

IX. Kapitel: Kosmopolitischer Ethnozentrismus statt Kultur-Relativismus?

Dieses Kapitel befasst sich mit einem der Hauptgründe für die zum Teil heftige Ablehnung von Rortys Neubeschreibung des Liberalismus. Es handelt sich um den Vorwurf des Relativismus, der bis heute keineswegs verstummt ist, obwohl Rorty ihn mehrfach zurückgewiesen hat. Er verneint die Möglichkeit einer rationalistischen Verteidigung des Liberalismus. Für seine kontextualistische Diskurstheorie gibt es keine externen Kriterien zur Beurteilung von Konflikten zwischen Vokabularen. Dies provoziert natürlich drängende Fragen nach den praktischen Konsequenzen dieser Position: Müssten Rorty'sche Liberale einen selbstwidersprüchlichen moralischen Relativismus vertreten? Wie könnten sie in der Auseinandersetzung mit Antidemokraten argumentieren? Und durch was sollten sie noch motiviert sein, dies überhaupt zu tun?¹

Die Abgrenzung des Ethnozentrismus vom Relativismus steht zunächst im Mittelpunkt von *Kapitel IX.1*. Hinter dieser provokativen Selbstbezeichnung verbirgt sich in methodischer Hinsicht eine internalistische Sicht des moralischen Argumentierens, für die es keinen neutralen Standpunkt zur Rechtfertigung unserer Überzeugungen gibt, aber auch keine Notwendigkeit für einen solchen. Mit der konsequenten Beschränkung auf die Teilnehmerperspektive der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft könne man den selbstwidersprüchlichen Relativismus vermeiden.

Darauf folgt die inhaltliche Untersuchung des von Rorty vertretenen „kosmopolitischen Ethnozentrismus“² in *Kapitel IX.2*. Mit diesem stellt er sich konsequenterweise in die universalistische Tradition der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Wie der Vergleich mit Michael Walzers wiederholenden Universalismus verdeutlicht, vertritt er einen kommunitaristischen Menschenrechts-Universalismus. Er spricht zwar den Menschenrechten eine universelle Geltung ab, hält aber fest an dem liberalen Ziel einer universellen Ausweitung ihrer Reichweite. Gemäß der oben herausgearbeiteten Gefühlskonzeption der Solidarität besteht der von ihm vorgeschlagene Weg hin zu einer globalen Menschenrechtskultur in einer Ausweitung der Solidarität über die Grenzen aller partikularer Gemeinschaften hinweg mittels einer liberalen Schule der Empfindsamkeit.

1 Vgl. dazu Westbrook (2005), 152; Menke-Eggers (1989), 25; Nystrom/Puckett (1998), x.

2 Voparil (2010), 47.

Die Konsistenzprüfung dieser Strategie leitet über auf die Frage, wie man sich einen pragmatisch geführten interkulturellen Dialog über Menschenrechte ohne transkulturelle Standards vorzustellen hat. Wie sich in *Kapitel IX.3* zeigen wird, besteht dessen theoretische Basis in der Abgrenzung von Jean-François Lyotard anhand der Unterscheidung von Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit und der Idee des nicht-normalen Diskurses. Der Behauptung, dem Dialog mit anderen Kulturen wäre das Eingeständnis des eigenen Ethnozentrismus und der Verzicht auf den Anspruch auf Wahrheit förderlich, steht die Befürchtung gegenüber, dass der ethnozentristische Dialog nur auf Assimilation zielen könne. Zugleich bestünde die Gefahr eines frühen, selbstunkritischen Abbruchs des Dialoges. Der Kulturimperialismus-Vorwurf und die Frage, wann der liberale Ethnozentrist den Dialog abbricht und zur Gewalt greift, werden daher abschließend anhand von Rortys eigenen Beiträgen zum interkulturellen Dialog überprüft.

IX.1 Methodologischer Ethnozentrismus oder Relativismus?

Rorty verwendete zur Abgrenzung seiner kontextualistischen Position vom Relativismus das in dieser Studie bereits mehrfach erwähnte Label „Ethnozentrismus“. Die Wahl dieser Selbstbezeichnung für die Verbindung seines Antirepräsentationalismus mit seinem politischen Liberalismus hat primär eine provozierende Funktion. Sein Denken bezieht sich an keiner Stelle auf eine bestimmte ethnische Gruppe. Er ist sich inzwischen auch unsicher, ob es klug war, diesen irreführenden und ambivalenten Begriff gewählt zu haben.³ Der Sache nach hat der Begriff Ethnozentrismus bei ihm zwei Bedeutungsdimensionen: *Methodisch* steht er für die Einsicht in die unausweichliche Kontextualität unserer moralischen und politischen Überzeugungen und als Konsequenz dieser Einsicht für die Hinwendung zur je eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Als *inhaltlicher* Ethnozentrismus bezeichnet er Rortys Eintreten für die politische Rechtfertigungsgemeinschaft der eigenen liberalen Menschenrechtskultur (siehe Kapitel IX.2). Deren Vokabular, mit den zentralen politischen Ideen der konstitutionellen Demokratie und der Menschenrechte, ist der Ausgangspunkt seines politischen Denkens, mit der sich als *liberaler* Ethnozentrist identifiziert. Dazu Rorty selbst:

„I should have distinguished more clearly between ethnocentrism as an inescapable condition – roughly synonymous with ‚human finitude‘ – and as a reference to a particular *ethnos*. In

