

- Habermas, Jürgen 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt.
- Habermas, Jürgen 1996: „Politischer Liberalismus – eine Auseinandersetzung mit John Rawls“. In: Ders. (Hrsg.): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Philosophie. Frankfurt, S. 65-127.
- Habermas, Jürgen 1999: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt.
- Jay, Martin 1988: Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays. London.
- Kersting, Wolfgang 2006: Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Paderborn.
- Putnam, Hilary 1983: Realism and Reason. Philosophical Papers, Bd. 3. Cambridge.
- Rawls, John 1992: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt.
- Rawls, John 1998: Politischer Liberalismus. Frankfurt.
- Rawls, John 2008: Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1985: „Habermas and Lyotard on Postmodernity“. In: Bernstein, Richard (Hrsg.): Habermas and Modernity. Cambridge, S. 161-175.
- Rorty, Richard 1988a: „Solidarität oder Objektivität?“ In: Ders. (Hrsg.): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart, S. 11-37.
- Rorty, Richard 1988b: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“. In: Ders. (Hrsg.): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart, S. 82-125.
- Rorty, Richard 1995: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1999: Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus. Frankfurt.
- Rorty, Richard 2003: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt.
- Sandel, Michael 1994: „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York, S. 18-35.
- Taylor, Charles 1988: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt.
- Taylor, Charles 1994: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt.

Was wir von Rorty über Menschenrechte lernen können – und was nicht

1. Einleitung

Als ein Dekonstrukteur der klassischen Philosophie, ihrer binären Entdeckungslogiken Repräsentation/Wirklichkeit, Wahrheit/Falschheit sowie Objektivität/Subjektivität, hat Richard Rorty die Implikationen seines neopragmatistischen Denkens auch in Bezug auf Menschenrechte dargelegt¹ und damit bis heute Zuspruch und Widerspruch gleichermaßen angeregt. Ohne Frage ist seine Kritik insbesondere der akademischen Menschenrechtsphilosophie von solch grundsätzlicher Natur, dass niemand, der danach fragt, was Menschenrechte sind, worin sie gründen und was sie stärkt, an ihr vorbeikommt. Es verwundert daher nicht, dass im Grunde jeder Beitrag zur weltweiten Debatte um Menschenrechte sich in der einen oder anderen Form zu Rortys Thesen verhält, sie als Provokation aufgreift, dagegen zu halten oder als Inspiration, selbst in diese Richtung weiter zu gehen.

Die Frage, was man von Rorty über Menschenrechte lernen kann und was nicht, lässt sich daher niemals einmütig oder gar abschließend beantworten. Die folgenden Ausführungen sind vielmehr geprägt davon, was ich selbst in meiner Beschäftigung mit dem Menschenrechtstopos von Rorty gelernt zu haben meine und wo ich Rorty die Gefolgschaft verweigere. Als ‚Gesprächspartner‘ hat Rorty mich auf unterschiedliche Weise beeindruckt. In der Konsequenz seines antimetaphysischen Zugangs, in seiner Sensibilität gegenüber robusten Hürden für eine globale Akzeptanz menschenrechtlicher Werte und in seiner Fokussierung auf das, was er als das Wesentliche erachtet: die Praxis der Menschenrechte in Form einer umfassenden Humanisierung menschlicher Verhältnisse. Und doch erkenne ich nachhaltige Schwierigkeiten, Rortys Positionen in der theoretischen Philosophie mit seinen Anliegen im Bereich der praktischen Philosophie zusammenzudenken und habe an manchen Stellen den Eindruck, dass seine Lust an der Provokation dem Gewicht der bearbeiteten Fragestellungen nicht immer gerecht wird.

In diesem Spannungsbogen bewegt sich nun die folgende Erörterung in Form eines *sic et non*, die sich auf drei Bereiche konzentriert. Im zweiten Abschnitt werde

¹ Für einen Überblick zu Rortys Menschenrechtsdenken siehe auch Gilbert (2010) sowie Barreto (2011).

ich das Verhältnis von Menschenrechten und Wahrheitsansprüchen in den Blick nehmen und dabei Rortys Non-Dualismus diskutieren, der sowohl gesicherte moralische Wahrheiten sowie Tatsachenwahrheiten als unerheblich zurückweist, um gut in dieser Welt leben zu können. Danach behandle ich Rortys Plädoyer, Theorien der Menschenrechte, allen voran Fragen nach der Begründbarkeit menschenrechtlicher Ansprüche, zugunsten einer humanistischen Praxis aufzugeben. Abschließend diskutiere ich, welche konkreten Anleitungen Rortys Denken für den politischen Kampf um Menschenrechte bereithalten könnte.

2. Menschenrechte und Wahrheit

Die zuschreibenden Begrifflichkeiten, die seit jeher an Rorty angelegt werden, sind mannigfaltig: Pragmatist, Relativist, Konstruktivist, Anti-Realist und Anti-Repräsentationalist, Anti-Fundamentalist (*anti-foundationalist*), Anti-Essentialist, Anti-Dualist. So, als würden die zur Verfügung stehenden Bezeichnungen nicht ausreichen, wählte Rorty den Begriff der *Ironie*, um seine philosophische Position zu beschreiben. Ironiker wüssten um die Kontingenz ihrer weltanschaulichen Positionen und Selbstverpflichtungen, ohne dass letztere für sie selbst dadurch unbedeutender werden würden (Rorty 1989: 61). Ihre vorrangige soziale Tugend sei Toleranz, ihre vorrangige private Tugend die Flexibilität (Rorty 2006: 80). Als das Gegenteil der ironischen Haltung setzt Rorty den *common sense*, Wahrheitsansprüche einfach hinzunehmen und unproblematisiert zu lassen.

Der ironischen Haltung liegt bei Rorty eine – im Lichte klassischer abendländischer Denktraditionen – häretische Absage zugrunde, Unterscheidungen in Welt und Abbild, Subjekt und Objekt, Tatsachen und Werten etc. fortzuschreiben. Seine am präzisesten mit dem Ausdruck Non-Dualismus zu umschreibende Position verweigert sich durch die Zurückweisung ebendieser Scheidungen einer Vielzahl an klassischen philosophischen Fragen: Was ist wirklich? Welches Handeln ist an sich richtig? Der klassischen – oder wie Rorty sie nennt: systematischen – Philosophie möchte er eine *bildende* Philosophie entgegensetzen (vgl. Rorty 1987). Diese ziele auf Bedingungen ab, „in which the idea of truth as correspondence to reality might gradually be replaced by the idea of truth as what comes to be believed in the course of free and open encounters“ (Rorty 1989: 68). Anders als etwa Vertreter der Habermas'schen Diskursethik lehnt Rorty das Kriterium der ‚Vernunft‘ als Steuerungselement für einen solchen (letztlich kontingenten) Konsens – „a consensus that the point of social organization is to let everybody have a chance at self-creation to the best of his or her abilities“ (ebd.: 84) – strikt ab.²

2 Siehe auch den Austausch zwischen Jürgen Habermas und Richard Rorty in Brandom (2000).

Anstatt im Treibsand philosophischer Expeditionen auf der Suche nach dem Wahren, Guten und Schönen unterzugehen, sollten wir uns, so kann man Rortys Anliegen zusammenfassen, von diesen Obsessionen lösen und *erwachsen* werden. Denn nur um ihrer tröstenden Aussicht willen, etwas Höheres als wir selbst könne dafür verantwortlich gemacht werden, was wirklich und richtig ist, hätten die Menschen absolut gedachte Maßstäbe und Autoritäten überhaupt nötig gehabt (vgl. Rorty 1991). Wahrheitsorientierung – in den Naturwissenschaften wie in der Ethik – wird damit als existenzielle Schwäche ausgegeben.

Für die Menschenrechte bedeutet dies, dass wir sie – so sie sich denn überhaupt als vorteilhaftes Ideal erweisen – nicht als absolut ansehen können: als verankert in einer von uns unabhängigen Vernunft oder Gottheit, ja nicht einmal einer ewigen Natur des Menschen. Sie sind weder unabänderlich noch angeboren, die Begründungsrhetorik der neuzeitlichen *Rights of Man* als auch der modernen *Human Rights* ist für Rorty nichts als Blendwerk.

