



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2013

Lukas Gerbig

Die Spannung zwischen Postmoderne und Menschenrechten

Richard Rorty als Vermittler?

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung: Menschenrechte und Postmoderne – Ein Widerspruch?	3
2. Grundzüge der 'Postmoderne'	4
2.1 Zum Begriff der 'Postmoderne'	4
2.2 Einige Schlüsselbegriffe: Inkommensurabilität, Differenz, Dekonstruktion	5
3. Grundzüge traditioneller Menschenrechtsphilosophie	7
3.1 Naturrechtlich orientierte Konzeptionen der Menschenrechte	7
3.2 Vernunfttheoretische Ansätze	8
4. Begründungsproblematiken der Menschenrechte	9
4.1 Rechtsträger: Ende des (Rechts-)Subjekts?	9
4.2 Rechtsinhalte: Universelle Moral und Differenz	9
5. Zwischenbetrachtung: Ende der Begründbarkeit – Ende der Menschenrechte?	10
6. Richard Rortys neopragmatistische Antwort	11
6.1 Grundzüge des Neopragmatismus	11
6.1.1 Wahrheit und Argumentation	11
6.1.2 Der Abschied von der Vernunft	12
6.1.3 Metaphysik und Kontingenz	13
6.2 Utopismus und Ironismus	14
6.2.1 Wandel und Utopie	14
6.2.2 Die Idealgesellschaft	16
6.2.3 „Außenpolitik“ der Idealgesellschaft	18
6.3 Menschenrechte als Metaphysik	20
6.3.1 Die Frage nach der Natur des Menschen	20
6.3.2 Die Frage nach der Begründung von Moral	20
6.3.3 Die Folge: 'Menschenrechtskultur' ohne Gründe	21
6.4 Solidarität und Menschenrechte im 'postmodernen bürgerlichen Liberalismus'	22
7. Konsequenzen für Kritik, Widerstand und Intervention	25
7.1 Möglichkeiten der Rechtfertigung und Kritik	25
7.2 Kritik des Wandels durch Erziehung	28
7.3 Das Politische: radikale Revolution oder konsensuale Reform?	30
7.3.1 Soziale Bewegungen, radikale Politik und Reformismus	30
7.3.2 Kritik des Öffentlichen und des Privaten in der Postmoderne	33
7.4 Humanitäre Intervention im Namen der 'Menschenrechtskultur': Kritik der Solidarität und Empfindsamkeit	37
8. Schluss: Zur (Un-) Möglichkeit einer postmodernen Menschenrechtstheorie	41
8.1 Rorty – Ein zufriedenstellender Vermittler?	41
8.2 Postmoderne Menschenrechte als 'Deklaration'	42
8.3 Menschenrechte nach dem 'Tod des Menschen'	44
Literaturverzeichnis	46

1. Einleitung: Menschenrechte und Postmoderne – Ein Widerspruch?

„I am simply saying that it is not possible, without inconsistency, to defend human rights with one hand and deconstruct the idea of humanity with the other. What path, then, remains open for criticism today?“¹

Dieses Zitat des Sprachphilosophen Tzvetan Todorov offenbart in knapper Form die Motivation dieser Arbeit: Eine schier unüberschaubare Fülle an literarischen Erscheinungen zeigt, dass dekonstruktivistische oder 'postmoderne' Philosophie sich derzeit auch außerhalb der Universitäten hoher Beliebtheit erfreuen. Vor allem postmaterialistische politische Gruppen und Bewegungen nutzen diese als theoretische Rahmung für ihren Aktivismus und ihre Forderungen. Letztere sind jedoch oft weiterhin bestimmt durch den Rückgriff auf die Einforderung und Einhaltung von Menschenrechten. Menschenrechte erscheinen in ihrer Funktion als Ankerpunkte für globale Normen und Widerstandsbewegungen zunächst unstrittig. Was aber, wenn die Begründung der Menschenrechte selbst durch postmodernistische Philosophie in Zweifel gezogen wird? Ist es dann inkonsistent mit dem Postmodernismus zu sympathisieren *und* Menschenrechte verteidigen wollen? Worin besteht diese Inkonsistenz? Welche Konsequenzen hat dies für Kritik im Namen der Menschenrechte?

Diese Fragen bilden den Rahmen der vorliegenden Arbeit, die Argumentation wird versuchen die Zweischichtigkeit der Themenfrage klarzustellen. Zu Beginn sollen einige Eckpunkte postmodernistischer Theorie und klassischer Menschenrechtstheorie erläutert werden. In einem nächsten, zusammenführenden Schritt wird dann gezeigt, inwiefern die Postmoderne klassische Menschenrechtsbegründungen in Frage stellt. Richard Rorty soll daraufhin als ein Denker genauer analysiert werden, der eben genau diese Infragestellung konstatiert, aber dennoch an einem Konzept der Menschenrechte festhalten und so eine vermittelnde Position zwischen Postmoderne und Menschenrechten einnehmen will. Um seine Vorstellungen gegenüber Menschenrechten besser verdeutlichen zu können, ist es meines Erachtens unerlässlich, einige Grundannahmen seiner neopragmatistischen Theorie en détail darzustellen. Im siebten Kapitel sollen dann seine Vorstellungen grundsätzlich, aber auch auf die Frage der Menschenrechte eingehend kritisiert werden. Die Perspektive, die ich auf Rorty gewählt habe, ist nicht die eines Meta-Kritikers, der alle möglichen Kritikpunkte an Rortys Positionen zusammengetragen hat. Meine Lektüre Rortys wird poststrukturalistisch inspiriert versuchen, Rortys 'postmoderne' Prämissen gegen ihn selbst zu wenden, um so seine Verstöße gegenüber gewissen Grundannahmen der 'Postmoderne' aufzuzeigen. Dabei soll vor allem die Möglichkeit der radikaldemokratischen und kritischen Deutung Rortys Ideen im Vordergrund stehen, denn Demokratie

1 Todorov, Tzvetan (1987): *Literature and its theorists. A personal view of 20th-century criticism.* Ithaca, NY: Cornell Univ. Press., S. 190.

und Kritik sind meines Erachtens die Hauptbestandteile der Menschenrechtstheorien. Im achten Kapitel werde ich versuchen, mit und gegen Rorty eine Menschenrechtstheorie in Ansätzen zu entwerfen, die den Grundannahmen der 'Postmoderne' angemessen ist. Abschließend werde ich dann ausblickend noch einige unüberbrückbare Schwierigkeiten darstellen. Die Zweischichtigkeit der Arbeit besteht letztlich darin, dass es nicht nur um Rortys Menschenrechtsideen gehen soll, sondern diese beispielhaft in den größeren Rahmen der Spannung zwischen Menschenrechten und Postmoderne gestellt werden sollen.

Schwierig ist Rortys Anspruch, nicht argumentieren, sondern nur hinweisen zu wollen. Eine Analyse und Darstellung seines Denkens begibt sich daher immer in die Gefahr, seinen Vorstellungen eine Argumentationsstruktur überzustülpen, die er so nicht vorgesehen hatte. Da Rortys Vorstellungen dennoch einen gewissen Grad an theoretischer Kohärenz aufzeigen (müssen), werde ich sie im Folgenden öfter auch als Philosophie, Konzept oder Theorie betiteln, auch wenn das eventuell nicht in Rortys Sinn sein mag. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich zudem aus seiner explizit untheoretischen Arbeitsweise: Rortys Definitionen und Umgang mit Begrifflichkeiten der traditionellen Philosophie sind oft unklar bis widersprüchlich. Auch seine eigenen Positionen sind in verschiedenen Werken oft widersprüchlich formuliert. Dennoch habe ich mich bemüht, einen gewissen grundlegenden roten Faden durch Rortys Werk zu finden, der für die Frage der Menschenrechte relevant ist.

2. Grundzüge der 'Postmoderne'

2.1 Zum Begriff der 'Postmoderne'

Obwohl der Begriff 'Postmoderne' stets als Paradigma im Kommenden verwendet werden wird, ist es erst einmal von Nöten diesen zu kritisieren. Denn eigentlich wäre es korrekter von Postmodernismus zu sprechen, um die Denkrichtung, die beschrieben werden soll, von einem vermeintlich historischen Prozess abzugrenzen, der chronologisch auf die Moderne folgt. Darüber hinaus wäre es noch passender von 'Postmodernismen' zu sprechen, denn es gibt keine einheitliche, monolithische Philosophie des Postmodernismus, das wäre auch gegen die Prinzipien dieser Perspektiven. Verschiedenste Denker², wie Foucault oder Butler (eher dem Dekonstruktivismus oder Poststrukturalismus zuzuordnen), sperren sich auch dagegen, derart titulierte zu werden.³ 'Postmoderne' ist hier lediglich ein „journalistische[s] Kürzel, für den kleinsten gemeinsamen Nenner einer Reihe interessanter Ideen.“⁴

2 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit verzichte ich auf eine gendersensible Schreibweise, dennoch sind nicht-männliche Formen stets mitgedacht.

3 Für eine gelungene Kritik des Postmoderne-Begriffs, vgl. Butler, Judith (1993): Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“. In: Seyla Benhabib (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, S. 32-34.

4 Rorty, Richard (2001c): Erwiderung auf Josef Früchtl. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den

Um einen analytischen Rahmen für diese Arbeit zu schaffen und praktikable theoretische Werkzeuge an die Hand bekommen zu können, sollen hier einige grobe Überschneidungspunkte als Fluchtpunkte postmodernistischer Philosophien identifiziert und einleitend knapp zusammengetragen werden.

2.2 Einige Schlüsselbegriffe: Inkommensurabilität, Differenz, Dekonstruktion

Lyotards Definition der Postmoderne ist heute schon als Gemeinplatz in die Philosophiegeschichte eingegangen: Postmoderne bedeutet, „dass die große Erzählung [...] ihre Bedeutung verloren [hat].“⁵ Nach Lyotard sind die großen Erzählungen Vorstellungen von Geschichte als progressive Entwicklung der Vernunft, Freiheit, Emanzipation oder Technisierung, die als spezifische Eigenschaft der Moderne gelten müssen.⁶ Die Einheit der Entwicklung weicht nun einer Vielzahl an inkommensurablen „Sprachspiele[n]“⁷, die ihren jeweils eigenen Logiken und Regeln folgen. Diese „Vielfalt der diskursiven Arten“⁸ kann nicht durch einen Konsens vereinigt werden; der Versuch dies zu tun, käme „kulturelle[m] Imperialismus“⁹ gleich und endete im „Terror“¹⁰ des 19. und 20. Jahrhunderts. Der Verlust des Ganzen ist die „Befreiung von Vielen.“¹¹ Dieses Ganze wird vor allem in Form einer uniformen Vernunft problematisch, denn der moderne Vernunftbegriff missachtet die „Unüberschreitbarkeit des Vielen“¹², will gewaltsam Konsens herbeiführen, wo eigentlich Vielheit und Brüche die Wirklichkeit bestimmen. Die „Macht der Vernunft ist eine blutige Macht.“¹³

Lyotards Analyse der Neuartigkeit der Sprachspiele fällt in den Paradigmenwechsel der „linguistischen Wende“¹⁴, die den konstitutiven Charakter der Sprache in den Vordergrund aller philosophischen Theorien stellt. Dieser Paradigmenwechsel stellt sich gegen eine Idee von Geist als Spiegel der Realität, sondern betont die soziale und kulturelle Konstruktion von Bedeutungen durch sprachliche Akte.¹⁵ Die Sprache ist „produktiv, konstitutiv [...], performativ.“¹⁶ Aus den Eigenlogiken der Sprache entsteht in den Postmodernismen die Perspektive auf die soziale Welt. Vor allem poststrukturalistische Theoretiker thematisieren auf

Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwidern von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 289.

5 Lyotard, Jean-François (1999): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien: Passagen-Verl. S. 112.

6 Lyotard, Jean-François (2007b): Randbemerkungen zu den Erzählungen. In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 49.

7 Lyotard 1999, S. 59.

8 Lyotard 1999, S. 84.

9 Lyotard 1999, S. 86.

10 Lyotard, Jean-François (2007a): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 48.

11 Welsch, Wolfgang (1988b): Postmoderne. Pluralität als ethischer und politischer Wert. Köln: Wirtschaftsverl. Bachem. S.41.

12 Welsch, Wolfgang (1988a): Einleitung. In: ders. (Hg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim: VCH, Acta humaniora, S. 16.

13 Foucault, Michel (2010a): Folter ist Vernunft. In: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Berlin: Suhrkamp, S. 341.

14 Fraser, Nancy (1993): Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende. In: Seyla Benhabib (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, S. 145–160. S. 145.

15 Fraser 1993, S. 145.

16 Butler 1993, S. 52.

semiotischer Ebene die Aufhebung der Bindung des Signifikats an den Signifikanten, die auf eine Wirklichkeit außerhalb der Sprache hinweisen würde. Vielmehr ergeben sich Bedeutungen schlichtweg aus der Differenz zwischen Signifikanten. Bedeutung ist daher etwas Relationales, sie ist keine Repräsentation der Wirklichkeit.¹⁷ Die Relation wird notwendigerweise konstituiert durch ein Außen oder Anderes, das benötigt wird, um die Bedeutung eines Elements abzuschließen. Dieses Abschließen bedeutet auch immer ein Ausschließen.¹⁸ Denn die Regeln der Diskurse oder Sprachspiele schließen, indem sie Regeln für Sagbares festlegen, die Möglichkeit des Unsagbaren oder Undarstellbaren aus.¹⁹ Das Gefühl für die Existenz dieses Unsagbaren und die Differenz möchte die Postmoderne aufbauen.²⁰

Die Dekonstruktion ist eine Methode, die es bewerkstelligen soll, dieses Unsagbare ans Licht zu bringen. Ursprünglich geht die Dekonstruktion auf Jacques Derrida²¹ und die Literaturwissenschaft zurück, die das „Lesen von Text zu Text“²² als neue Methodik entwickelt. Doch nach Derridas erweiterten Sprachbegriff ist nicht nur Schrift, sondern alles Text.²³ Dadurch ist Dekonstruktion übertragbar auf nicht-literarische Sphären, sie ist eine ‚Lektüre‘ der Welt, die das Ausgegrenzte wieder ans Licht bringt.²⁴ Als Kritik möchte sie „den kontingenten, performativ konstruierten Charakter dessen enthüll[en], was als notwendig und unabänderlich angesehen wird.“²⁵ Die Dekonstruktion soll daher Begriffe entnaturalisieren, also den willkürlichen Charakter und die politischen Wurzeln scheinbar neutraler Doktrine, Kategorien, Dichotomien und Ordnungen offenlegen.²⁶ Sie soll „Signifikanten *mobilisieren* und in den Dienst einer anders gearteten Produktion [...] stellen.“²⁷ Auf diese Weise öffnet die Dekonstruktion einen Horizont für Veränderungen gegen die Reifizierung der bestehenden Ordnungen. Die Dekonstruktion kann auch zeigen, dass auch die Formung der Subjekte von Sprache abhängig ist, denn „[k]ein Subjekt ist sein eigener Ausgangspunkt. Die Phantasie, die es zu einem solchen erklärt, kann ihre konstitutive Beziehung nur verleugnen [...]“.²⁸ Vor allem Michel Foucault begründet eine Analyse der Machtformen, die die Individuen zu Subjekten macht und sie unterwirft.²⁹ Er zeigt

17 Moebius, Stephan (2008): Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften. Eine Standortbestimmung. In: ders. (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11f.

18 Moebius 2008, S. 16.

19 Lyotard 1999, S.60.

20 Lyotard 2007a, Die Beantwortung, S. 47

21 An dieser Stelle kann ich nicht weiter auf die zugegebenermaßen verwinkelte Sprachphilosophie Derridas eingehen.

Weiterführend: Vgl. Derrida, Jacques (2007): Die *différance*. In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 76–113.

22 Engelmann, Peter (2007): Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. In: ders. (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 20.

23 Engelmann 2007, S. 21.

24 Engelmann 2007, S. 31.

25 Fraser 1993, 151.

26 Vgl. Litowitz, Douglas E. (1997): Postmodern philosophy and law. Lawrence: Univ. Press of Kansas. S. 162-164.

27 Butler 1993, S. 48.

28 Butler 1993, S. 41.

29 Vgl. u. a. Foucault, Michel (2011): Subjekt und Macht. In: ders.: Analytik der Macht. Hg. v. Daniel Defert. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 245f.

eine „Pluralität kontingenter, historisch spezifischer, macht geladener diskursiver Regime, die unterschiedliche Subjekt-Positionen konstruiert.“³⁰

Aus dieser Pluralität folgt letztlich eine ethische Komponente. Da es keine universelle „Metasprache“³¹ gibt, die die inkommensurablen Sprachspiele konsensual vereinigt oder das Abweichende oder Andere unterdrückt, muss eine politische und gesellschaftliche Ordnung die „Entfaltung, Befreiung und Verteidigung der unterschiedlichen Handlungsformen, Sprachstile, Wissenskonzepte und Lebensweisen“³² ermöglichen. Anstelle des Konsenses tritt der permanente Dissens, der auch die Idee des klassischen Pluralismus in Frage stellt: Die Grundlage gemeinsam geteilter Überzeugungen und Institutionen als Vehikel eines moderaten Pluralismus muss einem radikalen Pluralismus weichen, der alle Fragen und Vorstellungen durchdringt.³³

„Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen [...]“³⁴

3. Grundzüge traditioneller Menschenrechtsphilosophie

3.1 Naturrechtlich orientierte Konzeptionen der Menschenrechte

Klassische naturrechtliche Ansätze der Menschenrechtsphilosophie konstatieren, dass Menschenrechte dem Menschen als solchem angeboren sind. Für ihre Existenz ist keine rechtliche Positivierung oder staatliche Garantie notwendig, sie werden als prä-sozial und außerpolitisch innerhalb einer natürlichen Ordnung konzeptualisiert. Sie berufen sich auf eine „außerstaatliche[] Normativität“³⁵, die in Gott, der menschlichen Natur oder menschlichen Bedürfnissen wurzelt.³⁶

„Die menschliche Person hat Rechte schon durch die Tatsache, daß sie eine Person ist, ein Ganzes, das über sich und seine Handlungen Meister ist.“³⁷

Die Menschenrechte existieren hier unabhängig davon, ob sie expliziert oder in Anspruch genommen werden und auch unabhängig vom Lauf der Geschichte, sie sind ahistorisch.³⁸ Die einflussreichsten Denker dieser Rechtstheorie waren Thomas Hobbes und John Locke, die zwar nie von Menschenrechten, wie wir sie heute verstehen, sprachen, aber dennoch die Fundamente neuerer Menschenrechtstheorien legten:

„The RIGHT OF NATURE [...] is the Liberty each man hath, to use his own power [...] for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life.“³⁹

Hobbes begründet ein Naturrecht, das auf einem natürlichen Trieb zur Selbsterhaltung fußt.