3 Vgl. ORT, 2; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 110ff. Vgl. dazu Festenstein (1997), 115; Bernstein (2003), 132. Der Begriff Ethnozentrismus steht inzwischen allgemein für Positionen, die die Allgemeinheit von Wertvorstellungen bestreiten und deren Kulturgebundenheit behaupten; vgl. Brocker/Nau (1997), VII.

the latter usage, ‚ethnocentrism‘ means loyalty to the sociopolitical culture [...] of liberalism [...], a culture with which I continue to identify.”⁴

IX.1.1 Die zwei Einsichten des methodologischen Ethnozentrismus

Bezüglich der methodologischen Bedeutungsdimension des Ethnozentrismus steht nach Rortys Ansicht vor allem eine Frage zur Debatte: „The question of whether there is anything for philosophers to appeal to save the way *we* live now, what *we* do now, how *we* talk now – anything beyond *our* own little moment of world history.“⁵ Aus der zentralen antirepräsentationalistischen These der Kontingenz der Sprache folgt für ihn die Zwangsläufigkeit des ethnozentrischen Standpunkts. Das Herz seiner ethnozentristischen Position besteht in einer antifundamentalistischen Behauptung über die Grenzen des moralischen Argumentierens: Wir können unseren kontextualistischen Standpunkt nicht verlassen, da uns kein archimedisches Punkt außerhalb unseres gegenwärtigen moralischen Vokabulars zur Verfügung steht, von dem aus wir dieses beurteilen könnten. Die Idee, es könne ebenso Gründe zur Beurteilung von Vokabularen als ganzen geben, wie es innerhalb von diesen Gründe gibt, Behauptungen zu glauben, ist für Rorty nicht haltbar. Es gebe keine neutralen Kriterien zur Beurteilung von Vokabularen, da uns kein Metavokabular zur Verfügung steht. Wir könnten unser Vokabular nicht verlassen und es von außen mit etwas anderem vergleichen.⁶ Daher laute die Einsicht des Ethnozentrismus, dass wir auf das kontingente Vokabular der Gemeinschaft verwiesen sind, in dem wir sozialisiert wurden. Wir können nur mit dem kontingenten Vokabular arbeiten, das wir nun einmal haben: „An antirepresentationalist view of inquiry leaves one without a skyhook with which to escape from the ethnocentrism produced by acculturation.“⁷ Die negative Einsicht des Ethnozentrismus besteht in der Anerkennung unseres „einsame[n] Provinzialismus“⁸, das soll heißen, der unvermeidlichen Kontingenz und Geschichtlichkeit unserer Vokabulare. Und wir können nicht aus unserem Kontext heraustreten, ohne uns in einem anderen Kontext wiederzufinden.⁹ Ohne die unhaltbare Idee einer universellen transkulturellen Rationalität als Autorität der Überzeugungsrechtfertigung bleiben nach Rorty nur die kulturellen Autorität

4 ORT, 15 [Herv. i. O.]. Vgl. dazu Frischmann (2003), 52. Rortys ethnozentristische Rede von unserer „Menschenrechtskultur“ bezieht sich auf die naturalistische Auffassung der Menschenrechte von Eduardo Rabossi; siehe WF, 245.

5 ORT, 158.

6 Vgl. KIS, 91ff; EHO, 36ff; KOZ, 46; SO, 5. Vgl. dazu Festenstein (1997), 117.

7 ORT, 2. Vgl. ORT, 13; KIS, 131.

8 SO, 27.

9 Vgl. ORT, 203ff. Vgl. Habermas (2008a), 28. Zur Betonung dieses negativen Punktes der Unmöglichkeit einer neutralen, antiethnozentristischen Position benutzt Rorty in Auseinandersetzung mit Clifford Geertz dort auch den Ausdruck „Anti-anti-Ethnozentrismus“. Vgl. dazu auch Auer (2004), 91. Auer reduziert allerdings die Bedeutung von Rortys methodologischen Ethnozentrismus allein auf dessen negative Bedeutung. Matthew Festenstein wählt für ihn die Bezeichnung Anti-Neutralismus; vgl. Festenstein (2001), 205.

ten (im Plural!) der jeweiligen Rechtfertigungsgemeinschaften. Ähnlich wie bei Michael Walzer besteht auch für ihn die moralische Welt aus inkompatiblen Binnenmoralen: „Sobald Gott und seine Sichtweise verschwunden ist, bleibt nichts weiter als wir selbst und unsere Sichtweise.“¹⁰

Die positive Bedeutungsdimension des methodologischen Ethnozentrismus besteht in der bewussten Hinwendung zur je eigenen kontingenten Rechtfertigungsgemeinschaft. Nachdem wir eingesehen haben, dass uns keine neutralen Kriterien zur Verfügung stehen, blieben uns immer noch unsere Kriterien. Worauf es allein ankomme, sei die Rechtfertigungsmöglichkeiten vor der Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert.¹¹ Da die Vorstellung der Abwendung vom eigenen *nomos* und hin zur *physis* verabschiedet werden müsse, laute die partikularistische Konsequenz, von der Gemeinschaft, mit der wir uns gegenwärtig identifizieren, auszugehen. Denn für Rorty gilt: „Our acculturation is what makes certain options live, or momentous, or forced, while leaving others dead, or trivial, or optional.“¹² Aus der Sicht seines Ethnozentrismus müssen wir nicht nur, sondern wir dürfen auch von dem historischen Punkt ausgehen, an dem *wir* uns befinden. Wir dürfen die Praxis der eigenen Wir-Gemeinschaft bevorzugen, obwohl es hierfür keine nichtzirkuläre Rechtfertigung gibt. Das Label Ethnozentrismus stehe für „diese Bereitwilligkeit, sich auf *unser* Tun zu berufen“.¹³ Es drückt nach Rorty eine Art hermeneutische Dankbarkeit aus für die bisherigen Weisen der Welterschließung, in deren Tradition man als verkörperte Sprache stehe.¹⁴