Menschenrechte sind keine übermenschlichen Wahrheiten...

Haben Menschenrechte auch Anteil an einer kontingenten Lerngeschichte der Menschheit, so sind sie aus Rortys Sicht doch keine Endpunkte moralischen Fortschritts. Dieser besteht darin, menschliches Wohlergehen zu mehren und Leid zu verringern und (nur) insofern Menschenrechte dazu beitragen, sind sie wertvoll. Es könnte daher, in Konsequenz dieser utilitaristischen Grundoption, eine (fast) perfekte Welt auch gut ohne sie auskommen,³ gleich wie im Fall der Demokratie, zu der Rorty festhält: „Today our vision is of democracy. Tomorrow it may be of some other way of maximizing human happiness. But human happiness remains the only absolute in the area“ (Rorty 2011: 19f).

Ungeachtet der durchwegs universalen Rhetorik, mit welcher die Idee der Menschenrechte bis heute vertreten wird, bleibt sie in Rortys Perspektive *provinziell*: „[B]ecause it violates the intuitions of a lot of people outside the province in which we heirs of the Enlightenment run the educational institutions“ (Rorty 2000: 22). Damit wendet sich Rorty ausdrücklich gegen ein Kernattribut zumindest der modernen Menschenrechte, wie sie seit der *Universal Declaration of Human Rights* 1948 entwickelt wurden: ihre Universalität. In diesem Begriff stecken zwar eine Mehrzahl von Bedeutungen, die im Menschenrechtsdiskurs aufeinander bezogen, jedoch nicht immer klar unterschieden werden (vgl. Frick 2013; 2017). Doch trifft Rortys Kritik der Gebundenheit der Menschenrechte an Bedingungen der Akzeptanz, die nicht mit

³ Zu einer Kritik dieser keineswegs nur Rorty eigenen Ansehung von (Menschen-)Rechten als Mittel zum Zweck siehe Feinberg (1992).

Notwendigkeit (eines Tages) vorliegen (werden), die Universalitätsthese auf allen Ebenen.

Das ist zum einen die Ebene des Beschreibens, wonach eine faktische *Universalität* im Sinne allgemeiner Bejahung nicht gegeben ist – zumindest nicht außerhalb bestimmter gebildeter Schichten in westlich-liberalen Gesellschaften. Dass sich dies in absehbarer Zukunft grundlegend ändern könnte, legt Rorty nicht nahe. Im Gegenteil, es scheinen der *Universalisierbarkeit* der Menschenrechtsidee hartnäckige exklusivistische Haltungen entgegenzustehen. Menschenrechte fließen, wie auch Michael Ignatieff festhält, gerade nicht aus herkömmlichen Werten, sondern stehen zu ihnen oft in Konflikt (vgl. Ignatieff 2017). Zum anderen werden Menschenrechte in der Regel mit einem (starken oder schwachen) Anspruch universaler Gültigkeit verbunden, das heißt, sie sollen zugunsten aller gelten (Normbegünstigten-Universalismus) als auch von allen beachtet werden (Normadressaten-Universalismus) (vgl. Frick 2017). Für Rorty ist dieser doppelte menschenrechtliche *Universalismus* zwar grundsätzlich wünschenswert, aufgrund seines Verzichts auf ein „abschließendes Vokabular“ aber letztlich nicht rational argumentier- beziehungsweise begründbar: „[N]othing can serve as a criticism of a final vocabulary save another such vocabulary“ (Rorty 1989: 80).

Rorty ist keineswegs der erste, der Menschenrechte relativ und konstruktivistisch denkt, das heißt ihre Geltungs- und Gültigkeitsbedingungen nicht als absolut erachtet und sie nicht als natürliche (Vor-)Gegebenheiten auffasst. Menschenrechte sind für Rorty Menschenwerk, welches gerade keine notwendige Reaktion auf das Auffinden von oder die Einsicht in etwas an sich Seiendes ist. Seit ihren neuzeitlichen Anfängen wurden ‚Menschenrechte‘ stets sowohl als hypothetische Imperative beziehungsweise menschliche Wahrheiten aufgefasst – allen voran in der Tradition des Naturrechtspositivismus von Thomas Hobbes – als auch als absolute Normen, die in einer normativen Natur (des Menschen) und/oder dem Willen Gottes gründen – allen voran in Tradition der Naturrechtsmetaphysik von John Locke (vgl. Frick 2017). Und doch hat Rortys pointierte, wenngleich auch nur schemenhaft vorgebrachte, Kritik am Menschenrechtsdenken den Nerv einer Zeit getroffen, die noch von einem Menschenrechtsoptimismus durchzogen war (Stichwort ‚Ende der Geschichte‘), der aus heutiger Sicht (Stichwort ‚Human Rights Backlash‘) bemerkenswert anmutet.

Zwei Jahre nach Beginn der Jugoslawienkriege, als Rorty seine *Amnesty Lecture* „Human Rights, Rationality, and Sentimentality“ hält, deren Verschriftlichung zum wichtigsten Referenzwerk für Sympathisanten wie Kritikerinnen seines Menschenrechtsdenkens werden sollte (Rorty 1998a: Kap. 9), beschreibt Rorty den tiefsitzenden Gruppen-Chauvinismus als *das* Hindernis für universale Menschenrechte und erklärt zugleich dieses als mit den herkömmlichen Mitteln des Arguments unüberwindbar. Die Rationalität der Barbarinnen und Schlächter, so Rortys provokante Intervention in Feyerabend'scher Manier, sei keine der liberal-humanistischen Ratio-

nalität inhärent unterlegene. ‚Uns‘ und ‚sie‘ trennt auch nichts entlang der Linie Wahrheit oder Irrtum. Letztlich sei es zufällig, wozu wir fähig werden: „The bad people's problem is, rather, that they were not as lucky in the circumstances of their upbringing as we were“ (Rorty 1998a: 180). Von unserer Version von Vernunft überzeugen könne man solche Menschen kaum, der Schlüssel zur Verhinderung zukünftiger Gräueltaten liege vielmehr in der Bildung des moralischen Gefühls.

Wenn Rortys Sicht auf Menschenrechte eine Provokation ist, wozu könnte sie uns dann herausfordern? Zunächst zum Eingeständnis, dass Menschenrechte nicht abschließend davor bewahrt werden können, durch konkurrierende abschließende Vokabulare ernstlich unter Druck gesetzt zu werden, zumal kein Argument solch einen Widerstreit aufzuheben vermag. Die Prämisse des gleichen Werts der menschlichen Person, wie sie insbesondere der Errichtung moderner Menschenrechtsinstrumente zugrunde liegt, mag mit Rorty gedacht *erklären*, warum gewisse Gruppen von Menschen und menschliche Gesellschaften den Schutz von grundlegenden Rechten zu ihrem Ziel machen. Was sie aber nicht kann, ist Menschen zur moralischen Konversion hin zu ebendieser weltanschaulichen Ausrichtung zu motivieren.

Nichts ist garantiert, wo keine moralische Wahrheit Erkenntnis sicherstellt und nichts darf als selbstverständlich gelten, wo Menschenrechte die Ausnahme und nicht der Regelfall oder gar der Zielpunkt eines vernünftigen historischen *telos* sind. Auch Rortys Einordnung von Menschenrechten als Instrumente zu universalem Wohlergehen und Absage an ihren Selbstzweckcharakter verdient Beachtung, kann sie doch davor bewahren, den Blick auf das Wesentliche zu verlieren sowie jenen auf die Veränderbarkeit und Flexibilität menschenrechtlicher Normen schärfen.