30 Fraser 1993, S. 146.

31 Lyotard 1999, S. 120.

32 Welsch 1988b, S. 40.

33 Welsch 1988b, S. 37f.

34 Lyotard 2007, S. 48.

35 König, Siegfried (1994): Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes - Locke - Kant. Freiburg; München: Alber. S. 45.

36 König 1994, S. 42f., 50.

37 Maritain, Jacques (1951): Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz. Hg. v. Michael Josef Giesen. Bonn: Auer. S. 56.

38 König 1994, S. 48, 50.

39 Hobbes, Thomas (2009): Leviathan. Hg. v. Project Gutenberg. Online verfügbar unter http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#2H_4_0119, zuletzt geprüft am 09.01.2013; Hervorh. i. Orig.

Daraus kann er sowohl ein Recht auf als auch eine Verpflichtung zur Ausübung dieses Triebs begründen. John Locke entwickelt Hobbes Konzept weiter und fordert so in seinem *Second Treatise* von 1689 schließlich seine allbekannte Trias des natürlichen Rechts auf Leben, Freiheit und Eigentum:

„Man being born [...] with a title to perfect freedom, and an uncontroled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature, equally with any other man, or number of men in the world, hath by nature a power, [...] to preserve his property, that is, his life, liberty and estate, against the injuries and attempts of other men“⁴⁰

Neben der Verankerung der Rechte in einer natürlichen Ordnung und der Natur des Menschen gibt es eine weitere wichtige Strömung der traditionellen Menschenrechtsphilosophie, die hier von Belang ist.

3.2 Vernunfttheoretische Ansätze

Der bekannteste Vertreter einer solchen Begründung der Menschenrechte durch das menschliche Vermögen der Vernunft ist Immanuel Kant. Die Vernunft ist hier „Konstitutionsbedingung der Wirklichkeit und [...] praktische Gesetzgeberin“⁴¹ für den Menschen als Person. Sie schreibt dem Willen ein sittliches Gesetz vor, das entgegen aller Begierden und Bedürfnissen wirken kann.⁴²

„Wer vernünftig ist, ist frei, und wer frei ist, anerkennt die Freiheit, also das Recht jedes anderen Menschen. Die Rechte der Menschen sind Rechte *der* Vernunft und *aus* Vernunft.“⁴³

Nach Kant handeln Menschen, weil sie vernünftig sind, automatisch nach diesem Imperativ. Er bemerkt zum Zusammenhang zwischen Rechten und Freiheit:

„Freiheit, [...] sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“⁴⁴

Rechte stehen dem Menschen dann insofern zu, als dass er als ein Vernunftwesen die reine Vernunft repräsentiert und so mit Würde ausgestattet die Menschheit als normative Vorstellung begründet.⁴⁵ Die Vernunft ist für Kant also eine ethische Kategorie, die die Menschen leiten kann.

Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel entwickeln einen solchen vernunfttheoretischen Ansatz weiter, indem sie eine prozedurale Diskurstheorie der Moral und des Rechts entwerfen, die weiterhin auf die „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“⁴⁶ pocht.⁴⁷

40 Locke, John (2010): *Second Treatise of Government*. Hg. v. Project Gutenberg. Online verfügbar unter <http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm>, zuletzt geprüft am 09.01.2013.

41 König 1994, S. 187.

42 Menke, Christoph; Pollmann, Arnd (2007): *Philosophie der Menschenrechte*. Zur Einführung. Hamburg: Junius. S. 55f.

43 Menke, Pollmann 2007, S. 56. Hervorh. i. Orig.

44 Kant, *Metaphysik der Sitten*, zitiert nach König 1994, S. 228.

45 König 1994, 254f.

46 Vgl. Habermas' gleichnamiger Essay: Habermas, Jürgen (1989): *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*. In: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 153–186.

47 Vgl. v.a. Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Kapitel III.

4. Begründungsproblematiken der Menschenrechte

4.1 Rechtsträger: Ende des (Rechts-)Subjekts?

Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 besagt:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt [...].“⁴⁸

In dieser traditionellen Menschenrechtsbegründung wird das Rechtssubjekt als ein vernünftiges Wesen beschrieben, das durch einen autonomen Willen moralisch 'gute' Entscheidungen treffen kann und so ein Rechts- und Pflichtenträger werden kann:

„The subject [...] appears as someone who is born in freedom and equality and enjoys a list of abstract entitlements. He is a person without history or tradition, gender, colour or religion, needs and desires. [...], a non-social moral being.“⁴⁹

Dieses normative Konzept des Menschen erscheint zunächst plausibel, ist es doch die Basis der modernen Vorstellungen der Aufklärung, die die alltägliche Sicht auf Politik, Gesellschaft und Mensch konstituiert. Diese Idee des autonomen Subjekts ist jedoch, wie bereits oben erwähnt, durch die postmoderne Philosophie in Zweifel gezogen worden: Das Rechtssubjekt ist zwar als 'subjectum' ein autonom erscheinender Rechte- und Pflichtenträger, gleichzeitig ist es aber als 'subjectus' durch Machtbeziehungen geschaffen und diesen unterworfen worden.⁵⁰ Das Rechtssubjekt ist also durch ein Paradoxon konstituiert: Es ist Erschaffen und Erschaffer, frei und gezwungen, wobei in der Postmoderne die Seite des Unterworfenen durch Macht klar an Bedeutung gewinnt. Vor allem Derrida, Foucault und Lacan stellen die subjektzentrierte Epistemologie der Moderne in Frage und betonen, dass Subjektivierung stets Unterwerfung impliziert. Das Subjekt kann nie derart autonom und 'nackt' sein, außerdem können Menschenrechte nicht über diese Eigenschaften des Subjekts begründet werden. Diese Eigenschaften sind bloße Ergebnisse der Konstituierung durch vielfältige Machtbeziehungen, die sich über Epochen als flexibel erweisen. Es ist also problematisch von einem ahistorischen und autonomen Rechtssubjekt der Menschenrechte auszugehen. Foucault konstatiert den „Tod des Subjekts, [...] als Ursprung und Grundlage des Wissens der Freiheit, der Sprache und der Geschichte.“⁵¹

4.2 Rechtsinhalte: Universelle Moral und Differenz

In den traditionellen Begründungen der Menschenrechte spielt die Vernunft als einigende Kraft, die ein universelles Sittengesetz vorgibt, eine zentrale Rolle. Wenn nun aber diese eine Vernunft durch die Postmoderne durch eine Vielheit der Rationalitäten abgelöst wird, so er-

48 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948). Online verfügbar unter <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html>, zuletzt geprüft am 09.01.2013.

49 Douzinas, Costas (2007): Human rights and empire. The political philosophy of cosmopolitanism. London [u.a.]: Routledge-Cavendish, S. 93.

50 Douzinas, Costas (2000): The end of human rights. Critical legal thought at the turn of the century. Oxford [u.a.]: Hart, S. 216, 224-227.

51 Foucault, Michel (2009): Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode. Hg. v. Daniel Defert und Petra Gehring. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 351.

scheint es problematisch universelle Maßstäbe für die Inhalte der Menschenrechte finden zu können, die von allen Menschen gleichermaßen als gerecht und gut anerkannt werden können. Bestehende Inhalte der Menschenrechte erscheinen so nicht mehr als Ergebnis eines vernünftigen Wirkens, sondern als Resultate partikularer, kontingenter historischer Prozesse. Plausibilität erlangt diese These, wenn das Recht auf Eigentum analysiert wird: Aus genealogischer Perspektive muss das Privateigentum als Wert einer 'abendländischen', liberalen Tradition erkannt werden, der in den Menschenrechten schließlich reifiziert wurde. Was aber wenn wir zumindest eines 'der Menschenrechte' als lokal begrenzt und historisch kontextualisiert herausnehmen? Was bedeutet das für die übrigen Ideen? Diese werden zumindest gleichermaßen problematisch, zumal die Unteilbarkeit der Menschenrechte - eigentlich ein ihnen zugrunde liegendes Prinzip - aufgebrochen wird.

In einer Welt der Differenz sind universelle Moralvorstellungen, die sich in den Inhalten der Menschenrechte widerspiegeln, problematisch geworden:

„Die Erhebung eines Partikularen zum vorgeblich Universalen stellt nicht nur eine Anmaßung und Illusion dar – sie ist das Grundvergehen in einer Welt der Pluralität.“⁵²

5. Zwischenbetrachtung: Ende der Begründbarkeit – Ende der Menschenrechte?

Es ist offensichtlich, dass die traditionellen Grundannahmen, die den Menschenrechten zu Grunde liegen durch den Postmodernismus zumindest problematisch geworden sind. Müssen wir die Menschenrechte aus postmoderner Perspektive also aufgeben, weil sie nicht mehr eindeutig begründbar sind? Kritiker postmoderner Denkrichtungen werfen diesen oft vor, sie würden die Möglichkeit von Kritik und einem positiven politischen Projekt – wie den Menschenrechten – untergraben. Dieser Vorwurf greift jedoch zu kurz, denn auch wenn die Postmoderne bewusst von den 'großen Erzählungen' abrückt, möchte sie nicht dem Nihilismus und Konservatismus verfallen.

Wie könnte also ein Versuch aussehen, der trotz der problematischen Spannung zwischen Postmoderne und Menschenrechten letztere nicht einfach zu verwerfen auffordert?

Vor allem Richard Rorty versucht einen Ansatz vorzustellen, der es schaffen soll dieses Dilemma aufzulösen. Dieser Ansatz soll nun im Folgenden erläutert, analysiert und kritisiert werden. Zunächst soll gezeigt werden, inwiefern Richard Rorty in den größeren Zusammenhang der 'Postmoderne' gestellt werden kann. Dies soll anhand einiger Schlüsselkategorien seines Werkes geschehen.

52 Welsch 1988b, S. 49.

6. Richard Rortys neopragmatistische Antwort

6.1 Grundzüge des Neopragmatismus

6.1.1 Wahrheit und Argumentation

Rorty unterstreicht den konstitutiven Charakter der Sprache, die das Selbst als „narrativen Schwerpunkt“⁵³ formt. Das Selbst verändert sich daher abhängig von der Geschichte, die es über sich erzählt.⁵⁴

Wenn Sprache beziehungsweise verschiedenste Sprachspiele das Selbst und die Welt konstituieren und dieser Sprache weder ein Telos noch ein Logos innewohnt, dann gibt es, so Rorty, keine Möglichkeit nach einer Wahrheit zu streben, die außerhalb dieser Sprachspiele liegt. Denn der Zugang zur Welt 'da draußen' vollzieht sich ausschließlich sprachlich, das heißt, wir leben nur innerhalb von Beschreibungen. Diese Beschreibungen sind jedoch stets subjektiv und abhängig von den jeweiligen Sprachspielen: Es gibt keine objektive Sprache, die die Welt 'richtig' abbildet, denn es kann keine außersprachlichen Kriterien geben, anhand derer wir die Beschreibungen oder die Vokabulare, die wir anwenden, auf ihre richtige Korrespondenz zur Wirklichkeit hin überprüfen könnten. Rorty stellt fest,

„daß Newtons Vokabular uns zwar Vorhersagen über die Welt leichter macht als das des Aristoteles, daß das aber nicht bedeutet, daß die Welt Newtonisch spricht“⁵⁵

Diese Annahmen bezüglich der konstitutiven Funktion von Sprache haben tiefgreifende Auswirkungen auf die Wahrheitskonzeption von Rortys Philosophie: Da es keine außersprachliche Welt für uns gibt, kann sich Wahrheit nicht auf platonische Ideen und objektive Faktizitäten beziehen, sondern sie kann stets nur eine Eigenschaft von Sätzen sein, die die Beschreibungen formulieren. Wahrheit wird „gemacht“⁵⁶, denn die Sprachen beziehungsweise die Sätze, deren Eigenschaft Wahrheit sein kann, werden ebenfalls gemacht. Rorty knüpft damit an Nietzsche an, der ähnlich Wahrheit als „bewegliches Heer von Metaphern“⁵⁷ beschrieb.

Für Rortys eigenes Theoretisieren ergibt sich daraus eine interessante Folge: Er kann sich selbst nicht darauf berufen, dass seine Ideen 'wahrer' sind als die der herkömmlichen Theorien. Um jedoch die Relevanz seines Ansatzes aufrechtzuerhalten, muss er anstelle der Wahrheit ein neues Kriterium einführen, nämlich das der 'Nützlichkeit'. Gesellschaftliche Nützlichkeit ist dabei der Kern neopragmatistischer Vorstellungen, denn sie verwerfen das allgemeine Prinzip der Wahrheit eben genau aus diesem Grund:

„Wir sollten einfach wenig zu diesem Thema *sagen* und sehen wie weit wir damit kommen.“⁵⁸

53 Rorty, Richard (1993b): Vorwort. In: Richard Rorty: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort. Stuttgart: Reclam, S. 9.

54 Rorty 1993b, S. 9.

55 Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 25.

56 Rorty 1992, S. 27.

57 Nietzsche zitiert nach Rorty 1992, S. 58.

58 Rorty 1992, S. 30; Hervorh. i.Orig.

An die Stelle eines sprachlichen Argumentierens, das Wahrheits- und universelle Geltungsansprüche erhebt, tritt daher die Begabung, mit Phantasie „anders zu sprechen“⁵⁹

Die Aufgabe der Philosophie besteht daher nicht darin, metaphysische platonische Ideen erkennen zu wollen, sondern konkret jenem Phantasieren durch einen Wettstreit der Vokabulare permanent neue Freiräume zu schaffen. Ziel dabei ist es, praktische gesellschaftliche Probleme ohne Rückbezug auf Wahrheit zu lösen und ein immer größeres Repertoire an Beschreibungen aufzubauen ohne das einzig 'Wahre' finden zu wollen.⁶⁰

6.1.2 Der Abschied von der Vernunft

Eine wichtige Bedingung (beziehungsweise auch Konsequenz) der erläuterten Abkehr von einem platonischen Wahrheitsbegriff stellt das Ablehnen der Rationalität als ahistorische, universelle moralische Eigenschaft des Menschen dar.

Für Rorty besitzt die Rationalität keine transhistorische, ethische Qualität, sie ist bloß ein „Mechanismus, der Kontingenzen anderen Kontingenzen anpaßt“⁶¹. Die ethische Kategorie der Rationalität oder der Vernunft war eine Erfindung der Aufklärung, die zwar zu deren Zeiten durchaus von hoher Nützlichkeit war, heute jedoch der Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften eher hinderlich ist. Die Kräfte, die durch die Aufklärung freigesetzt wurden, wenden sich, so Rorty, nun gegen diese selbst: Der Zustand der permanenten Kritik als ein Hauptmotiv der Aufklärung hat gezeigt, dass alles und damit auch die eigene Position nur sprachlich bedingt in einem Vokabular verankert ist.⁶²

Die Idee einer in der Vernunft begründeten Argumentation, die alle potenziell vernünftigen Wesen überzeugen kann, ist haltlos und metaphysisch:

„[...] the idea of 'the better argument' makes sense only if one can identify a natural, transcultural relation of relevance which connects propositions with one another so as to form something like Descartes's natural order of reasons. Without such a natural order, one can only evaluate arguments by their efficacy in producing agreement among particular persons or groups. [...] But the required notion of natural intrinsic relevance, relevance dictated not by the needs of any given community but by human reason as such, seems to me no more plausible or useful than that of a God whose will can be appealed to in order to resolve conflicts between communities. It is, I think, merely a secularized version of the divine will.“⁶³

Mit der Ablehnung der Rationalität möchte Rorty nicht der Irrationalität das Wort reden, sondern - ganz dem postmodernen Projekt folgend - die binäre Gegenüberstellung der Rationalität und Irrationalität aufheben. Die Preisgabe des Rationalismus bedeutet für ihn auch nicht dem Relativismus anheim zu fallen, da dieser die Existenz eines 'Absolutismus' voraussetzt, den er ebenfalls anzweifelt. Solche Dichotomien sind heute „veraltete, unhandliche Werkzeuge“⁶⁴, die

59 Rorty 1992, S. 28.

60 Rorty 1992, S. 78.

61 Rorty 1992, S. 67.

62 Rorty 1992, S. 103f.

63 Rorty, Richard (1997a): Justice as Larger Loyalty. In: Ethical Perspectives 4 (2), S. 146.

64 Rorty 1992, S. 84.

einer Neubeschreibung bedürfen: Rorty möchte das Vokabular, dem diese angehören, „schlecht aussehen [...] lassen“⁶⁵ und zeigen, dass Einwände, die ihm Irrationalismus und Relativismus vorwerfen, nur im Vokabular des aufgeklärten Rationalismus formuliert sein können, dessen Vokabular aber einer liberalen Kultur und deren Institutionen schädlich sind.⁶⁶

Erkennen wir nun aber die Unmöglichkeit von Wahrheit außerhalb der Sprache an (oder auch eines der Sprache innewohnendes Vernunftpotenzials), dann gibt es keine überindividuell einsichtigen wahre Argumente, die absolute Geltung beanspruchen könnten. Ohne die Idee einer 'absoluten Geltung' ist aber auch die einer 'relativen Geltung' unmöglich, da sich diese Gegensatzpaare gegenseitig konstituieren. Neue Formen der Metaphorik werden schließlich, so Rorty, diese Trennlinie verschwimmen lassen und dadurch deren Vokabular verunmöglichen.⁶⁷

6.1.3 Metaphysik und Kontingenz

Rortys normativer Impetus ist der Kampf gegen Metaphysik: Die bisherigen historischen Entwicklungen können als Geschichten der Unterwerfung unter die Metaphysik gedeutet werden. Aus der Liebe und Unterwerfung zu Gott wurde die Liebe und Unterwerfung zur Wahrheit, aus dieser schließlich die Liebe und Unterwerfung zur menschlichen Natur. Doch all diese Quasi-Gottheiten, so Rorty, sollen mithilfe seines Projekts unnötig erscheinen,⁶⁸ denn die metaphysischen Ideen stehen der von Rorty geforderten „Kultur ohne Zentrum“⁶⁹ entgegen, einer Gesellschaft, in der die Hoffnung auf Freiheit die Suche nach Wahrheit ersetzen kann.⁷⁰

Rorty will Sprache, Geschichte, Moral, Philosophie und Gemeinwesen von ihrem rationalen Kern befreien, der bisher die eigentliche Triebkraft der Welt durch seine determinierenden, teleologischen Konsequenzen verschleiert hat, nämlich die der Kontingenz: Das Bewusstsein um die Kontingenz jener Phänomene, zeigt uns, dass diese 'nur' als Produkte des Zufalls und der Zeit angesehen werden können. Die Einsicht in diese grundlegende Unbestimmtheit der Welt wird sie von jeglichen metaphysischen Erhöhungen befreien.⁷¹

Durch die vorhergehenden Kapitel ist erkennbar, warum Richard Rorty in die Kategorie der 'postmodernen' Denker eingeordnet werden kann: Die Fokussierung auf Sprache als zentralem Theorieelement, die Anerkennung der Kontingenz als Gegenspieler rationaler Konzeptionen, die Ablehnung der Metanarrative und der anti-essentialistische Kampf gegen Metaphysik können zu Recht als Indikatoren postmodernen Denkens gedeutet werden.

