Unterscheidung zwischen Individualethik und Sozialethik ist aus dieser Sicht künstlich.

Diese totale Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft würde man heute kaum noch als Freiheit deuten. In der *Polis* ging es um Kollektiventscheidungen, nicht

¹³⁸ Vgl. Reese-Schäfer, Walter, *Grenzgötter der Moral*. Frankfurt am Main 1997. S. 18. *"Die gängige Überschätzung des Definierens halte ich für unangemessen. Im Zeitalter des Nominalismus wäre es eine wenig überzeugende Strategie, aus einem Begriff Aussagen folgern zu wollen, die eine andere als rhetorische Tragfähigkeit aufweisen."*

¹³⁹ Sartori, 2006, S. 274f.

¹⁴⁰ Sartori, 2006, S. 278.

¹⁴¹ Sartori, 2006, S. 276.

¹⁴² Sartori, 2006, S. 280.

¹⁴³ Sartori, 2006, S. 281.

¹⁴⁴ Sartori, 2006, S. 282.

um Selbstverwirklichung. Damit hielt man die Politik frei von Partikularinteressen, der Stabilität war damit jedoch nicht gedient, denn ein Kompromissversuch kann leicht durch zu viel Idealismus verhindert werden. Die offensichtlich individualistische Ontologie der Skepsis stellt daher auch den stärksten Bezug zur Moderne und zum Liberalismus her. Gleichzeitig wird damit Demokratiekonzepten entgegengetreten, wie sie zum Beispiel in autokratischen oder totalitären System verwirklicht sind. Die Behauptung den Volkswillen zu kennen, wird dort oft als wahrhaft demokratisches Element gefeiert. Die Vielfalt der Lebensentwürfe, die ein liberales System ermöglicht und kennzeichnet, sind darin nicht vorgesehen. Wenn Giovanni Sartori von „concordia dissens“¹⁴⁵ als Charaktereigenschaft moderner Demokratie spricht, schließt das von der Antike bis heute all jene Systeme aus, die im Dissens etwas grundsätzlich Verwerfliches sehen. Wird Individualismus akzeptiert und gefördert, ist Dissens ein unvermeidliches, aber eben auch inspirierendes Systemmerkmal. Die Skepsis, die sich immer zwischen mindestens zwei widerstreitenden Polen verortet, verkörpert dieses Prinzip ebenfalls. Die Freiheit solche Pole auch zu thematisieren, ist essentiell für das Selbstverständnis einer liberalen Demokratie.

Diese Theorie legt sich deshalb auf einen liberalen Demokratiezustand fest. Mitnichten soll behauptet werden, dass dies die einzig denkbare oder eine neutrale Variante wäre, in der Demokratie und Skepsis zusammen gebracht werden können, doch wäre die Deklination sämtlicher möglicher Demokratiefälle und Demokratietheorien eine aufwendige Prozedur. Für die weitere politikwissenschaftliche Einordnung wurden John Rawls und Richard Rorty als Referenzdenker gewählt. Seit Erscheinen seiner *Theory of Justice* wurde Rawls von den verschiedensten Seiten und Disziplinen vereinnahmt. Auch die zahlreichen Modifikationen, die er an seinem Werk über die Jahre vorgenommen hat, hielten es lebendig und zitierfähig. Rawls hat es geschafft, eine *voraussetzungslose* politische Theorie zu entwerfen. Voraussetzungslos in dem Sinne, dass man nicht allen seinen Theoremen zustimmen muss, um bestimmte Elemente zu verwenden. Richard Rorty hingegen erteilt jeder universalistischen Sichtweise eine Absage und kann daher gar nicht anders als in einen Perspektivismus zu verfallen. Seine Idee des politischen Pragmatismus prädestiniert Rorty als zweiten Referenzdenker. Beide vertreten in der Politikwissenschaft weitestgehend anerkannte Ansätze, die es im

¹⁴⁵ Sartori, 2006, S. 98ff

Folgenden ermöglicht die Skepsis in einen erweiterten philosophischen Kontext einzubetten.

2.3. John Rawls' Bürger – politisch nicht metaphysisch

John Rawls' Bürger wird in ein „Reich des Politischen“¹⁴⁶ hineingeboren, einer liberalen Gesellschaft, die keine letzten oder speziell inhaltlichen Ziele verfolgt. Damit sind umfassende religiöse, philosophische oder moralische Lehren als Staatszweck ausgeschlossen. Die im Hintergrund wirksamen Institutionen und Verfahren genügen vollauf, um „Gerechtigkeit als Fairneß“ zu ermöglichen. Rawls nennt das den „Vorrang des Rechten vor dem Guten“. Sämtlichen Lehren vom Guten, verstanden als „einem mehr oder weniger bestimmten Schema letzter Ziele“¹⁴⁷, werden vom Recht Grenzen gesetzt. Sie sollen nicht Gegenstand des Politischen sein. Denn wie schon durch Sartori bekannt, ist mit Dissens statt Konsens zu rechnen. Damit wird nicht die Wichtigkeit oder Validität, zum Beispiel religiöser Erlösungskonzepte, an sich in Frage gestellt, doch gibt es eine politische Dimension solcher Lehren, welche schädlich für das liberale Gemeinwesen ist. Ihre Durchsetzung im Gemeinwesen ist repressiver Natur, die Staatsgewalt, an der jeder Bürger seinen Anteil hat, würde zwangsläufig missbraucht.¹⁴⁸ Faire soziale Kooperation ist dann nicht mehr möglich. Diese Prämisse macht die Theorie von John Rawls paradoxerweise auf eine Art *vorraussetzungslos*, da metaphysikfrei:

„Sie muß der Verschiedenheit der Weltanschauungen und der Vielfalt miteinander konkurrierender und inkommensurabler Konzeptionen des Guten gerecht werden, wie sie von den Mitgliedern bestehender demokratischer Gesellschaften vertreten werden.“¹⁴⁹

Die Aufgabe der politischen Philosophie beziehungsweise der Politik selbst, kann es also nicht sein, selbst eine bestimmte allumfassende Lehre zu konstruieren (und letztlich zu oktroyieren), sondern einen „übergreifenden Konsens“ zu finden, der es ermöglicht, eben jenen Pluralismus, friedlich und gerecht zu organisieren, ein Toleranzprinzip, nach

¹⁴⁶ Reese-Schäfer, 1997, S. 607.

¹⁴⁷ Vgl. Rawls, VDP, S. 268; Genauer heißt es: „Das sind solche Ziele, die wir um ihrer selbst willen, aus Verbundenheit zu anderen oder aus Loyalität zu Gruppen und Vereinigungen verfolgen. [...] Darüber hinaus schließt eine solche Konzeption auch ein Verständnis unserer Beziehung zur Welt ein – sei es religiös, philosophisch oder moralisch -, durch das der Wert und die Bedeutung unserer Ziele und Verbundenheit einsichtig werden.“

¹⁴⁸ Rawls, PNM, S. 264.

¹⁴⁹ Rawls, IPL, S. 258.

dem alle Bürger im Staat als freie und gleiche zusammenleben können und zwar dauerhaft.¹⁵⁰ Der Pluralismus gefährdet also nicht die politische Ordnung, wie zumeist von nicht-demokratischen Herrschern angenommen wird, sondern fördert die Stabilität des Gemeinwesens. Zumindest trifft das dann zu, so Rawls, wenn dieser faktische Pluralismus richtig organisiert und anerkannt ist, nämlich als „vernünftiger Pluralismus“¹⁵¹: freie Institutionen bringen eine Vielfalt konträrer und letztlich nicht miteinander zu vereinbarende, aber dennoch vernünftige Lehren hervor.¹⁵² Dies anzuerkennen ist nicht so selbstverständlich, wie es zunächst klingen mag. Auch das Prinzip der religiösen Toleranz hat sich seit der Reformation nur allmählich durchgesetzt. Grund hierfür ist, dass wir erst die *Bürden des Urteilens*¹⁵³ schultern müssen. Vernünftige Meinungsverschiedenheiten zwischen vernünftigen Personen können unterschiedliche Ursachen haben. Allen gemein ist in der Regel, dass es keine endgültige Lösungsantwort geben kann. Notwendigerweise ist der gesellschaftliche Raum immer begrenzt, so dass dort nicht alle Werte realisierbar sind.¹⁵⁴ Es stellt sich nun die Aufgabe, diesen Umstand lediglich als Folge verschiedener Perspektiven zu sehen, denn:

*„Es ist unrealistisch anzunehmen – schlimmer noch, es führt zu gegenseitigen Verdächtigungen und Feindschaften -, daß alle unsere Differenzen ausschließlich in Unwissenheit und Verdrehungen wurzeln oder andernfalls im Kampf um Macht, Status oder wirtschaftlichen Gewinn.“*¹⁵⁵

Rawls erinnert also daran, dass selbst unsere vernünftigsten Positionen von vernünftig Urteilenden in Frage gestellt werden können. Deren Urteile wiederum mögen wahr oder falsch sein, doch es gilt sie zu tolerieren und ihnen nicht ihre eigene Vernünftigkeit abzuspochen – wie das beispielsweise die Aufklärer in ihrem Kampf gegen „Vorurteile, Traditionen, Aberglauben, Blindheit und Eigeninteressen“¹⁵⁶ regelmäßig zu tun pflegten. Selbst die freieste Diskussion und die sauberste Argumentation schützt nicht davor, dass wir bei allen guten Vorsätzen manchmal ergebnislos auseinander gehen. Mehr noch, freie Institutionen begünstigen die Entwicklung solcher Patt-Situationen,

¹⁵⁰ Rawls, L, S. 14.

¹⁵¹ Zur ausführlichen Diskussion Pluralismus vs. Vernünftiger Pluralismus in 2. Vorlesung, §3.

¹⁵² Rawls, PL, S. 106.

¹⁵³ Engl. *Burdens of Judgment*, nicht ganz gelungene Übersetzung

¹⁵⁴ Rawls, PL, S. 131.

¹⁵⁵ Rawls, PL, S. 132.

¹⁵⁶ Reese-Schäfer, 1997, S. 601.

was sich zu einem Akzeptanzproblem bei den Bürgern ausweiten kann.¹⁵⁷ Vor allem, wenn diese es als Aufgabe eben jener Institutionen ansehen, solche Streitigkeiten für die eine oder andere Seite zu entscheiden – ihnen also nicht nur ein politisches Mandat auszustellen wie vorgesehen, sondern auch eine Autorität in moralischen oder religiösen Fragen zuzuschreiben. Dies ist von John Rawls so jedoch nicht vorgesehen. Faire Kooperation muss auch dann möglich sein, wenn solche „letzten Fragen“ nicht beantwortet werden. Doch der Bürger bleibt mit seiner Skepsis bezüglich der Vernünftigkeit der Lehren seines Gegenübers allein. Hier wird später Richard Rorty mit seiner Kritik versuchen, anzuknüpfen.¹⁵⁸

Der Grund, warum der Rawls'sche Bürger von seinen Institutionen nicht mehr als die Verkörperung und Erfüllung einer politischen Funktion erwartet, liegt in seiner Konzeption als politische Person¹⁵⁹. Auch bei John Rawls verfügt der Mensch über eine „moralische Personalität“, deren Kernelemente die „Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn“ sowie „die Befähigung zu einer Konzeption des Guten“ sind.¹⁶⁰ Deshalb verstehen sich Personen als Freie und Gleiche. Im demokratischen Verfassungsstaat verstehen sie zudem *sich selbst* als frei. Dies geschieht, indem sie als freie Bürger in der Lage sind, ihre eigene Konzeption des Guten zu verfolgen. Diese Konzeption ist flexibel und muss mit keiner, von übergeordneter Instanz vorgegebenen Vorstellung korrelieren. Die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen ist nicht an eine bestimmte, geteilte Idee des Guten gebunden. Auch tangieren Veränderungen von persönlichen und privaten Überzeugungen niemals die institutionelle Identität einer Person.¹⁶¹ Rawls nennt hier das Konvertieren von einer Religion zu einer anderen, was einem Wechsel der eigenen umfassenden Lehre gleichkommt. Ein solcher Glaubenswechsel berührt aber lediglich die nicht-öffentliche Identität. Für die Staatsbürgerschaft einer Person macht dies keinen Unterschied.¹⁶²

¹⁵⁷ Reese-Schäfer, 1997, S. 603f.

¹⁵⁸ Rorty, VDP.

¹⁵⁹ Vgl. Rawls, Der VDP, S.265. Der Personenbegriff von John Rawls ist einer der umstrittensten in seinem gesamten Werk. In diesem Zusammenhang soll die folgende Aussage genügen: „... *der Begriff der Person [braucht] im Rahmen einer politischen Vorstellung von Bürgern als freie und gleiche Personen nach meiner Auffassung keine Fragen philosophischer Psychologie oder einer metaphysischen Lehre über das Wesen des Selbst zu berühren.*“

¹⁶⁰ Rawls, PL, S. 104.

¹⁶¹ Rawls, PL, S. 100.

¹⁶² Rawls, PNM, S. 279.

Weiterhin kann sich der freie Bürger als „selbstbeglaubigende Quelle gültiger Ansprüche“¹⁶³ ansehen. Es ist beispielsweise nicht nötig, sich auf die Zustimmung der Bundeskanzlerin oder das Gottesgnadentum zu berufen, um auf die Validität eigener Ansprüche zu pochen. Eine solche Herleitung lässt der demokratische Verfassungsstaat nicht zu. Umgekehrt, so Rawls' Beispiel, hätte der Sklave keine Chance auf Selbstbeglaubigung, da sein Status in der Gesellschaft diesen Anspruch nicht vorsieht.¹⁶⁴ Er erfährt keine Anerkennung seiner moralischen Personalität: „Sklaven sind gewissermaßen gesellschaftlich tot.“¹⁶⁵

Zu guter Letzt ist der freie Bürger in der Pflicht, Verantwortung für seine Vorhaben zu übernehmen. Kooperationsfähige Personen achten selbst darauf, dass ihr Bedarf, ihre Kosten rational kalkuliert sind:

*„Wir sind, mit anderen Worten, in der Lage, unserer Ziele so einzurichten, daß sie mit den Mitteln verfolgt werden können, von denen wir vernünftigerweise erwarten dürfen, daß wir sie in Anbetracht unserer sozialen Lage und unserer Aussichten erlangen können.“*¹⁶⁶

Die so konstruierte Person ist mit der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption der wohlgeordneten Gesellschaft verbunden. So kann sie Kooperationsvorteile, also das politische Ideal, realisieren. Das ist der notwendige Kontext. Ein metaphysischer Wahrheitsanspruch wird daraus nicht abgeleitet.

Rawls' Personenkonzept unterscheidet sich damit grundlegend von anderen Ansätzen. Personalität erlangt man nicht als autonomes Subjekt einer Moralphilosophie umfassenden Inhalts und allgemeiner Anwendbarkeit, sondern als Bürger einer politischen Gemeinschaft, die sich Grundsätze, Regeln und Werte erst als wesentliche Verfassungsinhalte gibt.¹⁶⁷ Der Bürger ist in erster Linie politisch, nicht metaphysisch. Und er ist dies als Individuum. Zwar ist es dem Bürger möglich, Vereinigungen zu gründen oder Gruppen beizutreten, doch ist der Bereich des Politischen, in den er

¹⁶³ Rawls, PL, S. 102.

¹⁶⁴ Rawls, PL, S. 103.

¹⁶⁵ Rawls, PNM, S. 281.

¹⁶⁶ Rawls, PNM, S. 282.

¹⁶⁷ Reese-Schäfer, 1997, S. 345.

hineingeboren wird, sein eigener. Denn der Zutritt zu diesem Bereich erfolgt nicht freiwillig. Eine Staatsbürgerschaft ist keine Mitgliedschaft, die sich kündigen lässt.¹⁶⁸

Die bisherigen Ausführungen zu John Rawls' Bürger sparten wichtige Teile seiner *Theorie der Gerechtigkeit* sowie seiner Idee der *Gerechtigkeit als Fairneß* aus. Das liegt daran, dass beispielsweise die Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze für den liberalen *Demokratiezustand*, wie er im weiteren Verlauf dieser Arbeit verwendet wird, im Grund unerheblich ist. Rawls selbst spricht von einem zweistufigen Darstellungsverfahren. Auf dieser zweiten Stufe ist die Grundstruktur der Gesellschaft bereits etabliert. Nun gilt es, für die Stabilität der Institutionen und die Loyalität der Bürger mit ihrem Staat zu sorgen, damit dieser dauerhaft Bestand hat.¹⁶⁹ Rawls glaubt, dass das möglich ist, wenn die angewandte Gerechtigkeitskonzeption nur allgemein, aber nicht umfassend bestimmt ist. Allgemein in dem Sinne, dass nicht-politisches Handeln, Tugenden und Werte von einer solchen Konzeption ausgeschlossen werden. Das leistet die liberale Demokratie.¹⁷⁰ Wenn ein *übergreifender Konsens* über den Bereich des Politischen besteht, erfahren dessen Institutionen breite Unterstützung. Die *wesentlichen Verfassungsinhalte* spiegeln dies wieder, denn sie müssen im Konfliktfall genügend Gewicht haben, konkurrierende Werte auszustechen.¹⁷¹ Die Macht, um diese Inhalte zu ändern, liegt in den Händen der Bürger. Damit ist der politische Liberalismus den Rawls vertritt eine „freistehende Lehre“¹⁷², die dennoch ihre Verfassungsprinzipien zu sichern vermag. Die liberale Konzeption der Grundstruktur provoziert eine Kultur des Pluralismus, gegen dessen Ansprüche sie sich gleichzeitig mit ihren Institutionen wehren muss.