Wie im ersten Teil dargestellt handelt sich bei Rortys radikalen Sprachpragmatismus um eine kontextualistische Diskurstheorie, in der die Wahrheitsantinomie durch die konsequente Beschränkung auf einen kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung vor kontingenten, empirischen Auditorien aufgelöst wird. Rechtfertigung wird, anders als in der universalistischen Diskurstheorie von Jürgen Habermas, durchgängig kontextualistisch gedacht. Die relevante Rechtfertigungsgemeinschaft wird jeweils partikularistisch begrenzt, da das Rechtfertigungsspiel nur innerhalb eines bestimmten gemeinsamen Vokabulars einen klaren Sinn hat. Die Wahrheit des Ethnozentrismus liegt für Rorty entsprechend darin, Sellars' logischen Raum des Begründens mit dem Kontext einer partikularen Wir-Gemeinschaft zusammenfallen zu lassen.¹⁵ Ethnozentristische Wir-Gemeinschaften sind bei ihm also nicht anthropologisch zu verstehen, sondern als kulturelle Identifikationsgemeinschaften der Überzeugungsrechtfertigung, die ein gemeinsames Vokabular und damit eine gemeinsame Geschichte teilen. Er vertritt einen Ethnozentrismus der Rechtfertigung: „Sich ethnozentristisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muss, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* – umfasst diejenigen, mit deren

10 WF, 79; vgl. SO, 30, 107; ORT, 26; PZ, 89. Vgl. dazu Forst (1994), 256.

11 Vgl. WF, 78f; SO, 85.

12 ORT, 13.

13 SO, 97. Vgl. SO, 26; KIS, 318f; Rorty (1995), 149; ORT, 158.

14 Vgl. ORT, 208; EHO, 48. Vgl. dazu Malachowski (2002), 27, 124.

15 Vgl. dazu Tietz (2001), 78f, 88; Wellmer (1993), 168.

Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen.“¹⁶ Für den ethnozentristischen Bezug auf die geteilte Praxis der Rechtfertigung von Überzeugungen gilt allein die eigene, partikulare Identifikationsgemeinschaft als Quelle epistemischer Autorität. Alleiniger Bezugspunkt des (moralischen) Urteilens ist die Tradition einer bestimmten Gemeinschaft, genauer: Ihr Konsens bestimmt über die Geltung von deskriptiven *und* normativen Überzeugungen.¹⁷ Die positive methodische Bedeutungsdimension des Begriffs Ethnozentrismus ergibt sich aus Rortys begründungslogischen Rechtfertigungskommunitarismus.

Für ihn ist der methodologische Ethnozentrismus in seinen zwei Bedeutungen unausweichlich und unwiderlegbar. Er stelle die einzig haltbare Position unter nachmetaphysischen Bedingungen dar. Dabei sei das Bekenntnis zu einem entdramatisierten Ethnozentrismus auch nicht zynisch, sondern nur ehrlich hinsichtlich unserer tiefsten politischen Hoffnungen. Wir seien zu einem unumgänglichen, über sich selbst aufgeklärten Ethnozentrismus verurteilt: „In diesem Sinne verhält sich jeder ethnozentristisch, sobald er sich auf eine wirkliche Auseinandersetzung einlässt, gleichgültig, wie viele realistische Objektivitätsphrasen er in seinem Gelehrtenstübchen aushecken mag.“¹⁸ Der unhintergehbare Ethnozentrismus zwingt und legitimiert uns gleichzeitig nach Rorty dazu, an unseren eigenen politischen Standards gegenüber anderen festzuhalten, bei allem Wissen um ihre Kontingenz und Kontextgebundenheit. Auch nach der Selbstaufklärung über die Unvermeidlichkeit des ethnozentristischen Standpunktes bleibe die Möglichkeit, von der Berechtigung der eigenen Standards auszugehen; allerdings ohne hierzu auf eine starke Begründung zurückgreifen zu können.¹⁹

Die moralischen und politischen Konsequenzen seines antifundamentalistischen Ethnozentrismus werden von Rorty selbst in aller Deutlichkeit geschildert. Ethnozentristische Liberale hätten die Idee eines philosophischen Schiedsspruches zwischen dem Liberalismus und seinen politischen Feinden verabschiedet. Sie würden nicht mehr davon ausgehen, die „Bösewichter“ durch die Anrufung der gemeinsamen objektiven Vernunft überzeugen zu können. Als Folteropfer könnten sie etwa dem Geheimpolizisten einer totalitären Gesellschaft nicht entgegenhalten, dass dieser sein wahres menschliches Wesen betrüge. Man muss nach Rorty, so hart es auch sein mag, die platonische Hoffnung aufgeben, dass „Nazis und Mafiosi zu guten Menschen unseres Schlages würden, *wenn sie nur intensiv genug nachdächten*. Diese Behauptung ist [...] die kantische Spielart der These Platons, wir alle hätten einst die Idee des Guten erblickt und nun könnten wir uns alle daran erinnern, wie sie ausgesehen hat.“²⁰ Aus der Einsicht in den unvermeidlichen Ethnozentrismus folge, dass die Möglichkeit der streng argumentativen Widerlegung der Feinde des Liberalismus entfällt. Jede „Wand aus Argumenten“ erweise sich als ein kontingen-

16 SO, 27f, 37. Vgl. dazu Rumana (2000), 82; Frischmann (2003), 61f. Dort schlägt Frischmann daher vor, Rortys Position „Wir-Zentrismus“ statt „Ethnozentrismus“ zu nennen.