65 Rorty 1992, S. 84.

66 Rorty 1992, S. 84.

67 Rorty 1992, S. 146.

68 Rorty 1992, S. 50.

69 Vgl. den Titel der Schriftensammlung: Rorty, Richard (1993): Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort. Stuttgart: Reclam.

70 Rorty 1993b, S. 11.

71 Rorty 1992, S. 50f.

Was aber bedeuten diese Positionen für Rortys Idee des Politischen und genauer, welche Art eines politischen Projekts formuliert Rorty und vor allem, wo finden darin die Menschenrechte ihren Platz?

6.2 Utopismus und Ironismus

Menschenrechte nehmen in politischen Auseinandersetzungen auch als scheinbar bloß moralische Ansprüche eine wichtige Funktion ein: Sie sind Grundlage der Kritik an Systemen und Regierungen, sie können politischen Gemeinschaften Identität verleihen, sie sind nicht zuletzt ein Motor des sozialen Wandels seit der Französischen Revolution. Ihre transformatorische Kraft schöpfen sie aus dem Verweis auf einen zukünftigen utopischen Zustand, in dem die Menschenrechte das von allen geachtete und verwirklichte Ideal darstellen.

Um nun herauszufinden, wie sich Richard Rorty gegenüber dem Konzept der Menschenrechte verhält, ist es für die weitere Diskussion unerlässlich, seine Auffassungen über Wandel und Utopie darzustellen.

6.2.1 Wandel und Utopie

Obwohl Rorty die großen Erzählungen des sozialen Wandels und der Emanzipation ablehnt, möchte er sich nicht darauf beschränken müssen, eine rein negativistische Kritik des Bestehenden zu verfolgen. Er bezweifelt, dass die poststrukturalistischen Theorien und die Überbetonung der Dekonstruktion überhaupt eine Grundlage der Kritik bilden können und ist überzeugt, dass sie schlichtweg theoretisch eine politische Handlungsunfähigkeit begründen müssen.⁷²

„Wenn man das Politische in deren Termini beschreibt, dann wird es schwierig, für oder wider dieses oder jenes Gesetz einzutreten oder einfach festzustellen, daß die Einkommensgrenzen für Sozialhilfe zu hoch sind. Für solche politischen Erwägungen lassen diese Theorien keinen Raum.“⁷³

Dennoch glaubt er daran, aus den weitgehend geteilten Vorannahmen, ein politisches Projekt konstruieren zu können.

Anstatt der Großtheorie des antikapitalistischen Kampfes müsse heute, so Rorty, der „Kampf gegen vermeidbares menschliches Elend“⁷⁴ als banaleres, kleineres Verfahren stehen. Und obwohl wir heute noch keine Vorstellungen einer besseren Alternative haben, so können wir doch Hoffnung auf Gerechtigkeit und Emanzipation besitzen, ohne jedoch wissen zu können, wie diese aussehen werden und ohne eine neue Metatheorie begründen zu wollen:

72 Rorty, Richard (1999g): The Humanistic Intellectual. Eleven Theses. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 129f.

73 Rorty, Richard (1997b): Laßt uns das Thema wechseln. In: Die Zeit, 18.07.1997 (30). Online verfügbar unter http://www.zeit.de/1997/30/Lasst_uns_das_Thema_wechseln, zuletzt geprüft am 06.01.2013.

74 Rorty, Richard (2000a): Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 330.

„[H]ope for social justice is [...] the only basis for a worthwhile human life.“⁷⁵

Inhalte dieser praktischen Utopie sollen mit „untheoretischen [...] Worten“⁷⁶ wie Habgier, Eigennutz, Glück und Hass beschrieben werden, die eine „heile soziale Ordnung“⁷⁷ eines „egalitären kooperativen Gemeinwesens“⁷⁸ erschaffen können.

Sozialer Wandel, so Rorty, kann nicht darin bestehen, dass wir auf eine Zunahme des vernünftig motivierten moralischen Wissens hinarbeiten, denn dies würde seinen eigenen Prämissen widersprechen. Genauso wenig können wir darauf hoffen, dass wir durch den freien Austausch von Argumenten letztendlich automatisch das beste gesellschaftliche Ergebnis erzielen.

Der Moment des historischen Wandels ist ein literarischer oder poetischer Augenblick. Es ist „eine Zeit, in der die Dinge nicht richtig funktionieren“⁷⁹ und neue Generationen unzufrieden sind. Dies erfordert einen Neubeginn, der darin besteht, dass alten Wörtern neue Bedeutungen verliehen werden, dass Neologismen entstehen und sich neue Sprechweisen durchsetzen.⁸⁰ Gesellschaftlicher Wandel ist also vor allem ein kulturell-sprachlicher Wandel, ein Wechsel von Vokabularen. Dieser Wechsel entsteht durch veränderte Gewohnheiten im Sprachgebrauch, die durch die mangelhafte Brauchbarkeit des bestehenden Vokabulars induziert werden.⁸¹

Eine besondere Rolle in der Herbeiführung kulturellen Wandels spielen die Dichter, denn diese beherrschen die sprachlichen Produktivkräfte und können so die Vokabulare, die das Selbst konstituieren, nachhaltig beeinflussen. Sie erschaffen vor allem in Büchern neue idiosynkratische Vokabulare, die sich durch Repetition und Gewöhnung ausbreiten und kreieren so die Bedingung der Möglichkeit neuartiger Fragen, neuer Verhalten oder Institutionen. Die Funktion dieses sprachlichen Phantasierens besteht darin, als emanzipatorisches Projekt, neue Formen des 'Menschseins' zu ersinnen.⁸² Diese Affinität gegenüber dem unbegründbarem Wandel soll sich vor allem in der Erziehung beziehungsweise der Sozialisation neuer Generationen niederschlagen, die davon überzeugt werden sollen, dass dieser Prozess nie abgeschlossen ist, denn

„despite the progress that the present has made over the past, the good has once again become the enemy of the better“⁸³

Zusammenfassend lässt sich klarstellen, dass Rorty gesellschaftlichen Wandel vor allem als einen sprachlichen Wandel konzipiert, der sich in moralischen Identitäten, Sozialisation und

75 Rorty, Richard (1999d): *Failed Prophecies, Glorious Hopes*. In: ders.: *Philosophy and social hope*. London [u.a.]: Penguin Books, S. 204.

76 Rorty 2000a, S. 139.

77 Rorty 2000a, S. 345.

78 Rorty 2000a, S. 345.

79 Rorty, Richard (1993a): *Dekonstruieren und Ausweichen*. In: ders.: *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort*. Stuttgart: Reclam, S. 110.

80 Rorty 1993a, S. 110f.

81 Rorty 1992, S. 27-31.

82 Rorty 1992, S. 26-30; 138-141.

83 Rorty, Richard (2001a): *Education without Dogma. Truth, Freedom and our Universities*. In: William Hare und John Portelli (Hg.): *Philosophy of Education*. Calgary: Detselig Enterprises, Ltd., S. 115.

Selbstbeschreibungen manifestiert.

„Die Erziehung ganzer Generationen von derart netten, toleranten, wohlhabenden [...] Studenten [...] ist genau das, was nötig ist – ja eigentlich das *einzig*e, was nötig ist –, um zu einem Aufklärungsutopie zu gelangen.“⁸⁴

Den Wert der Politik oder philosophischer und sozialwissenschaftlicher Theorien für sozialen Wandel, erachtet Rorty als gering.⁸⁵

Rorty weiß zwar um die qualitative Unbestimmtheit einer solchen Konzeption des Wandels, dennoch umreißt er eine Idealgesellschaft, die er zu erreichen sucht.

6.2.2 Die Idealgesellschaft

Rorty beschreibt sein Utopia als einen vollwertigen Wohlfahrtskapitalismus, in dem jedoch das Dogma der Brüderlichkeit die Sphären der Religion, Wirtschaft und Politik durchdringt.⁸⁶ So kann eine „global, cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, casteless society“⁸⁷ entstehen, eine postmetaphysische, pluralistische Kultur, geleitet von Solidarität, gestützt auf die Sensibilität für Schmerz und Demütigung der Anderen.⁸⁸ Sie ist eine liberale Kultur, die offen gegenüber Wahrheitsansprüchen ist: Wahrheit ist schlichtweg das Resultat dessen, was sich in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen durchsetzt. Es ist alles erlaubt, solange es sich „um Worte im Gegensatz zu Werken und Überzeugungskraft im Gegensatz zu Gewalt“⁸⁹ handelt. Die Grundlagen dieser Gesellschaft philosophisch begründen zu wollen, würde diese Art der pluralistischen, freien Auseinandersetzungen um Wahrheit entgegenwirken. Anstelle dieser Grundlagen tritt ein großes Sortiment an Selbst- und Neubeschreibungen, das durch die Kunst und politischen Utopismus bereitgestellt wird. Sie fordern die Poetisierung statt Verwissenschaftlichung der Welt und die Chancengleichheit aller zur Verwirklichung ihrer idiosynkratischen Wunschträume.⁹⁰ Idiosynkrase, private Autonomie und Solidarität sind die essentiellen Elemente Rortys Idealgesellschaft, begründen jedoch gleichzeitig auch eine nicht auflösbare Spannung innerhalb dieser Gesellschaft: Rorty glaubt, dass das Streben nach privater Vervollkommnung nicht mit dem Streben nach einer gerechten Gemeinschaft theoretisch verbunden werden kann.⁹¹

84 Rorty, Richard (2000d): Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 259.

85 Rorty, Richard (1996): What's wrong with 'Rights'? In: Harper's Magazine, 292 (1753). Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com.easyproxy.ub.uni-muenchen.de/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=9605235011&site=ehost-live>, zuletzt geprüft am 06.01.2013.

86 Rorty, Richard: Fraternity Reigns. In: The New York Times, 29.09.1996. Online verfügbar unter <http://www.nytimes.com/1996/09/29/magazine/fraternity-reigns.html?pagewanted=all&src=pm>, zuletzt geprüft am 06.01.2013.

87 Rorty, Richard (1999f): Relativism: Finding and Making. In: Richard Rorty: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. xvi–xxxii, S. xii.

88 Rorty 1992, S. 14-17.

89 Rorty 1992, S. 96.

90 Rorty 1992, S. 97-100.

91 Rorty 1992, S. 13.

Um diese Spannung zu verstehen, ist es zunächst wichtig zu unterscheiden, nach welchen Logiken, so Rorty, die private Vervollkommnung und die gerechte Gemeinschaft funktionieren. Die private Vervollkommnung entspringt der Möglichkeit durch permanente neue Selbstbeschreibungen das Ich verändern beziehungsweise optimieren zu können. Diese romantizistische Vorstellung beruht auf Rortys Annahme, dass die Bürger der Idealgesellschaft die Kontingenz und Historizität ihrer subjektiven Vorstellungen anerkennen, um so „die Kruste ererbter Kontingenzen aufzubrechen“⁹² können. Zugleich akzeptieren sie auch die Existenz divergierender Vorstellungen anderer Mitbürger. Dies mündet in einem permanenten Zweifel gegenüber den eigenen Positionen und den damit verbundenen Vokabularen. Rorty nennt diese Haltung „Ironismus“⁹³, ein „metastabil[er]“⁹⁴ Zustand, der gegen das „abschließende Vokabular“⁹⁵ ankämpft, das sich als resistent gegenüber Veränderungen und Neuerungen erweisen könnte. Private Vervollkommnung und Ironismus sind untrennbar miteinander verknüpft.⁹⁶

Auf der Ebene des Öffentlichen herrscht jedoch nicht diese ironistische Logik, denn hier geht es vor allem darum, Grausamkeit und Demütigung zu verhindern, denn diese sind, so Rorty, das Schlimmste, das Liberale tun können.⁹⁷ Hierbei ist jedoch die Ironie des Privaten von geringem öffentlichem Nutzen, denn ihre 'dunkle Seite' fördert Abspaltung, Elitismus, Egoismus und Grausamkeit.⁹⁸ Unter dem Leitmotiv der 'Grausamkeitsabwehr' werden in der Sphäre der Öffentlichkeit, der auch die Politik angehört, ausschließlich einfache pragmatische Lösungen für dringliche soziale Probleme gefunden und Kompromisse zwischen konkurrierenden Interessen geschlossen. Die Sprache der politischen Deliberation ist konkret, banal und einfach.⁹⁹ Die Regierungen sollten sich also allein darauf konzentrieren, wie sie das Verhältnis zwischen Nicht-Einmischung in das Private und der 'öffentlichen' Motivation des Vermeidens von Leid ausbalancieren können. Die Festlegung, wer aus gesellschaftlichen Gründen leiden muss oder soll, kann der Presse, den Universitäten und der Öffentlichkeit überlassen werden.¹⁰⁰

Rorty löst also die Spannung zwischen den Logiken der Sphären, indem er sie als jeweils unabhängige Bereiche konstatiert. Nur metaphysische Ansätze, so Rorty, versuchen Privates und Öffentliches zu verbinden, anti-metaphysische Ansätze jedoch sollten den Versuch, Selbsterschaffung und Politik zu kombinieren, aufgeben.¹⁰¹

Die Intellektuellen der liberalen Utopie sind also „liberale Ironikerinnen“¹⁰², die Neubeschrei-

92 Rorty 1992, S. 164.

93 Rorty 1992, S. 149.

94 Rorty 1992, S. 128.

95 Rorty 1992, S. 127.

96 Rorty 1992, S. 127f.

97 Rorty 1992, S. 128.

98 Rorty 1992, S. 148-150.

99 Rorty, Richard (1999a): Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Chantal Mouffe (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl., S. 46.

100 Rorty 1992, S. 114.

101 Rorty 1992, S. 200f.

102 Rorty 1992, S. 156.

bungen suchen, um die Chance zu erhöhen, „*freundlich zu sein*“¹⁰³. Sie fragen nicht nach metaphysischen Argumenten des *Warum sollte ich nicht demütigen?*, sondern sie sehen ihre Handlungen durch die Frage *Was demütigt?* geleitet.¹⁰⁴

Letztlich bleibt nun zu klären, ob Rortys Idealgesellschaft eine allumfassende Weltgesellschaft ist, der alle angehören oder genauer, wie sich die 'liberalen Ironikerinnen' gegenüber Menschen verhalten, die nicht ihrer Gemeinschaft angehören.

6.2.3 „Außenpolitik“ der Idealgesellschaft

Da es keine außermenschliche Prüfungsinstanz für Werte gibt, kann eigentlich keine absolute, allgemeingültige Wertehierarchie aufgebaut werden. Jedoch gibt es auch keine Möglichkeit sich außerhalb der eigenen Sozialisierung und Sprache zu stellen, somit die eigenen Überzeugungen auszublenden und alle Werte auf subjektiver Ebene gleichberechtigt nebeneinander zu stellen. An dieser Stelle vollzieht Rorty einen interessanten Schritt: Einerseits wissen wir um die Kontingenz aller, auch unserer eigenen freiheitlichen Überzeugungen, andererseits können und müssen wir den Liberalismus grundlos als höherwertig und erstrebenswert anerkennen:

„Wir müssen lernen, Fragen wie: 'Woher *weiß* man, dass Freiheit das Hauptziel der gesellschaftlichen Organisation ist?' einfach beiseite zu schieben.“¹⁰⁵

Rorty nennt diese Unüberwindbarkeit der eigenen Sozialisation und den resultierenden Druck, normative Positionen annehmen zu müssen, (hier positiv konnotiert) „Ethnozentrismus“¹⁰⁶.

Der Ethnozentrismus allein könnte jedoch noch nicht erklären, warum sich die liberale Gesellschaft, wie von Rorty gewünscht, ausbreiten sollte. Dazu benötigt er noch eine weitere Eigenschaft des Liberalismus: Offenheit als zentrales Element des liberalen Selbstbilds, kann die negativen Seiten des Ethnozentrismus überwinden und so Grausamkeit und Schmerz vermeiden¹⁰⁷:

„[...] these non-Western societies should adopt recent Western ways by, for example, abandoning slavery, practising religious toleration, educating women, permitting mixed marriages, tolerating homosexuality, tolerating conscientious objection to war, etc. As a loyal Westerner, I think they should indeed do all these things.“¹⁰⁸

Damit spricht Rorty der liberalen Utopie einen klaren Missionierungsauftrag zu, um zu versuchen „to get everybody to be more like us [Westerners, LG]“¹⁰⁹.

Es gilt also, so Rorty, die Gruppe, die sich über die Identität des 'Wir Liberale' konstituiert,

103 Rorty 1992, S. 156.

104 Rorty 1992, S. 156.

105 Rorty 1992, S. 99.

106 Rorty 1992, S. 319.

107 Vgl. Morrice, David (1996): *Philosophy, science and ideology in political thought*. Basingstoke [u.a.]: Macmillan [u.a.], S. 177.

108 Rorty 1997a, S. 147.

109 Rorty 1997a, S. 147.

auszuweiten, indem man 'Sie, die Anderen' einzuschließen sucht.

Wie stellt sich Rorty nun aber die Ausbreitung der liberalen Gemeinschaft vor und wie konzipiert er habermasianisch formuliert 'die Einbeziehung des Anderen'?