¹⁶⁸ Rawls, BdP, S. 346.

¹⁶⁹ Rawls, BdP, S. 334.

¹⁷⁰ Rawls, BdP, S. 343.

¹⁷¹ Rawls, BdP, S. 346.

¹⁷² Rawls, BdP, S. 349.

2.4. Richard Rorty: Philosophie ohne Fundament

Richard Rortys ausführlichste Beschäftigung mit der politischen Theorie seines „Mitbürgers“¹⁷³ John Rawls findet sich in seinem Aufsatz *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* von 1988. Darin verteidigt er Rawls' Ansinnen, das schon im vorherigen Abschnitt skizziert wurde, seine Gerechtigkeitstheorie politisch und nicht metaphysisch zu begründen. Rorty geht in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* sogar noch einen Schritt weiter, indem er das liberale Gemeinwesen insgesamt seiner philosophischen Grundlagen weitestgehend beraubt.¹⁷⁴ Die voraussetzungslose Theorie von John Rawls wird in der Folge *grundlos*. Damit wird Rawls in das pragmatistische Lager gezogen, das sich von Kants „zentralen, transkulturellen, ahistorischen Ich“ verabschiedet und ein an Hegel orientiertes, aus Gemeinschaft entstehendes, Ich-Konzept vertritt.¹⁷⁵ Die Kommunitaristen verortet Rorty zwischen diesen beiden Polen und widerlegt im Folgenden deren an Horkheimer und Adorno angelehnte These, dass ein liberales Gemeinwesen, welches sich seiner philosophischen Grundlagen entledigt, zwangsläufig daran zu Grunde gehen wird.¹⁷⁶ Der nur politische, nicht metaphysische Bürger ist jedoch kein Totengräber der Demokratie. Rorty unterscheidet zwischen „philosophischer Artikulation“ und „philosophischer Untermauerung“¹⁷⁷:

„Nach dieser Auffassung kann es sein, daß der Philosoph der liberalen Demokratie eine Theorie des menschlichen Ich aufstellen möchte, die mit den von ihm bewunderten Institutionen in Einklang steht. Doch damit rechtfertigt ein solcher Philosoph nicht diese Institutionen, indem er auf fundamentale Prämissen Bezug nimmt, sondern er verfährt umgekehrt: Er stellt die Politik an den Anfang und stützt die Philosophie dementsprechend zurecht.“¹⁷⁸

Mit fundamentalen Prämissen sind solche Argumente gemeint, die drauf abzielen, eine bestimmte menschliche Natur zu definieren oder Sinn und Zweck des Lebens in einer jederzeit allgemeingültigen Wahrheit zu verorten. Dieses Ansinnen nennt Rorty in Opposition zu dem von ihm vertretenen Pragmatismus „absolutistisch“¹⁷⁹. Hier drängen

¹⁷³ Rorty, KIS, S. 12.

¹⁷⁴ Dazu insbesondere das Kapitel 3, *Die Kontingenz des Gemeinwesens*

¹⁷⁵ Rorty, VDP, S. 85.

¹⁷⁶ Rorty, VDP, S. 88.

¹⁷⁷ Rorty, VDP, S. 87.

¹⁷⁸ Rorty, VDP, S. 87.

¹⁷⁹ Rorty, VDP, S. 84.

sich Parallelen zum bereits diskutierten, skeptischen Dogmatismus der Antike auf und auch Odo Marquard wird solche „Absolutmacher“¹⁸⁰ kritisieren.

Richard Rorty stimmt mit John Rawls also überein, dass der Bürger keiner „philosophischen Anthropologie“¹⁸¹ bedarf, um als Mitglied eines liberal-demokratischen Gemeinwesen zu funktionieren. Das Wesen des Menschen und die Identität der Person sind *öffentlich* irrelevant. Politische Institutionen, wie Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze, sind so konstruiert, dass sie kein Welt- oder Menschenbild bevorzugen. Philosophische oder religiöse Überzeugungen sind damit nicht Diskussionsgegenstand im Bereich des Politischen. Weder Rawls noch Rorty ignorieren damit das reiche Erbe, das Religion und Philosophie über die Jahrhunderte hinterlassen haben, schließlich ist ihr Denken im Wesentlichen von diesen Traditionen geprägt. Beide bestehen jedoch darauf, dass sie als Kinder ihrer Zeit diese Traditionen nunmehr als Selbstverständlichkeit und nicht als Fundament verstehen.¹⁸² Statt beispielsweise mit dem Menschen als Ebenbild eines Schöpfergottes argumentieren sie theoretisch schlicht mit „einer soziologischen Beschreibung der Bewohner der heutigen liberalen Demokratien“¹⁸³. Das ist legitim, so Rorty, denn es geht nicht darum eine Gründungsakte auszugraben, sondern Gegenwart und Zukunft zu gestalten.

*„Nicht den Voraussetzungen der These ihres Vorrangs [der Gerechtigkeit] verleiht er [Rawls] Inhalt, sondern den Konsequenzen dieser These. Rawls geht es nicht um die Bedingungen des Ich, sondern ausschließlich um die Bedingungen der Mitbürgerschaft in einer liberalen Gesellschaft.“*¹⁸⁴

Philosophische Konflikte wie eben die Frage nach der Wesenhaftigkeit des Menschen sollen nicht öffentlich sein, weil sie nicht entschieden werden können, ohne das geltende Toleranzprinzip zu verletzen. Demokratie und demokratische Verfahren führen nicht zu einer Wahrheit im Sinne universeller Übereinstimmung. Sie setzen lediglich den Rahmen für eine Gemeinschaft, in der Bürger als Freie und Gleiche zusammenleben können. Ob das dann tatsächlich der Fall ist, wird prozedural entschieden. Eine gemeinsame Basis kann es geben, muss es aber nicht. Die Diskussion

¹⁸⁰ AdZ, S. 122.

¹⁸¹ Rorty, VDP, S. 91.

¹⁸² Rorty, VDP, S. 94f.

¹⁸³ Rorty, VDP, S. 118.

¹⁸⁴ Rorty, VDP, S. 100.

bringt dann eben nicht die Bedingungen des Ichs, sondern die Bedingungen des Wir hervor. Rorty vereinnahmt zu diesem Zweck das *Überlegungs-Gleichgewicht* aus der *Theorie der Gerechtigkeit*. Es erlaubt den Diskutanten, übereinstimmende Überzeugungen zu finden, die sich aus dem alltäglichen Zusammenleben ergeben. Walter Reese-Schäfer stellt fest, dass Rorty in seinen Texten selbst versucht, eine solche Wir-Gemeinschaft mit seinen Lesern zu bilden. Sein Anliegen ist es zu zeigen, dass Rechtfertigungen niemals universell sein können. Zwar lässt sich der Kreis derer erweitern, die unsere Ansichten für vernünftig halten, doch geschieht dies notwendigerweise vor einem ethnozentrischen Hintergrund.¹⁸⁵ Alltäglichkeit lässt sich nicht mit beliebig vielen Menschen teilen. Diese Einsicht hilft zu erkennen, dass die eigene Gemeinschaft zwar der „Perspektivpunkt“¹⁸⁶ des Denkens ist, nicht aber eine Quelle übergeordneter Erkenntnis oder Moralität. Walter Reese-Schäfer beschreibt den Unterschied zwischen Rorty und Rawls wie folgt:

*„Die institutionelle Bezugsgröße für Rawls ist der demokratische Verfassungsstaat. Bei Rorty ist die Bezugsgröße das unbestimmt schillernde „Wir“ einer kontingenten Welt des Selbst und des Gemeinwesens.“*¹⁸⁷

Mag Rawls' Welt inzwischen bekannt sein, bedarf Richard Rortys Philosophie im Folgenden weiterer Erklärung. Dazu ist es zunächst nötig, vom Bereich des Politischen ins Private zu wechseln, denn für Rorty ist der Mensch als Individuum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Nicht zuletzt deshalb erschafft er die Figur der *Liberalen Ironikerin*.

2.5. Vorrang der liberalen Ironikerin

Die *liberale Ironikerin* ist die Hauptperson in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, das neben *Der Spiegel der Natur* als das Hauptwerk von Richard Rorty gilt. Sein Anliegen ist anspruchsvoll: Nichts weniger als eine „liberale Utopie“¹⁸⁸ reklamiert er, entworfen zu haben, deren Ziel es ist, Solidarität zwischen Fremden zu schaffen. Gemeint ist damit nicht nur eine Verbindung zwischen sich tatsächlich fremden Menschen und Kulturen, sondern auch zwischen zwei für Rorty inkommensurablen, aber dennoch gleichwertigen

¹⁸⁵ Reese-Schäfer, 1997, S. 618ff.

¹⁸⁶ Reese-Schäfer, 1997, S. 620.

¹⁸⁷ Reese-Schäfer, 1997, S. 621.

¹⁸⁸ Rorty, KIS, S. 15.

Sphären: Selbsterschaffung und Gerechtigkeit.¹⁸⁹ Das menschliche Bedürfnis nach privater Vervollkommnung soll nicht verwechselt oder verschränkt werden mit der öffentlichen Sensibilität anderen Menschen gegenüber. So zementiert Rorty die moderne Trennung zwischen privat und öffentlich und begründet dies mit dem notwendiger Weise unterschiedlichen Vokabular der beiden Sphären. Nur wer sich der „Kontingenz der Sprache“ bewusst ist, wird Fortschritt nicht weiter als eine Annäherung an die Wahrheit begreifen, sondern als ein Weniger an Grausamkeit. Letzteres sollte das Anliegen aller Liberalen sein. Ihre Waffe sei dabei die Ironie.¹⁹⁰ Liberalismus und Ironismus sind im Denken Rortys aber nur zwei Aspekte, er selbst verwendet weitere Schlagworte zur Selbstbeschreibung: Historismus, Pluralismus, Konstruktivismus und vor allem Pragmatismus sind die gängigsten Merkmale. In der Einleitung zu seinem Buch *Wahrheit und Fortschritt* beschreibt Rorty sich selbst als „Synkretisten“¹⁹¹, dessen Projekt es ist die anglo-amerikanische analytische Philosophie mit der kontinental-europäischen wieder zu versöhnen. Doch damit dies gelingen kann, müssen beide Seiten auf ihre Vorstellung verzichten, Philosophie führe letztlich zur Wahrheit.¹⁹² Die tragische Beschäftigung mit Schein oder Sein erschöpft sich, wenn das Sein nicht mehr mit der Prämisse „*Wahrheit sei Übereinstimmung mit der Wirklichkeit*“¹⁹³ belastet wird. Lediglich auf den Unterschied in der Praxis kommt es an, den es bei ohnehin unbeantwortbaren Fragen selten gibt. Wie es sich mit solch einer Haltung lebt, zeigt Richard Rorty am Beispiel seiner liberalen Ironikerin.

Rortys Ausgangspunkt ist die Sprache und die folgende These: „*Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen.*“¹⁹⁴ Es gibt nicht etwa ein einziges Vokabular, mit dem wir die Wirklichkeit angemessen beschreiben können, sondern beliebig viele, die mal mehr oder mal weniger geeignet sind, die Welt um uns herum zu erklären. Dass wir heute glauben, das Vokabular Newtons beschreibe die Welt angemessener als das von Aristoteles, bedeutet nicht, dass wir einer immanenten Wirklichkeit näher gekommen sind.¹⁹⁵ Trotzdem ist ein Vokabular in der Lage einen Kulturwandel auszulösen, der beeinflusst, wie wir unsere Umwelt wahrnehmen und uns in ihr bewegen, im Guten wie

¹⁸⁹ Rorty, KIS, S. 13.

¹⁹⁰ Rorty, KIS, S. 14.

¹⁹¹ Rorty, WuF, S. 20.

¹⁹² Rorty, WuF, S. 21.

¹⁹³ Rorty, WuF, S. 9.

¹⁹⁴ Rorty, KIS, S. 25.

¹⁹⁵ Rorty, KIS, S. 25.

im Schlechten. Man denke nur an die Terminologie der Nationalsozialisten. In deren Denksystem war es völlig logisch, dass es eine Herrenrasse und somit auch Untermenschen geben müsse. Ein ganzes Volk spielte jahrelang dieses Sprachspiel bereitwillig mit. Weil solche und andere Vokabulare oft in sich kohärent sind, ist es schwer, sie durch Neue zu ersetzen. Zu sehr sind wir an die Vorstellung gewöhnt, sie beschreiben die Welt wie sie wirklich ist. Richard Rorty wehrt sich gegen solch eine Korrespondenz-Theorie der Wahrheit:

„Wenn wir uns aber je mit dem Gedanken versöhnen könnten, daß der Großteil der Realität indifferent gegenüber unseren Beschreibungen von ihr ist und daß das menschliche Selbst durch die Verwendung eines Vokabulars geschaffen und nicht adäquat oder inadäquat in einem Vokabular ausgedrückt ist, dann hätten wir uns endlich zu eigen gemacht, was wahr an der romantischen Idee ist, daß Wahrheit eher gemacht, als gefunden wird.“¹⁹⁶

Sprache ist demnach kontingent. Es gibt keine Entdeckungen sondern nur Beschreibungen, keine Erkenntnis sondern nur Metaphern. Der bekannteste Sprachspieler ist der Dichter. In dem Moment, in dem er seine Kunst nicht weiter als Imitation der Wirklichkeit sondern als Vervollkommnung seiner Selbst begreift, hat er diese Kontingenz der Sprache verinnerlicht. Ganz ähnlich weiß ein „politische Utopist“¹⁹⁷ wie die liberale Ironikerin diese Kraft zu nutzen. An Hegel angelehnt spricht Rorty in diesem Sinne von radikalen Neubeschreibungen, welche dem Menschen wesenshafte Veränderungen ermöglichen,¹⁹⁸ so zum Beispiel den Bürger, den die Französische Revolution hervorbringt. Ein Etikett, das zuvor nur einer bestimmten Gesellschaftsschicht vorbehalten war, reklamieren nun auch andere für sich. Nochmals, Menschen- und Bürgerrechte werden dadurch nicht wahr oder wahrer, doch sie werden verfügbar.

Rorty führt die Konsequenzen dieser Sprachkontingenz noch weiter aus. Die für hier wichtigste Folge: eine nicht-teleologische Geschichtsbetrachtung, welche Zufälle auch als Zufälle begreift.¹⁹⁹ Die Zufälle bilden den Grund für Mutationen, aus denen dann wiederum Neues hervorgeht. Historiker beschreiben demnach nicht die im Rückspiegel

¹⁹⁶ Rorty, KIS, S. 27.

¹⁹⁷ Rorty, KIS, S. 28.

¹⁹⁸ Rorty, KIS, S. 28.

¹⁹⁹ Rorty, KIS, S. 42.

sichtbar werdende immanente Natur der Welt, sondern die zufälligen Regeln der verschiedenen Sprachspiele, beziehungsweise wie das erst Metaphorische buchstäblich geworden ist.²⁰⁰ Auch das ist eine Form der Entzauberung der Welt, die nicht ohne Auswirkungen auf die liberale Ironikerin bleiben kann. Das Bedürfnis, etwas „jenseits der sichtbaren Welt“²⁰¹ zu verehren, bestimmte die Geschichte für Jahrhunderte. Doch was tritt an seine Stelle?

Richard Rorty bringt zu diesem Zweck den Dichter gegen den Philosophen in Stellung oder „*die Spannung zwischen dem Streben nach Erschaffung des Selbst durch Erkenntnis von Kontingenz und dem Streben nach Universalität durch Überschreitung von Kontingenz*“²⁰². Weil die Kontingenz in der Sprache steckt und damit niemand vor ihr gefeit ist, sieht Rorty das universalistische Streben als gescheitert an. Die menschliche Existenz, so galt bisher, ist vorgeprägt. Zufälle und Kontingenzen spielen nur eine untergeordnete Rolle. Wenn der Zugang zum wahren Verständnis des Seins fehlt, liegt das nur an den Erkenntnismethoden oder -kriterien. Mit Nietzsche, und das macht diesen im Sinne Rortys' zum Dichter, ändert sich das erstmals.²⁰³ Statt dem Lauf des Weltgeistes zu folgen, fordert Nietzsche die Menschen auf, sich einen eigenen Geist zu konstruieren. Diese Form von Selbsterkenntnis mündet für ihn in Selbsterschaffung.

*„Der Prozeß der Selbsterkenntnis, die Konfrontation mit der eigenen Kontingenz, das Zurückverfolgen unserer Ursachen bis zu ihren Ursprüngen, ist für ihn [Nietzsche] identisch mit dem Prozeß der Erfindung einer neuen Sprache – also neuer Metaphern.“*²⁰⁴

Die Erfahrung von Kontingenz wird demnach als etwas Individuelles wahrgenommen, nicht als etwas Allgemeines, mit dem man hadern muss. Jedoch gesteht Nietzsche diese Fähigkeit zur Selbsterkenntnis nicht allen Menschen zu, was wiederum bedeutet, dass nicht die Menschheit als Ganzes diese Freiheitwirkung erfährt. Damit bleibt er im alten platonischen Philosophenkönigsturm verhaftet. Dennoch lenkt er den Blick auf den gestalterischen Aspekt des Lebens und weg vom simplen Abschreiten eines prädestinierten Weges, wofür Rorty ihn lobt. Als Kronzeugen stellt er ihm in der Folge

²⁰⁰ Rorty, KIS; S. 47.