17 Vgl. SN, 210f; SO, 85.

18 SO, 28. Vgl. SO, 29; ORT, 208ff; COP, 172. Vgl. dazu Tietz (2001), 78.

19 Vgl. WF, 16. Vgl. dazu Schäfer (2001), 177f.

20 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 233. Vgl. COP, xlii; ORT, 42.

tes Vokabular, unter vielen möglichen. Daher seien politische Auseinandersetzungen nicht nach objektiven Kriterien entscheidbar. Die Idee muss für ethnozentristische Liberale aufgegeben werden, „dass der Liberalismus gerechtfertigt und die nazistischen oder marxistischen Feinde des Liberalismus dadurch widerlegt werden könnten, dass man sich gegen eine Wand aus Argumenten zurückdrängt – und sie zu dem Eingeständnis zwingt, liberale Freiheit habe ein ‚moralisches Privileg‘, das ihren eigenen Werten fehlt.“²¹ Es gibt also nach Rortys ethnozentristischer Auffassung der Politik keine politisch neutralen philosophischen Instrumente zur Verteidigung politischer Institutionen. Wie bereits im zweiten Teil dargestellt, ist auch die liberale Demokratie für ihn als Antifundamentalisten nur ein kontingentes politisches Vokabular unter anderen. Sie kann sich nicht darauf berufen, dem erkennbaren Wesen des Menschen zu entsprechen und ist nicht schlüssiger zu begründen als andere Herrschaftsformen. Sie ist zwar unsere Idee des Politischen, aber als solche nur eine unter vielen Möglichkeiten.²²

IX.1.2 Ethnozentrismus als Verabschiedung des Relativismus?

Die moralisch-politischen Konsequenzen des Ethnozentrismus sind es, die den Relativismusvorwurf gegen Rorty in seiner Heftigkeit erklären. Aus der Sicht der Begründungstheoretiker ist dieser ein verantwortungsloser Relativist. Seine eigene politische Haltung wird zwar durchaus gewürdigt, aber er könne wie die übrigen Vertreter der Postmoderne den normativen Status seines Eintretens für Pluralismus, Freiheit und soziale Gerechtigkeit nicht ausweisen. Grund hierfür sei sein unhaltbarer Diskursrelativismus, der die Ziele des Liberalismus untergrabe. Dieser Vorwurf des Relativismus ist bis heute nicht verstummt. Rorty gilt vielen Kritikern als Relativist *par excellence*. Vor allem in Deutschland ist seine Verabschiedung des Begründungsprojekts als flacher Relativismus missverstanden worden.²³ Auch Rortys Gegenspieler innerhalb der neopragmatistischen „Familie“, die von ihm als liberale Metaphysiker kritisiert werden, erheben im Gegenzug den Vorwurf des Relativismus. Für Karl-Otto Apel steckt hinter Rortys Suggestion einer sprachpragmatischen Auflösung der Frage „Absolutismus oder Relativismus?“ nur die postmoderne Neuauflage des „Historismus-Relativismus“²⁴. Hilary Putnam konstatiert, dass sich Rortys Verabschiedung des objektiven Wahrheitsbegriffs des Relativismus schuldig macht. Dessen relativistischer Pragmatismus sei ein unhaltbarer Solipsismus mit einem „Wir“ anstelle eines „Ich“. Und unter all der subtilen Verpackung finde sich immer noch der Versuch, den gleichen Standpunkt von Nirgendwo ein-

21 KIS, 99. Vgl. WF, 75ff. Dort weist Rorty auch darauf hin, dass ein ethnozentristischer Liberaler die theoretische Möglichkeit offen lassen muss, selbst durch einen Prozess der rationalen Überredung zum Nationalsozialisten zu werden!

22 Vgl. Rorty (1994b), 977; KOZ, 46. Vgl. dazu Noetzel (2001), 231.

23 Vgl. Tietz (2001), 77; Schaal/Heidenreich (2006), 246f; Schäfer (2001b), 166, 176. Für die ausführlichste und informierteste Version des Vorwurfs eines unhaltbaren Kultur- oder Diskursrelativismus bei Rorty im deutschen Sprachraum siehe Kögler (1992), 252ff.

24 Apel (1988), 393f.

zunehmen wie der Absolutist. Denn er behaupte aus der Sicht Gottes, dass es keinen Blickpunkt Gottes gebe.²⁵ Demgegenüber insistiert Rorty darauf, dass der Vorwurf des Relativismus seine eigene, ethnozentristische Position nicht trifft (a). Darüber hinaus stellt der Relativismusvorwurf in seinen Augen nur das Überbleibsel eines veralteten metaphysischen Vokabulars dar, und kann mit diesem verabschiedet werden (b).