Da die liberale Gesellschaft, laut Rorty, das größte Potenzial zur Grausamkeitsabwehr besitzt, sollen die politischen und gesellschaftlichen 'guten' Folgen der Liberalisierung den Anderen näher gebracht und sie so zur liberalen Geisteshaltung überredet werden:

„It would be better to say, 'here is what we in the West look like as a result of ceasing to hold slaves, beginning to educate women, separating church and state, and so on. Here is what happened after we began treating certain distinctions between people as arbitrary rather than fraught with moral significance. If you would try treating them that way, you might like the result.' Saying that sort of thing seems preferable to saying, 'look at how much better we Westerners are at knowing what differences between persons are arbitrary and which not, how much more *rational* we are'.”¹¹⁰

Gemäß der Zweiteilung der gesellschaftlichen Welt erreichen liberale Ironiker durch zweierlei Fragen Zugang zu den Anderen: Die privaten Ironiker fragen *Glaubst du und wünschst du, was ich glaube und wünsche? Haben ich und du dasselbe Vokabular?*, die öffentlichen Liberalen *Leidest du?*.¹¹¹

Durch diese Näherung durch Fragen nach Vokabular und Leid kann zwischen dem 'Wir' und dem 'Sie' eine Brücke der Solidarität geschlagen werden, denn die Solidaritätsgefühle hängen davon ab, welche (Un-)Ähnlichkeiten uns besonders auffallen. Dieser Grad der Auffälligkeit hängt schließlich davon ab, was das historisch kontingente abschließende Vokabular erfasst, so dass auch hier eine Möglichkeit der Intervention besteht: Durch 'rührselige' Geschichten und Beschreibungen verschiedenster Form von Schmerz und Demütigung, die Andere erleiden müssen, können wir unser Vokabular offen für die Ähnlichkeit der Anderen gestalten. Dadurch sollten wir letzten Endes erkennen, dass die Unähnlichkeiten in Anbetracht der Gemeinsamkeit der Empfindsamkeit für Demütigung, vernachlässigt werden können.¹¹²

Die Ausübung von Solidarität ist aber keine transhistorische moralische Verpflichtung, die durch natürliche Menschenrechte gegeben ist, sondern lediglich die Idee einer 'Wir-Gruppe', deren normative Ansprüche auf einem liberalen Sozialisationsprozess beruhen.¹¹³

Laut Rorty beruht Solidarität also nicht auf Rechten, die die Menschen als solche besitzen. An dieser Stelle lohnt es sich zu fragen, warum er die Solidarität nicht mit den Menschenrechten verknüpft sehen will? Dies wäre doch eine 'pragmatische' Verknüpfung dieser beiden freiheitlichen Themen und Motoren des Wandels. Rortys Haltung gegenüber dem Konzept der Menschenrechte lässt Rückschlüsse auf diese Entscheidung zu.

110 Rorty 1997a, S. 147.

111 Rorty 1992, S. 320.

112 Rorty 1992, S. 310.

113 Rorty 1992, S. 318f.

6.3 Menschenrechte als Metaphysik

6.3.1 Die Frage nach der Natur des Menschen

Nach Rorty ist das 'Menschsein' ein Ergebnis von Zuschreibung, das heißt, das Attribut 'Menschsein' wird erst verliehen und ist keine natürliche Kategorie. Diese Zuschreibung erfolgt durch Machtasymmetrien, die festlegen, wer zu den Menschen gehört und wer nicht. Klassische Verfahren sind hier der Ausschluss der Tiere, der Frauen und der Kinder aus dem Kreis der Menschen.¹¹⁴ Diese Grenzziehungen gingen jahrhundertlang stets Hand in Hand mit der grundsätzlichen Frage der traditionellen Philosophie 'Was ist der Mensch?'. Um jedoch aus diesem Dilemma der Zuschreibung und der daraus resultierenden fortwährenden Exklusion und Unterordnung des Nicht-Menschlichen zu entkommen, müssen diese Theorien über das menschliche Wesen vernachlässigt werden.

Hinter dieser Feststellung steht die darwinistische Diagnose des Menschen als ein bloß „außerordentlich besonders begabte[s] Tier“¹¹⁵, das auch dem Wandel durch Evolution unterliegt.¹¹⁶ Diese Wandlungsfähigkeit macht schließlich die Suche nach dem Kern des Menschen überflüssig. Wenn wir dies erst einmal erkannt haben, können wir uns, so Rorty, den gesellschaftlich nützlicheren Fragen zuwenden, wie zum Beispiel der Frage *Welche Vorbereitungen können wir treffen, um eine Welt für unsere Urenkel zu schaffen?*¹¹⁷

Rorty glaubt also, dass die Begründung der Menschenrechte durch die Natur des Menschen nicht mehr aktuell sei, wenn nicht sogar unmöglich geworden ist.¹¹⁸ Denn wenn eine Untersuchung das menschlichen Wesen überprüfen will, ob die Menschen diese Rechte wirklich *besitzen*, dann müsste dies immer in einer Theorie der angeborenen, essentiellen Rechten entsprechen, die sich auf einen ahistorischen Kern des Menschen beziehen müsste. Das Festhalten an jedweden Kern des Menschen bringt jedoch letzten Endes keinen gesellschaftlichen Nutzen.¹¹⁹

6.3.2 Die Frage nach der Begründung von Moral

Die Frage nach der Natur des Menschen geht Hand in Hand mit der Frage nach der Begründbarkeit von Moral, denn spätestens seit der Aufklärung wurde der Mensch als moralisches Wesen und die Menschheit als moralische Gemeinschaft angesehen. Von großer Bedeutung ist hierbei die aufklärerische Vernunft als genuin menschliche Eigenschaft, denn sie ermöglicht die rationale Einsicht und Bejahung des kantianischen Sittengesetzes (siehe 3.2).

Wie schon bereits oben angedeutet erachtet Rorty diese Idee von Vernunft und Rationalität als nicht zielführend. Eine kantianische Moralphilosophie unterscheidet stets zwischen Moral und

114 Rorty 2000d, S. 243.

115 Rorty 2000d, S. 251.

116 Rorty 2000d, S. 253.

117 Rorty 2000d, S. 253.

118 Rorty 2000d, S. 245f.

119 Rorty 2000d, S. 247f.

Klugheit, erstere strebt nach dem überindividuell 'Wahren', letztere hingegen wird als nützliches Instrument des Problemlösens in praktischen individuellen Kontexten begriffen. Rortys Pragmatismus lehnt diese Zweiteilung jedoch ab: Die Anwendung von Nützlichkeit und die Suche nach Wahrheit sind keine antagonistischen Eigenschaften des Menschen, vielmehr sind Moral und Nützlichkeit dasselbe.¹²⁰

Die damit verbundene Gegenüberstellung der Vernunft und des Gefühls ist deshalb ebenfalls abzulehnen, denn diese beruht fälschlicherweise auf der Annahme, dass sich moralische Verpflichtungen und individuelle Präferenzen entgegenstehen:

„[M]orality is simply the self-interest of those who have been acculturated in a certain way“¹²¹

Wenn der Moralität des Menschen jedoch kein universelles Vernunftprinzip zu Grunde liegt, dann sind Ideen vom 'richtigen Handeln' nur noch auf intuitive, kulturell beeinflusste Vorstellungen zurückzuführen. Vernunft, nach diesem instrumentellen Verständnis, kann so nicht als normative Begründung für Menschenrechte herangezogen werden, denn diese Vorstellung eines objektiven moralischen Wissens, das auf unabhängigen Gründen beruht, wird durch seine Bedingtheit der individuellen Sozialisation durch Institutionen, Praktiken und Vokabulare in Frage gestellt und kann deswegen kein universelles System allgemeiner Prinzipien sein.¹²²

Wenn wir also sagen, so Rorty, dass wir im Namen der Menschenrechte intervenieren wollen, dann meinen wir nur damit, dass wir uns im Falle einer unterlassenen Intervention selbst unwohl fühlen würden. Dieser moralische Impetus ist also bloßes Eigeninteresse.¹²³

6.3.3 Die Folge: 'Menschenrechtskultur' ohne Gründe

Da wir nun gesehen haben, dass wir nicht fest davon ausgehen können, dass es ein eindeutiges Wissen über die vernünftige Moralität oder den Kern des Menschen gibt, fordert Rorty, dass wir die Suche nach Begründungen einstellen sollten. Menschenrechte sind keine transhistorischen Wahrheiten über das Wesen des Menschen, sie sind 'nur' soziale Konstruktionen:

„Of course they are social constructions. So are atoms, and so is everything else.“¹²⁴

Wenn wir aber den Wahrheitsanspruch für Menschenrechte aufgeben müssen, dann sollten wir uns vor allem auf die Diagnose der *Leistungsfähigkeit* bestimmter ethischer Überlegungen zurückziehen. Wir sollten nur noch fragen, ob diese oder jene Vorstellung, so Rorty, der beste Weg sei, das aufklärerische Utopia zu realisieren.¹²⁵ Sein Konzept der Empfindsamkeit bezie-

120 Rorty, Richard (1999c): Ethics without principles. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 73f.

121 Rorty 1999c, S. 80.

122 Rorty 1992, S. 107f.

123 Rorty 1999c, S. 85.

124 Rorty 1999c, S. 85.

125 Rorty 2000d, S. 248.

ungsweise des Vermeidens von Grausamkeit soll ein solcher Weg sein: Rorty muss zugestehen, dass auch er nicht begründen kann, dass Grausamkeit eindeutig als etwas Schlimmes qualifizierbar ist, er aber auch ohne diese Begründung diese Präferenz vertreten kann.¹²⁶

Analog verhält es sich mit Rortys Position zu den Menschenrechten. Er stellt fest, dass „[d]er Gedanke einer Fundierung der Menschenrechte [...] der fortwährende Versuch von Quasiplatonikern [ist], endlich den abschließenden Sieg [...] davonzutragen“¹²⁷. Die Idee unveräußerlicher Menschenrechte ist „no better and no worse a slogan than that of 'obedience to the will of God'“¹²⁸. Dennoch möchte er das Konzept der Menschenrechte nicht aufgeben und auch ohne Begründbarkeit an der sogenannten „Menschenrechtskultur“¹²⁹ festhalten. Denn obwohl Menschenrechte derzeit die „unmoved movers“¹³⁰ der Politik sind, macht es keinen Sinn ihr Konzept philosophisch zu analysieren. Sie sind nur Ausdruck des Resultats eines Denkprozesses, der sich unergründbar vollzogen hat: Sie sind also kein Ergebnis eines linearen Zuwachses an moralischem Wissen, das Auftauchen der Menschenrechtskultur geht vielmehr auf das Hören „trauriger und rührseliger Geschichten“¹³¹ zurück, folglich schlichtweg auf eine Manipulation von Gefühlen.

Die Menschenrechtskultur ist, so Rorty, keine universelle Kultur, dennoch betrachtet er sie als universalisierungswürdig und nützlich, um Grausamkeit zu verhindern. Die Menschenrechtskultur sollte deswegen permanent neue, offene und wandelbare Formen des Menschseins adaptieren: Anstatt eines Rückbezugs auf wachsendes moralisches Wissen sollte sie die Vorstellungskraft gegenüber einer 'besseren' Zukunft fördern.¹³²

Auch die von Rorty geforderte Solidarität mit Leidenden soll keine moralische Verpflichtung des Individuums sein, die aus der Zugehörigkeit zu der moralischen Gemeinschaft der Menschheit erwächst. Laut Rorty sollten wir stattdessen den Gedanken einer moralischen Gemeinschaft der Menschheit aufgeben, da sie für sein Konzept der Solidarität nicht hilfreich ist: Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft hat weniger bindende Kraft als zu kleineren 'Wir-Gruppen', denn diese können sich über ein Außen, also ein 'Nicht-Wir' konstituieren.¹³³

6.4 Solidarität und Menschenrechte im 'postmodernen bürgerlichen Liberalismus'

Der ethnozentristische Standpunkt „Here I stand: I can do no other“¹³⁴ reicht schließlich aus, um für die Menschenrechtskultur eintreten zu können. Die Menschenrechtskultur scheint also

126 Rorty 1992, S. 14f.

127 Rorty 2000d, S. 245.

128 Rorty 1999c, S. 83.

129 Rorty 2000d, S. 246.

130 Rorty 1999c, S. 83.

131 Rorty 2000d, S. 248.

132 Rorty 1999c, S. 87f.

133 Rorty 1992, S. 307f.

134 Rorty 1999c, S. 84.

vor allem darin zu bestehen, die mit dem aufklärerischen Projekt verbundenen liberalen Prinzipien als 'Kultur' zu verteidigen, ohne auf die konzeptionellen 'metaphysischen' Prämissen der Menschenrechte rekurrieren zu müssen. Rorty will offenbar die kritische und emanzipatorische Funktion der Menschenrechte, die in ihrem Konzept angelegt sein könnte, verwerfen, um sie schließlich nur noch als Vehikel des größeren Zusammenhangs, nämlich des postmodernen Liberalismus, betrachten zu wollen. Analysiert man die Fokusse seiner Arbeiten, scheint Rorty seinem Programm der Solidarität darin größere Wirkung zuzuschreiben als einer kritischen Rechtstheorie oder -praxis.

„The difference between an appeal to end suffering and an appeal to rights is the difference between an appeal to fraternity, to fellow-feeling, to sympathetic concern, and an appeal to something that exists quite independently from anybody's feelings about anything - something that issues unconditional commands.“¹³⁵

Die 'Gefühlslosigkeit' der Rechtslogiken und die Neutralität der Rechtsformen betrachtet Rorty also als problematisch: Die Gewährung von Rechten und Gleichheit resultiert nicht aus juristischen Überlegungen oder aus der Exegese von Rechtstexten (wie zum Beispiel Verfassungen). Der Geltungsbereich des Rechts wird ausgeweitet, indem wir die grausamen Folgen des Ausschlusses der Anderen anerkennen und jenen daraufhin erst Rechte zugestehen:

„[R]ights talk is the wrong approach to issues where appeals to human sympathy are needed.“¹³⁶

So beschreibt Rorty die Gleichstellung der Schwarzen in den USA nicht als verfassungsrechtlichen Prozess oder einen Rechtediskurs der Aneignung, sondern als das Ergebnis

“[...] of our society's long-delayed willingness to admit that the behavior of white Americans toward the descendants of black slaves was, and continued to be, incredibly cruel - that it was intolerable that American citizens should be subjected to the humiliation of segregation.“¹³⁷

Außerdem kritisiert Rorty den aktuellen liberalen Rechtediskurs als unfähig ökonomische Ungleichheiten anzugreifen, da diese Rechte stets auf eine Selbstbehauptung gegenüber dem Staat pochen, sie aber der Wirtschaft keine Privilegien abringen können. Der Rechtediskurs sollte deswegen durch ein Ethos der Brüderlichkeit ersetzt werden, das alle Sphären durchdringt.¹³⁸

Die Menschenrechtskultur ist schließlich der Solidarität durch Empfindsamkeit untergeordnet, denn ihre Reichweite ist davon abhängig, ob dem Gegenüber der Status als 'Mensch' zugeschrieben werden kann. Die Berufung auf rationale Wesen beziehungsweise auf die allen innewohnende Vernunft läuft ins Leere, da so das vorgelagerte Problem, nämlich, dass „alles [...] davon [abhängt], wer überhaupt als Mitmensch gilt“¹³⁹ nicht gelöst wird. Aus der reinen Zuge-

135 Rorty 1996.

136 Rorty 1996.

137 Rorty 1996.

138 Vgl. Rorty 1996.

139 Rorty 2000d, S. 256.

hörigkeit zur biologischen Spezies folgt also nicht auch automatisch die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft der Menschheit. Die Menschenrechte können diese Lücke nicht füllen.¹⁴⁰ Die Fähigkeit zur Empfindsamkeit jedoch ermöglicht es, den Geltungsbereich des 'Mensch'-Status zu erweitern, da wir durch ihre Schulung Mitgefühl für andere Wesen hervorrufen können. So können wir auch Solidarität gegenüber einem Fremden stimulieren, „[...] mit dem ich nicht verwandt bin und dessen Gewohnheiten mich abstoßen“¹⁴¹.

Menschenrechtskultur und Solidarität wurzeln also gleichursprünglich in der Fähigkeit zu Empfindsamkeit, sie ist letzten Endes der Dreh- und Angelpunkt Rortys Theorie:

Die Empfindsamkeit für Leid und Schmerz ist keine biologische Eigenschaft, eher ein Potenzial, das durch die Manipulation von Gefühlen erzieherisch entwickelt wird, sie ist alternativlos:

„[M]ir fällt keine bessere Möglichkeit ein, wie man die Menschenrechtsbewegung weiter voran bringen könnte.“¹⁴²

Durch den Empfindsamkeits-Ansatz will Rorty wiederum eine Unterscheidung zwischen Mensch und Tier begründen, denn eine solche Empfindsamkeit besitzen zwar auch Tiere, doch eine spezielle Ausprägung der Empfindsamkeit ist nur den Menschen gemein: eine besondere Empfindsamkeit gegenüber Demütigung.¹⁴³ Aber dennoch zeigt sich hier ein weiterer Kritikpunkt Rortys an den Diskursen über *Menschenrechte*: Auch wenn wir uns durch die Möglichkeit, Demütigung zu empfinden, von Tieren unterscheiden, sind wir ihnen doch durch die Fähigkeit des Schmerzempfindens nahe und sollten uns deswegen auch loyal gegenüber ihnen verhalten:

„The idea that moral obligation extends beyond that [human] species to an even larger group becomes the idea of loyalty to all those who, like yourself, can experience pain, even the cows and kangaroos, or perhaps to all living things.“¹⁴⁴

Diese „Volkspädagogik des Mitgefühls“¹⁴⁵ ist integraler Bestandteil der Menschenrechtskultur, die es auf folgende pragmatistische Art und Weise zu universalisieren gilt:

„Schau dir die grässlichen Folgen der Anwendung deines Prinzips an, und jetzt wirf mal einen Blick auf das Gute, das sich aus der Anwendung unseres Prinzips ergeben hat.“¹⁴⁶

Rorty erkennt an, dass die Menschenrechte innerhalb einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort entstanden sind, also eigentlich ein partikularistisches oder relatives Konzept sind. Dennoch fordert er die „Exemplarizität“¹⁴⁷ der Menschenrechtskultur als nützlichstes In-

140 Rorty, Richard (1983): Postmodernist Bourgeois Liberalism. In: The Journal of Philosophy 80 (10), S. 588f.

141 Rorty 2000d, S. 266.

142 Rorty, Richard (2001d): Erwiderung auf Matthias Kettner. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.232.

143 Rorty 1992, S. 158.

144 Rorty 1997a, S. 141.

145 Kettner, Matthias (2001): Rortys Restbegründung der Menschenrechte. Eine Kritik. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 201.

146 Rorty 2001d, S. 232.

147 Menke, Pollmann 2007, S. 83.

strument des Vermeidens von Grausamkeit ein. Darin besteht Rortys Glaube an die Höherwertigkeit eben jener Kultur gegenüber anderen divergenten Vorstellungen. Wie bereits weiter oben gesehen, muss Rorty dies stets mit der Unüberwindbarkeit des eigenen ethnozentristischen Standpunkts und der Nützlichkeit der Verhinderung des Leids begründen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Rorty getreu seinem anti-metaphysischen, aber humanistisch-pragmatistischem Leitmotiv eine Begründung der Menschenrechte durch eine Natur des Menschen oder die Vernunftmoral aufgeben will, deren liberale Inhalte jedoch weiterhin grundlos verteidigen und ausbreiten will. Dieser Prozess ist Teil des größeren kritischen Projekts Rortys, nämlich der 'Sentimentalisierung' der Welt und ihrer Durchdringung mit menschlicher Solidarität. Er fordert „human solidarity – but no common humanity, humanism – but without any human nature“¹⁴⁸.