²⁰¹ Rorty, KIS, S. 50.

²⁰² Rorty, KIS, S. 53.

²⁰³ Rorty, KIS, S. 58.

²⁰⁴ Rorty, KIS, S. 59.

Sigmund Freud zur Seite.²⁰⁵ Nicht weil dieser besonders begabt in der Kunst der Selbsterschaffung gewesen ist, sondern weil Freud das Bewusstsein als den Teil des Menschen betrachtet, der nachhaltig von den Kontingenzen geprägt wird. Das Bewusstsein ist also nicht mehr die Verbindungsstück zu einer höheren Sphäre und allgemeingültigen Moralität, wie etwa bei Kant, sondern im Gegenteil zu Zeit und Zufall, kurz Alltäglichkeit.²⁰⁶

„Übrig lässt er [Freud] uns ein Selbst, das ein Netzwerk aus Kontingenzen statt ein wenigstens potentiell wohlgeordnetes System von Vermögen ist.“²⁰⁷

In dieser Unordnung erkannte Nietzsche die eigentlichen Produktivkräfte des Menschen, während Freud die daraus resultierenden Anpassungskräfte hervorhebt. Die Suche nach zentralen moralischen Prinzipien scheitert immer an den individuellen Idiosynkrasien. Mitgefühl ist demnach keine, auf beliebig viele Menschen ausdehbare, intrinsische Veranlagung unseres Selbst, sondern ein Mechanismus, das sich mal hierhin mal dorthin richtet.²⁰⁸ Nicht zuletzt aus dieser Freud'schen Analyse zieht Richard Rorty den Schluss, dass öffentliche und private Ethik im Grunde nicht zu vereinen sind. Daran hält sich auch die liberale Ironikerin Die Zwänge und Ziele des Einzelnen stehen den Zwängen und Zielen der Vielen gegenüber. Ein allgemeines Prinzip, nach denen sie sich ordnen ließe, hat in Freuds Denken keinen Platz.²⁰⁹

Das hat letztlich zur Folge, dass es auch kein Menschenparadigma mehr gibt, in das sich alle einreihen müssen. Nur der Umgang mit Kontingenzen und „zufallsblinden Prägungen“²¹⁰ blüht allen, sowie die Option, ihr Grundvermögen zur Erschaffung von Metaphern in irgendeiner Form zu nutzen. Dies ist mit der Moderne einfacher geworden, so Rorty, weil nicht mehr jedes neue Vokabular den Anspruch erhebt, die Wirklichkeit besser abzubilden, als das bestehende.²¹¹ Die Kontingenz des Selbst zeigt aber auch, dass es kein abschließendes oder endgültiges Vokabular geben kann.

²⁰⁵ Die kurzen Ausführungen an dieser Stelle beziehen sich auf Rortys Freud-Interpretation in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Rorty widmete dem Thema aber auch einen eigenen lesenswerten Aufsatz: *Freud und die moralische Reflexion*, in: *Richard Rorty, Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Ditzingen 1988.

²⁰⁶ Rorty, KIS, S. 63f.

²⁰⁷ Rorty, KIS, S. 66.

²⁰⁸ Rorty, KIS, S. 66.

²⁰⁹ Rorty, KIS, S. 69.

²¹⁰ Rorty, KIS, S. 71.

²¹¹ Rorty, KIS, S. 77f.

Nietzsche hätte sich umgekehrt-platonisch noch einen solche Vollendung gewünscht. Doch:

„Ein Netz aus kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt, tritt an die Stelle einer geformten, einheitlichen, gegenwärtigen, unabhängigen Substanz, die Möglichkeit bot, stetig und als Ganzes gesehen zu werden.“²¹²

Doch wenn das Selbst als Netz verstanden wird, welche Auswirkungen hat das dann auf das Beziehungsnetz um einen herum, auf die Gemeinschaft? Dem geht Richard Rorty im dritten Kapitel seines Buches auf den Grund, benannt *Die Kontingenz eines liberalen Gemeinwesens*. Dort bekennt er sich eindeutig zu demokratischen Institutionen und betont deren Herkunft aus dem „Vokabular des Aufklärungsrationalismus“²¹³. Schließlich hat nicht zuletzt die freiheitliche Staatsform erst möglich gemacht, dass Menschen wie die Ironikerin die Kontingenz ihres Selbst erkennen können, was Rorty als deren liberal-bürgerliche „Haupttugend“²¹⁴ bezeichnet. Dennoch stellt sich die Frage, ob dieses Vokabular noch angemessen ist, um die „Hoffnungen“²¹⁵ einer liberalen Gesellschaft zu beschreiben. Oder noch schärfer, ob die liberale Gesellschaft nicht schon zu viele *buchstäbliche* Grundlagen hat und es ihr mittlerweile an Metaphern, also Neubeschreibungen fehlt, wie zum Beispiel einer politischen Utopie.²¹⁶ Das Modell, das Rorty vorschwebt, ist eine Form kulturellen Lebens, welche der dichterischen Selbstverwirklichung mehr Platz einräumt:

„Das heißt, wir müssen die Hoffnung, daß eine Gleichheit der Chancen zur Erfüllung idiosynkratischer Wunschträume erreicht werden könne, an die Stelle der Hoffnung rücken, daß jedermann „Leidenschaft“ oder Phantasterei durch „Vernunft“ ersetzen möge.“²¹⁷

Dem Vokabular der Aufklärung ist zwar zu verdanken, dass der Liberalismus entstanden ist, doch bleibt es bei der Emanzipation der Menschen auf halber Strecke stehen. Der Szientismus und sein rationalistischer Vernunftbegriff sind noch getragen

²¹² Rorty, KIS, S. 83.

²¹³ Rorty, KIS, S. 84.

²¹⁴ Rorty, KIS, S. 87.

²¹⁵ Rorty, KIS, S. 85.

²¹⁶ Rorty, KIS, S. 96f.

²¹⁷ Rorty, KIS, S. 98.

von quasi religiösem Einheitsdenken.²¹⁸ Der Glaube, ein naturwissenschaftliches Vokabular sei wahrer als ein künstlerisches, weil logischer oder methodischer, wird von der liberalen Ironikerin abgelehnt. Der historische Vergleich tritt an die Stelle bloß reklamierter moralischer Überlegenheit.²¹⁹ Die Güte einer sozialen Organisationsweise muss sich in der Praxis beweisen, nicht durch philosophische Rechtfertigung. Oft, und das ist die Krux, wird jedoch erst im Nachhinein klar, welche Sprache welchen Fortschritt gebracht hat. Dadurch wird deren Begründung zirkulär. Doch das ficht Richard Rorty nicht an. Liberaler Pragmatismus ist nützlicher als ein „überhistorisches Begriffssystem“²²⁰, weil nur er den Kontingenzen des Selbst gerecht wird. Dieses freiheitliche Ideal muss sich in den Institutionen widerspiegeln und sei es für den Preis, dass diese philosophisch grundlos werden. Das hat, wie weiter oben gezeigt wurde, eine pluralisierende Wirkung fürs Gemeinwesen. Wenn es hinter dem Ganzen keinen Plan, sondern nur Kontingenzen gibt, ist es schwer sich eine allgemeingültige, grenzziehende Moralität vorzustellen. Die menschlichen Praktiken sind vielmehr Ergebnis von Zeit und Zufall, was sie aber keineswegs diskreditiert.²²¹

„Menschen, die ihre Sprache, ihr Gewissen, ihre Moral und ihre hochfliegendsten Hoffnungen als kontingente Ergebnisse verstehen, [...] – diese Menschen erwerben damit eine Identität mit ihrem eigenen Selbst, die sie zu geeigneten Bürgern eines ideal-liberalen Staates macht.“²²²

So wie die liberale Ironikerin immer den Kontingenzen ihres Selbst und ihrer Gemeinschaft gewahr wird, engagiert sie sich für letztere auf *zivilisierte* Art und Weise. Das heißt, obwohl die Ironikerin weiß, dass ihr Gewissen keine Verbindung zur einer metaphysischen Letztinstanz ist, gehorcht sie ihm trotzdem.²²³ Die Institutionen der liberalen Staatsform helfen ihr dabei, denn sie dienen nicht primär dazu, das private Streben nach Selbsterschaffung zu garantieren, sondern der Öffentlichkeit Grausamkeiten zu ersparen. Sie sind eine Art Rückversicherung, dass sich gewonnene

²¹⁸ Rorty, KIS, S. 96.

²¹⁹ Rorty, KIS, S. 98.

²²⁰ Rorty, KIS, S. 105.

²²¹ Rorty, KIS, S. 108.

²²² Rorty, KIS, S. 110.

²²³ Rorty zitiert Berlin zitiert Schumpeter: „Die Einsicht, daß die Geltung der eigenen Überzeugungen nur relativ ist, und dennoch unerschrocken für sie einzustehen, unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren.“; Rorty, KIS, S. 87.

Autonomie nicht gegen die Gemeinschaft richtet.²²⁴ Daran hat auch die Ironikerin ein Interesse. Das entspricht dem klassischen liberalen Grundsatz, nach dem jedem so viel Freiheit einzuräumen ist, wie er anderen nicht schadet. Am treffendsten sieht Richard Rorty diesen Grundsatz in der Ironie verwirklicht. Freiheit und Gleichheit kommen so zu ihrem Recht. Der Sinn für Solidarität entsteht, wenn man im Anderen die gleichen Kräfte wirken sieht, wie in einem Selbst. Der Blick für Ähnlichkeiten wird geschärft. Ein Wir-Gefühl auf Absolutheiten zu gründen, muss dagegen scheitern. Der „Selbstzweifel“²²⁵, ein Charakteristikum der Moderne, spiegelt diesen Fortschritt, nämlich den Schritt weg vom Absoluten hin zum Kontingenten, perfekt wieder.

Rortys liberale Ironikerin ist somit eine Fortschrittsfigur. Sie steht in Opposition zum Metaphysiker, dem Prototypen der bisherigen philosophischen und politischen Ordnung. Das Problem mit dem Metaphysiker: *„Er gibt keine Neubeschreibung, sondern analysiert alte Beschreibungen mit Hilfe anderer alter Beschreibungen“*²²⁶. Nun sind beide natürlich Protagonisten einer demokratischen Hochkultur, die schwerlich die ganze Bevölkerung umfassen kann. Es geht also nicht darum, dass alle zu aktiven Ironikern werden, aber die „öffentliche Rhetorik“²²⁷, die jetzt noch metaphysisch klingt, sollte verändert werden. Sie soll ästhetisch beziehungsweise literarisch werden, weil Literatur die meisten Neubeschreibungen enthält. Wer viel liest, erweitert automatisch sein Vokabular, so Rortys These.²²⁸ Doch wo bleibt das Politische? In den politischen Geschichten, die Hoffnung auf *„...mehr Freiheit, weniger Grausamkeit, mehr Freizeit, mehr Reichtum an Gütern und Erfahrungen..“*²²⁹ machen.

*„Moderne, gebildete, säkulare Gesellschaften sind von der Existenz einigermaßen konkreter, optimistischer und plausibler politischer Szenarien abhängig, statt von Szenarien zur Erlösung jenseits des Grabes.“*²³⁰

Eine nicht-metaphysische Kultur würde sich also weniger mit Einheitsvisionen beschäftigen, sondern mehr mit konkreten Programmen und Alternativen. Ihre

²²⁴ In Rortys Idealbild ist so ein „romantischer Umsturz“ nicht mehr möglich, weil die Kontingenzen des Selbst soweit verinnerlicht wurden, dass der Bürger nicht mehr auf die Idee kommt, er könne seine privaten Hoffnungen anderen einfach aufoktroyieren. Gleiches gilt für den Staat, der die Kontingenz der Gesellschaft anerkennend, vom Versuch jeder Ideologisierung freiwillig abrückt.

²²⁵ Rorty, KIS, S. 320.

²²⁶ Rorty, KIS, S. 129.

²²⁷ Rorty, KIS, S. 141.

²²⁸ Rorty, KIS, S. 138f.

²²⁹ Rorty, KIS, S. 147.

²³⁰ Rorty, KIS, S. 148.

Mitglieder sind so historistisch und nominalistisch, dass sie ihre Lebensbedingungen nicht als etwas gefundenes, sondern gemachtes ansehen. Ihre Ironie ist zuvorderst deren „Privatangelegenheit“²³¹. Sie führt allerdings zu Zweifeln, ob möglicherweise Verrat am gesellschaftlichen *Selbstbild* vorliegt,²³² einer Entfremdung, nicht klassisch im Sinne vom natürlichen Menschsein, sondern als mangelnder Identifikation mit Kontingenz, also ein Rückfall in die Metaphysik.

Richard Rorty argumentiert in seiner politischen Theorie weitestgehend konsensorientiert. Dazu gehört nicht nur das Beschwören eines Wir-Gefühls, sondern auch die geschickte Einbeziehung oder auch Vereinnahmung verschiedener Philosophen und philosophischer Strömungen. Scheinbar mühelos bringt Rorty Gegensätze an einen Tisch, um sie zu entschärfen oder bestenfalls aufzulösen – natürlich in seinem Sinne. Er positioniert seinen Pragmatismus als Gegenmodell zum elitären, politik-theoretischen Diskurs. An einer Stelle in *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* bemüht er das Bild eines einfachen Christen, der auch kein theologisches Fundament brauche, um zu glauben.²³³ Der *common sense* des *ordinary man* prägt die Demokratie mehr als ein fortwährend deliberierendes Großbürgertum. Die liberale Ironikerin kann eine Philosophin sein oder eine einfache Bürgerin. Es spielt für ihre Identität im Grunde keine Rolle. Diese Form von Flexibilität bestimmt das liberale Gemeinwesen und dem möchte Richard Rorty gerecht werden. Sein Grundvertrauen in die Kraft des Liberalismus ist unerschütterlich und wird oft als typisch amerikanisch abgetan. Im nächsten Kapitel wird dies eine zu prüfende These sein. Kann eine solche Personalisierung überhaupt eine hohe theoretische Reichweite für sich beanspruchen? Ist der skeptische Demokrat nur ein Kind seiner Zeit oder eine zeitlose Figur? Ist er nur Bundesbürger oder hat er das Zeug zum Weltbürger?

²³¹ Rorty, KIS, S. 150.

²³² Rorty, KIS, S. 109.

²³³ Rorty, VDP, S. 106.

3. Konstruktion: „Skeptischer Demokrat“

3.1. Intro: Geschichtsphilosophische Schwierigkeiten

Der skeptische Demokrat ist ein Kind der Moderne. Geistesgeschichtlich beginnt für Odo Marquard diese Epoche in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Nicht die Französische Revolution, sondern das so genannte *Theodizee-Problem* ist der Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen. Die Fragestellung der Theodizee lautet: Wie sind trotz der Güte Gottes Übel in der Welt möglich? Verschiedene Denker fanden hierauf die unterschiedlichsten Antworten. Entscheidend ist jedoch, so Marquard, der Wandel der Rolle des Menschen vom *Angeklagten zum Ankläger* gewesen.²³⁴ Fortan richtet nicht mehr Gott über die Menschen, wie in der christlichen Theologie, sondern die Menschen richten über Gott. Sie schließen von seiner unendlichen Güte auf seine Nichtexistenz als Schöpfer²³⁵, oder von der kollektiven Meuterei in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* – „Wir haben ihn getötet!“²³⁶ – auf seinen endgültigen Tod. Durch dieses Gerichtsverfahren werden die Menschen zu freien Bürgern und erlangen ihre Rechtsfähigkeit.²³⁷ Gleich wie die Verhandlung auch ausgeht, in jedem Fall wird die Stelle Gottes als Folge der Theodizee-Diskussion vakant und ein Säkularisierungsprozess setzt ein. Doch die Vakanz ist nicht von Dauer. Die anthropologischen Konzepte ändern sich und mit dem Aufkommen der Geschichtsphilosophie betritt der *homo progressor et emancipator*²³⁸ die Bühne, der bereit ist, das Erbe, die Funktionen Gottes anzunehmen.²³⁹

„Geschichte ist, geschichtsphilosophisch definiert, Emanzipation: die Hervorbringung menschlicher Autonomie.“²⁴⁰

Der Mensch findet sich durch die Theodizee in einer Autonomieposition wieder. Zu dieser verhilft ihm auch die Philosophie des deutschen Idealismus.²⁴¹ Grundsätzlich begrüßt Odo Marquard die Aufklärungsintention der Geschichtsphilosophie. Sie verspricht Fortschritt und Freiheit, indem sie den Menschen zum Subjekt erhebt. Wie

²³⁴ AEM, S. 48.

²³⁵ Vgl. WIG, S. 70. Odo Marquard nennt dies einen *Atheismus ad maiorem Dei gloriam*: „Gott ist und bleibt, auch angesichts der radikal als schlimm erfahrenen Welt, der gute Gott genau dann, wenn es ihn nicht gibt, oder wenn er jedenfalls nicht der Schöpfer und Täter ist.“

²³⁶ Nietzsche, KSA, 3, S. 480.

²³⁷ KÜV, S. 64.

²³⁸ AEM, S. 40.

²³⁹ AEM, S. 48.