(a) Da für Rorty der Relativismus eine leicht widerlegbare und auch nicht lebbare Position darstellt, lehnt er die (Selbst-)Bezeichnung „Relativist“ entschieden ab.²⁶ Das relativistische Moment seiner ethnozentristischen Position besteht aber darin, dass nach dieser Rechtfertigung immer relativ zu einem empirischen Auditorium ist. Wie ausführlich dargestellt, werden die Ausdrücke „wahr“ und „rational“ als relativ zum Vokabular einer partikularen Rechtfertigungsgemeinschaft neu beschrieben. Dies gilt auch für die Geltungsreichweite moralischer Urteile und politischer Grundüberzeugungen. Mit der Verabschiedung der Idee des Gottesstandpunktes gilt für den Ethnozentristen, dass es keine objektiven Kriterien der Wahl zwischen zwei widerstreitenden (politischen) Vokabularen gibt. Es gibt für ihn keinen Weg, die Bevorzugung eines Vokabulars vor einem anderen *objektiv*, unabhängig von allen Kontexten zu rechtfertigen: „Wenn ‚Relativismus‘ lediglich heißt, dass man keine Verwendung für die Idee einer ‚kontextunabhängigen Geltung‘ hat, dann war dieser Vorwurf völlig gerechtfertigt.“²⁷ Aus der kontextualistischen Relativierung aller Geltungsansprüche und der antifundamentalistischen These, ein neutraler Kontext übergreifender Standpunkt zur Lösung von Auseinandersetzungen zwischen Vokabularen stehe nicht zur Verfügung, folgt aber nach Rorty gerade nicht die selbstwidersprüchliche Gleichgültigkeitsthese des normativen Relativismus, dass jede moralische Anschauung gleich gut oder wahr ist. Der Ethnozentrist folgere daraus vielmehr, dass wir uns auf die Standards des moralischen Vokabulars unserer Rechtfertigungsgemeinschaft berufen müssen und dürfen. Seine Position ist

„nicht relativistisch, sofern Relativismus auf die Behauptung hinausläuft, jede moralische Anschauung sei genauso gut wie jede andere. *Unsere* moralische Anschauung ist nach meiner festen Überzeugung sehr viel besser als jede Konkurrenzanschauung [...] Es ist eine Sache, die falsche Behauptung aufzustellen, zwischen uns und den Nazis gebe es keinen Unterschied. Eine ganz andere Sache ist es, die richtige Behauptung zu vertreten, dass es keinen neutralen gemeinsamen Boden gibt, auf den sich ein philosophischer Nazi und ich zurückziehen können, um unsere Meinungsverschiedenheiten ausdiskutieren.“²⁸

25 Vgl. Putnam (1992), ix, 23ff. Vgl. dazu auch Wellmer (1993), 158.

26 Vgl. WF, 74; Rorty (1995), 149; Rorty (1997e), 5. Siehe insbes. auch COP, 166: „‘Relativism’ is the view that every belief on a certain topic, or perhaps *any* topic, is as good as every other. No one holds this view [...] If there were any relativists, they would, of course, be easy to refute.“ Der Relativismus ist für Rorty auch nicht lebbar, da Handeln ohne Werte nicht möglich sei; vgl. Rorty (2006d), 90.

27 Rorty (1994b), 987. Vgl. dazu Tartaglia (2007), 211; Frischmann (2003), 61.

28 PZ, 152 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 15, 26. Vgl. dazu Malachowski (2002), 136.

Ethnozentrismus bedeutet nach Rorty gerade nicht, die Pflicht zu haben, alles zu rechtfertigen und die unmögliche, verzweifelte Toleranz eines „UNESCO cosmopolitanism“²⁹ zu predigen. Er grenzt sich von jeder Form eines Kulturrelativismus deutlich ab, nach dem alles was sich Kultur nennt, respektiert werden müsse. Die Ansicht, jede Kultur habe schon allein als solche Anspruch auf Respekt ist für ihn ein Ergebnis einer sinnlosen Romantisierung der Differenz durch die akademische Linke in den westlichen Gesellschaften: „Es gibt viele Kulturen, die keineswegs etwas Gutes sind, und die Tatsache, dass Menschen oft wegen der Kultur, der sie angehören unterdrückt werden, macht sie keinen Deut besser.“³⁰

Der Kern des Unterschieds zwischen Ethnozentrismus und Relativismus ist für Rorty darin zu sehen, dass Letzterer immer noch an der unhaltbaren Außenperspektive des Absolutismus festhält. Mit Putnam betrachtet er Realismus *und* Relativismus als undurchführbare Versuche, die Welt von nirgendwo aus zu sehen. Der Relativist wiederholt für ihn nur spiegelbildlich den Fehler jedes Versuchs einer objektiven Begründung der Moral und ist eo ipso aporetisch: „Die Ansicht, dass jede Tradition so rational oder so moralisch ist wie jede andere, könnte nur von einer Gottheit vertreten werden.“³¹ Demgegenüber gibt Rorty als Ethnozentrist die im relativistischen Standpunkt enthaltene *Universalperspektive* preis. Seine Alternative zum Absolutismus ist kein neuer Objektivismus, sondern die freimütige Anerkennung eines unausweichlichen Partikularismus. Für ihn bestimmt nicht mehr eine übergeordnete objektive Wahrheit die Perspektive des Denkens, sondern die eigene partikuläre Rechtfertigungsgemeinschaft, deren Standards er treu bleibt, ohne sie metaphysisch abgesichert zu wissen. Er betont die (kontingente) Bindung an das je eigene Vokabular und argumentiert konsequent aus der *Teilnehmerperspektive* (s)einer Rechtfertigungsgemeinschaft. Aus dieser lässt er sich als konsequenter Ethnozentrist nicht herauslocken und auf die objektivistische These der Gleichgültigkeit verschiedener Standards verpflichten: „Gewiss widerlegt sich der Relativismus selbst, aber es macht einen Unterschied, ob man sagt, jede Gemeinschaft sei so gut oder schlecht wie irgendeine andere, oder ob man sagt, dass wir von den Netzwerken auszugehen haben, die wir sind, von den Gemeinschaften, mit denen wir uns gegenwärtig identifizieren.“³²