...aber Non-Dualismus schwächt sie

Beide diese Einsichten sind wichtig, um Tendenzen, Menschenrechte als quasi-religiöse Wahrheiten und universale Legitimitätsstandards der Diskussion zu entziehen, entgegenzuwirken. Und doch, so überzeugend seine Thesen aus Sicht relativistischer beziehungsweise konstruktivistischer Menschenrechtstheorien erscheinen, die Gründe, die Rorty dafür anführt, sind dies weniger. Was nur konsequent ist für jemanden, der vom philosophischen Begründungsdenken Abschied nimmt, bleibt in Rortys Problemaufrissen aber die Achillesferse. Denn anders als Beiträge zur Menschenrechtsphilosophie, welche die Auffassungen von Menschenrechten als übermenschliche Wahrheiten aus metaethischen Gesichtspunkten im weitesten Sinne zurückweisen (vgl. etwa Tugendhat 1993; Gregg 2012; Frick 2013), erlaubt Rortys Non-Dualismus einen solchen kritischen Zugang nicht.

Rorty entwickelt kein einziges Argument, warum sich hinter menschenrechtlichen Werten und Normen keine moralischen Tatsachen oder kein Wille Gottes ver-

bergen. Vielmehr begnügt er sich mit dem Hinweis auf ihre faktische Nicht-Hege-
monialität und Erschütterbarkeit, um so das Aufweisenwollen moralischer Absoluta
als verfehlt abzutun. Verfehlt ist dieses Streben für Rorty nicht in einem skeptischen
Sinne („Wir können nie genau wissen, was moralisch richtig ist“) und auch nicht in
einem nonkognitivistisch-antirealistischen Sinne („Wir können nicht erkennen, was
moralisch objektiv richtig ist, weil es keine moralischen Tatsachen gibt, an denen
wir es ablesen könnten“), sondern im Sinne einer *wirkungslosen Anstrengung*. Über-
menschliche moralische Wahrheiten sind nicht absonderliche, unplausible Annah-
men, sie sind in Rortys Augen schlicht unnütz: „[M]y doubts about the effectiveness
of appeals to moral knowledge are doubts about causal efficacy, not about epistemic
status“ (Rorty 1998a: 172).

Die Nonchalance, mit der Rorty die Frage objektiver, in den Dingen selbst ver-
bürgter Standards für moralische Urteile beiseite wischt, irritiert, zumal nichts an
Rortys Ausführungen nur im Ansatz den Schluss nahelegt, er ließe sich die Möglich-
keit solcher Standards offen. Vielmehr scheint der bekennende Atheist Rorty irgend-
wann zur Ansicht gelangt zu sein, dass der Beschwörung unverlierbarer, ewiger, na-
türlicher, heiliger Menschenrechte eben nichts außerhalb des Bereichs menschlichen
Wünschens und Strebens *entspricht*. Rorty möchte kein Antirealist und Nonkogniti-
vist sein, weil er die Fundamente dieser Positionen ablehnt, doch bleibt Rortys Prag-
matismus in einem für seinen Non-Dualismus misslichen Sinne auf antirealistische
und nonkognitivistische Grundannahmen bezogen: Wäre Rorty nämlich zur Ansicht
gelangt, dass menschenrechtliche Werte und Normen losgelöst von Menschen gültig
und uns damit vorgeschrieben sind, stellte sich die Frage nach der praktischen Rele-
vanz dieser Ansicht erst gar nicht. Was moralisch an sich richtig ist, wäre verbind-
lich, ganz gleich wie stark etwa die motivationale Kraft im Attribut ‚wahr‘ sein mag.

Der Verzicht auf eine genuine philosophische Auseinandersetzung mit der
(Un-)Möglichkeit moralischer Wahrheit⁴ reduziert die Überzeugungskraft seiner *im*
Grunde richtigen Zurückweisung des Verständnisses von Menschenrechten als über-
menschliche Wahrheiten. Zudem entledigt sich Rorty damit einer gerade in men-
schenrechtlichen Kontexten mächtigen Waffe, indem er sie nicht bloß für sich ab-
legt, sondern für alle stumpf macht, die seinem Denken folgen: die Waffe philoso-
phischer – und nicht bloß meta-philosophischer – Kritik. Diese ist aber notwendig,
wo Widerstand gegen menschenrechtliche Werte und Normen mit explizit abschlie-
ßendem Vokabular unterfüttert ist. Etwa wo, um nur ein Beispiel zu nennen, die Au-
torität heiliger Texte sich aus der Behauptung speist, in ihnen erkläre eine ultimative
Gottheit ihren Willen.

Für Rorty sind Fragen nach der Wahrheit derartiger Behauptungen belanglos. Aus
menschenrechtlichen Gesichtspunkten jedoch kann auf das kritische Potenzial des

Hinterfragens solcher Geltungsansprüche auf ihren wirklichkeitsgerechten Charakter
nicht verzichtet werden, denn dieses allein erst ermöglicht den Austausch von Argu-
menten und damit den Streit um Kriterien für bessere und schwächere Argumente;
es schafft Ambivalenz – den fatalsten Riss in den Festungsmauern der Eindeutigkeit.
Anstatt auf diese Eindeutigkeit nur für sich selbst zu verzichten, sollten ironische
Freunde der Menschenrechte Ambivalenz auch ihren Gegnern zumuten.

Noch schwerwiegendere Folgen hat der Rorty'sche Non-Dualismus, wenn es
darum geht, unser Wissen von der Welt in Handeln zu übersetzen. Menschenrecht-
lich-orientierte Politik ist und bleibt auf Tatsachenwahrheiten angewiesen. Für Rorty
aber sind Tatsachen lediglich eine kontingente Abfolge von Beschreibung und Über-
schreibung, nicht bezogen aus der Weltwirklichkeit, sondern aus Übereinkunft. Nach
mehr zu streben, sei sinnlos: „[T]here is no point in asking whether a belief repres-
ents reality, either mental reality or physical reality, accurately. This is, for pragma-
tists, not only a bad question, but the root of much wasted philosophical energy“
(Rorty 1999: xxiv). Tatsachenwahrheiten sind Konstrukte, die es uns zwar erlauben,
besser in der Welt zurechtzukommen, das war es aber auch schon für Rorty: „No or-
ganism, human or non-human, is ever more or less in touch with reality than any
other organism“ (ebd.: xxiii).

Die Ersetzung einer Korrespondenztheorie der Wahrheit durch eine pragmatisti-
sche Kohärenz- beziehungsweise Konsentstheorie hat zur Folge, dass wahre Aussa-
gen für Rorty durch ihre Zustimmungsfähigkeit innerhalb einer bestimmten Gruppe
definiert werden. „[I]n non-totalitarian societies“, so Rorty, „we take the facts to be
established when we have conciliated our opinion with those of others whose opini-
ons are relevant“ (Rorty 2000: 342). Wissenschaftlicher Fortschritt ist demnach le-
diglich die Herstellung eines immer dichteren Überzeugungsnetzes, „not a matter of
penetrating appearance until one comes upon reality“ (Rorty 1999: 82). Rorty er-
klärt: „For pragmatists, ‚truth‘ is just the name of a property which all true state-
ments share. [...] Pragmatists doubt that there is much to be said about this common
feature“ (Rorty 1982: xiii).

Dies kommt der Ersetzung einer philosophischen Wahrheitstheorie durch eine so-
ziologische gleich. Allerdings werden auch Anhängerinnen der klassischen Auffas-
sung von Wahrheit als Übereinstimmung von Welt und Vorstellung zugestehen, dass
wir mangels Möglichkeiten, immer und in jedem Fall eine solche Übereinstimmung
zu prüfen, angewiesen bleiben auf Deliberation mit anderen Menschen. Außerdem
können wir uns unser Bild der Welt auch nicht völlig eigenständig zimmern. Die
Verleihung des Prädikats ‚wahr‘ hat selbstredend immer auch eine soziale, ja politi-
sche Komponente. Wir benötigen ‚Wahrheit‘, um uns zu vergewissern, was wir ge-
meinsam als wirklich annehmen dürfen, um darauf aufbauend auch gemeinsam zu
handeln. Wahrmacher aber bleibt ‚die Welt‘, weshalb wir das Wahrheitssiegel grund-
sätzlich zurücknehmen, wenn wir zu neuen Erkenntnissen gelangen und jene der

4 Vgl. auch meine Ausführungen dazu (Frick 2010).

Ignoranz bezichtigen dürfen, die auch dann an ‚Fakten‘ festhalten, obwohl sie Mühe haben, Korrespondenzbeziehungen zwischen Vorstellung und Welt plausibel zu machen.