²⁴⁰ WIG, S. 67.

²⁴¹ Marquard spricht hier im Zusammenhang mit der Geschichtsphilosophie von einer „Identifizierung mit Vorbehalt“ (SmG, S. 20). Mehr dazu im Aufsatz „*Idealismus und Theodizee*“, in: SmG.

im vorherigen Kapitel beschrieben, war es das *Aufklärungsvokabular*, das eine liberale Gesellschaftsform überhaupt erst möglich machte.²⁴² Nichtsdestotrotz behauptet Marquard, die Geschichtsphilosophie sei keine wirkliche Emanzipation gewesen. Ihre Vertreter hätten vielmehr einen Mythos gepflegt, der sich bis in unsere Zeit gehalten hat.²⁴³ Man sichert sich den höchsten Posten, ohne jedoch die damit verbundene Verantwortung übernehmen zu wollen. Der gütige Gott musste abtreten, weil ihn seine Schöpferrolle zugleich zum (Übel-) Täter gemacht hatte. Doch auch nach dem Rücktritt gab es die Übel in der Welt und weil die Menschen diese Bürde nicht schultern wollten oder sollten, blieb ihre Emanzipation auf halber Strecke stehen. Und das, obwohl die Geschichtsphilosophie Erlösung von eben jenen übrigen Übel so vollmundig versprochen hatte.²⁴⁴ Das prominenteste Beispiel ist hierbei sicherlich die Lehre von Karl Marx. Das Proletariat als verhinderter „noch-nicht-Täter“²⁴⁵, stetig hoffend, dass der Lauf der Geschichte bloß noch nicht soweit sei. Odo Marquard bezeichnet die Geschichtsphilosophie als irrational, weil sie einerseits die Autonomie des Menschen voran treibt, aber gleichzeitig noch am kompletten Gegenteil, seiner Unmündigkeit festhält.²⁴⁶

*„Just jene Geschichtsphilosophien, die den Menschen zu dem emanzipieren und als den inthronisieren, der er selber sein will, gehen geradezu zwanghaft auf die Suche nach einem ‚anderen Täter‘: sie brauchen ihn als Alibi.“*²⁴⁷

Der Vorwurf lautet demnach, dass die Geschichtsphilosophie zu viel versprochen hat. Zwar erhebt sie den Menschen in die Position des Allmächtigen, stattet ihn jedoch nicht mit dem nötigen Verantwortungs- und Realitätsbewußtsein aus. Auf die Webersche Entzauberung folgt nicht etwa Ernüchterung, sondern ein Schwenk hin zur Utopie.²⁴⁸ Damit wird das Leben im Hier und Jetzt entwertet. Wie zuvor das christliche Paradies erst im Jenseits zu erreichen war, ist auch das aufgeklärte Diesseits für

²⁴² Vgl. Kapitel 3.5

²⁴³ SmG, S. 19.

²⁴⁴ SmG, S. 17.

²⁴⁵ WIG, S. 75.

²⁴⁶ WIG, S. 80.

²⁴⁷ WIG, S. 76.

²⁴⁸ SPE, S. 18.

Geschichtsphilosophen und deren Nachkommen, die „Diskursphilosophen“,²⁴⁹ mehr Krise als Nichtkrise.

Zwar verspricht die säkulare Utopie Erlösung, doch hat auch sie nur ein „Einheitsheil“²⁵⁰ im Gepäck. Die Heteronomien der Gesellschaft, welche die Moderne mit der Autonomisierung des Menschen hervorgebracht hat, werden also sogleich wieder eingestampft.²⁵¹ Das Individuum wird „instrumentalisiert“, „uniformisiert“ und „kolonialisiert“.²⁵² Die Geschichten der Einzelnen werden im Namen einer besseren Zukunft singularisiert:

*„Der universalistische Endzustand der Geschichte ist der Nebel, in dem alle Menschen grau sind.“*²⁵³

Doch Marquard hält lieber mit der „Buntheit unserer Lebenswirklichkeiten“²⁵⁴ dagegen und bezichtigt die Geschichtsphilosophie Illusionsbedarf zu schüren, wo längst „Illusionspromiskuität“²⁵⁵ herrscht. Die Verteidigung des Bestehenden ist der Grund, weshalb Odo Marquard sich den Begriff der Bürgerlichkeit zu Eigen macht. Sein Bürger ist das Gegenteil vom Revolutionär. Er begnügt sich damit, die Verhältnisse zu reformieren, denn er glaubt nicht an eine fundamental andere und bessere Zukunft. Die Insuffizienz des Gegebenen, also ein konkreter Grund für die Revolution, erschließt sich ihm nicht.²⁵⁶ Die Beweislast trägt der Veränderer, doch der kommt dieser Aufgabe nicht nach, da er lediglich mit vagen Versprechen hantiert.²⁵⁷ Außerdem ist es der zweifelhafte, undemokratische Charakter der versprochenen Veränderungen, der Marquards Bürger zur Skepsis treibt: „die finalisierungstrunkenen Revolutionsphilosophien“²⁵⁸ endeten bisher alle politisch totalitär.²⁵⁹

Der skeptische Demokrat stellt sich diesem Totalitarismus entgegen. In den folgenden Abschnitten werden Positionen diskutiert, die in Konkurrenz zur

²⁴⁹ AvP, S. 17.

²⁵⁰ PdS, S. 33.

²⁵¹ KÜV, S. 64.

²⁵² SDI, S. 73.

²⁵³ SDI, S. 73.

²⁵⁴ SDI, S. 80.

²⁵⁵ SDI, S. 71.

²⁵⁶ EdS, S. 77.

²⁵⁷ Vgl. EdS, S. 69.: „Alle ist machbar, alles steht zur Disposition, alles kann und muß verändert werden, und Veränderung ist immer Verbesserung.“

²⁵⁸ MzB, S. 91.

²⁵⁹ MzB, S. 92.

geschichtsphilosophisch anti-bürgerlichen Doktrin stehen, wie Odo Marquard sie beschreibt. Und auch wenn sich Marquard, wie in der Einleitung erwähnt, insbesondere auf die Situation der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 bezieht, sind dennoch Verallgemeinerungen im Sinne der *petitio principii* dieser Arbeit möglich. Gewissermaßen als Ableitung seiner These, die Bundesrepublik sei keine misslungene Revolution, sondern eine gelungene Demokratie.²⁶⁰

3.2. Der Abschied vom Absoluten

Das Absolute ist eine Philosophie, die nach den „ersten Gründen und Ursachen“²⁶¹, sprich Prinzipien fragt. Der skeptische Demokrat hingegen nimmt Abschied vom Prinzipiellen. Das ist möglich und nötig geworden, weil er die Stelle Gottes, die in der Neuzeit vakant geworden ist, unbesetzt lässt. Es gibt für den skeptischen Demokraten keine Instanz mehr, die absolute also unumstößliche Wahrheiten verkünden kann. Er lernt, ohne sie zu leben. Wie bei Rawls und Rorty ist das eine Abkehr von der Metaphysik²⁶² oder eine Absage an den philosophischen Dogmatismus, der seit der Antike schon, wie im ersten Kapitel ausgeführt wurde, dem Skeptiker ein Dorn im Auge war. So beruft sich Odo Marquard nur folgerichtig auf die pyrrhonische Schule, wenn er schreibt, die moderne Skepsis beziehe eine Position der Mitte zwischen „dem absoluten Wissen und dem absoluten Nichtwissen“²⁶³.

Die Geschichtsphilosophie dagegen ist sich ihrer Sache sicher. Sie folgt dem Rationalitäts- und Machbarkeitsideal der Aufklärung. Lag zuvor das menschliche Schicksal in Gottes gnädigen Händen, erscheint es nun mehr gänzlich abgeschafft.²⁶⁴ Die Welt ist kontrollierbar geworden und die Menschheit sitzt am längsten Hebel. Das Fortschrittsdenken kennt nur eine Richtung: weiter geradeaus.

²⁶⁰ PuW, S. 111. Auch an anderer, prominenterer Stelle zu finden....

²⁶¹ AvP, S. 4.

²⁶² Es ist, genauer gesagt, die Abkehr von der *einen* Metaphysik. Odo Marquard schreibt: „Für Skeptiker kann es niemals zuviel Metaphysik geben, weil sie Fragen bewahrt, die man verliert, wenn man sie ultrakonsensual beantworten will.“ (SDI, S. 86) Diese so bewahrten Fragen spielen aber, Rawls einmal umgekehrt, nicht *politisch*, sondern nur *metaphysisch* eine Rolle.

²⁶³ SDI, S. 77.

²⁶⁴ EdS, S. 67

„In der Gegenwart wird das handgreiflichst offenkundig; was ist, ist gemacht; und was noch nicht gemacht ist, ist schon oder bald machbar. Das Unverfügbare, zu dem kein Machen zukam gibt es nicht mehr: das Unabänderliche – scheint es – hat ausgespielt, das Schicksal ist zu Ende.“²⁶⁵

Das Ende Gottes führt zum „menschlichen Machzwang“²⁶⁶ und der wiederum wird verkörpert durch die „Absolutmachung des Menschen“²⁶⁷. Die Handlung steht über dem Widerfahrnis und was nicht Wahl ist, ist nicht wahr.²⁶⁸ Die Geschichtsphilosophie steht hier freilich nur stellvertretend für diese Art des *geistigen Absolutismus*. Man muss sich beispielsweise nicht zwingend zum Marxismus bekennen, um den Menschen für das Maß aller Dinge zu halten. Es reicht schon aus, eines solchen Maßes zu bedürfen, also nach den prinzipiellsten Prinzipien zu fragen, egal ob säkular oder religiös motiviert. Die Idee auf dem richtigen, geschichtlichen Weg zu sein, gibt Gewissheit das Endziel des Lebens, ein *summum bonum*, tatsächlich zu erreichen. Das erklärt die Attraktivität des angebotenen Einheitsheils auch im säkularen Zeitalter.

Der skeptische Demokrat jedoch argumentiert mit der menschlichen Lebenskurze. Für die absolute Wahl seiner Moral, für die Erlösung im Diesseits lebt der Mensch schlicht nicht lang genug. Die Endlichkeit schiebt dem Absoluten einen Riegel vor und das hat weitreichende Konsequenzen. Die Verhältnisse werden wieder verweltlicht und die nächsten Dinge haben wieder Vorrang vor den Letzten.²⁶⁹ Stadt und Land sind wieder wichtiger als das Himmelreich oder die ferne klassenlose Gesellschaft.²⁷⁰ Auch mit den Allmächtsphantasien ist Schluss. Es gibt wieder „unverfügbare Vorgaben“²⁷¹ und unkontrollierbare Folgen und Nebenfolgen. Das Leben, nunmehr ein Interim, ist nicht länger komplett planbar, sondern es beginnt, verläuft und endet mit einer Portion Willkür. Der skeptische Demokrat verspricht nicht den Himmel auf Erden, sondern die „Erde auf Erden“²⁷². Dazu gehört auch das Chaos, ein unordentlicher Geschichtsverlauf. Was zuvor vergöttlicht wurde, wird nun wieder vermenschlicht. Die revolutionären Utopien bieten zwar ein attraktives Zukunftsbild, doch als Krisenphilosophien

²⁶⁵ EdS, S. 69.

²⁶⁶ EdS, S. 72.

²⁶⁷ AdZ, S. 118.

²⁶⁸ AdZ, S. 120.

²⁶⁹ AvP, S. 14.

²⁷⁰ SuZ, S. 13.

²⁷¹ EdS, S. 76.

²⁷² SPE, S. 16.

vermitteln sie ein eher tristes Bild von der Gegenwart: Das Jetzt muss von Übel sein, schließlich soll es, eben durch Fortschritt, überwunden werden.²⁷³ Damit sorgen Geschichtsphilosophen für eine „Übertribunalisierung der Lebenswelt“²⁷⁴, welcher der skeptische Demokrat entschieden entgegentritt. Schließlich können an ein kurzes Leben nicht die gleichen Maßstäbe angelegt werden, wie an ein ewiges Leben. Die Chancen auf ein gelungenes Dasein in der Welt steigen damit rapide an. Der Abschied vom Prinzipiellen ermöglicht wieder Provisorien, wo zuvor Vollkommenheit gefragt war. Zudem werden nicht mehr alle Bürger über einen Kamm geschoren. Wo die Geschichtsphilosophie für Universalisierungen eintritt, ist nun wieder Raum für individuelle Lösungen. Das kollektive „Über-Wir“²⁷⁵ der revolutionären Bewegungen, dem sich das Ich stets unterzuordnen hatte, verliert an Anziehungskraft. Auf der Habenseite stehen nun weniger Repression und mehr Freiheit.

Odo Marquard bezieht sich mit seiner Endlichkeitsphilosophie ausdrücklich auf den Existentialismus von Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre, lehnt aber deren Schlussfolgerungen kategorisch ab. Aus dem „Sein zum Tode“²⁷⁶ folgt für ihn nicht, dass der Mensch erst durch seine Wahl, sein Handeln an Essenz, also an Wert gewinnt.²⁷⁷ Der existentialistische Glaube, der Mensch müsse aufgrund seiner uneigentlichen Existenz erst etwas *werden*, ist politisch gefährlich. Im 20. Jahrhundert gab es in diesem Sinne, von links wie von rechts, Angriffe auf das Individuum. Sartres „Eigentlichkeit“²⁷⁸ setzt Marquard deshalb die „Bürgerlichkeit“ entgegen. Der skeptische Demokrat ist damit von Geburt an als Individuum Teil eines Gemeinwesens. Aber er ist es eben nicht als Teil eines totalitären Volkskörpers, der ihm kollektive Selbstverwirklichung verspricht, sondern als freies Gemeinschaftswesen:

*„Entscheidend ist, daß [...] das Individuum philosophisch und politisch als Bürger begriffen wird: denn das Individuum ist in mancherlei Form möglich, aber nur als Bürger wirklich.“*²⁷⁹

²⁷³ EuV, S. 40.

²⁷⁴ AvP, S. 17.

²⁷⁵ MzB, S. 91.

²⁷⁶ EdS, S. 76.

²⁷⁷ MzB, S. 91.

²⁷⁸ MzB, S. 92.

²⁷⁹ MzB, S. 93.

Die Skepsis richtet sich also gegen den Glauben, die Existenz eines Menschen und das Leben, das er lebt, müssten erst durch eine höhere Instanz oder durch seine eigenen Handlungen legitimiert werden. Offensichtlich hat dieses Legitimitätsbedürfnis den Epochenwechsel unbeschadet überstanden.²⁸⁰ Marquard sieht darin ein Hindernis „mit dem Leben anzufangen, bevor es zu Ende ist“²⁸¹ und gibt den „normenlegitimierungswütigen Philosophen“²⁸² jeglicher Couleur die Schuld daran, dem Menschen dieses Stück Freiheit verwehrt zu haben. Für den Laien spiele es in der Regel keine Rolle, ob seinem Tun „transfaktische“²⁸³ Absolution zu Teil wird. Hier ist der skeptische Demokrat nahe bei David Hume's *ordinary man*. Dieser lebt nach Normen ohne sie metaphysisch legitimiert zu wissen.

3. 3 Von der Lebenswelt zur Moralistik

Odo Marquard verkehrt die Suche nach dem Prinzipiellen in ein Anti-Prinzip. Um Orientierung zu gewinnen, sollen die Menschen nicht nach Antworten auf „Letztbegründungsfragen“ sondern „Nächstbegründungsfragen“ suchen.²⁸⁴ Diese sind am ehesten in der eigenen Lebenswirklichkeit zu finden. Ist das Leben nämlich das eigentliche und nicht nur das vorläufige, wie die Absolutmacher glauben machen wollen, gewinnt es sogleich an Wert. Marquard folgt damit der so genannten philosophischen Anthropologie, einer Strömung, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an Popularität gewann und schon damals in Opposition zur Geschichtsphilosophie stand.²⁸⁵ Als Wegbereiter gilt Immanuel Kant, der mit seiner eigenen Vernunftkritik die Explikationskraft von klassischer Metaphysik und empirischer Naturwissenschaft in Frage stellt. Beide Disziplinen sind laut Kant nur unzureichend in der Lage, die menschliche Lebenswelt zu erfassen.²⁸⁶ Kant spricht in diesem Zusammenhang von „Weltfremdheit“²⁸⁷. Die Naturwissenschaft bewege sich isoliert in ihrer eigenen Experimentalwelt fort und die Metaphysik in ihrer eigenen Begriffswelt.²⁸⁸ Mit der Wirklichkeit der Menschen hat das im Zweifel wenig zu tun. Damit kehrt die Schein-Sein-Problematik aus dem ersten Kapitel in die Diskussion

²⁸⁰ Odo Marquard beruft sich hierbei bevorzugt auf *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg, das auch in dieser Arbeit, besonders im zweiten Kapitel, bereits **zitiert wurde**.

²⁸¹ AdZ, S. 124.

²⁸² ÜÜÜ, S. 62.

²⁸³ ÜÜÜ, S. 64.

²⁸⁴ ÜÜÜ, S. 68.

²⁸⁵ GBA, S. 125.

²⁸⁶ GBA, S. 126.

²⁸⁷ MDU, S. 144.