Ganz offensichtlich ist Rorty dabei jedoch mit einigen Schwierigkeiten konfrontiert, die konzeptionell in seinen Vorstellungen angelegt sind, aus diesem Grund nicht leichtfertig gelöst werden können und offene Kritik an seinen Ansätzen hervorrufen müssen. Diese Kritik an Rortys Konzeptionen und die Folgen für eine Rortysche Idee einer Menschenrechtskultur soll im nächsten Kapitel beleuchtet werden.

7. Konsequenzen für Kritik, Widerstand und Intervention

Pragmatistische Theorie, die sich als kritisch versteht, sollte in der Praxis funktionieren. Meines Erachtens ist die nützlichste gesellschaftliche und praktische Funktion von Menschenrechten die der Kritik. Menschenrechte sind das „Recht zur Widerrede“¹⁴⁹:

„Human rights are part of a long and honourable tradition of dissent, resistance and rebellion against the oppression of power and the injustice of law.“¹⁵⁰

Welche Konsequenzen hat also eine pragmatistische Theorie für die Möglichkeit von Kritik, Widerstand und Intervention und wie wirkt sich das auf die Nützlichkeit der Menschenrechte darin aus?

7.1 Möglichkeiten der Rechtfertigung und Kritik

Die Frage, die sich an Rortys Darlegungen anschließt, ist so offensichtlich wie brisant: Wie können die eigenen Positionen im Falle der Infragestellung gerechtfertigt werden? Nach Rorty kann nicht mehr an der überzeugenden Kraft des besseren Arguments und einer rationalen Be-

148 Geras, Norman (1995): *Solidarity in the conversation of humankind. The ungroundable liberalism of Richard Rorty*. London [u.a.]: Verso, S. 71.

149 Raimondi, Francesca (2011): Deklaration. Einleitung. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 99.

150 Douzinas 2007, S. 12.

gründung, die sich an Wahrheit orientiert, festgehalten werden (siehe Kapitel 6.1.2-3). Wenn man seine eigenen Überzeugungen nicht vor anderen rechtfertigen kann, wie kann man sich dann selbst sicher sein, dass sie 'richtig' sind?

Rorty kann dieses Dilemma zunächst nur teilweise auflösen, indem er unterschiedlich starke Begründungsbegriffe einführt:

„Niemand kann völlig unartikuliert rein instinktiv eine Präferenz für 'weniger Leiden und mehr Vielfalt' haben. Aus einer solchen Präferenz wird sich stets ergeben, dass man auch Gründe dafür anzuführen vermag, obwohl diese Gründe vielleicht nicht die Forderungen erfüllen, die von Philosophen im Hinblick auf den Begründungsbegriff gestellt worden sind, insbesondere die Forderung, eine Begründung müsse die Zweifel aller rationalen Wesen beschwichtigen.“¹⁵¹

Zunächst stellt er also fest, dass es einen alltäglichen Umgang mit Begründungen geben kann, der lokal und temporär nützlich ist; eine allgemeingültige, überindividuelle Begründbarkeit lehnt er jedoch weiterhin ab:

„Ich kann mir nicht vorstellen, mein Urteil vor *allen möglichen* Zuhörerschaften zu verteidigen. [...] Es ist sinnlos zu versuchen Überzeugungen von sozialer Gerechtigkeit vor Neandertalern und etlichen Rassisten zu rechtfertigen [...]; dies sind einfach keine kompetenten Zuhörerschaften, und deswegen verleitet meine Unfähigkeit, mich vor ihnen zu rechtfertigen, mich nicht zu zweifeln an meinen Überzeugungen.“¹⁵²

Rechtfertigung gegenüber 'inkompetenten Zuhörerschaften' ist, so Rorty, sinnlos und unmöglich. Was versteht Rorty aber dann unter 'kompetenten Zuhörerschaften'? Kompetenz kann nicht mit Rationalität zusammenhängen, das wäre gegen Rortys Prämissen. Die inkompetenten Zuhörerschaften der Rassisten müssen also diejenigen sein, die divergente Sprachspiele und Vokabulare verwenden; kompetente Zuhörerschaften dann scheinbar diejenigen, mit denen gleiches oder ähnliches Vokabular geteilt wird. Die Konsequenz aus diesen Folgerungen – sofern sie Rortys Aussagen richtig deuten – ist, dass Rechtfertigung nur dann sinnvoll ist, wenn wir dies lokal vor Zuhörerschaften tun, die mit uns das gleiche Vokabular teilen. So ist es möglich, laut Rorty, Rechtfertigung von Wahrheit zu lösen:

„Rechtfertigung ist immer Rechtfertigung *vor* irgend jemand bestimmtes, wohingegen Wahrheit nie Wahrheit *für* jemand konkretes ist.“¹⁵³

Wendet man auf diesen Fall jedoch Rortys immerwährenden Nützlichkeitsabwägungen an, drängt sich die Frage auf: Ist es nützlich, dass man seine Positionen nur noch vor denjenigen begründen kann, die eh schon die eigenen Sprachspiele teilen? Wäre es nicht viel nützlicher, wenn man eben genau jene, die nicht das eigene Vokabular teilen, durch Rechtfertigung und gute Gründe überzeugen könnten? An dieser Stelle bildet sich ein komplexes Dilemma: Beruft

151 Rorty, Richard (2001b): Erwiderung auf Friederike Müller-Friemuth. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 259.

152 Rorty, Richard (1994): Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (6), S. 985. Hervorh. i. Orig.

153 Rorty 1994, S. 977. Hervorh. i. Orig.

man sich aus Nützlichkeitsabwägungen schließlich wieder auf 'gute Gründe', läuft man Gefahr dem Logozentrismus das Wort zu reden. Wird jedoch das Kriterium der Nützlichkeit verworfen und konstatiert man, dass es *unmöglich* ist inkommensurable Sprachspiele zu kritisieren oder voreinander zu rechtfertigen, setzt man sich dem Vorwurf aus, durch diese Aussage und den damit verbundenen Wahrheitsanspruch einen performativen Selbstwiderspruch geleistet zu haben.¹⁵⁴

Wenn man die Perspektive der Rechtfertigung umdreht und die Rolle des Kritikers einnimmt, stößt man auf ähnliche Probleme. Wie können Rassisten und Faschisten ohne Begründung und Argumente kritisiert werden, wenn diejenigen ein scheinbar 'bloß' anders gestaltetes Vokabular verwenden? Es ist offensichtlich, dass in diesen extremen Fällen Rorty an deren Fähigkeit zur Empfindsamkeit appellieren würde. Er beschreibt sie als Benachteiligte, die weniger Glück in ihrer Sozialisation hatten und deswegen unter einem Mangel an „Mitgefühl und Geborgenheit“¹⁵⁵ leiden. Wir dürfen sie nicht als irrational bezeichnen, denn sie sind nicht weniger rational als 'Wir Guten'. Laut Rorty können wir die Feinde des Liberalismus nicht argumentativ durch dessen moralische Privilegiertheit überzeugen.¹⁵⁶

Eine Möglichkeit der Kritik eröffnet uns Rorty dennoch: Wir können die Nützlichkeit des Liberalismus aufzeigen, indem wir ihn mit anderen Formen der sozialen Organisation historisch vergleichen.¹⁵⁷ Eine nützlich soziale Organisation ist nach Rorty wohl jene, die den höchsten Grad an Grausamkeitsabwehr vorweisen kann, und das muss, so Rorty, automatisch die Überlegenheit des Liberalismus aufzeigen.

Was aber, wenn auch die Geschichten der benachteiligten Nazis und Rassisten rührselig sind und zu Herzen gehen und so die Nützlichkeit des Ausschlusses von Minderheiten aufzeigen? Auch diese könnten letztendlich in einem ergebnisoffenen Verfahren gewinnen. Pragmatisten können dies nicht als Unrecht deklarieren, sondern müssen es als 'Wahrheit' anerkennen, denn gesellschaftliche Nützlichkeit kann ein sehr beugsamer Begriff sein: Wer legt fest, was nützlich ist, und was nicht? Auch das wird doch den Siegern des politischen Kampfes überlassen sein.¹⁵⁸

Die Kritik anderer Sprachspiele kann also stets nur auf deren angenommenen grausamen Potenzial fußen. Dies scheint zunächst plausibel, aber wie können Sprachspiele kritisiert werden, deren Grausamkeitspotenzial nicht derart offen zu Tage tritt? Nur Rortys Ethnozentrismus-Konzept könnte hier noch einen Maßstab der Kritik bieten: Andere Sprachspiele sind insofern

154 Für eine ausführliche Kritik Rortys Pragmatismus aus begründungstheoretischer Perspektive, vgl. Habermas, Jürgen (2004): Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. In: ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 230–270.

155 Rorty 2000d, S. 260.

156 Rorty 1992, S. 93f.

157 Rorty 1992, S. 98.

158 Vgl. auch Kettner 2001, S. 212f.

kritisierbar, als dass sie eben nicht die eigenen Sprachspiele sind und nicht erwartbar ist, dass wir uns über unser eigenes Vokabular hinweg setzen können. Diese Reduktion der Kritisierbarkeit auf bloße Andersartigkeit ist jedoch nicht besonders zufriedenstellend.

Letzten Endes ist dies wohl der Preis, den pluralistische Vorstellungen des Sozialen und Politischen zu zahlen haben, denn schließlich sind liberale und demokratische Prinzipien nur ein Sprachspiel unter vielen und nichts in der Natur der Sprache könnte die Überlegenheit eines Sprachspiels begründen:

„The language of human rights is no more or less characteristic of our species than languages which insist on racial or religious purity.“¹⁵⁹

Rorty möchte das letzten Endes aber dennoch nicht akzeptieren und setzt sich so der Gefahr der Inkonsistenz aus, wenn er meint, dass der Fähigkeit, die Intoleranten gefahrlos zu tolerieren, Grenzen gesetzt sind und deswegen gewisse Eingriff in den Pluralismus notwendig sind. Er gibt zwar zu, dass wir nicht wissen können, ob solche Mittel gefährlicher sind als die Übel, die damit abgewehrt werden sollten¹⁶⁰, dennoch scheint er damit einem gewissen Dezsionismus anheim zu fallen. Folgt man jedoch postmodernen Prämissen, müssen Menschenrechtsdiskurse als partikulare Sprachspiele anerkannt werden, die nicht durch Berufung auf ein außersprachliches Wahres als allgemeines Prinzip gerechtfertigt werden können. Dies ist eine schwere Hypothek für Kritik an Vokabularen, die diese Menschenrechtsideen verletzen, denn sie betrifft grundsätzlich die Frage nach der Möglichkeit von Normativität in einem radikalen Pluralismus. Diese Frage kann an dieser Stelle jedoch nur schwerlich beantwortet werden, letztlich scheint jedoch die radikale Demokratie eine geeignete Form für diese Art der Auseinandersetzung zu sein.¹⁶¹

7.2 Kritik des Wandels durch Erziehung

Wie bereits oben ausgeführt, setzt Rorty fast ausschließlich auf Erziehung und Bildung als Motor des sozialen Wandels. Er glaubt, dass vor allem die Manipulation von Gefühlen das nützlichste Mittel ist, dem Aufklärungsutopia näher zu kommen. Es ist offensichtlich, dass die Idee, Freiheit und Manipulation zusammenzudenken, problematisch erscheint. Die Manipulation von Schülern und Studenten erinnert eher an die Indoktrinierungsbemühungen autoritärer oder sogar totalitärer Systeme. Auch sie glauben, wie Rorty, den 'richtigen' Weg für eine bessere Welt gefunden zu haben, so dass auch Rortys Sentimentalisierungserziehung an die Rhetorik des totalitären 'Neuen Menschen' anschließen könnte. Auch wenn Rorty einerseits feststellt, dass Bildung und Erziehung nicht mit Wahrheit verbunden sein muss¹⁶², so muss er doch ande-

159 Rorty 1999c, S. 86.

160 Rorty 2001b, S. 262.

161 Vgl. u. a. Mouffe, Chantal (1993): The return of the political. London: Verso, S. 18-21.

162 Rorty, Richard (1999b): Education as Socialization and as Individualization. In: ders.: Philosophy and social hope. London

rerseits zugeben, dass eine ironische Sozialisation in der Erziehung absurd erscheint.¹⁶³ Auch wenn er darauf pocht, dass sich die Schüler und Studenten schließlich gegen die Sozialisierung als befreienden Effekt wenden müssen, so bleibt fraglich, ob man, wie Rorty dies tut, Sozialisation als ein endliches Phänomen betrachten kann, dem durch spätere 'Ironisierung' entkommen werden kann.

Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Möglichkeit von Freiheit in Bildung und Sozialisation würde an dieser Stelle zu weit führen, doch ein grundlegendes Paradoxon sei an dieser Stelle erwähnt:

„[...] [W]ays of preparing people to exercise freedom leads to forced choices: You are free when you choose what is already in your nature or what has conditioned you.“¹⁶⁴

Erziehung und Sozialisation sind stets mit einer Modalität der Macht verbunden, einer Macht, die Handlungsmöglichkeiten beschränkt, die Hegemonie bestimmter Diskurse festschreibt und so Wünsche und Begehren der Individuen lenkt. Wahrscheinlich ist es schwierig, diese Form der vermachteten Sozialisation zu durchbrechen; Rortys Vorstellung einer Erziehung zur Empfindsamkeit zieht diese Schwierigkeit aber noch nicht einmal in Betracht und macht sich so unglaubwürdig.

Rortys Erziehungsprogramm und sein Vertrauen in das utopische Potenzial der Universitäten und Bildungseinrichtungen des globalen Nordens fördert eine 'weltverbesserische' Haltung, die ethnozentristisch, aber universalisierend bleibt und so Differenz missachtet und Herrschaft ausübt. Laut Gayatri Chakravorty Spivak fördert die klassische Erziehung eine Überzeugung des

„I am necessarily better, I am necessarily indispensable, I am necessarily the one to right wrongs, I am necessarily the end product for which history happened, and that New York is necessarily the capital of the world.“¹⁶⁵

Diese „pädagogische Globalisierung amerikanischer (*re*)education“¹⁶⁶ resultiert in einer paternalistischen Haltung einer triumphalistischen Gesellschaft, die fortwährend die Möglichkeit des 'Helferseins' anbietet und ihre Überlegenheit im weltweiten Unrecht Richten konstruiert.¹⁶⁷ Universalistisch verstandene Menschenrechte sind Teil dieser ambivalenten Weltverbesserung, sie werden letzten Endes 'von oben' verordnet. Diese autoritäre Verordnung widerspricht der Unüberschreitbarkeit der Sprachspiele, setzt einen unrealen Konsens über Menschenrechtsinhalte voraus und verletzt somit die Prinzipien eines 'postmodernen' Pluralismus.

[u.a.]: Penguin Books, S. 118.

163 Rorty 1992, S. 150.

164 Douzinas 2007, S. 128f.

165 Spivak, Gayatri Chakravorty (2004): Righting Wrongs. In: South Atlantic Quarterly 103 (2/3), S. 532.

166 Kettner 2001, S. 224; Hervorh. i. O.

167 Spivak 2004, S. 532.

Wenn Rorty Erziehung und Bildung als einzig notwendiges und mögliches Instrument des Wandels festlegt, drängt sich der Vorwurf auf, dass er fahrlässig die Errungenschaften sozialer Kämpfe und Bewegungen unterschlägt und das Feld des gesellschaftlichen Wandels leichtfertig der reinen Manipulation von Gefühlen überlässt. Ob dieser Vorwurf nicht zu voreilig ist, lässt sich am besten untersuchen, wenn man den Rorty'schen Begriff des Politischen untersucht und analysiert, wie Rorty dem politischen Wandel durch Widerstand, Reform oder Revolution gegenüber steht.

7.3 Das Politische: radikale Revolution oder konsensuale Reform?

7.3.1 Soziale Bewegungen, radikale Politik und Reformismus

Wie bereits oben erläutert, möchte Rorty ein politisches Utopia begründen, dessen explizites Ziel die Vervollkommnung sozialer Gerechtigkeit ist. Rortys pragmatistische Ausführungen machen glaubhaft, dass sein neopragmatistischer Utopismus eine Theorie der Praxis ist, die sich bewusst von rein theoretischer Kontemplation abzugrenzen sucht.

Jedoch macht Rorty deutlich, dass für ihn radikale Politikkonzepte nicht in Frage kommen, sein politischer Utopismus weist nicht über die Institutionen und Verfahren des liberalen Staates hinaus, denn so Rorty, könnten Hämmer, die heute Ketten zerschlagen, morgen zu neuen Ketten werden. Rortys einzige Hoffnung ist es, diese 'Ketten' durch reformatorische Schritte ein wenig leichter zu machen.¹⁶⁸ Rorty wendet sich also gegen radikale Transformationen und befürwortet einen Reformismus, der die Emanzipation der Menschheit als ahistorisches Großprojekt der Metaphysik zuordnet. Die Idee, dass die natürliche Autonomie des Menschen durch repressive Strukturen an ihrer Entfaltung gehindert wird, muss er aufgrund seiner Konzeption der menschlichen Natur verwerfen. Autonomie kann deswegen nicht durch Befreiung hervorgeholt werden, sondern sie muss erst hergestellt werden. Einziger Fluchtpunkt politischer Aktion kann es sein Leiden zu verringern, aber da die großen Revolutionsprojekte stets Gefahr laufen Grausamkeit zu wecken, müssen wir an der bisher besten Gesellschaftsform, dem Liberalismus, festhalten.¹⁶⁹ Die Großtheorien des Christentums und des Marxismus und deren prominenteste literarische Werke sind heute nur noch von inspirierendem Wert, können aber keine Anleitung zur Revolution darstellen.¹⁷⁰ 'Wir Sozialdemokraten'¹⁷¹, so Rorty, wenden uns gegen radikale Gruppen, die durch reines Theoretisieren keine konkrete Politik vorschlagen können.¹⁷²

Rorty plädiert für eine konkrete, kleinteilige Politik, er misstraut großen Bewegungen, denn

168 Rorty, Richard (2000c): Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 463.

169 Rorty 2000c, S. 471.

170 Vgl. dazu Rorty 1999d.

171 Vgl. Rorty 1987, S. 565.

172 Rorty, Richard (1987): Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein. In: Political Theory 15 (4), S. 568.

sie verlassen stets das klassische Feld der *politics* und erheben Anspruch auf andere Bereiche wie Kunst, Philosophie oder Literatur. Rorty möchte stattdessen Politik begriffen wissen als viele kleine Kampagnen, die sich überlappen, aber durch konkrete Zielsetzungen endlich sind und so in der Sphäre der Politik verbleiben.¹⁷³

Es ist sehr schwierig mit Rorty Politik als radikaldemokratische Bewegung 'von unten' zu begreifen, denn wenn anstelle vernunftgeleiteter Emanzipationsprozesse die Empfindsamkeit anvisiert wird, dann sind prekäre Minderheitengruppen, die ihre Ziele erreichen wollen und Anerkennung erzwingen wollen, immer auf das Entgegenkommen der Mächtigen angewiesen. Denn die Leidenden, so Rorty, haben keine eigene Sprache und sind darauf angewiesen, dass andere Nicht-Leidende für sie Partei ergreifen und ihnen ihre Stimme leihen.¹⁷⁴ Er muss zugehen, dass sein Utopia nicht von unten realisiert werden kann, zudem geißelt er auch das Verständnis von demokratischer Emanzipation von unten als platonische und „verzweifelte Hoffnung [der Unterdrückten] auf einen nicht kontingenten und mächtigen Verbündeten“¹⁷⁵. Menschenrechte, Gleichheit und Anerkennung können daher nur gewährt und nicht erkämpft werden. Diese Lesart der pragmatistischen Theorie missachtet leichtfertig die Errungenschaften der Neuen Sozialen Bewegungen, die auch ohne mächtige Verbündete einen umfassenden Kultur- und Politikwandel erwirken konnten. Nancy Fraser beschreibt dies passend:

„[P]olitics is a matter of everyone pulling together to solve a common set of problems. Thus social engineering can replace political struggle. [...] And the Expert-social-problem-solver and top-down-reformer can replace the organized social movement of people [...]“¹⁷⁶

An anderer Stelle muss Rorty dann aber auch zugestehen, dass auch seine pragmatistischen Vorstellungen mit einer Neuen Sozialen Bewegung, nämlich der feministischen, vereinbar sind. Ein pragmatistischer Feminismus versucht die Kontrolle über die Zuschreibung von graduellen Personentiteln zu erlangen, denn nur durch den Kampf werden Frauen auch zu 'Personen', das heißt zu Rechtsträgern. Diese Zuschreibung von graduellen Personentiteln ist durch Machtasymmetrien bedingt und vollzieht sich über die Kontrolle der Sprache der Unterdrückten. Kontrolle über diese Sprache bedeutet nämlich auch Kontrolle über die Selbstbeschreibungen, so Rorty. Durch die Konstruktion neuer Redeweisen, die „semantische Autorität“¹⁷⁷ erlangen, können diese neuen Selbstbeschreibungen auch neue Daseinsformen hervorbringen, die in einer Aneignung des Personenstatus enden.¹⁷⁸

173 Rorty, Richard (2007): Campaigns and Movements. In: Dissent 20.5.2007. Online verfügbar unter http://www.dissentmagazine.org/online_articles/campaigns-and-movements, zuletzt geprüft am 06.01.2013.