Wo Vertrauen in epistemische Gruppen *unkritisch* erfolgt, das heißt konkret ohne die Bedingung, dass ein kollektiv getragenes Bild der Welt nicht nur kohärent (und vorteilhaft), sondern auch wirklichkeitsgetreu sein muss, kann Erkenntniskritik nicht im Ansatz greifen und können Wissenschaften keinerlei Aufklärung leisten.⁵ Das sollen sie nach Rorty auch nicht. Naturwissenschaften sollen, so seine grobe Vision einer gelungenen Arbeitsteilung, unser Leben verbessern, während Sozialwissenschaften ähnlich den Geisteswissenschaften uns letztlich vertraut machen sollen mit anderen, deren Lebensentwürfe vermitteln und schließlich unser Mitgefühl erweitern (vgl. Rorty 1982: 203f; Rorty 2006: 68f). Für die Politik sind Naturwissenschaften, so Rortys Hoffnung für die Zukunft, nur insofern relevant als sie Beispiel geben für soziale Kooperation und Argumentationskultur (Rorty 2007: 103).

Aus menschenrechtlicher Sicht ist Rortys Absage an eine genuine Wahrheitsorientierung im Bereich der empirisch erfahrbaren Welt ausgesprochen problematisch. Auch wenn man nicht wie etwa George Orwell (den Rorty in diesem Punkt zu seinen Gunsten umdeutet⁶) einen inneren Zusammenhang zwischen Totalitarismus und Wahrheitsbeliebigkeit statuiert, ist völlig unklar, wie hehre Ziele wie „diminishing human suffering and increasing human equality, increasing the ability of all human children to start life with an equal chance of happiness“ (Rorty 1999: xxix) verfolgt werden können, ohne in irgendeiner Form darauf Bezug zu nehmen, *wie die Dinge wirklich sind*. Was verursacht Leid, bei wem, weshalb? Welche Unterschiede bezüglich Chancengleichheit bestehen innerhalb einer Gesellschaft und global besehen?

Und dies sind noch gar nicht die heikelsten menschenrechtlich relevanten Fragen. Wie entscheiden „[p]ragmatists [who] do not believe that there is a way things really are“ (Rorty 1999: 27) zwischen jenen, die Massaker behaupten und jenen, die sie in Abrede stellen? Wie untersuchen sie ferner die Frage, ob seitens der Täter genozidaler Vorsatz vorlag oder wie Befehlsketten organisiert waren? Was ist schließlich mit Beobachtern von Menschenrechtsverletzungen, deren epistemisches Umfeld die Integration bestimmter ‚Fakten‘ verweigert, etwa weil dies Unwohlsein und Schuldgefühle bereitet? Nur unter Zugrundelegung einer Korrespondenztheorie der Wahrheit wären ihre Berichte unabhängig von Interessenslagen und Mehrheitsverhältnissen autoritativ.

Es verwundert daher nicht, dass Rorty seine Position nicht konsequent durchhält und ein Verständnis von ‚wahr‘ als Prädikat wirklichkeitsgetreuer Aussagen selbst

⁵ Vgl. auch die Kritik von Charles Taylor, der gegen Rorty einwendet: „But just walking away from the issues this way closes down all consideration of how thinking agents acquire reliable, justified knowledge of the world“ (Taylor 2003: 171).

⁶ Siehe dazu Conant (2000).

Argumenten zugrunde legt. Wie beispielsweise der Kritik an Kant, wonach dessen „picture of what human beings are like cannot be reconciled with history or with biology“ (Rorty 1999: xxxi), oder wenn er sich selbst affirmativ auf empirische Daten bezieht, die sich *prima facie* nicht widerspruchslös in etablierte Selbstverständnisse – hier den *American Dream* – einfügen lassen: „One of the scariest social trends is illustrated by the fact that in 1979 kids from the top socioeconomic quarter of American families were four times more likely to get a college degree than those from the bottom; now they are ten times more likely“ (Rorty 1998b: 86).

Als nachteilig für menschenrechtliche Anliegen erweist sich auch Rortys anti-essentialistisches Desinteresse an Fragen nach der menschlichen Natur. Menschenrechte aber können nur schwer mit dem Vorschlag, die Suche nach einem akkuraten Bild der *conditio humana* aufzugeben, zusammengedacht werden. Auch wenn Bedürfnisse und Fähigkeiten alleine kein normatives Sollen generieren können, ihre Kenntnis ist für die konkrete Ausgestaltung und den konkreten Schutz von menschenrechtlichen Ansprüchen unabdingbar – gerade dann, wenn man mit Rorty der Fähigkeit zu Mitgefühl zentrale Bedeutung zuschreibt (vgl. auch von Harbou 2014).

Für Rorty sind Fragen danach, was uns als Menschen ausmacht, nicht nur wertlos, sondern kindlich, getragen vom Wunsch nach Unsterblichkeit (in der Menschheit als solcher) (Rorty 1991b: 32). Der *Wille zur menschlichen Natur* ist bei Rorty wie auch der *Wille zur Wahrheit* ein Ausdruck von Schwäche, „a relic of the religious hope that redemption can come from contact with something non-human and supremely powerful“ (Rorty 2007: 99). Dieser Vorwurf lässt sich jedoch auch umkehren: Verspricht die intendierte Überwindung der auseinandersetzungreichen und arbeitsintensiven Untersuchungen der Wirklichkeit nicht ebenso Erlösung? Ist es wirklich entlastender, nach Wahrheit suchen zu müssen als damit gar nicht erst zu beginnen?⁷

3. Menschenrechte und moralisches Gefühl

Wie gesehen, sind Menschenrechte mit Rorty gedacht in keinem „finalen Vokabular“ abzusichern. Für Rorty sind wir besser beraten, theoretische Auseinandersetzungen mit Menschenrechten, ihren Gründen und Rechtfertigungen, zugunsten pädagogischer Anstrengungen hintanzustellen, einer konkreten Veränderung einer Welt zuzustreben, die noch viel zu viel Grausamkeit kennt und zu viele Menschen im Schatten binnenuiversalistischer Moralen belässt. An seinen Non-Dualismus schließt sich

⁷ Vgl. auch die Kritik von John McDowell, der Rorty eine kindliche Einstellung vorwirft, „one for which things other than the subject show up only as they impinge on its will. Acknowledging a non-human external authority over our thinking [...] is merely a condition of growing up“ (McDowell 2000: 120).

somit der wohl bekannteste Beitrag Rortys zur Menschenrechtsphilosophie an: seine Betonung des moralischen Gefühls als primäre Quelle einer transformativen Praxis zugunsten einer „classless, casteless, egalitarian society“ (Rorty 1999: xiv).

Auf die Erziehung kommt es an....

Rortys Vision moralischen Fortschritts gründet in einem humanistischen Gleichheitsethos und zielt auf eine kontinuierliche Erweiterung unseres Mitgefühls gegenüber (vormals) Fernstehenden (Rorty 1999: 83f). Es gehe darum, „to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation“ (Rorty 1989: 192; vgl. auch Rorty 1998a: 181). Dieses Streben nach Überwindung exklusiver moralischer Berücksichtigung nur der eigenen Gruppe oder ‚richtigen‘ Personen nennt Rorty auch „democratic politics“ (Rorty 2000: 1). Ihrer universalen Entfaltung stehen traditionelle ethnozentrische Orientierungen quer durch die menschliche Familie entgegen: „Most human communities remain exclusivist: their sense of identity, and the self-images of their members, depend on pride in not being certain other sorts of people: people who worship the wrong god, eat the wrong foods, or have some other perverse, repellent, beliefs or desires“ (ebd.).