²⁸⁸ MDU, S. 144.

zurück. Was das wirklich Wirkliche ist, vermag jedoch auch in Neuzeit und Moderne niemand so recht zu sagen. Die philosophische Anthropologie rückt daher die „Weltkenntnis“²⁸⁹ an die Stelle des Weltwissens: Das bedeutet, die Beobachtung des Menschen und seiner Umwelt bietet die beste Interpretation des Seins. Der skeptische Demokrat betrachtet seine Mitmenschen nicht aus einer epistemologischen Perspektive heraus, sondern folgerichtig aus einer anthropologischen. Ein Ansatz den Odo Marquard mit Referenz auf die englische und französische Philosophie des 18. Jahrhunderts auf den Begriff *Moralistik* bringt:

*„Sie interessiert – das ist das Lebensweltmotiv der Moralistik – am Menschen nicht das, was er sein soll, sondern das, was er ist. Darum ist auch sie skeptisch gegen metaphysische oder mathematisierende Formeln für den Menschen.“*²⁹⁰

Anders als die Geschichtsphilosophie, welche die Lebenswelt der Menschen bestenfalls für uneigentlich und schlimmstenfalls für nichtig erklärt, eröffnet die philosophische Anthropologie die Möglichkeit, das Diesseits als Anker- und nicht mehr als Anklagepunkt zu verstehen. Die Welt, in die der Mensch hineingeboren wird, ist die bereits existierende, nicht die zukünftige. Ebenso wie man sich seine Eltern nicht aussuchen kann, ist auch die Gemeinschaft, in der man lebt, zunächst nicht Wahl sondern Zufall.²⁹¹ Seine eigene Zugehörigkeit zur skeptischen Generation der Bundesrepublik nennt Odo Marquard hier als Beispiel. Den neutralen Beobachter gibt es nicht. Die Lebenswelt des skeptischen Demokraten besteht demnach zuvorderst aus *Üblichkeiten*. Das sind Traditionen, Gesetze oder Überzeugungen, die das tägliche Leben normativ vorprägen, ohne dass sie zuvor philosophisch legitimiert worden wären.

*„Unter Üblichkeiten verstehe ich Normen ohne transfaktische Legitimation: Normen also, die aufgrund ihrer faktischen Geltung gelten, und zwar näherhin die, die gelten weil sie schon galten.“*²⁹²

Mit dieser Aussage wird der philosophische Standarddiskurs über Ethik grundsätzlich in Frage gestellt. Das kategorische an Kants Imperativ ist seine Gültigkeit unabhängig von irgendwelchen räumlich-zeitlichen Umständen. Die klassische Zweck-Mittel-Rationalität gilt damit als überwunden. Doch Odo Marquard führt mit Hegel einen

²⁸⁹ GBA, S. 127.

²⁹⁰ MDU, S. 145.

²⁹¹ AdZ, S. 129.

²⁹² ÜUÜ, S. 64.

mächtigen Kronzeugen für die normative Kraft von Üblichkeiten in den Ring. Auch Hegel, obwohl selbst ein Vertreter dieser Richtung, kritisierte den Idealismus und die Transzendentalphilosophen für ihre Haltung, das Faktische nicht als eine normative Instanz anzuerkennen.²⁹³ Wenn Sollen und Sein völlig voneinander getrennt werden, wird die Macht der Faktizität²⁹⁴ im Leben ignoriert und jedwede Moral bleibt „uneinsichtig und unverbindlich“²⁹⁵. Hegel möchte deshalb der Wirklichkeit, verstanden als einen Prozess nicht als Gegebenes, die Rolle des Vermittlers zuteilen.²⁹⁶ Weiterhin hat er dabei die *allgemeinen Zwecke* im Auge, der jedoch die Mittel zu ihrer Realisierung fehlen, und so schließt Odo Marquard: „Evidenz und Gültigkeit dieser allgemeinen Zwecke hängen ab vom Fortschrittsstande ihrer Verwirklichungsbedingungen.“²⁹⁷ Diesen Schritt muss Hegel jedoch alleine gehen, denn mit dieser Rückkopplung an das konkret Bleibende, an Bedingungen, wird die Erfüllung des Sollen prekär. Diese Angst ist nicht unberechtigt, so Marquard, sie untergräbt jedoch den normativen Wert des bereits Erreichten. Er nennt das den pessimistischen „Regressionsbedarf“²⁹⁸ der Transzendentalphilosophie. Wie die Revolutionäre der Geschichtsphilosophie traut auch sie der Gegenwart nicht über den Weg. Dabei haben die Vertreter der Gegenwart, genannt seien Familie, Staat, Gesellschaft, schon viel für die *allgemeinen Zwecke* getan: sie etablieren sie als Üblichkeiten. Die Freiheit des Menschen ist daher aus unserer Denktradition längst nicht mehr wegzudenken. Üblichkeiten erfüllen eine Schutzfunktion und wirken als „Antiutopikum“²⁹⁹ gegen illiberale Totalisierungstendenzen. Wer dieses Mittel verweigert, riskiert Unfreiheit. In diesem Sinne warnt Odo Marquard: „Sollenshypertrophie führt zu Seinsvermiesung“³⁰⁰.

Mit dieser Rückversicherung bei Hegel kann dem Vorwurf gekontert werden, der skeptische Demokrat habe keinen Sinn fürs Normative. Wie bei Rawls und Rorty ist jedoch lediglich die Quelle der Normativität eine andere, nämlich eine nicht-metaphysische. Das politische Ziel, den in der Moderne bereits erreichten Stand von Recht, Ordnung und Moral zu verteidigen, ist damit nicht gefährdet. Im Gegenteil, wer

²⁹³ HuS, S. 42.

²⁹⁴ Marquard folgt hier einmal mehr Martin Heidegger: „*Unter Faktizität verstand er [Heidegger] dabei den Charakter einer Wirklichkeit, die unverfügbar, d.h. schlechthin gegeben und darum vorbehaltlos hinzunehmen ist – wie exemplarisch das Sterbenmüssen.*“ (HuS, S. 40)

²⁹⁵ HuS, S. 44.

²⁹⁶ HuS., S. 43.

²⁹⁷ HuS., S. 45.

²⁹⁸ HuS., S. 49.

²⁹⁹ MDU, S. 151.

³⁰⁰ AdZ, S. 127.

das Vorhandene permanent als ungenügend kritisiert, riskiert selbst eine „Geltungserosion“³⁰¹ seiner Werte. Das Prinzip der faktischen Geltung von Normen kann zwar auch lähmend wirken – man denke an den sprichwörtlichen Bauern, der nur isst, was er kennt – ist aber in dem Sinne demokratischer, als dass ihre Gültigkeit allen Mitgliedern der Gemeinschaft einsichtig zu machen ist. Gegen den Normenmißbrauch schützt wiederum die Skepsis. Faktische Geltung bedeutet nicht absolute Geltung. Die faktische Moral ist keine definitive Moral, sondern ein Provisorium.³⁰² Was ist, weil es immer schon so war, darf trotzdem in Frage gestellt werden. Das gesamte Sosein der Welt muss nicht mehr begründet werden, weil es eine endgültige Begründung höchstwahrscheinlich nicht gibt. Damit trägt der Abweichler die Legitimationslast. Die Infragestellung von Normen ist weniger grundsätzlich, dafür pragmatisch.³⁰³ Ebenso verhält es sich mit der Zustimmung. Für den skeptischen Demokraten überwiegt die Zufriedenheit mit den Normalitäten der bürgerlichen Welt „in bescheidener, in unprinzipieller Weise“³⁰⁴. Folgt man Marquards These, so ist das Ja zu konkreten Traditionen für den Bürger bindender als ein Ja zu abstrakten Prinzipien.

„Zu transzendentalen Verantwortlichkeiten, kann man sich in der Regel distanzierter verhalten als zu empirischen.“

Das Faktische ist immer präsenter als die absolute Rationalität.³⁰⁵ Zwar mag es auch Befolungsdefizite geben, doch werden diese zumeist direkt durch die Lebenswelt sanktioniert. Das Gefängnis wirkt abschreckender als die Hölle. Eine höhere, richtende Instanz, sei es Gott oder das Gewissen, kann einen zusätzlichen Nutzen haben, doch sollte ihr nicht die Alleinverantwortung zuteil werden.³⁰⁶

Ein scheinbarer Widerspruch bleibt jedoch: Wenn der skeptische Demokrat ein Kind der Moderne ist, wie viel Tradition steckt dann überhaupt noch in ihm? Lösen sich nicht sämtliche organisch gewachsenen Orientierungen angesichts der Modernisierung im Nichts auf? Auch zu dieser These hat Odo Marquard eine Gegenthese parat: Die Moderne steht nicht für weniger sondern für mehr Tradition. Dem drohenden Verlust ihrer Üblichkeiten begegnen die Menschen mit der Stabilisierung autonomer

³⁰¹ ÜUÜ, S. 69.

³⁰² ÜUÜ, S. 66.

³⁰³ ÜUÜ, S. 65.

³⁰⁴ AdB, S. 101.

³⁰⁵ ÜUÜ, S. 69.

³⁰⁶ WIG, S. 73

Teilbereiche ihrer Lebenswelt. Mit Berufung auf den Soziologen Niklas Luhmann schlussfolgert Odo Marquard:

*„Man kann eine ganze Menge Orientierungsunsicherheit vertragen, wenn Gehalt und Zeitung regelmäßig kommen, Bahn und Post funktionieren, der Markt seine Schuldigkeit tut, die Jurisdiktion kalkulierbar bleibt und die an all diesem hängenden Gewohnheiten nicht in Frage gestellt sind.“*³⁰⁷

Die Veränderungen, die mit dem sozialen Wandel eintreten, sind keine absoluten. Nur höchst selten wird von heute auf morgen tatsächlich alles anders. Ein Umbruch vollzieht sich langsam. Die Trägheit des Systems, gerade des demokratischen, schützt die Traditionalisten. Auch das macht die bürgerliche Welt zustimmungsfähig. Sie wandelt sich inklusiv, kümmert sich stets um alles Bewahrenswerte. Der „absolute Ausnahmezustand“ bleibt die absolute Ausnahme, für alles andere gibt es Kompensationen.³⁰⁸

3.4 Das kompensierende Individuum

Der Begriff der *Kompensation* ist zentral in Odo Marquards Werk und damit entsprechend wichtig für die Charakterisierung des skeptischen Demokraten.³⁰⁹ Eine mögliche Antwort auf die Theodizeefrage nach der Güte Gottes lautet nämlich wie folgt: Gott hat die Übel in der Welt ausreichend durch Annehmlichkeiten kompensiert. Diese optimistische Antwort zumindest gab Leibniz am Anfang des 18. Jahrhunderts.³¹⁰ Mit dem darauf folgenden Epochenwandel, der ein neues Menschen- wie Gottesbild brachte, tritt die Kompensation an die Stelle der Erlösung.³¹¹ Das Jenseits ist nicht mehr der zentrale Fluchtpunkt. Für den skeptischen Demokraten ist Glück bereits *im* Leben zu finden und nicht erst danach. Die Glücksdefinition jedoch bleibt im vorgegebenen, skeptischen Rahmen, das heißt, auch hier kann es keinen Anspruch auf und kein Wissen von Absolutheit geben. Das *summum bonum* wird gegen das größte Übel abgegrenzt und ins Verhältnis gesetzt. Zwar übernehmen die Menschen in der Moderne die Position Gottes, sie bleiben aber sterbliche, also nicht-absolute Lebewesen. Der Tod führt das

³⁰⁷ ÜÜÜ, S. 71.

³⁰⁸ IBW, S. 21.

³⁰⁹ Odo Marquards Aufsatz „*Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse*“ beschäftigt sich ausführlich mit der Begriffsgeschichte der Kompensation. Die Darstellung hier ist demgegenüber stark verkürzt.

³¹⁰ KÜV, S. 71.

³¹¹ KÜV, S. 72.

nur allzu deutlich vor Augen. Odo Marquard widerspricht deshalb sämtlichen emanzipatorischen Menschenbildern, die seit der Aufklärung im philosophischen Diskurs kursieren, dem *homo progressor* der Geschichtsphilosophie ebenso wie dem *homo rationalis* der Vernunftbewegung. Zwar steht der Mensch unbestritten an der Spitze der Nahrungskette, hat sich die Natur untertan gemacht und Kultur geschaffen, doch lässt sich daraus keineswegs der Schluss ziehen, er sei das vollendete, das „triumphierende Lebewesen“³¹². Im Gegenteil, für Marquard ist der Mensch ein Mängelwesen, das sich zwar seiner Umgebung anpassen kann, aber nicht perfekt auf sie eingestellt ist. Er besitzt zahlreiche Fähigkeiten, doch kaum eine ist ihm angeboren.³¹³ Der Mensch erwirbt im Laufe seines Lebens Fertigkeiten und entwickelt Talente, die ihm das Leben erleichtern, doch bringt er kaum eine zur Vollkommenheit. Der skeptische Demokrat weiß um seine Unzulänglichkeiten, macht die Not zur Tugend und so wird aus ihm der *homo compensator*, „der etwas stattdessen tun muß, tun kann und tut.“³¹⁴

Die Philosophie des Stattdessen knüpft an dem Punkt an, wo die Theodizee optimistisch wird. So wie Gott wieder gerecht wird, indem man ihn von der Verantwortung für die Übel in der Welt freispricht, so wandelt sich die Bedeutung der Kompensation.³¹⁵ Aus Vergeltung wird Entschädigung. Aus dem sündigen Menschen und dem strafenden Gott werden nun der mangelhafte Mensch und der kompensierende Gott. Es findet eine gedankliche Umkehrung statt, nach der Fehlverhalten nicht mehr allein auf die sündige Natur des Menschen sondern auf seine fehlerhafte Schöpfung zurückgeführt werden kann. Die Neuzeit versteht Übel als Widerfahrnis und Leid, nicht mehr streng und strikt als Tat.³¹⁶ Das Leben wird ein Stück weit entmoralisiert, weil die Mängelverfassung des Menschen diesen entlastenden Schluss ermöglicht. Dem realen Leiden wiederum kann der *homo compensator* selbst kompensierend entgegenreten, immer jedoch der Tatsache gewahr, dass er sich damit nicht absolut erlösen kann.

³¹² HC, S. 22.

³¹³ HC, S. 13.

³¹⁴ KÜV, S. 77.

³¹⁵ FuP, S. 116.

³¹⁶ HC, S. 22.

„Er ist nicht so gut gestellt, daß er es sich leisten könnte, das Unvollkommene zu verschmähen; er ist angewiesen auf Vizeösungen, auf die zweitbesten Möglichkeiten auf das, was nicht das Absolute ist.“³¹⁷

Aus der Fähigkeit zur Kompensation folgt der Zwang zum Kompromiss. Der skeptische Demokrat ist in dieser Hinsicht ein guter Verhandlungspartner. Die bestehende, moderne Welt muss zustimmungsfähig bleiben und das ist sie nur, wenn ihre Bewohner nicht von religiös paradiesischen oder säkular utopischen Zuständen träumen.³¹⁸ Die liberale Demokratie, so lässt sich Odo Marquard verstehen, verkörpert diese Balance. In ihr werden kompensatorische Entlastungen für (physische) Mängel sogar institutionalisiert.³¹⁹ Der Sozialstaat kommt für die Ungleichheiten auf, die Jahrhunderte lang als gottgegeben und damit gerecht galten. Die Situation der wenig Begüterten lässt sich nicht komplett ändern, aber erleichtern. Auch die Rawls'schen Gerechtigkeitsgrundsätze kann man im Lichte des Kompensationsbegriffs betrachten. Ungleichheit ist dann gerechtfertigt, wenn die, welche am Wenigsten besitzen, relativ am meisten davon profitieren. Das *malum* wird durch ein *bonum* kompensiert. Wo absolute Gerechtigkeit nicht realisierbar ist, werden Ungerechtigkeiten *relativ* kompensiert. Politik ist, zumindest wenn sie demokratisch sein soll, die Kunst, den Ausgleich zwischen extremen Positionen zu finden. Solche Ausgleichsprozesse sind zentral für den sozialen Zusammenhalt in einer Gemeinschaft. Das erreichbare Zweitbeste ist politisch mehr wert als das unerreichbare Beste. Die Philosophie des Stattdessen steht auch für eine Philosophie der Machbarkeit, jedoch nicht mehr im Sinne einer alles kontrollierenden Macht des Menschen, sondern im Sinne einer Macht des Möglichen.

Mit einem zentralen Problem sieht sich der skeptische Demokrat trotz der Kompensationen konfrontiert: „Negativitätsbedarf und Positivitätsverdrängung“³²⁰. Je mehr Übel kompensiert und damit aus der Welt geschafft werden, desto drückender werden die verbleibenden Reste. Die bürgerliche Welt verliert an Zustimmung, weil die Annehmlichkeiten, die sie bietet, zu Selbstverständlichkeiten werden. Auch Leibniz' optimistische Theodizee-Antwort gerät so in Schwierigkeiten.³²¹ Der gütige Gott muss

³¹⁷ SPE, S. 14.

³¹⁸ SPE, S. 16.

³¹⁹ MDU, S. 149.

³²⁰ PdS, S. 37.