Diese Abgrenzung vom Relativismus durch die konsequente Begrenzung auf die Innenperspektive einer Rechtfertigungsgemeinschaft rekuriert auf die oben dargestellte Kritik des Schema-Inhalt-Dualismus durch Donald Davidson, die wesentlich ist für Rortys Projekt einer Verabschiedung des Repräsentationalismus. Nach Davidson gibt es aufgrund der Nichthintergebarkeit der eigenen Sprache keine Möglichkeit zum Bezug eines neutralen Beobachtungsposten für den Vergleich von Begriffsschemata, indem man zeitweilig sein eigenes abstreift. Mit der aufzugebenden Idee des sprachlichen Begriffsschemas als etwas Drittem zwischen

29 ORT, 203.

30 SE, 82; vgl. PSH, 276.

31 Rorty (1995), 149; vgl. KIS, 94; WF, 63. Vgl. dazu Tietz (1992), 139.

32 Rorty (1995), 149. Vgl. dazu Kögler (1992), 253ff; Allen, B. (2000a), 203; Reese-Schäfer (1997), 620.

uns und der Welt fällt auch der Gedanke des Begriffsrelativismus. Der Vorwurf des Relativismus wird hinfällig.³³ Daran anschließend betont Rorty, dass dieser Vorwurf auch an seiner Betonung der Unerreichbarkeit eines archimedischen Standpunktes vorbeigehe. Denn letztlich bringe sein Ethnozentrismus nur die illusionslose Anerkennung der Endlichkeit des Menschen offen zur Sprache: „Human finitude is not an objection to a philosophical view.“³⁴

(b) Entsprechend der oben ausführlich herausgearbeiteten zweistufigen Verabschiedung des Repräsentationalismus und Fundamentalismus liegt der Schwerpunkt von Rortys Abwehr des Relativismusvorwurfes aber nicht auf der direkten argumentativen Widerlegung. Letztlich wird von ihm versucht, diesen Vorwurf indirekt zu entkräften, indem er dessen zugrunde liegendes absolutistisches Vokabular nicht mehr anerkennt. Er erhebt den Anspruch, dass mit der Verabschiedung der Idee objektiver Wahrheit auch der Relativismuseinwand jede Bedeutung verliert. Das Problem des Relativismus ist auch für Rorty nur der beständige Schatten des Absolutismus der Wahrheit. Die Unterscheidung zwischen dem Absoluten und dem Relativen sei Teil des Repräsentationalismus. Mit der antirepräsentationalistischen Neubeschreibung des Ausdrucks „wahr“ auf dem Weg einer Beschränkung auf kontextuelle Rechtfertigung werde aber auch diese Unterscheidung obsolet. Seine Neubeschreibung versteht sich ja wie gezeigt gerade nicht als eine weitere Theorie der Wahrheit, welche die Probleme dieser Art von Theorie lösen will, sondern als Verabschiedung der Wahrheitstheorie. Damit stellt sie für Rorty auch keine relativistische Theorie dar: „Der Pragmatist vertritt keine Theorie der Wahrheit, erst recht keine relativistische.“³⁵ Nach der Verabschiedung des Absolutismus kann nach Rorty die Idee des Relativismus als ein bloßes Schreckgespenst angesehen werden. Sie stelle ein veraltetes Überbleibsel des repräsentationalistischen Vokabulars dar. Wenn man den Relativismusvorwurf vorbringe, zeige dies nur, dass man noch dessen metaphysischen Unterscheidungen verhaftet ist.³⁶ Daher sei es empfehlenswert, diesem Relikt unserer autoritären Vergangenheit letztlich nicht argumentativ zu begegnen. Um nicht in dem repräsentationalistischen Vokabular, das man verabschieden will, gefangen zu bleiben, sollte man dem Vorwurf des Relativismus vielmehr ausweichen und sich nicht mehr um ihn kümmern.³⁷ Die Furcht vor dem Relativismus werde mit dem Vokabular des Absolutismus verschwinden, sobald das Vokabular des Antirepräsentationalismus durchgesetzt ist: „Dann existiert kein sogenanntes

33 Vgl. u.a. KIS, 94. Die Bezugstelle bei Davidson findet sich in Davidson (1986), 262ff. Vgl. dazu Guignon/Hiley (2003), 17ff; Kögler (1992), 252. Auch an dieser Stelle zeigt sich wieder die fundamentale Bedeutung von Donald Davidson für Rortys Denken.

34 ORT, 101; vgl. ORT, 15.

35 SO, 16; vgl. Rorty (1997e), 6. Vgl. dazu Kneer (1996a), 71f; Auer (2004), 89f; Westbrook (2005), 150. Zum Relativismus als Schatten des Wahrheitsabsolutismus vgl. u.a. Wellmer (2000a), 269; Schönherr-Mann (1996), 96.