174 Rorty 1992, S. 160.

175 Rorty 2000d, S. 263.

176 Fraser, Nancy (1990): Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. In: Alan R. Malachowski (Hg.): Reading Rorty. Critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and beyond). Oxford [u.a.]: Blackwell, S. 315.

177 Rorty, Richard (2000b): Feminismus und Pragmatismus. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 323.

178 Rorty 2000b, S. 323-325.

Wenn Rorty derart argumentiert, kann schließlich doch der Eindruck entstehen, dass emanzipatorische politische Kämpfe von unten möglich sind. Darüber hinaus scheint er erstmals auch Macht- und Kontrollbeziehungen in seine Überlegungen zu Politik und Sprache einzubinden. Unergründlich ist, dass er solche Überlegungen sehr selten in seine politische Programm aufnimmt und sich fortwährend der Gefahr des Paternalismus gegenüber benachteiligten Gruppen aussetzt, wenn er von ihnen induzierten Wandel von der Hand weist und jenen als bloßes Ergebnis der Konzessionen der Mächtigen darstellt.¹⁷⁹

Die Möglichkeit des sozialen und kulturellen Wandels durch kollektive Aktion wird durch eine weitere Schwerpunktlegung Rortys verunmöglicht: Die Rolle des starken Dichters als Schlüsselfigur für kulturelle Veränderungen. Dieser muss sich, so Rorty, von der Gesellschaft abheben und entfremden, um sein transformatorisches Potenzial aufrechterhalten zu können. Die Gesellschaft weiß um die Fähigkeiten des Dichters und muss die Lebensbedingungen derart gestalten, dass dieser ungestört seine Arbeit vollziehen kann.¹⁸⁰ Hier verfällt Rorty einem klassisch liberalen Argument: Das, was dem Wohl einer bestimmten sozialen Gruppe dient, dient letztendlich dem Wohl der gesamten Gesellschaft.¹⁸¹ Rorty favorisiert eine elitäre Stellung des Poeten, der sich von den Bedürfnissen des 'normalen Lebens' abkoppeln kann und so künstlerische Tätigkeit individualisiert und elitisiert.¹⁸² Diese Stellung des Poeten widerspricht einer demokratischen egalitären Konstituierung der Gesellschaft, denn zwischen den Dichtern und Nicht-Dichtern besteht ein problematisches Verhältnis:

Die Dichter werden von letzteren wahrscheinlich als irrational und unmoralisch bewertet, denn den permanenten Wandel um des Wandels willen, den die Dichter anstreben, können Nicht-Dichter wohl kaum nachvollziehen. Aber wie soll man sie davon überzeugen, dass dieser Wandel für sie wünschenswert ist, vor allem wenn sie ihn als unmoralisch oder irrational betiteln würden? Daher wäre es aus der Sicht der Nicht-Ironischen-Bürger ja geradezu masochistisch, den Ironikern die Avantgarde und Führung zu überlassen. Außerdem unterstellt Rorty dabei, dass gesellschaftliche Bedürfnisse mit denen des Intellektuellen, Ironie und Theorie, Poesie und 'public policy' zusammenfallen. Es erscheint fraglich, dass die Ironiker, auch wenn sie liberal sind, in einer demokratisch verfassten Gesellschaft die Avantgarde bilden könnten oder sollten.¹⁸³ Rorty scheint hier die Freiheit der Gleichheit zu bevorzugen. Rorty misstraut scheinbar einer kollektiven Demokratie, in der Chancengleichheit in Politik *und* Poesie herrscht:

„[T]here can only be Oedipal revolts of genius sons against genius fathers“¹⁸⁴

179 Rorty 1996.

180 Rorty 1992, S. 110f.

181 Vgl. Fraser 1990, S. 307.

182 Haber, Honi F. (1994): Beyond postmodern politics. Lyotard, Rorty, Foucault. New York u.a.: Routledge, S. 48.

183 Vgl. Haber 1994, S. 57-59.

184 Fraser 1990, S. 314.

Fraser sieht darin ein faschistisches Potenzial angelegt, das durch die Vergöttlichung der Poeten und einer klaren Trennung zwischen Masse und Anführer entsteht. Auch wenn diese Diagnose sehr pessimistische Schlüsse zieht, zeigt sie, dass die Aufgabe der Objektivität und die Poetisierung nicht automatisch zu Solidarität und einem liberaldemokratischen Utopia führen muss.¹⁸⁵

Neben seinem Empfindsamskeitsansatz verhindert noch eine weitere grundsätzlichere theoretische Konzeption radikaldemokratische Vorstellungen des Politischen, nämlich die Trennung der gesellschaftlichen Welt in eine öffentliche und private Sphäre, deren Logiken, Inhalte und Ziele strikt voneinander getrennt sind (siehe Kapitel 6.2.2).

Rortys Idee des Öffentlichen macht es unmöglich die hegemonialen Normen des Liberalismus herauszufordern. Diese werden als 'gut' gesetzt, rivalisierenden Normen und Vorstellungen des Politischen werden per definitionem als Theorie der Sphäre der privaten Vervollkommnung zugeordnet.¹⁸⁶ Nicht-liberale, radikale, oppositionelle Diskurse können daher immer nur unpolitisch sein:

„Ich möchte Radikalismus und Pathos für private Augenblicke retten [...]“¹⁸⁷

Die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ist das Schlüsselement Rortys Neopragmatismus, denn nur so kann er daran festhalten, dass sich die Festlegung auf den Liberalismus und der alles anzweifelnde Ironismus nicht antithetisch verhalten. Rortys Entwurf steht und fällt mit dieser Zweiteilung, ein politisches Denken jedoch, das von der 'Postmoderne' inspiriert wird, kann und will diese Zweiteilung nicht aufrechterhalten.

7.3.2 Kritik des Öffentlichen und des Privaten in der Postmoderne

Aus dieser Perspektive ist die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichen absurd, da das Selbst kontingent durch kulturelles und soziales Vokabular geformt wird. Das heißt, dass die eigentlich privaten Überzeugungen kulturelle und gesellschaftliche Ursprünge und Implikationen haben. Das private Selbst ist demnach paradoxerweise gesellschaftlich, also öffentlich bedingt.

Rorty Blindheit demgegenüber zeigt, dass er immer noch in einer modernen Philosophietradition des autonomen Subjekts verhängen ist. Aus einer klassischen liberalen Position heraus verkennt er die Fruchtbarkeit der Foucault'schen Machtanalysen, also die Analyse derjenigen Machtbeziehungen, die den kulturellen und sozialen Rahmen für die Formung des Selbst setzen. Die Feststellung, dass das Private politisch ist, die das Leitmotiv einiger wirkmächtiger

185 Fraser 1990, S. 306.

186 Vgl. Haber 1994, S. 69f.

187 Rorty 1999a, S. 47.

emanzipatorischen Bewegungen geworden ist, kollidiert mit Rortys Distinktion.¹⁸⁸ Rorty erkennt nicht an, dass Vokabulare Werkzeuge *und* Spiegel sind, die die Macht/Wissen-Bedingung von Sprache reflektieren. Die Idee privater Sprachen, die private und unabhängige Selbsterschaffung ermöglichen sollten, muss also verworfen werden.¹⁸⁹ Rorty konstruiert dennoch eine unabhängige private Sphäre, die nicht durch politische und soziale Einflüsse konditioniert wird. Mit dieser Idee brechen poststrukturalistische Ansätze, indem sie das individuelle Begehren, Ideen und Wünsche als Ergebnis von herrschenden Disziplinierungs- und Normalisierungsmechanismen beschreiben, die Macht über die Individuen ausüben. Diese finden nicht nur in der Politik ihren Ausdruck, sondern auch in der nach Rorty privaten Kunst, die immer auch eine politisch-öffentliche Komponente beinhaltet. Postmoderne Politiken bestehen im Gegensatz zu Rorty auf die Allgegenwärtigkeit des Politischen.¹⁹⁰ Rorty meint dazu:

„Diese Parole beruht auf einem Mißverständnis des Begriffs Privat. Mit der antiliberalen Parole, alles sei politisch, kommen wir nicht weiter. Totalitäre Staaten sind das abschreckende Beispiel für eine Ordnung, in der die Unterscheidung des Privaten vom Politischen verboten ist und die Verantwortung für uns selbst in der Verantwortung für die anderen aufgehen soll.“¹⁹¹

Auch bezüglich der Menschenrechte macht die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem keinen Sinn beziehungsweise sie erscheint 'unnützlich', denn sie neutralisiert ein Hauptmotiv der Menschenrechte. Schon die frühen Frauenrechtlerinnen wie Olympe de Gouges griffen diese Trennung an, denn nachdem sie verfolgt wurden, stellten sie fest, dass ihre Gleichheit auf dem Schafott ihre Forderung nach Gleichheit im politischen Leben begründete: Denn wenn sie ihr nacktes, privates Leben durch ein öffentliches, auf politischen Motiven gründendes Urteil verlieren konnten, hieß das, dass auch eben diese private Leben politisch waren. Die Rechtsgleichheit, die sich hier an der Idee der universellen Menschenrechte orientiert, durchbricht also die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem.¹⁹²

In seinem Begriff des Politischen missachtet Rorty eine weitere Kernannahme des Postmodernismus: Der Berücksichtigung von Differenz als zentrale politische Kategorie scheint Rorty nicht ausreichend Beachtung zu schenken. Er meint, dass Begriffe wie Identität und Differenz zwar nützlich in der politischen Deliberation sind, ihre Kämpfe und Bewegungen jedoch schon im „good old egalitarian utopia“¹⁹³ mitgedacht sind. Es ist fraglich, was genau Rorty unter diesem klassischen Utopia verstehen mag, doch wird es dort vor allem um materielle Gleichheit gehen, denn dieser spricht Rorty stets eine immense Wichtigkeit zu.¹⁹⁴ Betrachtet man jedoch

188 Vgl. u.a. Fraser 1990, S. 312.

189 Vgl. Haber 1994, S. 70f.

190 Haber 1994, S. 63.

191 Rorty 1997b.

192 Vgl. Rancière, Jacques (2011): Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 482.

193 Rorty, Richard (1999e): Globalization, the Politics of Identity and Social Hope. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 235.

194 Vgl. Rorty 1997b.

neue intersektionale Ansätze der Sozialwissenschaften, die neben der *class*-Kategorie auch (unter anderen) Kategorien des *gender* und *race* berücksichtigen, scheint eine solche Unterordnung der *politics of difference* zu leichtfertig und ungenau. Rorty setzt sie so bloßen Interessensgruppen der parlamentarischen Demokratien gleich und missachtet ihre Neuartigkeit und ihr Potential für kritische Sozialwissenschaften.¹⁹⁵ Indem er Unterwerfungen, soziale Konflikte und Herrschaft im sozialen Raum ausschließt, homogenisiert er letztlich diesen und missachtet die Konfliktivität des Pluralismus.¹⁹⁶

Diese Missachtung führt zu der Idee, dass 'Unsere Westliche Liberale Kultur' homogen ist und zu moralischem Fortschritt führt. Dies errichtet eine „endemic hegemony“¹⁹⁷ seines Liberalismus. Postmoderne Differenztheorien betonen hingegen, dass 'wir Westler' heterogener sind als Rorty annimmt. Der Liberalismus stellt zwar den hegemonialen Politikdiskurs, dennoch gibt es weiterhin soziale und politische Kämpfe, die auch innerhalb Europas diese Hegemonie angreifen. Ein Rorty'scher Konsens über preferible Kulturelemente und politische Denkmuster gefährdet den Pluralismus, denn unterschiedliche und antagonistische Vorstellungen sind das konstituierende Element des postmodernen Pluralismus.¹⁹⁸

Auch wenn Rorty von der 'Menschenrechtskultur' spricht, neigt er dazu eine Vielfalt divergenter Vorstellungen über Menschenrechte unter ein homogenes Kulturphänomen zu subsumieren. Jedoch sind gerade die Menschenrechte und deren Inhalte ein intensiv umkämpftes Konzept im 'Westen'. Vor allem, wenn es um die Definition von Inhalten geht, sind politische Vorstellungen ausschlaggebend für diese Konflikte: Recht auf körperliche Unversehrtheit gegen Recht auf Religionsfreiheit¹⁹⁹, soziale und kulturelle Rechte gegen Minimalkonzeptionen, die nur menschliche Grundbedürfnisse garantiert sehen wollen. Aufgrund dieser Strittigkeit kann er auch nicht davon ausgehen, dass die 'Menschenrechtskultur' schon besteht und deswegen begründungslos ausgeweitet werden kann, ihre Definition und Abgrenzung ist selbst stets politischer differentieller Konflikte unterworfen.

Differenz scheint für Rorty nur ein temporärer Zustand zu sein, denn er möchte – obwohl er universalistische Tendenzen ablehnt – die Menschenrechtskultur, der 'wir' angehören, ausbreiten und so universalisieren.

Rorty entwirft keinen differenztheoretischen Politikansatz, sondern einen Ansatz, der Differenz anerkennt, aber sie letzten Endes zu assimilieren sucht. Der Andere wird in den Kreis des 'Wir' nur aufgenommen, Rorty beschreibt dies eher als einen assimilativen Prozess, nicht als eine Hybridisierung oder Anerkennung der Differenz. Das 'Wir' verändert sich also scheinbar

195 Rorty 1999e, S. 235f.

196 Vgl. Fraser 1990, S. 314f.

197 Haber 1994, S. 67.

198 Vgl. Mouffe, Chantal (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie. In: dies. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl, S. 27f.

199 Vgl. die sogenannte Beschneidungsdebatte in Deutschland im Herbst 2012.

nur quantitativ, nicht qualitativ und möchte schließlich ein einziges 'Wir' ohne ein 'Sie' herbeiführen.

Wenn Rorty das Politische als reine Verteidigung und Reformierung des bestehenden liberalen Systems formuliert, dann ist es wichtig zu beachten, dass Rorty dies in einer Situation einer verwirklichten Hegemonie des Liberalismus tut, auch deswegen nicht die Notwendigkeit der politischen Theorie anerkennen muss und seine Vorstellungen keinen guten Grund für Oppositionspolitiken bieten können. Seine Positionen beruhen auf seinen sozioökonomischen Vorteilen in dieser Welt und sind deswegen vielleicht nur schwerlich auf andere politische Arenen übertragbar.²⁰⁰ Schon von Anfang an ist festgeschrieben, dass der Liberalismus den 'besten Fortschritt' für uns bringt. Dies ist aber problematisch, weil die Entscheidung darüber, was überhaupt 'Fortschritt' ist, erst durch die idiosynkratischen Visionen, bedingt durch die künstlerische Freiheit, privat festgelegt werden (kann). Will Rorty 'Fortschritt' jedoch als öffentliche Definition begreifen, muss er eine 'Wir'-Gemeinschaft annehmen, die die gleichen Ziele, Bedürfnisse und Verlangen teilt. Das wiederum ist jedoch nicht mit der Wertschätzung der privaten, idiosynkratischen Vorstellungen vereinbar und produziert weitere Probleme:

Vorstellbar wäre eine prä-revolutionäre Konstellation, in der sich erst einmal auf mögliche Ziele geeinigt werden muss. Wie käme man darin dazu, die Idee zu verfechten eine liberale Gesellschaft installieren zu wollen? Wie könnte er dort zeigen dass seine Utopie wünschenswert ist? An dieser Stelle könnte ein offenes und unbestimmtes Konzept der Menschenrechte auf eine zukünftige Politik hinweisen, denn Revolution und Menschenrechte schließen sich nicht aus:

„Die Menschenrechte sind vielmehr die Anweisung auf eine *Form der Politik*, die *wesentlich revolutionär* ist, weil ihre Praxis in einer beständigen Untergrabung, Verschiebung, Umstürzung der Verhältnisse steht - eingeschlossen derjenigen, die einmal im Namen der Menschenrechte errichtet worden sind“²⁰¹

Diese Art der Menschenrechte könnte sich also, wie Rorty, auf die Installation eines aufklärerischen Projekts berufen, nur um es durch sich selbst wieder aufzulösen. Diese Offenheit will Rorty den Menschenrechten jedoch nicht zuschreiben.