³²¹ EuV, S. 36.

immer mehr Güter produzieren, denn „entweder ist da zu wenig Erfüllung, oder zu viel Erwartung.“³²² Die moderne Welt leidet an Letzterem und gerät deshalb aus der Balance. Um zustimmungsfähig bleiben zu können, benötigt das „Projekt Moderne“ die Kompensationstheorie.³²³

Weil Odo Marquard keine endgültige Erlösung mehr versprechen kann, rät er zur Gelassenheit. Er ersetzt das Verbot mit dem Leben anzufangen, bevor es legitimiert ist, mit dem Verbot das Leben zu ernst zu nehmen, bevor es zu Ende geht.³²⁴ Das wiederum erinnert an Richard Rortys Lob der Ironie. Doch die Hoffnung, das eigene Leben oder die eigenen Überzeugungen seien doch nicht endlich, stirbt zuletzt. Selbst wenn der Kompensationsgedanke sich wie beim skeptischen Demokraten als Üblichkeit etabliert, bleibt er etwas „Semiempirisches“ und ein „Halbapriori“³²⁵. Im Gegensatz zu Rorty ficht das Odo Marquard jedoch nicht an. Den Bürger komplett von der Metaphysik zu befreien, hieße ihn um eine wichtige Tradition zu bringen. In der bereits pluralisierten Lebenswirklichkeit wäre das jedoch ein Versuch, die Menschen und ihre Geschichten wieder zu singularisieren. Wichtiger als politische Einheit ist für den skeptischen Demokraten die politische Vielfalt. Das ist konsequent, wenn man die zentrale Denkfigur der Kompensation– es gibt kein Ganzes sondern nur Ergänzungen – auch auf die demokratische Gesellschaft anwendet.³²⁶ Das Ganze trotzdem zu fordern grenzt an „Größenwahn“.³²⁷ Hat man dabei eine Formel wie *ein Volk, ein Führer* vor Augen, wird Marquards zweifelnde Haltung gegenüber jeder Totalitätsphilosophie plausibel, selbst wenn sie es gut, also demokratisch meint wie die Diskurstheorie. Statt für permanenten Konsens und „pedantischen Verständigungsperfektionismus“ spricht sich der skeptische Demokrat für „produktive Mißverständnisse“³²⁸ aus. Der Bürger, als *homo compensator*, ist in der Lage, diese auszuhalten.

3.5 Kontingente Schicksale und Machsale

Parallel zu Richard Rorty, der von der Sprache auf die Kontingenz des Selbst schließt, ist bei Odo Marquard die Skepsis die Quelle für die Kontingenz des Selbst. Auch die Charakterisierung des Menschen als endliches Lebewesen, legt einen solchen Schluss

³²² EuV, S. 37.

³²³ EuV, S. 41.

³²⁴ AdZ, S. 124.

³²⁵ HC, S. 27.

³²⁶ HC, S. 27.

³²⁷ PdS, S. 40.

³²⁸ MDU, S. 153.

nahe. Wo nichts mehr nach Plan zur Vollendung kommt, spielt der Zufall wieder eine prominente Rolle.³²⁹ Denn das Kontingente ist das, „was weder unmöglich noch notwendig ist und darum auch nicht oder auch anders sein könnte“,³³⁰ eben das Zufällige. Dabei unterscheidet Marquard zwei Spielarten, das Beliebigkeitszufällige und das Schicksalszufällige. Ersteres ist das, was auch anders sein könnte und durch den Menschen änderbar ist. Und Letzteres ist das, was auch anders sein könnte, aber nicht oder kaum durch den Menschen geändert werden kann.³³¹ Aus dieser zweiten Spielart leitet sich dann Odo Marquards folgende These her:

„Wir Menschen sind stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl.“³³²

Der Mensch als das primär handelnde Lebewesen, das insbesondere die neuzeitliche Philosophie miterdacht hat, wird wieder degradiert. Er muss jetzt lernen, mit den untilgbaren Zufällen im Leben, seiner „geschichtliche Normalität“,³³³ zurecht zu kommen. Das Kräfteverhältnis von Aktion und Reaktion hat sich auch durch den technischen Fortschritt nicht verändert. Zwar wurde Gott als der Verursacher der Übel und als der Schicksalsschläger verabschiedet, die Zufälle blieben jedoch in der Welt. Das Leben des skeptischen Demokraten bleibt ein „Handlungs-Widerfahrnis-Gemisch“³³⁴ mit einer Dominanz der Widerfahrnisse, nämlich den Schicksalszufällen. Diese prägen die Lebenswirklichkeit tiefer und vor allem nachhaltiger als die Beliebigkeitszufälle. Erst das Unvorhergesehene macht eine Geschichte erzählenswert.³³⁵ Das was den Plan durchkreuzt, ist wichtiger als der Plan selbst. Es macht daher auch keinen Sinn, dem eigenen Schicksal entfliehen zu wollen.

Der neuzeitliche Denkfehler, den Odo Marquard umkehren will, liegt jedoch genau in diesem Fluchtversuch. Die Autonomisierung des Menschen ist Teil des emanzipatorischen Projekts der Aufklärung: Der Mensch soll mehr sein als eine Summe gottgegebener Zufälle. Die Vernunft hilft dabei, diese Zufälle aus dem Leben zu

³²⁹ AdZ, S. 117.

³³⁰ AdZ, S. 118.

³³¹ AdZ, S. 128.

³³² AdZ, S. 127.

³³³ SDI, S. 80.

³³⁴ SDI, S. 80.

³³⁵ AdZ, S. 129.

entfernen.³³⁶ Dabei konzentriert sich die Philosophie, so Marquard, jedoch lediglich auf das Beliebige. Das Schicksalhafte, so die Hoffnung, verschwindet damit ebenfalls.³³⁷ Ist der Mensch erstmals mehr Wahl als Widerfahrnis, kann er wirklich frei sein. Doch die Befreiung von der christlichen Determinationslehre, führt direkt in die Absolutmachung des Menschen. Die Freiheit, zu entscheiden, ist in Wirklichkeit ein Zwang zur Wahl. Doch das Schicksalhafte entzieht sich jedem Selektionsprozess, denn Kontingenzen zählen zu den Üblichkeiten. Der Mensch, das anknüpfende Lebewesen, kann sich von seinen Traditionen nicht befreien, also auch nicht von seinem Schicksal. Die Üblichkeiten prägen das Individuum nicht obwohl, sondern gerade weil sie zufällig sind. Daher gilt:

„Die Skepsis ist – ebendarum - die Bereitschaft zur eigenen Kontingenz.“³³⁸

Der Abschied vom Absoluten hat also nicht nur eine öffentliche, heilsgeschichtliche Seite, sondern auch eine private. Der skeptische Demokrat weiß um die Kontingenz der Gemeinschaft. Sein Staat folgt keinem Plan – wie um die Kontingenz seiner Selbst. Jeder Plan setzt das Chaos nur fort.³³⁹ Das heißt jedoch nicht, daß er von Zufällen regiert wird. Der skeptische Demokrat regiert und reagiert *mit* den Zufällen. Der durch Kontrollverlust drohenden „Resignationsgefahr“³⁴⁰ begegnet er optimistisch. Es sind die Zufälle, die dem Menschen erst erlauben individuell und damit wirklich frei zu leben.

„Weil keiner die gleichen Schicksalszufälle hat, handelt auch keiner die gleichen Handlungen: jeder ist anders als alle anderen und ebendadurch ein Individuum.“³⁴¹

Die Freiheitswirkung des Schicksals ist stärker als seine Schlagkraft. Zudem helfen, wie im Abschnitt zuvor beschrieben, Kompensationen und Üblichkeiten, die Kontingenz als Teil der eigenen Lebenswelt, als geschichtliche Normalität zu verarbeiten.

3.6 Gewalten und Pluralitäten

Die durch Kontingenz gewonnene Individualität ist auch politisch bedeutsam. Für Odo Marquard entsteht aus dieser inneren Freiheit, der Kontingenz des Seins, die

³³⁶ Marquard bemängelt das wie folgt: „[...] z.B. kommt in der kreationstheologischen, stochastischen oder spieltheoretischen Diskussion des Zufälligen selten die Perspektive dessen vor, dem da durch Schöpfung und andere Zufälle böse mitgespielt wird.“ AdZ, S. 130.

³³⁷ AdZ, S. 131.

³³⁸ SDI, S. 79.

³³⁹ EdS, S. 85.

³⁴⁰ SDI, S. 80.

³⁴¹ SDI, S. 80.

demokratische Gewaltenteilung. Erst wo die Herrschaft des Einen und Absoluten gebrochen ist, kommt es zur Akzeptanz „politischer Individualität“³⁴². Der skeptische Demokrat ist ein solches politisches Individuum, geschützt von der modernen Gewaltenteilungslehre, einem Grundelement demokratischer Freiheit. Was die Skepsis im Einzelnen, bewirkt die Gewaltenteilung in den Vielen: „Sie gewährleistet die Wirklichkeiten, die Liberalität garantiert.“³⁴³

Der Freiheitsbegriff des skeptischen Demokraten funktioniert umgekehrt zum klassischen Verständnis. So gibt es bei Marquard keine „ursprüngliche Souveränität“³⁴⁴. Denn was den Menschen frei macht, ist nicht, frei geboren zu sein, das schrankenlose Leben, das Fehlen sämtlicher äußerer Einflüsse, sondern die vielen Gewalten, die eben geteilt, im Sinne von *checks and balances* auf ihn wirken. Für die politische Freiheit hat Charles de Montesquieu dieses Prinzip so beschrieben: Legislative, Exekutive und Judikative sind für sich genommen Alleingewalten, die das Individuum gefährden.³⁴⁵ Totalitäre Systeme trennen sie deswegen nicht, um die Kontrolle zu behalten. Doch Demokratien teilen und begrenzen diese Macht.

*„Es ist – für die skeptisch geltend gemachte, das heißt endliche Freiheit – wesentlich, daß stets nicht nur eine, sondern – pluralistisch konkurrierend, einander durchkreuzend und dadurch wechselseitig einander balancierend – eine Mehrzahl solcher Potenzen wirkt.“*³⁴⁶

Beim skeptischen Demokraten ist dieser Sinn für Gewaltenteilung stark ausgeprägt, denn sie verteidigt den Einzelnen nach Innen wie nach Außen. Odo Marquard bezieht sich hierbei ausdrücklich auf die antike Skepsis und das Prinzip der *isosthenie*, der grundsätzlichen Gleichwertigkeit verschiedener Überzeugungen.³⁴⁷ Es besteht kein Zwang zur Einheit, stattdessen steht ein Lob der Vielfalt. Moderne Traditionen und Institutionen sichern die vielen Lebenswirklichkeiten und damit die Freiheit oder genauer die Freiheiten.³⁴⁸ Wer hingegen die singuläre, absolute Freiheit fordert, gefährdet den Pluralismus. Konsenspflicht hieße, das Individuum um seine

³⁴² SDI, S. 81.

³⁴³ AdB, S. 99.

³⁴⁴ PdS, S. 43.

³⁴⁵ AdB, S. 99.

³⁴⁶ AdZ, S. 133.

³⁴⁷ FuP, S. 120.

³⁴⁸ FuP, S. 111.

Innerlichkeit, seine Geschichten zu bringen. Pluralismus entsteht nicht, wie man nach dem Tode Gottes vermuten könnte, aus Nulldetermination sondern aus „Überdetermination“³⁴⁹. Der Mensch ist nicht einer, nicht keiner, sondern vielen, verschiedenen Determinationen ausgesetzt:

*„Denn die Menschen sind nicht dadurch frei, dass sie Gott – den Anfänger aller Determination – kopieren, sondern sie sind frei durch Freiheiten im Plural, indem die Determinanten, die determinierend auf sie einstürmen, durch Determinantengedrängel einander wechselseitig beim Determinieren behindern: einzig dadurch, dass jede weitere Determinante den Determinationsdruck jeder anderen einschränkt, haben sie ihre individuelle Freiheit gegenüber dem Alleinzugriff einer jeden.“*³⁵⁰

Der Glauben an eine einzige Determinante weicht der Erfahrung ihrer Vielfältigkeit und damit eines Freiheitsgewinns. Die Determinanten sind nicht nur die bereits erwähnten Schicksalszufälle. Zu den Üblichkeiten eines Menschenleben zählt nämlich auch, dass man in der Welt nicht auf sich allein gestellt ist. Skeptische Mitmenschen prägen das Individuum genauso. Man entkommt seiner „Lebenseinzigkeit“³⁵¹ indem man interagierend und kommunizierend an vielen anderen Leben teilnimmt.³⁵² Diese Mitmenschlichkeit verwandelt den Pluralismus in konkrete Realität, jenseits von abstrakten philosophischen Prinzipien.

Äußere Einflüsse, eben die Determinanten, sind wesentlich beim Erweitern des eigenen Horizonts, der gleichzeitig auch immer ein geteilter ist.³⁵³ Wo sich in Richard Rortys Vorstellung die Kreise des eigenen Bewusstseins ungehindert ausdehnen, stößt das zweifelnde Ich bei Odo Marquard immer wieder auf Hindernisse. Freiheit ist kein luftleerer Raum mehr, sondern ein Spielraum, der durch die Distanz zu den wirkenden Potenzen definiert wird: „[...] die Respektierung menschlicher Freiheit ist vor allem die Toleranz“³⁵⁴. Deshalb hat in der Gewaltenteilungslehre des skeptischen Demokraten der Respekt und die Anerkennung des Anderen einen gewichtigen Anteil.³⁵⁵ Die Skepsis

³⁴⁹ SDI, S. 83.

³⁵⁰ FuP, S. 120.

³⁵¹ EuV, S. 43.

³⁵² Gespräch und Erzählung bekommen damit wie bei Richard Rorty eine tragende Rolle. Vgl.: Hacke, S. 274ff.

³⁵³ AdZ, S. 133.

³⁵⁴ AdZ, S. 132.

³⁵⁵ Es ist die Aufgabe eines jeden, die Vielheit zu bewahren: „Sei das, was nur du sein kannst, und laß auch die anderen das sein, was nur sie sein können!“ EuV, S. 44.

pflegt den Pluralismus, weil der Zweifel nur in einer pluralistischen Welt existieren kann.

Damit lässt sich gleichzeitig der Vorwurf kontern, die Skepsis mache das „Ich zum Fetisch“³⁵⁶. Nach Max Horkheimer ist die *epoché*, die Urteilsenthaltung, die aus der Teilung der Meinungsgewalten hervorgeht, nur eine Methode den Einzelnen in den Mittelpunkt zu stellen. Das Individuum ignoriert die Anderen, isoliert sich und pflegt die Illusion, sein Ich sei die einzig maßgebliche Letztinstanz.³⁵⁷ Dem widerspricht Odo Marquard:

*„Das skeptische Ich ist zwar Übel, aber das womöglich geringste; es ist nicht Ich in der Wahrheit, sondern Ich in Quarantäne; es ist nicht Fetisch, sondern Antifetisch.“*³⁵⁸

Damit wiederholt Marquard ein liberales Grundmotiv, das der Frage nachgeht, wie weit die Freiheit des Einzelnen reichen darf. Die Dominanz des Individuums ist demnach nicht unproblematisch. Der Primat des Ichs gilt nur, wenn es sich nicht zum Maßstab für Andere macht. Das wird im Zustand der Quarantäne, sprich unter ständiger gesellschaftlicher Beobachtung, erschwert. So kann das skeptische Ich nicht zum Fetisch mutieren, weil die „gewaltenteilungsbasierte Individualisierung“³⁵⁹ anders verläuft, als die puristisch-egoistische, die Horkheimer im Sinn hat.

Der skeptische Demokrat verfügt im Gegenteil über eine ausgeprägte Fähigkeit zur Empathie. Weil er selbst die Macht des Zufalls anerkennt, kann er sich mit den Widerfahrnissen seiner Mitmenschen identifizieren. Er weiß um deren ganz individuelle Erfahrung und das Leiden, das sie mit sich bringen: „Die Respektierung menschlicher Würde ist vor allem das Mitleid.“³⁶⁰ Mit dieser Aussage ist Odo Marquard nahe bei Richard Rorty, dessen philosophisches Anliegen es ebenfalls ist, den Kreis derer zu erweitern, für die man Mitleid empfindet. Die Auseinandersetzung mit einer anderen Lebenswirklichkeit kann die „Einbeziehung des Ausgeschlossenen“³⁶¹ bedeuten.

³⁵⁶ SMG, S. 31.

³⁵⁷ SMG, S. 31.

³⁵⁸ SMG, S. 31.

³⁵⁹ EuV, S. 36.

³⁶⁰ AdZ, S. 132.

³⁶¹ SPE, S. 19.

3.7 Zustimmung zur Zukunft

Die implizite Kritik von Max Horkheimer und anderen an der Skepsis ist deren Verzicht auf eine „bessere Zukunft für alle“. Wer den *status quo* verteidigt, verliert den Fortschritt aus den Augen, weil die Einkehr ins Private und die Enthaltung in der Öffentlichkeit immer Stagnation bedeutet. Dieser Kritik begegnet Odo Marquard mit Bezug auf seinen Lehrer Joachim Ritter mit der Formel „Zukunft braucht Herkunft“³⁶². Der Gegenvorwurf lautet:

*„In der modernen Welt etablieren die auf ‚Zukunft‘ bedachten Modernisierungen rationelle Wirklichkeiten, indem sie zugleich Herkunftswirklichkeiten ausschließen.“*³⁶³

Wer sich nur auf die Zukunft konzentriert, vernachlässigt den Ist-Zustand. Der Streit dreht sich also nicht zuletzt um die Frage, um wie viel besser das menschliche Leben noch werden kann und was ein geeigneter Maßstab hierfür ist. Die Rationalisierung hat zwar unbestritten Lebensvorteile gebracht, doch stößt auch sie an ihre Grenzen. Wie im ersten Abschnitt gezeigt wurde, ist das Fortschrittsmantra der Geschichtsphilosophie nicht dasjenige, welches der skeptische Demokrat im Sinn hat. Zuviel bleibt bei deren emanzipatorischem Fortschreiten in die Zukunft am Wegesrand liegen, doch gerade dieses „Ausgeklammerte und Ausgeschlossene“³⁶⁴ ist das Bewahrenswerte, nämlich das Lebenswirkliche. Daher die Betonung der Herkunft.