Wie können sich Vorstellungen von gleicher Berücksichtigungswürdigkeit, von geteiltem Menschsein, trotz partikularer Eigenschaften von Personen und Gruppen durchsetzen? Rorty vertraut nicht auf rationalen Diskurs („the language game in which one asks and gets justification for that sort of belief“, Rorty 1989: 87), sondern setzt auf sentimentale Erziehung. Diese Bildung *durch* Gefühl zu Gefühl gelinge am besten durch „imaginative identification“ (Rorty 1989: 93), das heißt durch Prozesse des Nachempfindens fremder Lebensvollzüge, in denen man auf mehr oder weniger Spiegelungen des eigenen Menschseins stößt. Aus einer Anerkennung bloß abstrakten Menschseins alleine lässt sich Solidarität nach Rorty nicht gewinnen, denn diese sei „a matter of which similarities and dissimilarities strike us as salient“ (ebd.: 192). Zu wissen, der Andere ist *auch ein Mensch*, sei nicht ausreichend, vielmehr bedürfe es einer Anerkennung des Anderen als *einen von uns*, „where ‚us‘ means something smaller and more local than the human race“ (ebd.: 191).

Kein tieferes Wesen des Menschen, sondern geteilte Erfahrungen, wie etwa Familienfürsorge, könne das Vermögen freisetzen, mit anderen zu fühlen (vgl. Rorty 1998a: 181). Rorty führt aus: „The right way to take the slogan ‚We have obligations to human beings simply as such‘ is as a means of reminding ourselves to keep trying to expand our sense of ‚us‘ as far as we can“ (Rorty 1989: 196). Größte Bedeutung in Hinblick auf die Erweiterung unseres Mitgefühls misst Rorty der Kunst und in besonderem Maße der Literatur zu. Harriet Beecher Stowes *Uncle Tom's Cabin* oder

das Tagebuch Anne Franks hätten mehr zur Zurückdrängung rassistischer Ideologien beigetragen als wissenschaftliche und philosophische Abhandlungen (vgl. Rorty 2000: 22; 1998a: Kap. 9).

Das Projekt einer sentimental Erziehung entwickelt Rorty keineswegs aus dem Nichts. Auch wenn Rorty sich nicht (direkt) auf sie bezieht, bereits im moralischen Sentimentalismus der schottischen Aufklärung wird dem Gefühl gegenüber der Vernunft ein Vorrang eingeräumt, seien es der *moral sense* in der Ethik Shaftesburys, die *moral sentiments* als Grundlage für die Beurteilung von Handlungen bei Francis Hutcheson, die *sympathy* bei seinem Schüler Adam Smith oder die (*moral*) *passions* als einzige Träger moralischer Motivation bei David Hume. Mit der Sichtweise auf den Menschen als der Evolution unterworfenen Naturwesen wird das moralische Gefühl schließlich bei Charles Darwin als Anlage gedeutet, die aus gruppenselektiven Prozessen hervorgeht – und die, so Darwins Hoffnung, sich in Zukunft immer weiter ausdehnen und, nicht auf die Mitglieder des eigenen „Stammes“ beschränkt, letztlich auf die gesamte Menschheit erstrecken wird (vgl. Darwin [1871] 1952).

Die Frage, wie Altruismus im Menschen entsteht und was ihn ausbremst, hat in den vergangenen Jahren zu spannenden Beiträgen im Bereich der Moralentwicklung und Psychologie sowie der evolutionären Ethik geführt. Sie unterstützen dabei Rortys These, dass zumindest für die Unterlassung beziehungsweise das Nichtvollbringenkönnen von Akten der Grausamkeit rationale Überzeugungen weniger entscheidend sind als emotive Voraussetzungen (vgl. insbesondere de Waal 2009; Gruen 2016), die in ein noch nicht vollends durchdrungenes Dickicht aus biokulturellen Zusammenhängen eingebettet sind (vgl. insbesondere Buchanan/Powell 2018).⁸ Und doch greift Rortys Überhöhung des moralischen Gefühls im Menschenrechtskontext zu kurz. Dies nicht etwa, wie manche Kritiken nahelegen, da Rorty nur auf „billiges Mitleid“ abstelle,⁹ das weder handlungsorientiert sei, noch Opfern von Unterdrückung gerecht werde (vgl. etwa Zembylas 2016; Brysk 2013: 168f; Hoover 2016: 8f), sondern weil er weite Bereiche des menschenrechtlichen Problemfeldes gar nicht erst ausleuchtet.

8 Auch angesichts solcher Forschungszwischenergebnisse liest sich Rortys Rat, „[to] give up the search for an accurate account of human nature“ (Rorty 2007: 104) wie ein Neugierhemmer, der gerade auch Einsichten in ein Phänomen verunmöglicht, das Rorty als einer der ersten philosophisch ernstnimmt: die Dehumanisierung von Menschen durch Menschen (vgl. Rorty 1991a: Kap. 9). Wie David Livingstone Smith gegen Rorty festhält: „If you neglect the question ‚What is our nature?‘ then you can’t look for sources of dehumanization in our nature, and you have no alternative but to gravitate toward a shallow social determinism“ (Livingstone Smith 2011: 272). Ähnlich Brian Schaefer: „It is difficult to see how we could justify a progress of moral sentiments without making an appeal to facts about human beings, facts that would appeal to the very sort of human“ (Schaefer 2005: 37).

9 Rorty selbst hat sehr wohl einen „rapid progress of sentiments, in which it has become much easier for us to be moved to action“, vor Augen (Rorty 1991a: 185; Hervorhebung M.L.F.).

...aber auch ohne finales Vokabular sind Begründungszusammenhänge nicht wertlos

Aus Rortys Sicht sind sämtliche Bemühungen, Menschenrechte mit philosophischen Begründungen zu versehen, entbehrlich: „Human rights foundationalism is the continuing attempt by quasi-Platonists to win, at last, a final victory over their opponents“ (Rorty 1998a: 170). Diese Einschätzung ist aber höchstens dann zutreffend, wenn wir an Begründungen allein die – zugegeben schwer einlösbare – Hoffnung knüpfen, dass ihre Artikulation hinreichend ist, um Menschen zum ‚Glaubenssystem‘ der Menschenrechte zu konvertieren.¹⁰

Dass Begründungszusammenhänge wichtig sind, liegt am erwähnten doppelgesichtigen Universalismus der Menschenrechte. Als Ansprüche, die wir jedem Menschen zusprechen, gehen Menschenrechte zwangsläufig einher mit dem Aufbürden von universalen Pflichten, allen voran Achtungspflichten. Spätestens wenn wir solche Pflichten nicht bloß auf der horizontalen, das heißt der ethischen Ebene zuweisen, sondern auf der vertikalen Ebene, das heißt dort, wo ihre Einhaltung auch gegen den Willen bestimmter (Gruppen von) Menschen staatlich erzwungen werden kann, sind wir dafür eine *Rechtfertigung* schuldig. Unter Zugrundelegung eines menschenrechtlichen Wertefundaments, konkret des Wertes sittlicher Autonomie, können Menschenrechte nicht einfach nur diktiert, sondern müssen anderen gegenüber gerade in ihrer Pflichtenkomponente gerechtfertigt werden. Das menschenrechtliche Ethos verlangt demnach im Rechtfertigungskontext nach *konsistenten* Antworten. Wie Georg Lohmann betont: „Wir hätten gar keine Menschenrechte, würden wir Menschen als Träger von Rechten nicht so verstehen, dass sie für alles, was ihre subjektiven Freiheiten legitimerweise einschränkt, Begründungen verlangen können“ (Lohmann 2000: 9f).

Hinzu kommt, dass Rortys Fokus auf schwerste Menschenrechtsverletzungen wie Genozid und Folter (vgl. Rorty 1998a: Kap. 9) verhüllt, dass eine Mehrzahl menschenrechtlicher *politischer* Fragen mit moralischem Gefühl alleine überhaupt nicht erschlossen, geschweige denn bearbeitet werden kann. Was, zum Beispiel, kann Mitgefühl zur Entscheidung des Konflikts zwischen positiver Religionsfreiheit und Kinderrechten beitragen? Sollen wir mit den Eltern beziehungsweise Religionsgemeinschaften fühlen, die ihre Traditionen und Identität, ja ihr ‚Heil‘ verlieren oder mit Mädchen, die verhüllt, und Knaben, die beschnitten werden? Oder welche Meinung sollte ein empathischer Mensch bezüglich der Spannung zwischen Informationsfreiheit und dem Recht auf geistiges Eigentum haben?