Gemäß seiner eigenen Prämisse erachtet es Rorty nicht für notwendig, die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem genauer zu theoretisieren. Sie beruht offensichtlich darauf, dass Rorty versucht damit seine pragmatistischen und romantizistischen Vorstellungen mit liberalen politischen Ideen zu verknüpfen. Laclau weist jedoch darauf hin, dass aus Rortys pragmatistischen Prämissen nicht notwendig sein hegemonialer Liberalismus resultiert, der den politischen Antagonismus beendet:

200 Vgl. Burrows, Jo (1990): *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism*. In: Alan R. Malachowski (Hg.): *Reading Rorty. Critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and beyond)*. Oxford [u.a.]: Blackwell, S. 332.

201 Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (2011): *Vorbemerkung der Herausgeber*. In: dies. (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 9. Hervorh. i. Orig.

„Pragmatismus als intellektuelle Haltung setzt wesentlich mehr Möglichkeiten und Entwicklungsverläufe frei, als sich Rorty zur Zeit vorstellen kann“²⁰²

Warum also diese Trennung? Ist sie auch nur ein Ergebnis der kontingenten Geschichte? Ist sie durch pragmatistische Operationen in der Vergangenheit hergestellt worden?

Die Genesis, die Bedingungen der Möglichkeit dieser Trennung, wird nicht untersucht, sondern einfach nur konstatiert und beschrieben. Man könnte die Trennung als Resultat innerhalb ihres historischen Produktionsprozesses analysieren, so würde die Unterscheidung selbst problematisch werden, nämlich als idealtypischer Versuch eine instabile Grenze abzuschließen: Diese Grenze ist permanent in Bewegung durch Aktionen von beiden Seiten, denn die private Selbstrealisierung beeinflusst öffentliche Ziele und die Öffentlichkeit ermöglicht oft erst durch rechtliche Anerkennung die Erfüllung privater Ziele. Rortys Liberalismus ist somit dekonstruierbar.²⁰³

7.4 Humanitäre Intervention im Namen der 'Menschenrechtskultur':

Kritik der Solidarität und Empfindsamkeit

In diesem Kapitel soll es nicht darum gehen, für welche Zwecke die Menschenrechtskultur missbraucht werden könnte, sondern welche impliziten Handlungsanweisungen ein Rorty'sches Konzept der sentimentalisierten Menschenrechtskultur und Solidarität beinhalten könnte und welche kontraintuitiven Resultate Rorty letztendlich befürchten muss. Resultate aber, die nicht durch eine falsche Anwendung seiner Vorstellungen entstehen, sondern durch die in seinen Konzeptionen angelegten Schwächen. Dafür wird zunächst das Konzept der Empfindsamkeit und der darin ankernden Solidarität näher analysiert.

Wie bereits oben erläutert, konzipiert Rorty die Empfindsamkeit für Demütigung als genuin menschliche Eigenschaft, die den Tieren vorenthalten ist. Er konzipiert diese Empfindsamkeit zwar nicht als natürliche Eigenschaft der Menschheit, dennoch muss er sie zumindest als entwickelbares Potenzial anlegen, das nur Menschen besitzen, denn sonst müsste Rorty zugestehen, dass auch vermeintliche Tiere durch richtige 'Sozialisation' oder Manipulation eine Empfindsamkeit für Demütigung entwickeln könnten.²⁰⁴ Rorty widerspricht dadurch seinen eigenen Prinzipien und kann selbst die von ihm geforderte Aufgabe der Untersuchung der menschlichen Natur nicht erfüllen, denn auch er definiert den Menschen schließlich als ein moralisches Subjekt, als „etwas, das gedemütigt werden kann“²⁰⁵. Er bestätigt damit die Empfindsamkeit (für Demütigung) als einen transkulturellen Fakt, der in der Natur des Menschen angelegt ist.

202 Laclau, Ernesto (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie. In: Chantal Mouffe (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl, S. 143.

203 Vgl. Laclau 1999, S. 148.

204 Vgl. auch Geras 1995, S. 53.

205 Rorty 1992, S. 156.

Obwohl Rorty eigentlich einen *foundationless approach*, also einen Ansatz, der auf letzte Gründe zu verzichten sucht, anstrebt, kommt er nicht umhin, seine Vorstellungen letztlich auf die Empfindsamkeit für Schmerz und Demütigung zu gründen. Rorty muss dies tun, denn damit sein Solidaritätskonzept erstrebenswert und universalisierbar wird, muss es ein Ziel geben, das alle Menschen trotz inkommensurabler Sprachspiele als wünschenswert ansehen, nämlich eben die Vermeidung von Schmerz, Demütigung und Grausamkeit. Dieser Wunsch muss außerhalb der Sprachspiele stehen, so dass alle Vokabulare einen nicht sprachlich vermittelten, unmittelbaren Zugang zu diesen Phänomenen erlangen können.²⁰⁶ Simon Critchley fragt treffend: „Ist Grausamkeit etwas, wozu sich Liberale ironisch verhalten können?“²⁰⁷ Rorty verneint dies, denn er beschreibt Tod, Schmerz und Kontingenz als außersprachliche und außermenschliche Phänomene, die nicht durch Rediskription besiegt werden können.²⁰⁸

Es ist äußerst fragwürdig, dass Rorty denselben 'metaphysischen' Fehler begeht, den er anderen traditionellen Moralphilosophien vorwirft. Er kann diesen Fehler meines Erachtens auch nie plausibel erklären.

Schmerz und Demütigung können nur schwerlich als transkulturelle Fakten unterstellt werden, auch wenn ersteres als biologische Eigenschaft des Menschen gesichert scheint. Es ist unmöglich anzunehmen, dass Schmerz in allen Situationen und zu allen Zeiten gleichsam *wahrgenommen* wird. Phänomene wie Masochismus, Sadismus und Voyeurismus zeigen uns, dass das Phänomen Schmerz ganz unterschiedliche Haltungen, Wünsche und Ideen provoziert. Problematisch wird dies vor allem, wenn diese stark subjektive Schmerzwahrnehmung als Ankerpunkt der Solidarität herangezogen werden muss: Laut Rorty müssen vor allem Dichter und Literaten in ihren rührseligen Geschichten Schmerzen und Demütigungen aufdecken. Dabei muss er jedoch unterstellen, dass die vermeintlich Leidenden und ihre Fürsprecher Schmerz gleichartig empfinden. Aufgrund der Unmöglichkeit diese Äquivalenz zu sichern, muss Rortys Ansatz immer dazu neigen, das Anderssein der Leidenden den Vorstellungen des Fürsprechers zu assimilieren, da es schließlich keine universale Sprache gibt.²⁰⁹

Auch die Empfindsamkeit zur Demütigung ist höchst fragwürdig: Warum fokussiert sich Rorty derart auf dieses Konzept, wenn die Vermutung nahe liegt, dass sie ein durch Machtbeziehungen bedingtes kulturelles Konstrukt ist? Demütigung ist eng verbunden mit seiner liberalen und patriarchalen Weltsicht und den damit einhergehenden partikularen Werten wie Ehre, Heroismus und Angst vor Feigheit.²¹⁰

206 Vgl. u.a. Baltzer, Ulrich (2001): Rorty und die Erneuerung des Pragmatismus. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 47f.

207 Critchley, Simon (1999): Dekonstruktion und Pragmatismus. Ist Derrida ein privater Ironiker oder ein öffentlicher Liberaler? In: Chantal Mouffe (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl, S. 66.

208 Rorty 1992, S. 78f., 160.

209 Vgl. Haber 1994, S. 69.

210 Vgl. Haber 1994, S. 68.

Ein weiteres Problem betrifft den Maßstab des Schmerzes oder der Demütigung: Bei welcher Schmerzintensität sollte man Solidarität üben? Welche Schmerzen sind echte Schmerzen? Wie können wir unterscheiden zwischen dem Leiden Jugendlicher in hyperemotionalisierten Daily-Soaps und dem Schmerz von Gefolterten? Wer entscheidet, gegenüber welchen von beiden Gruppen 'wir' solidarisch sein müssen? Letztlich liegt diese Entscheidung immer in der Entscheidungsmacht des nicht-leidenden Fürsprechers. Der Empfindsamskeitsansatz Rortys begründet daher einen nicht überbrückbaren Paternalismus der 'Retter' gegenüber den 'Opfern'. Dieser Humanitarismus Rorty'scher Prägung konstruiert die 'Opfer' als abhängige und machtlose amorphe leidende Masse und lässt so keinen Raum für selbstbestimmte Handlungsfähigkeit. Die Retter kommen aus der Gruppe der westlichen Liberalen, die sich ihrer Zivilisiertheit über die 'subhumanen' Opfer versichern.²¹¹

Die humanitaristische Empathie und Solidarität mit den Leidenden schafft, so Costas Douzinas, eine post-politische Welt, die mögliche politische Antworten auf 'humanitäre Tragödien' auf solidarisches Bemitleiden ohne eine Kritik der Macht reduzieren.²¹² Ein solcher Humanitarismus ist so die letzte politische Ideologie, die den westlichen Wohlstand und das Elend des Globalen Südens zusammenbringen kann.²¹³

Die Menschenrechte sind heutzutage das bevorzugte Vokabular dieses Humanitarismus geworden, die auch militärische Interventionen zu ihrem Schutze legitimieren können. Und auch Rortys Vorschläge laufen Gefahr, solche Einsätze unter dem Deckmantel der Menschenrechte ermöglichen zu können. Denn sein unbedingter Wunsch die Menschenrechtskultur auszuweiten, schreckt auch vor drastischen Mitteln nicht zurück:

„[Wir sollten, LG] uns nach Kräften dafür einsetzen, dass die Guten den Sieg davontragen. [...] Solange es geht bedienen wir uns dabei der Worte [...]. Wenn Worte nichts ausrichten, wenden wir Gewalt an. Wir können nicht anders.“²¹⁴

Humanitäre Interventionen werden zu globalen Polizeieinsätzen für die Vermeidung von Grausamkeit im Namen der Menschenrechtskultur.²¹⁵

Dabei ist jedoch der Schmerz kein objektiv wahrnehmbarer Fakt, denn globale Massenmedien können willkürlich und kurzfristig Opfergruppen festlegen und darstellen, wobei der Status der Betroffenen jedoch unklar bleibt.²¹⁶ Das ist problemlos vereinbar mit Rortys Idee der Solidarität mit denen, die keine Stimme besitzen, und dem Ausdehnungsimperativ der liberalen Kultur. Rorty unterstreicht sogar die Notwendigkeit einer Weltpolizei und bedauert, dass die USA zu

211 Douzinas 2007, S. 71.

212 Douzinas 2007, S. 84.

213 Douzinas 2007, S. 67.

214 Rorty, Richard (2001e): Erwiderung auf Thomas Schäfer. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 200.

215 Vgl. auch Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt am Main: Campus, S. 49-55.

216 Vgl. dazu Menke, Pollmann 2007, S. 210.

arm und zu schwach seien, um diese Aufgabe zu übernehmen.²¹⁷

Dabei übersieht Rorty jedoch, dass die Viktimisierung oft kontraintuitive Folgen für die Viktimisierten hat und sein Solidaritätskonzept schließlich in der Praxis unnützlich ist: Wenn es darum gehen soll materielle Solidarität zu leisten, können unterschiedliche Perspektiven auf und Definitionen von Schmerz und Erniedrigung die Solidarität als einigendes Mittel in Frage stellen.²¹⁸

Judith Butler formuliert die gewichtigsten Einwände gegen derart gestaltete Solidaritätskonzeptionen, die die Anerkennung des Anderen auf dessen Fähigkeit zu Leiden gründen:

„[S]pezifische Leben [können] nur dann als beschädigt oder zerstört wahrgenommen werden [...], wenn sie zuvor überhaupt als lebendig wahrgenommen worden sind. Wenn bestimmte Leben gar nicht als Leben gelten oder von an Anfang an aus epistemologischen Rastern [...] fallen, dann werden diese Leben im vollen Wortsinn niemals gelebt und auch niemals ausgelöscht.“²¹⁹

Schmerz und Leid sind also nicht nur rein empirische Phänomene, die unmittelbar intelligibel sind. Ihre epistemologische Umrahmung, die Leben hervorbringt und betrauerbares Leid festlegt, ist durch Bedingungen der Macht, also politisch, geformt. Deswegen kann es nicht nur, wie bei Rorty, darum gehen, eine größere Anzahl an Menschen in „den Geltungsbereich bestehender Normen aufzunehmen, sondern vielmehr darum zu klären, wie bestehende Normen Anerkennung ab- und ausgrenzend zuweisen.“²²⁰ Diese Offenlegung von vermachteten Strukturen, die die mögliche „Betrauerbarkeit“²²¹ von Leben bestimmen, ist mit Rorty nicht möglich, denn er geht davon aus, dass Schmerz und Leid überindividuell für alle gleichermaßen zugänglich und offensichtlich sind. Diese epistemologischen Rahmen gehen der Möglichkeit von Anerkennung voraus und müssen daher bei Anerkennungstheoretischen Ansätzen mitgedacht und kritisiert werden, auch wenn Rorty dies nur in Ansätzen tut.

Wir haben gesehen, dass Rortys „werbestrategisches Projekt“²²² für die Menschenrechtskultur in vielerlei Hinsicht problematisch ist, dabei jedoch anschlussfähige Gesichtspunkte für eine postmoderne Theorie der Menschenrechte bietet. Die unzureichenden Punkte, aber auch die anschlussfähigen sollen abschließend zusammengefasst werden. Dabei soll auch der Frage nachgegangen werden, welche Bedingungen eine postmoderne Theorie der Menschenrechte erfüllen muss und mit welchen unüberwindbaren Schwierigkeiten eine solche konfrontiert ist.

217 Rorty 1999e, S. 234.

218 Vgl. Haber 1994, S. 68f.

219 Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt [u.a.]: Campus, S. 9.

220 Butler 2010, S. 14.

221 Butler 2010, S. 22.

222 Schäfer, Thomas (2001): Politisches Engagement ohne philosophische Begründung? Rortys politisches Denken zwischen Ethnozentrismus, Relativismus, Habermas und Foucault. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 188.

8. Schluss: Zur (Un-) Möglichkeit einer postmodernen Menschenrechtstheorie

8.1 Rorty – Ein zufriedenstellender Vermittler?

Rorty erkennt richtigerweise, dass die traditionelle Frage der Philosophie „Was ist der Mensch?“ stets einen Ausschlussmechanismus impliziert und Grenzen multipler Identitäten essentialisiert. Aus diesem Grund ist es angebracht, diese Frage, so wie Rorty vorschlägt, durch andere zu ersetzen, die sich an gesellschaftlichen Praxen orientieren. Auch hier findet sich ein interessanter und anschlussfähiger Punkt Rortys: Theorie sollte sich in den Dienst des gesellschaftlichen Willens stellen, denn wenn erst einmal die Sozialwissenschaft ihres platonischen Kerns beraubt ist, können wir ihre Ziele und Fluchtpunkte den Entscheidungen von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Bewegungen überantworten. Mit Foucault sollten wir Theorien als „Werkzeugkasten“²²³ begreifen und so pragmatistischen Prämissen unterstellen.

Rorty gibt zu Recht die Vernunft und die Natur des Menschen als Fundament der Menschenrechte auf und fordert dennoch dazu auf ihre normativen Errungenschaften zu verteidigen.

Trotz dieser anschlussfähigen Ansätze Rortys ist seine Vermittlung zwischen Menschenrechten und Postmoderne unzureichend.

Rortys Konzept der Empfindsamkeit für Leid muss als ein Konzept der menschlichen Natur beschrieben werden. Dadurch schließt er entgegen seiner Prinzipien das Menschsein im Vorhinein ab und beraubt seinen Menschenrechtsvorstellungen die befreiende Offenheit, die sie nach der Aufgabe der Natur des Menschen auszeichnen könnte. Rortys Empfindsamskeitsansatz begründet eine menschliche Natur durch anthropologische Grundannahmen über die biologische Spezies der Menschen und macht diese Abschließung unüberwindbar für neue, diskursive Strategien der Neubeschreibung. Die Kraft der Neubeschreibung ist also in ihrer wichtigsten Funktion, nämlich der Neuerschaffung und Zuschreibung des Menschseins, schon vorher durch diesen 'kleinsten gemeinsamen Nenner', den Rorty in der Empirie zu finden glaubt, erheblich limitiert. Rortys Gefühlskonzept muss letztlich als eine traditionelle *Begründung* der Menschenrechte tituliert werden.²²⁴

Die Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem ist aus der postmodernen Annahme der Allgegenwärtigkeit des Politischen heraus abzulehnen. Das erleichtert es auch, die politische Theorie zu repolitisieren und sie für eine mehr als 'banale' Analyse und Kritik der Machtbeziehungen heranzuziehen. Diese Kritik der Macht muss die normalisierende Funktion der Zuschreibung des Menschenstatus offenlegen und sie durch dekonstruktivistische Praxis für Redefinitionen offenhalten. So wird es ermöglicht immer neue Formen des Menschseins zu erfinden, die sich nicht an Rortys Grenzziehungen orientieren müssen. Denn Rorty macht zwar Kontingenz zu einem zentralen Bezugspunkt seiner Vorstellungen, doch der befreiende Effekt,

223 Foucault 2009, S. 353.

224 So geschehen in Menke, Pollmann 2007, S. 60-64.

der daraus resultiert, verebbt, da er nicht anerkennen will, dass dadurch jedwede politische Ordnung auf vorübergehenden und hegemonialen Fundamenten beruht.²²⁵ Das schließt auch seinen Liberalismus und die damit verbundene Universalisierung der Menschenrechtskultur mit ein.

Denn auch wenn man anerkennt, dass die Menschenrechtskultur 'gut' ist, heißt das nicht, dass man vorschnell darauf pochen kann, sie zu universalisieren: Der permanente Zweifel an unseren Überzeugungen, den Rorty fordert, sollte nicht zu einer aktiven, expansionistischen Praxis führen, sondern eine Politik der Vorsicht gegenüber eines möglichen Schmerzes des Anderen begründen. Eine kritische postmoderne Menschenrechtstheorie sollte nicht einfach in ethnozentristischem Dezisionismus enden. Rortys paternalistische Vorstellung von der Verbreitung der Menschenrechte durch Fürsprecher benötigt daher einen radikalen Perspektivwechsel, den ein postmodernes Konzept von Menschenrechten ermöglichen könnte, das – gegen Rorty – einen höheren Grad an theoretischer Abstraktion 'aushalten' muss.