Umgekehrt heißt es bei Marquard allerdings auch: „Herkunft braucht Zukunft“³⁶⁵. Grundsätzlich meint Herkunft nämlich nicht nur die Vergangenheit, sondern insbesondere auch das Gegenwärtige. Im Sinne der Gewaltenteilung ist diese durch die Moderne entstandene „Entzweiung“³⁶⁶, eben die von Zukunft und Herkunft, unproblematisch. Auch hat der skeptische Demokrat mit *Pluralisierung* und *Kompensation* durchaus zwei veritable Zukunftsversprechen im Angebot. Wenn Ersteres zu mehr Mitmenschlichkeit führt, ist das ein Lebensvorteil für alle im Sinne der liberalen Hoffnung, dass das Leid weniger wird. Kompensation, als Ausgleich von Mangellagen verstanden, zielt in eine ähnliche Richtung. Das ist zwar nicht die

³⁶² ZuH, S. 26.

³⁶³ ZuH, S. 20.

³⁶⁴ ZuH, S. 21.

³⁶⁵ ZuH, S. 26.

³⁶⁶ Den Begriff *Entzweiung* übernimmt Odo Marquard von seinem Lehrer Joachim Ritter: „Ritter war für die *Metaphysik*: aber er trennt nicht die abstrakte *Metaphysik* ewiger Wahrheiten und Werte von der *Philosophie der aktuellen historischen Situation*.“ EPB, S. 160.

Erlösung, aber immerhin die Balance zwischen Lachen und Weinen, also eine Reduzierung der *Seinsvermiesung* im Hier und Jetzt.³⁶⁷

Auch die Verteidigung des Individuums kann in diese Kategorie eingeordnet werden. Zwar bleibt dem skeptischen Demokraten die private Selbstverwirklichung im Sinne Rortys verwehrt, denn aufgrund seiner Natur als Mängelwesen und Verdammung zur Endlichkeit kann er sich nicht absolut machen. Doch ihm bleibt eine kleinere Variante, die zwar nicht zu einem vollkommenen Leben führt, wohl aber zu einer besseren Zukunft, denn sie sichert ihm gleichfalls die Möglichkeit auf freie Entfaltung. Gemeint ist das Recht „ohne Angst anders sein zu dürfen“³⁶⁸. Diese Formel übernimmt Odo Marquard von Adorno, befreit sie aber von dessen Intention der Rechtfertigung. Ohne Angst anders sein ist dann möglich, wenn das Leben nicht unter permanenten Legitimationsdruck steht,³⁶⁹ also das genaue Gegenteil zur oben erwähnten Übertribunalisierung der Wirklichkeit. Der skeptische Demokrat schreitet also auch in die Zukunft, jedoch mit kleinen Schritten und mit Blick zurück auf seine Herkunft.

Das Ergebnis dieser behutsamen Vorgehensweise ist, dass die vorhandene Welt mehrheitsfähig wird. Klassisch demokratisch versucht Odo Marquard nämlich Zustimmung für die Gegenwart zu gewinnen – „Realistische Zustimmung“, wie er betont. Die Einwilligung in das Unvollkommene und in die Endlichkeit bezieht sich nicht nur auf das eigene Ich, sondern ebenso auf die Gemeinschaft. Denn sie ist gleichfalls nicht ausschließlich Leistung des Menschen, sondern von Kontingenzen geprägt. Die vielen Wirklichkeiten, die deshalb auch in der Gesellschaft existieren, können für sich genommen unmöglich mit der Zustimmung aller rechnen, weil keine Wirklichkeit für sich beanspruchen kann, die Wahrheit zu repräsentieren. Diese Überpluralisierung der modernen Welt begünstigt erst einmal Dissens. Doch wie gezeigt, bereitet das dem skeptischen Demokraten keine Sorgen. Denn folgt man dem Denkmodell Marquards konsequent, ist Wählen zweitrangig. Im politischen wie im menschlichen Leben herrscht mehr Zufall als Wahl. Der „Wettbewerbspluralismus“³⁷⁰ der Demokratie steht ebenfalls für ein Determinantengedrängel. Er schützt den Bürger vor dem Alleinzugriff einer Meinungsgewalt, gleichzeitig engt er den eigenen Handlungsspielraum ein. Dadurch wird aus dem Wähler, nicht absolut aber zu einem

³⁶⁷ PdS, S. 44.

³⁶⁸ ÜÜÜ, S. 74.

³⁶⁹ ÜÜÜ, S. 73.

³⁷⁰ DPM, S. 120.

gewissen Teil, der Zustimmung. Die Demokratie hält der Moderne den Spiegel vor. Sie ist das System, das einerseits Kontingenzen schafft und andererseits am besten mit Kontingenzen zurecht kommt. In der Demokratie kann immer alles genau so, ganz anders oder gar nicht sein. Deshalb ist das demokratische System nicht in der Lage, ein Wahrheitsversprechen zu geben. Wer ein solches Versprechen erwartet, also an ein Einheitsheil glaubt, wird immer von der Demokratie enttäuscht sein. Gegen diese Enttäuschung richtet sich die Skepsis als politische Tugend.

3.8 Zusammenfassung

Der skeptische Demokrat ist eher ein Vertreter des Liberalismus, denn ein Republikaner. Er verteidigt zwar gut bürgerlich die bestehenden Verhältnisse, versteht sie aber als Plural. Das heißt er respektiert ihre Vielzahl und stellt nicht die Einzigartigkeit und Überlegenheit einer bestimmten Lebensform vor alle anderen. Hier sind Rawls, Rorty und Marquard eng beieinander. Weil die Gesellschaft, in welcher der skeptische Demokrat lebt, mehr Nichtkrise als Krise ist, gibt es auch keinen Grund für totale Systemveränderungen. Das macht ihn zum Reformen, nicht zum Revolutionär. Er sieht keinen Grund, am Rad der Geschichte mitzudrehen, denn dadurch geraten er und seine Mitmenschen nur außer Tritt. Lebensverändernde Maßnahmen zu Fortschrittszwecken zu ergreifen bedarf einer guten Begründung. In der Demokratie muss sich solch eine Begründung erst dem Wettbewerb der Ideen stellen. Kommt es in der politischen Arena zu keiner Einigung, keinem Kompromiss, gilt weiter, was bisher galt. Doch weil jedes Gesetz und jedes Prinzip anfechtbar ist, kann keines jemals absolut und unumstößlich sein. Damit verkörpert die Demokratie als System das Prinzip der Endlichkeit. Nichts was das System hervorbringt, besitzt ewige Gültigkeit. Der skeptische Demokrat ist sich diesem Umstand bewusst, verfällt aber gerade nicht dem Machzwang der Moderne. Sein Wissen von der Welt ist nicht absolut, sondern relativ und fallibel. Er sieht daher keine notwendige Korrelation zwischen Wissen und Veränderung. Die Erfahrung lehrt, dass selbst eine richtige und edle Intention oft nicht zum gewünschten Ergebnis führt. Diese lebensweltliche Einsicht kann auch auf die Politik übertragen werden. Ein Hauptmerkmal der Demokratie ist die Beteiligung unterschiedlicher Parteien. Sie alle bestimmen die Politik mit. Selbst eine absolute Mehrheit in der Legislative garantiert keine absolute Verwirklichung durch die

Exekutive. Etwas Heiliges, Wahres oder Einzigartiges zum Gegenstand einer parlamentarischen Debatte zu machen, muss daher in die Aporie führen. Zwar genießen demokratische Entscheidungen Kraft ihres Zustandekommens Legitimität, sie können jedoch niemals eine religiöse oder metaphysische Legitimation ersetzen.

Daher plädiert der skeptische Demokrat für den politischen Abschied vom Prinzipiellen. Das mit dem Prinzipiellen verbundene Wahrheits- und Legitimationsbedürfnis der Menschen ist ein metaphysisches Relikt aus einer vergangenen Epoche. Die Demokratie wird unberechtigtweise als moderne Ersatzleistung betrachtet. Sie kann diese Leistung aber nicht erbringen, weil die Freiheit, ihr einziges Heilsversprechen, negativ bestimmt wird. Odo Marquard beschreibt die Freiheit als Spielraum zwischen pluralisierenden Determinanten und setzt ihr damit Grenzen. Absolute Freiheit wäre nur möglich, wo ein einzelner Mensch ganz mit sich allein lebt. Doch die Welt, in der er lebt, ist nicht wüst und leer, sondern bunt und voll. Der skeptische Demokrat besteht daher auf die Einbeziehung der Anderen als Anerkennung seiner lebensweltlichen Umstände.

Der skeptische Demokrat stellt damit zudem die faktischen Normalitäten über die transfaktischen Normen. Moralbegründungen, die nicht in gesellschaftlichen Traditionen verankert sind, sondern aus philosophischen Schriften abgeleitet werden, leiden unter einem Geltungsdefizit. Wenn das Sollen ignoriert, was im Sein funktioniert, werden sich die beiden Sphären nie überschneiden. Doch weil die Moralistik niemals das Absolute, sondern gewöhnliche Üblichkeiten meint, sind die Moralphilosophen nicht bereit, den Üblichkeiten normative Kraft zuzugestehen. Der skeptische Demokrat ist mit seiner pragmatischen Anthropologie als Einziger voll und ganz in der Moderne angekommen. Er versteht die Emanzipation des Menschen nicht als säkulare Gottebenbildlichkeit, sondern als die Einsicht in seine eigene Mängelwesennatur. Die Akzeptanz der eigenen Unzulänglichkeit bietet die Chance auf ein gelungenes Leben: nicht an absoluten Maßstäben gemessen, aber verstanden als Balance von Handlung und Widerfahrnis, positiv wie negativ. Solch ein Wettbewerbscharakter und solch eine Kompromissfähigkeit sind auch der Demokratie eigen.

Der nachvollziehbare Versuch die Zufälle und das Kontingente aus dem Leben der Menschen zu verbannen, ist gescheitert. Mit der liberalen Demokratie gibt es ein System, dass nicht Einheit, sondern Vielheit produziert und damit die Macht der

Kontingenzen institutionalisiert. Mit der irreversiblen Pluralisierung der Wirklichkeiten gibt es die Chance auf tatsächliche Individualisierung. Das gelungene Leben ist das eigene Leben im Hier und Jetzt. Der skeptische Demokrat hat erkannt, dass er mit seiner Zustimmung zur vorhandenen Welt nicht nur sich selbst, sondern auch den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft einen Gefallen tut. Stets kompromissbereit lebt er eingebettet in eine bunte Lebenswirklichkeit, die ausgiebig auf ihn abfärbt. Seine Bürgerlichkeit möchte das gesamte gesellschaftliche Farbspektrum bewahren, nicht nur einzelne Töne. Dafür zahlt der skeptische Demokrat gerne den Preis „auf absolute Verbindlichkeit einer absoluten Position zu verzichten“³⁷¹.

³⁷¹ DPM, S. 120.

III. Schlussbemerkung

Die Demokratie ist menschlich, nicht allmächtig, doch der politische Abschied vom Prinzipiellen steht erst noch bevor. Nicht von ungefähr behauptet Odo Marquard daher „die Resistenz der Moderne gegen die Postmoderne“³⁷². Folgt man seiner historistischen Argumentation, wird dies plausibel. Beim entscheidenden Schritt in die Moderne geriet die Menschheit ins Straucheln. Sie tauschte Gott gegen Aufklärung, doch weil sie sich scheute die Alleinverantwortung in der Welt zu übernehmen, verblieb bis heute ein Rest Metaphysik in all ihrem Denken. Das allein ist für Odo Marquard noch kein Grund zu Sorge. Was ihn hingegen anführt, ist die allgegenwärtige Verneinung der diesseitigen Welt. Das müsse nicht sein, wenn der eigenen Lebenswirklichkeit, den Traditionen und Üblichkeiten des Gemeinwesens, eine normative Geltung zu Teil würde. Doch Einheits- und Singularisierungsphilosophen ist daran gelegen, die Deutungshoheit über das gute Leben und dessen moralischen Wert zu behalten. Ob Fortschritt oder Erlösung, Zukunftsversprechen von einer besseren Welt sind zahlreich.

Die Skepsis tritt diesen Versprechen entgegen und möchte den politischen Handel mit Wahrheiten beenden, denn für Skeptiker gibt es keine hundertprozentigen Gewissheiten im Leben. Fast scheint es, als habe sich die Skepsis durchgesetzt, denn die liberale Demokratie erhebt keinen Wahrheitsanspruch mehr. Damit hat sich ein politisches System etabliert, das den Kontingenzen des Lebens gerecht wird. Wie Odo Marquard beispielhaft an der Gewaltenteilung zu zeigen versucht, verkörpert die Demokratie die pluralisierten Lebenswirklichkeiten ihrer Bürger. Demokratische Institutionen dienen dazu, Konsens unter den widerstreitenden Meinungen und Interessen herzustellen. Ein funktionierendes Gemeinwesen lebt jedoch auch von der Partizipation seiner Mitglieder. Wenden diese sich ab, kann es zwei Gründe dafür geben: „zu viel Erwartung oder zu wenig Erfüllung“³⁷³. Odo Marquard stellt konsterniert fest:

„Je mehr die gewaltenteilige liberale Mehrparteiendemokratie den Menschen Repressionen erspart, um so leichter proklamiert man sie selber zur Repression“³⁷⁴

³⁷² AuA, S. 11.

³⁷³ EuV, S. 37.

³⁷⁴ EuV, S. 38.

Nicht so die hier konstruierte Kunstfigur; der skeptische Demokrat balanciert zwischen den Polen Erwartung und Erfüllung. Skepsis als politische Tugend hält die Demokratie zustimmungsfähig.

Damit folgt die Theorie dieser Magisterarbeit dem bürgerlichen Bewahrungsansatz von Odo Marquard. Sie nimmt an, dass die Insuffizienz des bestehenden Systems, *ergo* der liberalen Demokratie, nicht bewiesen ist. Es gibt daher keinen Grund, die bewährten Institutionen überstürzt zu reformieren. Die liberalen Referenzdenker John Rawls und Richard Rorty teilen diese Auffassung. Beide identifizieren das strenge philosophische Fundament der Demokratie als inkompatibel mit dem faktischen Pluralismus, der das liberale Gemeinwesen heute prägt. Daher plädiert insbesondere Richard Rorty in diesem politikwissenschaftlichen Diskurs für einen politischen Anti-Essentialismus, der auf philosophische Rechtfertigungen verzichtet. Auch durch die Schriften von Odo Marquard weht dieser Geist. Auf den ersten Blick ist dies verwunderlich, bekennt er sich doch eindeutig zu den Werten der *Bürgerlichkeit*, einst ein kontroverser politischer Kampfbegriff. Mit dem Etikett *liberal-konservativ* versehen, deutet sich jedoch jene Kompromissfähigkeit an, die für das friedliche, gemeinschaftliche Zusammenleben so unerlässlich ist. Der skeptische Demokrat verkörpert wie Rortys liberale Ironikerin dieses Prinzip. Beide Figuren besitzen ein ausgeprägtes Toleranz- und Kontingenzbewusstsein. Dass eine gelungene Demokratie insbesondere solche Demokraten braucht, ist die These dieser Arbeit.

Jedoch sind die Grenzen dieses Denkansatzes deutlich hervorgetreten. Odo Marquards Streifzug durch dreihundert Jahre Geistesgeschichte zeigt, wie trotz Uniformisierungsdruck von staatlicher oder kirchlicher Seite die vielfältigsten Denkgebäude errichtet werden konnten. Die Skeptiker sind dort allerdings zumeist nur Untermieter. Ihr Verzicht auf Wahrheit als Handlungs- und Entscheidungskriterium macht sie zwar zu kompromissfähigen Koalitionspartnern, Mehrheiten gewinnen allerdings nach wie vor die Ideologen. Die Individualisierten plagt eine Sehnsucht nach dem kollektiven Guten. Auch in modernen Demokratien erwarten die Bürger von ihrer Regierung allgemeine Orientierungen und endgültige Gewissheiten. Zwar lässt sich die alltägliche Moral hinreichend aus Traditionen erklären, Kontingenz als Quelle von Normativität zu akzeptieren, erfordert jedoch großes Vertrauen in die etablierten gesellschaftlichen Regelbefolgungsinstanzen. Private Skepsis kann deshalb nicht

vollständig öffentlich institutionalisiert werden. Auch Rorty kam mit seinem Lob der Ironie argumentativ nicht gegen den philosophischen Ernst der Lage an und brachte fast das gesamte geisteswissenschaftliche Establishment gegen sich auf.³⁷⁵ Odo Marquards Skepsis wirkt ähnlich provokant, weil sie durch gezielte negative Abgrenzung von anderen Ansätzen Kritik herausfordert.³⁷⁶

Deswegen müsste sich auch eine weitere Forschung zum skeptischen Demokraten mit eben diesen Kritikpunkten auseinandersetzen. Auf theoretischer Ebene erscheint beispielsweise die weitere Konfrontation mit dem Relativismus-Vorwurf als unvermeidlich. Wer in der Philosophie ewige Werte abschafft, riskiert seit je her den Rückfall in die Barbarei. Auch ob die skeptische Gelassenheit nicht eher ein moderner Quietismus ist, der jeglicher politischer Partizipation im Wege steht, gilt es zu diskutieren. Zudem ließe sich der skeptische Demokrat als Protagonist einer politischen Romantik im Sinne Carl Schmitts verstehen.³⁷⁷ Die geistige Verwandtschaft von Skepsis und Naturalismus sowie Ästhetik bringt Odo Marquard selbst ins Spiel. Auch auf praktischer Ebene, also in der Lebenswirklichkeit, droht dem skeptischen Demokraten Gegenwind. Sein optimistischer Kompensationsgedanke passt nicht ganz ins Zeitalter der drohenden Sozialleistungskürzungen. Und wer bei Determinantengedrängel an Auffanglager für Flüchtlinge denkt, verliert schnell die Lust an weiterer Pluralisierung seiner Nahverhältnisse. Hinzu kommt die moderne Ökologie-Diskussion. Wer heute säkular im Hier und Jetzt lebt, kann sich trotzdem im Interesse seiner Nachkommen Gedanken über die eigene Endlichkeit hinaus machen. Daran anknüpfen könnten Überlegungen zu Nachhaltigkeit und Generationengerechtigkeit.