¹⁰ Ich habe an anderer Stelle darzulegen versucht, dass auch bei Bejahung Rortys zentraler Prämissen (Begründungen motivieren nicht, die entsprechenden Normen einzuhalten und sind ungeeignet, vom moralischen Unrecht ihrer Verletzung zu überzeugen) der menschenrechtliche Begründungszusammenhang nicht durch einen bloßen Erziehungszusammenhang ersetzt werden kann (vgl. Frick 2017).

Auch unterschätzt Rorty die Bedeutung von Begründungsdiskursen hinsichtlich ihres Charakters einer Rechenschaftslegung uns selbst gegenüber, die wiederum erst die bereits eingemahnte Kritik unterschiedlicher Weltanschauungen ermöglicht, aber auch dabei unterstützt, bei Widerständen gegen die eigene Position Halt zu bewahren: Weil man eben Gründe hat und von ihnen ausgehend ein idealerweise nachvollziehbares Gerüst aus Überzeugungen. Dieses aufzugeben erscheint in einer Welt, in der Menschenrechte jenseits parteilicher Rhetorik gerade nicht hegemonial sind, als gefährliches Unterfangen (vgl. Fagan 2009: 44f).

Anders als Rorty vermutet, ist der Austausch solcher Gründe nicht der fruchtlose Abschluss von Gesprächen über Menschenrechte (vgl. Rorty 1999: 83f), sondern kann ein dialogischer Katalysator sein, welcher jedes Mal aufs Neue die Vielfalt von möglichen Begründungen herausstellt und vielleicht sogar errahnen lässt, dass ein gewisses Maß an Begründungspluralismus zur Stärkung von Menschenrechten beitragen kann beziehungsweise ihrem Ethos auch angemessen ist (vgl. Frick 2017). In diesem Sinne können menschenrechtliche Begründungsdiskurse etwas leisten, das Rortys Anliegen durchaus entgegenkommt, nämlich das Verstehen des Anderen durch Perspektivenübernahme unterstützen: Wie ist es, Menschenrechte als in einer von Gott gestifteten Auszeichnung des Menschengeschlechts zu denken oder umgekehrt, in einer Selbstausszeichnung der menschlichen schöpferischen Freiheit? Und warum ist aus menschenrechtlicher Perspektive, wovon auch Rorty ausgeht, der Wert menschlichen Lebens kategorisch höher einzuschätzen als jener von nicht-menschlichen Lebewesen (vgl. Rorty 2007: 43f)? Hinter solche Selbstverständnisse zu blicken ist gerade vor dem Hintergrund der Rorty’schen praktischen Anliegen alles andere als müßig.¹¹

Noch stärker freilich fällt die Kritik an Rortys Begründungsskepsis bei denjenigen aus, die in absoluten Maßstäben gründende Überzeugungen als unabdingbar für die Durchsetzung menschenrechtlicher Normen erachten. So bemerkt etwa Bethke Jean Elshtain: „It might be an interesting exercise for Rorty to rewrite the Declaration of Human Rights so that it retains its power to condemn, separate, and define, yet abandons the basis on which it now does so“ (Elshtain 2003: 152).

4. Demokratische Politik und Widerstreit

Das Rorty’sche Ziel „demokratischer Politik“, das wie gezeigt in gleichen Chancen aller auf ein selbstgestaltetes, glückliches Leben besteht und das ihm zufolge am ehesten über sentimentale Erziehung erreicht werden kann, war bereits zu Rortys Zeiten in weiten Teilen der Welt als auch innerhalb westlicher Gesellschaften nie

¹¹ Vgl. auch die Kritik an Rortys Begründungsskepsis bei Granik (2013); Schaefer (2005); Hayden (1999) sowie Bernstein (1987).

über allen Widerstreit erhaben. Heute stellen sich Fragen des Umganges mit widerständigen Bewegungen und rivalisierenden Positionen vielleicht noch drängender. Was würde es bedeuten, Rortys Thesen zur Realisierbarkeit demokratischer Politik in diesem Sinne auf gegenwärtige Herausforderungen anzuwenden?

Zunächst bedarf die Formulierung „demokratische Politik“, die Rorty als Sammelbegriff für sein übergreifendes Anliegen wählt, einer Ergänzung durch die traditionelle Bedeutungsdimension dieses Ausdruckes, denn erst in dieser Gegenüberstellung wird sichtbar, vor welchen Herausforderungen wir eigentlich stehen. Im Verständnis klassischer politischer Philosophie ist demokratische Politik das kollektive Handeln eines politischen Gemeinwesens, welches seine Mitglieder als souverän versteht. Diese Menschen nun aber sind vielstimmig und auch demographisch permanent im Fluss. Sie haben es letztlich auch in der Hand, sich souverän mehrheitlich gegen universale Chancengleichheit zu entscheiden. Solange sie das unabdingbare Recht demokratischer Minderheiten, zu versuchen, selbst zur Mehrheit zu werden, achten, wäre dies kein klarer Widerspruch zum Prinzip der Volkssouveränität.

Demokratische Politik in diesem Sinne kann folglich keine *demokratische Politik* im Rorty'schen Sinne garantieren. Es wird an diesem Punkt vielleicht klarer, warum Rorty der Demokratie im klassischen Verständnis wie gezeigt keinen inhärenten Wert zuschreibt. Demokratie ist nur dann bejahenswert, wenn sie demokratischer Politik dient. Welche Anleitungen nun kann Rortys Denken für Auseinandersetzungen im demokratischen Kontext, gerade auch über menschenrechtliche Fragestellungen, geben? Ich möchte dazu zwei Aspekte beleuchten, die mir für gegenwärtige Debatten als besonders wichtig erscheinen: Das ist zum einen die Legitimität sentimentaler Erziehung beziehungsweise ihrer Methoden und zum anderen die materialen Bedingungen von Altruismus und Empathie.

Erziehung oder Gehirnwäsche?

Wie gesehen, empfiehlt Rorty die Erziehung durch Gefühl zu Mitgefühl, um eine gleiche moralische Berücksichtigung aller Menschen durch alle herzustellen. Was harmlos klingt, wirft jedoch Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Rortys *demokratischer Politik* und menschlicher Autonomie auf. Die Wertschätzung dieser Autonomie ist sowohl dem demokratischen Prinzip als auch den Menschenrechten unabdingbar eingeschrieben. Für das Rorty'sche Projekt sentimentaler Erziehung stellt sich daher noch die Frage, was tun, wenn sie nicht greift oder gar nicht greifen kann? Damit gemeint ist das Problem der Rechtfertigbarkeit dessen, was Rorty frank und frei als „manipulation of sentiment“ bezeichnet (Rorty 1998a: 176). Offen bekennt Rorty: „It seems to me that I am just as provincial and contextual as the Nazi

teachers who made their students read *Der Stürmer*, the only difference is that I serve a better cause. I come from a better province“ (Rorty 2000: 22).

Das Eingeständnis der *Gewalttätigkeit* des eigenen Denkens beendet für Rorty bereits diesen Rechtfertigungsdiskurs, den er ja auch nicht ernsthaft führen will. Auf naheliegende Konflikte, allen voran zwischen sentimentaler Erziehung und einem Menschenrecht auf Gedanken- und Gewissensfreiheit, aber auch demokratischen Minderheitenrechten, geht er gar nicht erst ein,¹² weshalb diejenigen, die mit Rorty denken möchten, diese offenen Fragen selbst weiter bearbeiten müssen. Klar ist jedenfalls, dass ein Sich-Unterwerfen unter ein Diktat des moralischen Gefühls zwar denen als Eintrittsbedingung in ‚unser‘ Gemeinwesen gestellt werden kann, die noch nicht dessen Mitglieder sind, nicht aber ohne weiteres an Andersdenkende innerhalb dieses Gemeinwesens:

„You have to be educated in order to be a citizen of our society, a participant in our conversation, someone with whom we can envisage merging our horizons. So we are going to go right on trying to discredit you in the eyes of your children, trying to strip your fundamentalist religious community of dignity, trying to make your views seem silly rather than discussable. We are not so inclusivist as to tolerate intolerance such as yours“ (Rorty 2000: 22).