8.2 Postmoderne Menschenrechte als 'Deklaration'

Nach Rortys Ausführungen können 'wir' stets nur beschreiben und feststellen: „Er oder Sie wird in seinen Menschenrechten verletzt.“ Diese Haltung viktimisiert und assimiliert Differenz und Schmerzempfinden an den Fürsprecher. Eine Theorie und Praxis, die ein *Ich bin ein Mensch und fühle mich in meinen Rechten verletzt* ermöglicht, bietet ein Potenzial, dass sich Wesen, die nicht als Mensch definiert werden, diesen Status aneignen können und den Rahmen der Rechte stets mit neuen Inhalten füllen können, die sich in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen letztendlich durchsetzen konnten. In der Deklaration oder „'Anmaßung'“²²⁶ einer subjektiven Unrechtserfahrung besteht die „Unhintergebarkeit der Menschenrechte“²²⁷: Dadurch wird diese Erfahrung rechts- und wahrheitsfähig, denn sie ist in ihrem subjektiven Schmerz nur schwerlich bestreitbar.²²⁸ Aus diesem Grund sollte auch eine positive Bestimmung und Fixierung des 'Menschen' unterlassen werden, denn das könnte bereits Anlass erster Unrechtsdeklarationen sein: *Ich, Mensch, der bisher ausgeschlossen ist.*²²⁹ Diese permanenten Neubeschreibungen durch Deklarationen besitzen eine selbstschöpferische Kraft einer politischen Selbsterfindung:

„Aber dieses Volk existiert nicht, nicht vor der Erklärung, nicht als solches. Durch jene Unterzeichnung bringt es sich als freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt. Die Unterschrift erfindet den Unterzeichner.“²³⁰

225 Vgl. Laclau 1999, S. 152.

226 Raimondi 2011, S. 99.

227 Vismann, Cornelia (2011): Menschenrechte: Instanz des Sprechens - Instrument der Politik. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 169.

228 Vismann 2011, S. 169.

229 Vismann 2011, S. 172.

230 Derrida, Jacques (2011): Unabhängigkeitserklärungen. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der

Ermöglicht wird die politische Neubeschreibung und Deklaration durch Freiräume, die Machtbeziehungen nie vollkommen durchziehen können. Subjektivierende Macht und Freiheit schließen sich nicht aus, sie benötigt sogar handlungsfähige Subjekte.²³¹

Eine postmoderne Menschenrechtstheorie beinhaltet eine unüberwindbare Ambivalenz einer gleichzeitigen „Gleichheit und Differenz“²³², denn marginalisierte Gruppen beanspruchen durch neue subjektive Deklarationen Ähnlichkeit mit einer nicht bestimmbar 'Menschheit', die eine gesetzliche Gleichheit begründen könnte. Die Differenz hingegen zeigt die Distanz zwischen den abstrakten Konzepten einer menschlichen Natur und den konkreten Charakteristika der Gruppe, die den Anspruch stellt:

„human rights claims involve a paradoxical dialectic between an impossible demand for universal equality [...] and, an equally unrealisable claim to absolute difference“²³³.

Nach Costas Douzinas ist die wohl fruchtbarste postmoderne Perspektive auf die Menschenrechte diejenige, die sich auf deren rhetorischen Charakter und diskursive Flexibilität konzentriert. Aus einer semiotischen Perspektive und aufgrund der Flexibilität von Sprache kann der Geltungsbereich der Rechte beliebig ausgeweitet werden, semiotisch kann das 'Recht auf Arbeit' nicht vom 'Recht auf Party' qualitativ unterschieden werden. 'Menschenrechte' können in Anlehnung an Derrida so als flottierender Signifikant dargestellt werden: Das *human* in 'human rights' ist demnach ein leerer Signifikant, das heißt, es ist ein bloßes Diskurselement, das nicht fest an ein bestimmtes Konzept oder Signifikat gebunden ist. Es hat also keine inhärente Bedeutung und kann an zahllose Bedeutungen geknüpft werden. *Humanity*, also *die Menschheit*, hingegen ist mit großem symbolischen Kapital aufgeladen, das durch die vergangenen Kämpfe in ihrem Namen akkumuliert wurde. Heute können Mitglieder in sozialen und politischen Bewegungen dieses Konzept kooptieren, um von diesem symbolischen Kapital zu profitieren. Sie können so etwas von dem emanzipatorischen Potenzial der Menschenrechte an sich binden, ohne Kompromisse bezüglich der Geltung gegenüber dem 'Menschlichen' machen zu müssen. Kurzzeitig kommt es dann jedoch noch immer zu abschließenden Definitionen des Menschlichen, nämlich dann, wenn neue Rechte anerkannt werden, das heißt, wenn der Inhalt des Menschlichen redefiniert und redeterminiert wird.²³⁴

„We learnt that rights are grounded on human discourse and nothing more solid, like nature or humanity. They are therefore essentially unlimited, in other words inessential, the dissolution of all guarantees of certainty“²³⁵

Menschenrechte können also nie vervollkommen werden, sie müssen ihre Offenheit bewah-

Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 153.

231 Foucault 2011, S. 244f.

232 Vismann 2011, S. 174.

233 Douzinas 2000, S. 256.

234 Douzinas 2000, S. 255-257.

235 Douzinas 2000, S. 371.

ren, um sich verwirklichen zu können. Die Offenheit für das unbekannte Zukünftige lässt erahnen, dass vielleicht in Zukunft - so unglaublich es heute klingen mag - Tiere, Cyborgs, Roboter oder Klone als Rechtssubjekte der Menschenrechte in Frage kommen:

„Es gibt keinen Menschen der Menschenrechte, doch es gibt auch keine Notwendigkeit für die Existenz eines solchen Menschen.“²³⁶

Diese radikale Unbestimmtheit erlaubt es, gemäß postmoderner Fluchtpunkte in Ansätzen eine pluralistische Menschenrechtstheorie zu formulieren, die sich von metaphysischen Grundannahmen über die Natur des Menschen löst, Partikularität und Differenz akzeptiert, aber dennoch auf eine soziopolitische pragmatistische Praxis hinweisen kann, die den politischen Raum durch eine Orientierung am permanenten Konflikt statt eines „terroristisch[en]“²³⁷ Konsenses nicht abzuschließen sucht.

Dennoch muss an dieser Stelle auf einige Schwierigkeiten einer postmodernen Theorie der Menschenrechte hingewiesen werden.

8.3 Menschenrechte nach dem 'Tod des Menschen'

Auch wenn die oben angerissene Perspektive auf Menschenrechte als flottierenden Signifikant als ein nützliches Werkzeug erscheint, können damit nicht alle Schwierigkeiten beseitigt, geschweige denn gelöst werden.

Die Möglichkeit von Normativität in einer rein sprachlich konstituierten Welt ist eine Frage, die stets im Hintergrund steht und deren Beantwortung schier unmöglich erscheint. Auch die Frage nach der Freiheit und den Handlungsmöglichkeiten des Subjekts in einer von Machtbeziehungen durchdrungenen Welt scheint ähnlich schwierig. Es ist offensichtlich, dass in einer solchen Gesellschaft auch die Menschenrechte nicht einfach als der Macht grundsätzlich entgegenstehende Konzepte gesehen werden können, die Werkzeuge und Positionen der Kritik und der Emanzipation entstammen diesem System und können nie einen archimedischen Punkt außerhalb dessen einnehmen.²³⁸ Auch die Menschenrechte sind derartige Werkzeuge, die der Kontrolle, Klassifizierung und Regierung von Bevölkerungen dienen:

„Rights act both as a defensive wall and a modality of bio-power.“²³⁹

Fraglich bleibt weiterhin, wie mit einer derart offenen und allgemeinen Konzeption von Menschenrechten praktisch im Kampf für Rechte umzugehen ist und vor allem, wie sich solche in der Gesetzgebung niederschlagen können. Denn hier entsteht ein Paradoxon zwischen Konkretheit und Allgemeinheit: Werden konkrete Rechte für marginalisierte Gruppen, zum Bei-

236 Ranciere 2011, S. 485.

237 Lyotard 1999, S. 184.

238 Vgl. Haber 1994, S. 113.

239 Douzinas 2007, S. 129.

spiel für Frauen, gewährt, dann neigen diese dazu eine bestimmte Definition deren Identitäten festzuschreiben, die subjektivierend der Unterwerfung dienen. Aber auch die generelle Offenheit erscheint problematisch, weil sie bestimmte Bedürfnisse missachtet, die Mitglieder marginalisierter Gruppen aufgrund ihres Status benötigen. Letztlich beinhalten Rechte immer eine „reglementierende Dimension“²⁴⁰, denn sie sie können intersektionale, multiple Identitäten nicht abbilden.²⁴¹

Um diese reglementierende Dimension zu minimieren, ist es nicht hilfreich auf traditionelle Formen der Menschenrechte zu rekurrieren, denn sie können diese nicht aufheben. Benötigt wird dafür eine neue Form des Rechts, das sich – mit Foucault gesprochen – anti-disziplinär verhält und keine neuen Verhältnisse der Souveränität erschafft, indem es neue Formen der Freiheit ermöglicht, die nicht mit den liberalen Freiheiten korrespondieren müssen.²⁴² Diese neuen Menschenrechte benötigen den 'Tod des Menschen', denn „the end of human rights coincides with their rise“²⁴³.

Aber auch hier stößt jede Theorie dieses „antihumanistische[n] [...] Humanismus“²⁴⁴ notwendigerweise an ihre Grenzen, denn ganz pragmatisch müssen wir die Begrenztheit jedweder Theorien über das Zukünftige anerkennen, die niemals die Komplexität kommender widerständischer Praktiken abdecken kann.

„Für den Menschen, der sich erhebt, gibt es letztlich keine Erklärung.“²⁴⁵

240 Brown, Wendy (2011): Die Paradoxien der Rechte ertragen. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 458.

241 Brown 2011, S. 466.

242 Vgl. u.a. Golder, Ben; Fitzpatrick, Peter (2009): Foucault's law. Milton Park [u.a.]: Routledge, S. 123f.

243 Douzinas 2007, S. 197.

244 Hardt, Negri 2002, S. 105.

245 Foucault, Michel (2010b): Nutzlos, sich zu erheben. In: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Berlin: Suhrkamp, S. 373.

Literaturverzeichnis

- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948). Online verfügbar unter <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html>, zuletzt geprüft am 09.01.2013.
- Baltzer, Ulrich (2001): Rorty und die Erneuerung des Pragmatismus. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Er widerungen von Richard Rorty*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 21–48.
- Benhabib, Seyla (Hg.) (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Brown, Wendy (2011): Die Paradoxien der Rechte ertragen. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 454–473.
- Burrows, Jo (1990): Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism. In: Alan R. Malachowski (Hg.): *Reading Rorty. Critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and beyond)*. Oxford [u.a.]: Blackwell, S. 322–338.
- Butler, Judith (1993): Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“. In: Seyla Benhabib (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, S. S. 31-58.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt [u.a.]: Campus.
- Critchley, Simon (1999): Dekonstruktion und Pragmatismus. Ist Derrida ein privater Ironiker oder ein öffentlicher Liberaler? In: Chantal Mouffe (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen-Verl, S. 49–95.
- Derrida, Jacques (2007): Die différance. In: Peter Engelmann (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, S. 76–113.
- Derrida, Jacques (2011): Unabhängigkeitserklärungen. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 150–157.
- Douzinas, Costas (2000): *The end of human rights. Critical legal thought at the turn of the century*. Oxford [u.a.]: Hart.
- Douzinas, Costas (2007): *Human rights and empire. The political philosophy of cosmopolitanism*. London [u.a.]: Routledge-Cavendish.
- Engelmann, Peter (Hg.) (2007): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Engelmann, Peter (2007): Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. In: ders. (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, S. 5–32.
- Foucault, Michel (2009): *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*. Hg. v. Daniel Defert und Petra Gehring. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2010): *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Berlin: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2010a): Folter ist Vernunft. In: ders.: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Berlin: Suhrkamp, S. 336–345.
- Foucault, Michel (2010b): Nutzlos, sich zu erheben. In: ders.: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Berlin: Suhrkamp, S. 373–377.

- Foucault, Michel (2011): Subjekt und Macht. In: ders.: Analytik der Macht. Hg. v. Daniel Defert. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 240–263.
- Fraser, Nancy (1990): Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. In: Alan R. Malachowski (Hg.): Reading Rorty. Critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and beyond). Oxford [u.a.]: Blackwell, S. 303–321.
- Fraser, Nancy (1993): Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende. In: Seyla Benhabib (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl, S. 145–160.
- Geras, Norman (1995): Solidarity in the conversation of humankind. The ungroundable liberalism of Richard Rorty. London [u.a.]: Verso.
- Golder, Ben; Fitzpatrick, Peter (2009): Foucault's law. Milton Park [u.a.]: Routledge.
- Haber, Honi F. (1994): Beyond postmodern politics. Lyotard, Rorty, Foucault. New York u.a.: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1989): Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 153–186.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2004): Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende. In: ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 230–270.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt am Main: Campus.
- Hobbes, Thomas (2009): Leviathan. Hg. v. Project Gutenberg. Online verfügbar unter http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#2H_4_0119, zuletzt geprüft am 09.01.2013.
- Kettner, Matthias (2001): Rortys Restbegründung der Menschenrechte. Eine Kritik. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Er widerungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 201–228.
- König, Siegfried (1994): Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes - Locke - Kant. Freiburg; München: Alber.
- Laclau, Ernesto (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie. In: Chantal Mouffe (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl, S. 111–153.
- Litowitz, Douglas E. (1997): Postmodern philosophy and law. Lawrence: Univ. Press of Kansas.
- Locke, John (2010): Second Treatise of Government. Hg. v. Project Gutenberg. Online verfügbar unter <http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm>, zuletzt geprüft am 09.01.2013.
- Lyotard, Jean-François (1999): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien: Passagen-Verl.
- Lyotard, Jean-François (2007a): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 33–48.
- Lyotard, Jean-François (2007b): Randbemerkungen zu den Erzählungen. In: Peter Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 49–53.
- Maritain, Jacques (1951): Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz. Hg. v. Michael Josef Giesen. Bonn: Auer.
- Menke, Christoph; Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung. Hamburg: Junius.

- Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hg.) (2011): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp.
- Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (2011): Vorbemerkung der Herausgeber. In: dies. (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 9–14.
- Moebius, Stephan (2008): Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften. Eine Standortbestimmung. In: ders. (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–26.
- Morrice, David (1996): Philosophy, science and ideology in political thought. Basingstoke [u.a.]: Macmillan [u.a.].
- Mouffe, Chantal (1993): The return of the political. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (Hg.) (1999): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl.
- Mouffe, Chantal (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie. In: dies. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl., S. 11–35.
- Raimondi, Francesca (2011): Deklaration. Einleitung. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 95–101.
- Rancière, Jacques (2011): Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp, S. 474–490.
- Rorty, Richard (1996): Fraternity Reigns. In: The New York Times, 29.09.1996. Online verfügbar unter <http://www.nytimes.com/1996/09/29/magazine/fraternity-reigns.html?pagewanted=all&src=pm>, zuletzt geprüft am 06.01.2013.
- Rorty, Richard (1983): Postmodernist Bourgeois Liberalism. In: The Journal of Philosophy 80 (10), S. 583–589.
- Rorty, Richard (1987): Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein. In: Political Theory 15 (4), S. 564–580.
- Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1993): Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard (1993a): Dekonstruieren und Ausweichen. In: ders.: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort. Stuttgart: Reclam, S. 104–146.
- Rorty, Richard (1993b): Vorwort. In: Richard Rorty: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays und ein Vorwort. Stuttgart: Reclam, S. 5–12.
- Rorty, Richard (1994): Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (6), S. 975–988.
- Rorty, Richard (1996): What's wrong with 'Rights'? In: Harper's Magazine, 292 (1753). Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com.easyproxy.ub.uni-muenchen.de/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=9605235011&site=ehost-live>, zuletzt geprüft am 06.01.2013.
- Rorty, Richard (1997a): Justice as Larger Loyalty. In: Ethical Perspectives 4 (2), S. 139–151.
- Rorty, Richard (1997b): Laßt uns das Thema wechseln. In: Die Zeit, 18.07.1997 (30). Online verfügbar unter http://www.zeit.de/1997/30/Lasst_uns_das_Thema_wechseln, zuletzt geprüft am 06.01.2013.

- Rorty, Richard (1999a): Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Chantal Mouffe (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen-Verl., S. 37–47.
- Rorty, Richard (1999): Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books
- Rorty, Richard (1999b): Education as Socialization and as Individualization. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 114–126.
- Rorty, Richard (1999c): Ethics without principles. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 72–92.
- Rorty, Richard (1999d): Failed Prophecies, Glorious Hopes. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 201–209.
- Rorty, Richard (1999e): Globalization, the Politics of Identity and Social Hope. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 229–242.
- Rorty, Richard (1999f): Relativism: Finding and Making. In: Richard Rorty: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. xvi–xxxii.
- Rorty, Richard (1999g): The Humanistic Intellectual. Eleven Theses. In: ders.: Philosophy and social hope. London [u.a.]: Penguin Books, S. 127–130.
- Rorty, Richard (2000): Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Rorty, Richard (2000a): Das Ende des Leninismus, Havel und die soziale Hoffnung. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 329–354.
- Rorty, Richard (2000b): Feminismus und Pragmatismus. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 291–328.
- Rorty, Richard (2000c): Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 444–471.
- Rorty, Richard (2000d): Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 241–268.
- Rorty, Richard (2001a): Education without Dogma. Truth, Freedom and our Universities. In: William Hare und John Portelli (Hg.): Philosophy of Education. Calgary: Detselig Enterprises, Ltd., S. 109–116.
- Rorty, Richard (2001b): Erwiderung auf Friederike Müller-Friemuth. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 259–263.
- Rorty, Richard (2001c): Erwiderung auf Josef Früchtel. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 287–291.
- Rorty, Richard (2001d): Erwiderung auf Matthias Kettner. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 229–234.
- Rorty, Richard (2001e): Erwiderung auf Thomas Schäfer. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 194–200.
- Rorty, Richard (2007): Campaigns and Movements. In: Dissent 20.5.2007. Online verfügbar unter http://www.dissentmagazine.org/online_articles/campaigns-and-movements, zuletzt geprüft am 06.01.2013.

Schäfer, Thomas; Tietz, Udo; Zill, Rüdiger (Hg.) (2001): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwidern von Richard Rorty*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schäfer, Thomas (2001): Politisches Engagement ohne philosophische Begründung? Rortys politisches Denken zwischen Ethnozentrismus, Relativismus, Habermas und Foucault. In: Thomas Schäfer, Udo Tietz und Rüdiger Zill (Hg.): *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwidern von Richard Rorty*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 166–193.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2004): *Righting Wrongs*. In: *South Atlantic Quarterly* 103 (2/3), S. 523–581.

Todorov, Tzvetan (1987): *Literature and its theorists. A personal view of 20th-century criticism*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.

Vismann, Cornelia (2011): *Menschenrechte: Instanz des Sprechens - Instrument der Politik*. In: Christoph Menke und Francesca Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, S. 161–185.

Welsch, Wolfgang (1988a): *Einleitung*. In: ders. (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: VCH, Acta humaniora, S. 1–46.

Welsch, Wolfgang (1988b): *Postmoderne. Pluralität als ethischer und politischer Wert*. Köln: Wirtschaftsverl. Bachem.