Der skeptische Demokrat ist also einerseits ein „physischer Taugenichts“³⁷⁸, andererseits aber auch ein theoretischer Tausendsassa. Seine Herkunftsgeschichte stand als politische Erzählung im Mittelpunkt dieser Magisterarbeit, ganz im Sinne Odo Marquards Losung „*narrare necesse est*“³⁷⁹. Mit der Skepsis als politischer Tugend ist es möglich, die vorhandene Welt und damit die liberale Demokratie zu bejahen.

³⁷⁵ Vgl. Brandom, Robert (Hrsg.), *Rorty and his critics*, Malden 2000. Sowie: Schäfer, Thomas (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln*. Frankfurt am Main 2001.

³⁷⁶ Hacke, S. 274.

³⁷⁷ Vgl. Schmitt, Carl. *Politische Romantik*. Berlin, 1982

³⁷⁸ HC, S. 26.

³⁷⁹ NNE

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

1. Primärliteratur

- | Siglen | Titel |
|--------|---|
| [AdB] | Marquard, Odo, <i>Apologie der Bürgerlichkeit</i> , in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000. |
| [AdZ] | Ders., <i>Apologie des Zufälligen</i> , in: Ders., Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986. |
| [AEM] | Ders., <i>Der angeklagte und entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts</i> , in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 2005. |
| [AuA] | Ders., <i>Aesthetica und Anaesthetica</i> , in Ders., Aesthetica und Anaesthetica. München 2003. |
| [AvP] | Ders., <i>Abschied vom Prinzipiellen</i> , in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 2005. |
| [DpM] | Ders., <i>Das pluralistische Manifest?</i> in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. München 2008. |
| [DÜW] | Ders., <i>Das Über-Wir</i> , in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004. |
| [EdH] | Ders., <i>Exile der Heiterkeit</i> , in Ders., Aesthetica und Anaesthetica. München 2003. |
| [EdS] | Ders., <i>Ende des Schicksals</i> , in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 2005. |
| [EPB] | Ders., <i>Eine Philosophie der Bürgerlichkeit</i> , in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004. |
| [ETP] | Ders., <i>Entlastungen, Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie</i> . Ders., Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986. |
| [EuV] | Ders., <i>Einheit und Vielheit</i> , in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Stuttgart 1994. |
| [EvA] | Ders., <i>Entlastung vom Absoluten</i> , in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000. |
| [FuP] | Ders., <i>Freiheit und Pluralität</i> , in: Ders., Skepsis in der Moderne. Stuttgart 2007. |
| [GiU] | Ders., <i>Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie</i> , in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. München 2008. |
| [HC] | Ders., <i>Homo compensator</i> , in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000. |
| [HuS] | Ders., <i>Hegel und das Sollen</i> , in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main 1973. |
| [IbW] | Ders., <i>„Ich bin Weigerungsverweigerer“</i> . Ein Gespräch mit Odo Marquard, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Stuttgart 2007. |
| [IuG] | Ders., <i>Individuum und Gewaltenteilung</i> , in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004. |
| [IuT] | Ders., <i>Idealismus und Theodizee</i> , in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main 1973. |
| [KÜV] | Ders., <i>Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse</i> . in Ders., Aesthetica und Anaesthetica. München 2003. |
| [MDU] | Ders., <i>Der Mensch „Diesseits der Utopie“</i> . Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. München 2008. |
| [MzB] | Ders., <i>Mut zur Bürgerlichkeit</i> , in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004. |

- [NNE] Ders., *Narrare necesse est*, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000.
- [PdE] Ders., *Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit*, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Stuttgart 1994.
- [PdS] Ders., *Philosophie des Stattdessen*, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000.
- [S] Ders., *Skeptiker*, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986.
- [SDI] Ders., *Sola divisone individuum*, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004.
- [SiM] Ders., *Skepsis in der Moderne*, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Stuttgart 2007.
- [SmG] Ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main 1973.
- [SPE] Ders., *Skepsis als Philosophie der Endlichkeit*, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004.
- [SuZ] Ders., *Skepsis und Zustimmung*, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Stuttgart 1994.
- [TdA] Ders., *Theoriefähigkeit des Alters*, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Stuttgart 2000.
- [ÜÜÜ] Ders., *Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten*, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. München 2008.
- [VaG] Ders., *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee*, in: Ders., Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. München 2008.
- [VdB] Ders., *Verweigerung der Bürgerlichkeitsverweigerung*, in: Ders., Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004.
- [WiG] Ders., *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein*, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main 1973.
- [WpS] Ders., *Wie politisch muss ein Schriftsteller sein*, in: Ders., Skepsis in der Moderne. Stuttgart 2007.
- [ZuE] Ders., *Zeit und Endlichkeit*, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Stuttgart 1994.
- [ZuH] Ders., *Zukunft und Herkunft*, in: Ders., Skepsis und Zustimmung. Stuttgart 1994.
-
- [KIS] Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main 1992.
- [KoZ] Ders., *Kultur ohne Zentrum*. Ditzingen 1993.
- [PaK] Ders., *Philosophie als Kulturpolitik*. Frankfurt am Main 2008.
- [PuZ] Ders., *Philosophie und die Zukunft*. Frankfurt am Main 2000.
- [SdN] Ders., *Der Spiegel der Natur*. Frankfurt am Main 1987.
- [SoO] Ders., *Solidarität oder Objektivität?* Stuttgart 1988.
- [VDP] Ders., *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: Ders., Solidarität oder Objektivität? Stuttgart 1988.
- [WOT] Ders., *Wilde Orchideen und Trotzki*, in: Ders., Philosophie und die Zukunft. Frankfurt am Main 2000.
- [WuF] Ders., *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt am Main 2000.

- [GaF] Rawls, John, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch nicht metaphysisch*, in: Ders., Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt am Main 1994.
- [IPL] Ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt am Main 1994.
- [KKM] Ders., *Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*, in: Ders., Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt am Main 1994.
- [PL] Ders., *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main 2003.
- [TdG] Ders., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main 1979.

2. Sekundärliteratur

- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1996. Suhrkamp.
- Botwinick, Aryeh, *Skepticism and political participation*. Philadelphia 1990.
- Brandt, Robert (Hrsg.), *Rorty and his critics*; . Malden 2000.
- Burnyeat, Myles, *The original sceptics; a controversy*. Indianapolis 1997.
- Burnyeat, Myles, *The skeptical tradition*; . Berkeley 1983.
- Camus, Albert, *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbeck 2000.
- Cohen-Halimi, Michèle, *Comment peut-on être sceptique ?* Paris 2010.
- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg 2008.
- Dryzek, John S. (Hrsg.), *The Oxford handbook of political theory [Handbook]*. Oxford 2006.
- Festenstein, Matthew, *Pragmatism and political theory*; . Cambridge 1997.
- Foucault, Michel, *Die Geburt der Klinik*. München 1973.
- Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main 1981.
- Gabriel, Markus, *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*. Hamburg 2008
- Gabriel, Markus, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt am Main 2009.
- Graevenitz, Gerhart von, *Kontingenz*. München 1998.
- Greven, Michael Th., *Die politische Gesellschaft; Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie*. Wiesbaden 2009.
- Greven, Michael Th., *Kontingenz und Dezision*. Opladen 2000.
- Gross, Neil, *Richard Rorty; the making of an American philosopher*. Chicago 2008.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main 1985.
- Hacke, Jens, *Philosophie der Bürgerlichkeit; die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen 2006:

- Hall, David, *Richard Rorty; prophet and poet of the new pragmatism*. Albany 1994.
- Henrich, Dieter, *Funktionen des Fiktiven*. München 2007.
- Holzinger, Markus, *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft*. Bielefeld 2007.
- Hossenfelder, Malte. *Ungewissheit und Seelenruhe; die Funktion der Skepsis im Pyrrhonismus*. Gießen 1964.
- Hume, David, *A treatise of human nature*. Oxford 2000.
- Hume, David, *An enquiry concerning human understanding*. Oxford 1999.
- Laursen, John Christian, *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Leiden 1992.
- Liotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen*. Wien 1999.
- MacIntyre, Alasdair, *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt am Main 2006.
- Makropoulos, Michael, *Modernität und Kontingenz*; München 1997.
- Marquard, Odo, *Aesthetica und anaesthetica; philosophische Überlegungen*. München 1989.
- Marquard, Odo, *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart 2005.
- Marquard, Odo, *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart 1986.
- Marquard, Odo, *Glück im Unglück; philosophische Überlegungen*. München 2008.
- Marquard, Odo(Hrsg.), *Identität*. München 1979.
- Marquard, Odo, *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart 2004.
- Marquard, Odo, *Krise der Erwartung - Stunde der Erfahrung; zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes*. Konstanz 1982.
- Marquard, Odo, *Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart 2000.
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1982.
- Marquard, Odo, *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart 2007.
- Marquard, Odo, *Skepsis und Zustimmung*. Stuttgart 1994.
- Münkler, Herfried, *Die Chancen der Freiheit*. München 1992.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche; Leben als Literatur*. Göttingen 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. München 2005.
- Oakeshott, Michael, *The politics of faith and the politics of scepticism*. New Haven 1996.

- Oakeshott, Michael, *Zuversicht und Skepsis; zwei Prinzipien neuzeitlicher Politik*. Berlin 2000.
- Ottmann, Henning (Hrsg.), *Negative Ethik*. Berlin 2005.
- Palonen, Kari, *Das "Weber'sche Moment"; zur Kontingenz des Politischen*. Opladen 1998.
- Popkin, Richard (Hrsg.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*. Wiesbaden 1987.
- Rawls, John, *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt am Main 1994.
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main 2003.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main 1979.
- Reese-Schäfer, Walter, *Grenzgötter der Moral*. Frankfurt am Main 1997.
- Reese-Schäfer, Walter, *Richard Rorty zur Einführung*. Hamburg 2006.
- Ritter, Joachim, *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWP]*. Basel.
- Rorty, Richard, *Der Spiegel der Natur*. Frankfurt am Main 1987.
- Rorty, Richard, *Eine Kultur ohne Zentrum: Vier philosophische Essays und ein Vorwort*. Ditzingen 1993.
- Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main 1991.
- Rorty, Richard, *Philosophie als Kulturpolitik*. Frankfurt am Main 2008.
- Rorty, Richard, *Philosophie und die Zukunft*. Frankfurt am Main 2001.
- Rorty, Richard, *Solidarität oder Objektivität?: Drei philosophische Essays*. Ditzingen 1988.
- Rorty, Richard, *Wahrheit und Fortschritt: Moralische Vernunft in der Praxis*. Frankfurt am Main 2003.
- Rumana, Richard, *Richard Rorty; an annotated bibliography of secondary literature*. Amsterdam 2002.
- Sartori, Giovanni, *Demokratietheorie*. Darmstadt 2006.
- Schäfer, Thomas (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln*. Frankfurt am Main 2001.
- Schelsky, Helmut, *Die skeptische Generation*. Düsseldorf 1963.
- Schmidt, Manfred G., *Demokratietheorien; eine Einführung*. Wiesbaden 2008.
- Seeck, Gustav Adolf, *Die griechische Tragödie*. Stuttgart 2000.
- Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Herausgegeben von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main . 1968.

- Sinnott-Armstrong, Walter, *Pyrrhonian skepticism*. New York 2004.
- Spoerhase, Carlos (Hrsg.), *Unsicheres Wissen; Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550 - 1850*. Berlin 2009.
- Stroud, Barry, *The significance of philosophical skepticism*. Oxford 1984.
- Walzer, Michael, *Vernunft, Politik und Leidenschaft*. Frankfurt am Main 1999.
- Watson, Richard (Hrsg.), *The sceptical mode in modern philosophy; essays in honor of Richard H. Popkin*. Dordrecht 1988.
- Weischedel, Wilhelm, *Skeptische Ethik*. Frankfurt am Main 1977.
- Wetz, Franz Josef, *Das nackte Daß*. Pfullingen 1990.
- Wiener, Philip (Hrsg.), *Dictionary of the history of ideas [Dictionary]*. Charlottesville 2003.

Eigenständigkeitserklärung:

„Ich versichere, dass ich die vorgelegte Hausarbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet und die den benutzten Quellen entnommenen Passagen als solche kenntlich gemacht habe. Die Hausarbeit ist in dieser oder einer ähnlichen Form in keinem anderen Kurs-vorgelegt worden.“

München, 31.03.2011

Conradin von Nicolai

Ligsalzstrasse 11 • 80339 Munich • Germany
conradin@von-nicolai.de • +49 151 2160 2727

EDUCATION	LUDWIG MAXIMILIAN UNIVERSITY (LMU)	Munich, Germany
Since 2005	Geschwister Scholl Institute for Political Science MA, Political Science (Major), Philosophy (Minor), History of Eastern Europe (Minor) Graduation: July 2011	
	<ul style="list-style-type: none">• Research Interests: Political Theory, Contemporary Philosophy, Democratic Change, Ideologies & Belief Systems, Social and Economic History, International Relations.• Tutoring: Taught lessons and corrected essays on the political theories of ancient and modern thinkers (e.g., Plato, Hobbes, Rawls) as part of comprehensive exam preparation.	
Spring 2010	LMU ENTREPRENEURSHIP CENTER	
	<ul style="list-style-type: none">• Business Planning: Took part in Product & Service Development, Market Analysis, Sales & Distribution, Budgeting & Controlling programs; Prepared, wrote and presented a real business plan to a group of fictional investors.	
2007-2008	CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE	Prague, Czech Republic
	<ul style="list-style-type: none">• Erasmus Study Abroad Program: Focused on Political System Change, Central European History, Transition Research, Czech-German Relations.	
<hr/>		
EXPERIENCE	ALLIANZ SE - ALLIANZ4GOOD	Munich, Germany
Since 2008	Working Student <ul style="list-style-type: none">• Acquired in-depth knowledge of the company's Corporate Social Responsibility strategy and sustainability goals by assisting project managers in their day-to-day business.• Developed and maintained the Allianz4Good intranet portal, the main communications and best practice exchange hub for the group-wide CSR community.• Researched data and provided analysis for possible long-term strategic partnerships with international organizations for a disaster risk reduction program.• Prepared monthly and quarterly budgets and projected the department's financial controlling, planning and forecasting.	
Summer 2010	ALLIANZ FOUNDATION FOR NORTH AMERICA	Washington, DC, USA
	Intern/Assistant Program Officer <ul style="list-style-type: none">• Processed incoming grant applications and supported applicants in preparing proposals in keeping with foundation giving guidelines.• Implemented an impact measurement tool and followed up on past projects to evaluate possibilities for grant renewals.• Engaged in site visits and relationship management with non-profit partners.	
2007-2008	TRADA S.R.O.	Prague, Czech Republic
	Freelance Translator <ul style="list-style-type: none">• Translated manuals, guides, brochures and other documents from English to German for various international and domestic clients from all sectors.• Proofread, corrected and verified translated materials to ensure quality standards and client satisfaction.	
2005-2007	LMU UNIVERSITY LIBRARY	Munich, Germany
	Student Assistant <ul style="list-style-type: none">• Provided first-level IT support and guidance to all employees, librarians and students.• Installed and administered a pool of about 700 PCs, printers and network equipment.	
2004-2005	HUMANISTISCHER VERBAND DEUTSCHLANDS	Berlin, Germany
	Alternative Civilian Service <ul style="list-style-type: none">• Served as caregiver and assistant for an individual with a physical disability (Paraplegia).	
ADDITIONAL	<ul style="list-style-type: none">• Languages: German (native speaker), English (fluent), French (intermediate), Czech (beginner), Latin ("Latinum" certificate).• Computing: Expert user of Windows, Mac OSX, Microsoft Office; proficient user of Photoshop, QuarkXPress, Articulate; basic user of SAP, HTML, PHP.• Literature: Passionate reader of newspapers, magazines and stream-of-consciousness novels.	

January 2011