36 Vgl. HSE, 101; PSH, xv; SO, 27; KIS, 84, 98. Vgl. dazu van Reijen (1995), 478.

37 Vgl. KIS, 99; Rorty (1997e), 6; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 62.

„relativistisches Dilemma“ mehr, sowenig, wie für jemanden, der glaubt, es gebe keinen Gott noch Blasphemie existiert.“³⁸

Kann Rorty dem Relativismus-Vorwurf einfach durch die Zurückweisung des ihm zugrunde liegenden Vokabulars entkommen? Erreicht er damit eine neue Position jenseits der Alternative von Absolutismus und Relativismus? Oder bleibt er mit seiner Problemvermeidungsstrategie, wie Apel meint, selbst noch in dieser Alternative gefangen?³⁹ Hier stellt sich erneut die im dritten Kapitel thematisierte Frage nach der Möglichkeit einer Verabschiedung des erkenntnistheoretischen Paradigmas. Dort lautete die entscheidende Frage „Antirealist oder Antirepräsentationalist?“, hier „Relativist oder Ethnozentrist?“. Es zeigt sich hier eine strukturelle Analogie zwischen Rortys theoretischem und praktischem Denken: So wie mit dem Antirepräsentationalismus eine Position jenseits der erkenntnistheoretischen Debatte zwischen Realismus und Antirealismus erreicht werden soll, so zielt seine „Skizze einer Gesellschaft, in der die Anklage ‚wegen Relativismus‘ gegenstandslos [...] geworden ist, aber ein Sinn für Solidarität intakt bleibt“⁴⁰, auf eine Verabschiedung der ethischen Unterscheidung zwischen Absolutismus und Relativismus. In beiden Fällen soll jegliche Form des Fundamentalismus verabschiedet werden. Die autoritäre Idee des Gottesstandpunktes soll ersetzt werden durch die Idee einer kontextualistischen Rechtfertigungsgemeinschaft. Ob die Verabschiedung jeweils möglich ist, ist nach der hier vertretenen Ansicht nach in beiden Fällen letztlich keine Frage der Theorie, sondern der (transformativen?) Entwicklung unserer Sprachpraxis. An dieser Stelle der Untersuchung kann jedoch festgehalten werden, dass eine schlichte Gleichsetzung von Ethnozentrismus mit Relativismus, so wie sie viele Interpreten vornehmen, Rortys Position nicht gerecht wird. Aus dem Eingeständnis in das historische Gewordensein des eigenen Vokabulars folgert er ebenso wenig wie etwa Michael Walzer Beliebigkeit und gleiche Geltung. Und nicht jeder, der bestreitet eine Haltung in einem starken Sinne begründen zu können, ist darum bereits ein Relativist. Rortys Ethnozentrismus stellt keinen selbstwidersprüchlichen Relativismus dar, der als solcher leicht zu widerlegen wäre.⁴¹

Diese Einschätzung vertreten auch prominente Kritiker, so etwa Bernard Williams. Auch für Jürgen Habermas stellt Rortys Neopragmatismus keinen einfach zu widerlegenden Relativismus dar. Vielmehr handele es sich bei diesem und eine radikale und konsistente Version des Historismus und Kontextualismus. Mit seinem Versuch einer pragmatistischen Verabschiedung des objektivistischen Vokabulars nehme er einen einzigartigen Platz in der gegenwärtigen Diskussion ein. Rorty sei sich bewusst, dass er seinen Kontextualismus behutsam formulieren muss, um radikal sein zu können. Er lasse sich um den Preis des Ethnozentrismus nicht aus der

38 KIS, 94; vgl. EHO, 198. Insofern ist nach Rorty sein „Anti-anti-Ethnozentrismus“ auch nur eine Art ad hoc Therapie für Liberale, die den Schritt zum liberalen Ironiker noch nicht gemacht haben; vgl. ORT, 207f.

39 Vgl. Apel (1988), 394ff.

40 KIS, 306.

41 Vgl. dazu u.a. Reese-Schäfer (1997), 667; Demmerling (2001), 335; Allen, B. (2000b), 223, Festenstein (1997), 184; Joas/Knöbl (2004), 697.

Teilnehmerperspektive herauslocken und begeben sich damit nicht auf das Glatteis des Relativismus.⁴² Sogar Susan Haack geht als scharfe Kritikerin Rortys inzwischen davon aus, dass dieser besser als „Tribalist“ (so ihre pointierte Ersatzformulierung für Ethnozentrismus) statt als Relativist zu bezeichnen ist. Allerdings sei dessen Kombination von Tribalismus und Konventionalismus arbiträr, inkohärent und zynisch zugleich.⁴³ Diese Einschätzung von Haack führt zu einer zentralen These dieser Untersuchung: Mit der „Keule“ des Relativismusvorwurfes ist Rorty nicht zu treffen. Die entscheidende Kritik an seiner Position ergibt sich aus der genaueren Prüfung von Konsistenz und (soziologischer) Plausibilität seines Rechtfertigungskommunitarismus. Folgender Selbsteinschätzung Rortys ist durchaus zuzustimmen: „Dem vom Streben nach Solidarität beherrschten Pragmatisten kann man eigentlich nur vorwerfen, er nähme die eigene Gemeinschaft zu ernst. Nicht wegen seines Relativismus kann man ihn kritisieren, sondern nur wegen seines Ethnozentrismus.“⁴⁴ Die Schlüsselfragen, die von ihm selbst allerdings nicht systematisch thematisiert werden, lauten dann: Wie plausibel ist in modernen, pluralistischen Gesellschaften ein methodischer Ethnozentrismus, der auf der Annahme einer (politischen) Wirkgruppe als Rechtfertigungs-Ethnie beruht? Und: Beruht die liberale Einhegung der Ironie, verkörpert in der Gestalt der liberalen Ironikerin, nicht auf einem kommunikatistischen Fehlschluss?⁴⁵