Wie aber kann denjenigen, die bereits gleich souveräne Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens sind, erklärt werden, dass ‚unsere‘ und nicht ‚ihre‘ Version der (Um-)Erziehung legitimer ist? Oder soll diese Frage lediglich nach (wechselnden) Mehrheitsverhältnissen entschieden werden und was würde das in Zeiten von den *culture wars* zwischen ‚liberalen Eliten‘ und dem ‚wahren Volk‘, als das sich (völkische) Populisten verstehen, konkret bedeuten? Würden jene, die bis hierhin mit Rorty mitgehen, auch diese Konsequenz tragen wollen? Dass sie sich – sollten sie eines Tages in der bedauerlichen Lage sein, von ihren an Zahlen stärkeren Gegnerinnen umerzogen zu werden – fairerweise nicht auf Rechte berufen können, die sie anderen nicht zugestehen, sollte jedenfalls zu vertieften Reflexionen einladen, wann moralische Relativisten Toleranz üben sollten und wann kämpfen – und vor allem: auf welche Weise (vgl. auch Frick 2010).

Check your privilege!

Auch wenn Rorty auf solche Fragen keine befriedigenden Antworten gibt, so ist sein Blick überraschend scharf, wenn es darum geht, die sich damals schon abzeichnen und heute verschärften Konfliktlinien zwischen globalistischer Avantgarde

12 So fragt denn auch Benjamin Gregg: „Might the project to advance the embrace of human rights by drawing on emotional responses of its addressees undermine itself in just this way?“ (Gregg 2012: 126) Vgl. auch Frick (2017: 388f).

(„Linke‘/liberals‘) auf der einen und beharrenden politischen Kräften („Neue Rechte‘/Nationalisten‘) auf der anderen als Ausdruck tiefreichender sozialer (Um-)Brüche zu begreifen. Manche Textpassagen aus den 1990er Jahren muten – abzüglich der bewussten Zuspitzung – geradezu prophetisch an. Etwa, wenn Rorty in seinem 1996 verfassten Essay „Looking Backwards from the Year 2096“ (Rorty 1999) die zwar letztlich im Sinne seiner Vision gestärkten, jedoch durch totalitäre Zeiten geschlitterten Vereinigten Staaten beschreibt. Darin nennt Rorty die ökonomische Ungleichheit als eine Grundlage für den Aufstieg illiberaler Bewegungen und kritisiert konkret den Vorrang politisch-bürgerlicher Rechte gegenüber sozialen und wirtschaftlichen Rechten als hinderlich für die Bewältigung der sozialen Probleme: „...[T]he right to a job‘ (or ,to a decent wage‘) had none of the resonance of ,the right to sit in the front of the bus““ (Rorty 1999: 243).

Hart ins Gericht geht Rorty in diesem Zusammenhang auch mit der, wie er sie nennt, „academic left“, welche die Klassenfrage völlig aus dem Blick verloren habe und sich in selektiver Identitätspolitik verirrte (Rorty 1999: 254; vgl. auch 1998b; 2006: 53f). Wie Rorty an anderer Stelle warnt: Wenn die Kluft zwischen denen, die von der fortgeschrittenen Globalisierung profitieren und jenen, die darunter leiden, so weit klafft, dass letztere verzweifeln, „[a]t that point, something will crack“ (Rorty 1998b: 90). Anstatt sich überlegen zu fühlen und diese Gruppen politisch zu provozieren, sollten ihre Kontrahentinnen Brücken gemeinsamer Identifikation zu bauen versuchen, die in Rortys Augen nicht ohne den Pfeiler des (US-amerikanischen) Verfassungspatriotismus stehen können (vgl. Rorty 1999: 254f).

Rorty ist sich dessen bewusst, dass die Fähigkeit zu Mitgefühl mit Fernstehenden offenbar nicht allein eine Frage sentimentaler Erziehung, sondern insgesamt auf weitreichende Voraussetzungen materialer Art angewiesen ist: „We hope that human beings will behave more decently toward one another as their standard of living improves“ (Rorty 2006: 68). Und umgekehrt gilt: „Our loyalty to such larger groups will, however, weaken, or even vanish altogether, when things get really tough. Then people whom we once thought of as like ourselves will be excluded“ (Rorty 2007: 42).

Diese Zusammenhänge sind nicht zuletzt aufgrund gegenwärtig beobachtbarer gesellschaftlicher Zerwürfnisse, wie sie im Bereich der Migrationspolitik sowie der Seuchenpolitik auftreten, intuitiv einleuchtend, sie haben darüber hinaus eine Basis in unseren (auch) evolutionär entwickelten moralischen Orientierungen. Diese sind, folgt man Allen Buchanan und Russell Powell (2018), plastisch-adaptiv. Nur dann beziehungsweise dort, wo entsprechende materiale Bedingungen vorliegen – konkret das Vorhandensein effektiver Institutionen, die Abwesenheit von Ressourcenknappheit und -konkurrenz sowie von biologischen und sozialen „Parasiten“ (ebd.: 208f) – kann sich moralische Berücksichtigung nachhaltig ausdehnen. Sie fällt im Gegenteil

zurück auf die ‚eigenen Leute‘, sobald diese Bedingungen bedroht sind oder Menschen auch nur glauben, dass dies der Fall sei.

Nimmt man die Einordnung von inklusiver Moral als eine Art ‚Luxus‘ ernst, die sich auch bei Rorty ironischerweise trotz seines Desinteresses an der menschlichen Natur findet, wird klar, warum sich der Einsatz für globale Menschenrechte keinesfalls auf das ritualisierte Beschwören von Werten beschränken kann. Auch das Projekt sentimentaler Erziehung selbst ist *mit* Rorty *gegen* Rorty gedacht insofern zu überdenken, als die Manipulation von Gefühlen – ihre Zulässigkeit hier beiseitegelassen – spätestens dann an ihre Grenzen gelangen muss, wenn Menschen überzeugt sind, sich moralische Großzügigkeit nicht leisten zu können. In diesem Sinne sollten sich Freunde der Menschenrechte ihrer etwaigen Privilegien bewusst sein: über eine (Aus-)Bildung zu verfügen, die vergleichsweise lange nachgefragt sein wird; ihren Arbeitsplatz selbstbestimmt ins Ausland verlegen und reisen zu können, anstatt ihren Arbeitsplatz abwandern zu sehen; sich halbwegs zurechtfinden können im Irrwald globaler Kommunikationsströme; sich leichter gesund erhalten und bei Bedarf eine andere Wohnung leisten können und vieles mehr.

Ein solcher Privilegien-Check stünde auch vor allem westlichen Ländern im internationalen Kontext gut an. Anderen Gesellschaften eigene Werte als inhärent überlegen und eigene Normen als gänzlich unverhandelbare Standards auszugeben, kann im Zusammenwirken mit wirtschaftlicher/militärischer Überlegenheit Bedrohungsempfindungen evozieren, die auf Schutz durch Abwehr drängen. Solche Reaktionen wird man in Kauf nehmen müssen, wenn das Hinnehmen schwerster Menschenrechtsverletzungen unerträglich wäre (vgl. Rorty 1999: 85). Grundsätzlich aber ist aggressiver menschenrechtlicher Universalismus, und auch hier kann man Rorty folgen, wenig geeignet, erfolgreich für Menschenrechte zu werben. Rorty schlägt eine selbstbewusst-einladende Dialoghaltung vor:

„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 started 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 results“ (Rorty 2007: 55).

5. Zusammenfassung

In Rortys *liberal-ironischer* Utopie sind Menschenrechte in Form von Aufzählungen konkreter Ansprüche zwar nicht unbedingt enthalten, die Vision aber, wonach jede(r) Einzelne Anspruch hat, aus diesem einen Leben das zu machen, worin sich das größte Glück verheißt, kommt der Idee der Menschenrechte sehr nahe. Ich habe zu zeigen versucht, wie Rorty sich in den philosophischen Menschenrechtsdiskurs ein-

gebracht hat und warum seine Kritik an gewissen Verständnissen von Menschenrechten, die in ihnen übermenschliche Wahrheiten erblicken, im Kern zutreffend, in ihren non-dualistischen Prämissen jedoch wenig überzeugend ist. Rorty kritisiert zu recht die Vorstellung, Menschenrechte könnten in einem „abschließenden Vokabular“ geborgen werden. Doch sein Non-Dualismus schwächt Menschenrechte meiner Ansicht nach auf zweifache Weise: Einmal dadurch, dass dieser im Bereich der Ethik die Möglichkeiten philosophischer, konkret nonkognitivistischer Kritik untergräbt. Zudem können menschenrechtliche Anliegen nur dann sinnvoll verfolgt werden, wenn nicht allein Konsens oder Kohärenz entscheiden, was empirisch der Fall ist.

Rortys Hervorhebung der Bedeutung des Mitgefühls als Träger moralischen Fortschritts im Sinne sich weitender moralischer Berücksichtigung trifft ebenfalls einen inzwischen weithin anerkannten Punkt und ist für menschenrechtliche Belange von großer Bedeutung. Seine pauschale Abneigung gegenüber philosophischen Begründungen von Menschenrechten jedoch lässt ihn übersehen, dass auch nicht-absolute Begründungen ihren Wert haben (können) und dass mit verrechtlichten Ansprüchen Fragen nach der Rechtfertigbarkeit von Pflichten einhergehen. Ein kruder Voluntarismus, ohne Einbettung in eine Ethik relativistischer beziehungsweise demokratischer Gegnerschaft, genügt aus menschenrechtlicher Sicht jedenfalls nicht. Hier wäre auch das Projekt sentimentaler Erziehung, welches Rorty anempfiehlt, insofern zu überdenken beziehungsweise weiterzuentwickeln, als Konflikte zwischen Autonomie beziehungsweise Freiheitsrechten und Verbesserung des Menschen zumindest soweit entschärft werden müssen, dass zwischen Herzensbildung und Gehirnwäsche noch unterschieden werden kann. Rortys Einschätzung der Ursachen von politischen Widerständen wiederum gegen ‚liberale Eliten‘ sind heute aktueller denn je und können als konkrete Ratschläge dazu gelesen werden, wie man *nicht* um Menschenrechte kämpft.

Literatur

- Barreto, José Manuel 2011: „Rorty and Human Rights. Contingency, Emotions and how to Defend Human Rights Telling Stories“. In: *Utrecht Law Review*, 7 (2), S. 93-112.
- Bernstein, Richard J. 1987: „One Step Forward, Two Steps Backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy“. In: *Political Theory*, 25 (4), S. 538-63.
- Brandom, Robert B. (Hrsg.) 2000: *Rorty and His Critics*. Oxford.
- Brysk, Alison 2013: „„Why We Care“. Constructing Solidarity“. In: Goodale, Mark (Hrsg.): *Human Rights at the Crossroads*. New York, S. 163-171.
- Buchanan, Allen/Powell, Russell 2018: *The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory*. Oxford.

- Conant, James 2000: „Freedom, Cruelty, and Truth. Rorty versus Orwell“. In: Brandom, Robert (Hrsg.): *Rorty and His Critics*. Oxford, S. 268-342.
- Darwin, Charles [1871] 1952: *The Descent of Man*. Chicago.
- de Waal, Frans 2009: *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York.
- Elshtain, Bethke Jean 2003: „Don't be Cruel. Reflections on Rortyan Liberalism“. In: Guignon, Charles B./Hiley, David R. (Hrsg.): *Richard Rorty*. Cambridge, S. 139-157.
- Fagan, Andrew 2009: *Human Rights. Confronting Myths and Misunderstandings*. Cheltenham.
- Feinberg, Joel 1992: „In Defence of Moral Rights“. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, 12 (2), S. 149-169.
- Frick, Marie-Luisa 2010: *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*. Münster.
- Frick, Marie-Luisa 2013: „Relativismus und Menschenrechte“. In: *Erwägen – Wissen – Ethik*, 24 (2), S. 159-172.
- Frick, Marie-Luisa 2017: *Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation*. Weilerswist.
- Gilbert, Margaret 2010: „Rorty and Human Rights“. URL: <https://escholarship.org/uc/item/2127z5b4> [24.07.2019].
- Granik, Maria 2013: „The Human Rights Dialogue. Foundationalism Reconsidered“. In: *Theoria. A Journal of Social and Political Theory*, 60 (135), S. 1-22.
- Gregg, Benjamin 2012: *Human Rights as Social Constructions*. Cambridge.
- Gruen, Arno 2016: *Wider die kalte Vernunft*. Stuttgart.
- Hayden, Patrick 1999: „Sentimentality and Human Rights“. In: *Philosophy in the Contemporary World*, 6 (3/4), S. 59-66.
- Hoover, Joe 2016: *Reconstructing Human Rights. A Pragmatist and Pluralist Inquiry in Global Ethics*. Oxford.
- Ignatieff, Michael 2017: „Human Rights, Global Ethics, and the Ordinary Virtues“. In: *Journal of International Law and International Relations*, 13 (1), S. 1-9.
- Livingstone Smith, David 2011: *Less than Human. Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*. New York.
- Lohmann, Georg 2000: „Die unterschiedlichen Menschenrechte“. In: Fritzsche, Karl/Kirchschläger, Peter G. (Hrsg.): *Menschenrechte zwischen Anspruch und Wirklichkeit*. Würzburg, S. 9-23.
- McDowell, John 2000: „Towards Rehabilitating Objectivity“. In: Brandom, Robert (Hrsg.): *Rorty and His Critics*. Oxford, S. 109-123.
- Rorty, Richard 1982: *Consequences of Pragmatism*. Brighton.
- Rorty, Richard 1987: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt.
- Rorty, Richard 1989: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge.
- Rorty, Richard 1991: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*. Cambridge.
- Rorty, Richard 1998a: *Truth and Progress. Philosophical Papers III*. Cambridge.
- Rorty, Richard 1998b: *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge.

- Rorty, Richard* 1999: *Philosophy and Social Hope*. London.
- Rorty, Richard* 2000: „Universality and Truth“. In: Brandom, Robert (Hrsg.): *Rorty and His Critics*. Oxford, S. 1-30.
- Rorty, Richard* 2006: *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*. Interviews with Richard Rorty. Stanford.
- Rorty, Richard* 2007: *Philosophy as Cultural Politics*. Philosophical Papers IV. Cambridge.
- Rorty, Richard* 2011: *An Ethics for Today. Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*. New York.
- Schaefer, Brian* 2005: „Human Rights. Problems with the Foundationless Approach“. In: *Social Theory and Practice*, 31 (1), S. 27-50.
- Taylor, Charles* 2003: „Rorty and Philosophy“. In: Guignon, Charles B./Hiley, David R. (Hrsg.): *Richard Rorty*. Cambridge, S. 158-180.
- Tugendhat, Ernst* 1993: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt.
- von Harbou, Frederik* 2014: „The Natural Faculty of Empathy as a Basis for Human Rights“. In: Albers, Marion/Hoffmann, Thomas/Reinhardt, Jörn (Hrsg.): *Human Rights and Human Nature*. Dordrecht, S. 95-108.
- Zembylas, Michalinos* 2016: „Toward a Critical-Sentimental Orientation in Human Rights Education“. In: *Educational Philosophy and Theory*, 48 (11), S. 1151-1167.

IV.

Provokation oder Inspiration für die Linke?