Susan Haacks skizzenhafte Kritik an der Arbitrarität von Rortys Ethnozentrismus deutet noch eine weitere wichtige Linie der Kritik an. Diese wird unter anderem von Christoph Menke-Eggers und Udo Tietz breiter ausgeführt: Rorty sollte nicht wegen seines widersprüchlichen Relativismus kritisiert werden, sondern wegen eines methodischen Fehlschlusses in Gestalt der Annahme einer strukturellen Kontinuität zwischen Antifundamentalismus und Partikularismus. Die Hinwendung zu einer partikularistischen Position nach der Verabschiedung des fundamentalistischen und absolutistischen Vokabulars sei nicht zwingend. Ethnozentrismus sei nicht die notwendige Konsequenz des Antifundamentalismus und Antirelativismus.⁴⁶ In diesem Sinne ist zu fragen: Folgt aus der Behauptung „Es gibt keinen externen Standpunkt“ die These „Es gibt nur noch unseren internen Standpunkt.“ beziehungsweise genauer: „Es gibt eine Pluralität von Standpunkten jeweils innerhalb einer kontingenten und partikularen Rechtfertigungsgemeinschaft.“? – Die alternative Antwort der Diskursethik zum Ethnozentrismus wurde oben in Kapitel V.2 bereits vorgestellt: Der objektive Standpunkt wird sprachpragmatisch rekonstruiert durch die Idee einer idealen, universalistischen Kommunikationsgemeinschaft. Für Apel und Habermas führt der Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur pragmatischen Sprachphilosophie keineswegs, wie

42 Vgl. Williams, B. (1990), 28; Habermas (1988), 175f; Habermas (1996b), 17f.

43 Vgl. Haack (1995), 136f; Haack (2004), 32.

44 SO, 27 [Herv. i. O.].

45 Wie bereits dargestellt, findet die Prüfung dieser Fragen in den Kapiteln XI. und XII statt.

46 Vgl. Menke-Eggers (1989), 33-40; Tietz (1992), 137ff. Diese Kritik ist das praktische Pendant zu dem im ersten Teil dargestellten Einwand, dass Rortys radikaler Sprachpragmatismus nicht die einzige Alternative zum Repräsentationalismus sei.

Rorty annimmt, zwangsläufig in den Kontextualismus.⁴⁷ Die entscheidende Frage ist dabei die nach der relevanten Sprachgemeinschaft. Wie oben gezeigt, rekurren hier die Gegner im sprachpragmatistischen „Familienstreit“ auf unterschiedliche Sprachgemeinschaften. Damit lautet die entscheidende begründungslogische Alternative aber nicht mehr: Absolutismus oder Relativismus, sondern: Universalismus oder Kontextualismus. Auf der einen Seite steht der Universalismus Kantischer Prägung, nach dem moralische Geltungsansprüche sowohl kontextimmanenten als auch Kontext transzendierenden Charakter haben. Dem steht Rortys hegelianischer Kontextualismus gegenüber, der davon ausgeht, dass Geltungsansprüche niemals unbedingt gültig sein können, sondern immer nur kontextuell innerhalb einer partikularen Rechtfertigungsgemeinschaft.⁴⁸ Nach Habermas verzichtet die prinzipielle Bindung moralischer Urteile an einen lokalen Kontext auf den emanzipatorischen Gehalt des moralischen Universalismus und auf die Möglichkeit von Kritik.⁴⁹ Für den *methodologischen* Kontextualisten Rorty stellt hingegen gerade die bewusste Bindung an die eigene liberale Rechtfertigungsgemeinschaft die Rechtfertigung dar, für deren universalistische Utopie einzutreten. Wie oben in der Darstellung der Debatte zwischen Jean-François Lyotard und Richard Rorty um die Möglichkeit einer im begründungslogischen Sinne nachauflärerischen Utopie bereits angedeutet, bestreitet Rorty zwar gegen Habermas die Möglichkeit, die universalistische Utopie der politischen Aufklärung durch eine neue Metaerzählung der Emanzipation als notwendig begründen zu können. Gemäß seinem antiessenzialistischen Menschenbild gibt es nichts zu emanzipieren, da es kein Wesen der Menschheit in einem moralisch relevanten Sinne gibt. Unter dem Titel „Kosmopolitismus ohne Emanzipation“⁵⁰ hält er aber mit Habermas und gegen Lyotard an der Möglichkeit des Eintretens für die universalistischen Ziele der liberalen Utopie fest. Diese wird allerdings von ihm in Selbstanwendung der ethnozentristischen Einsicht auf den Liberalismus als schwache Utopie, soll heißen als Erzählung der eigenen, kontingenten liberalen Wir-Gruppe aufgefasst:

„We want narratives of increasing cosmopolitanism, though not of emancipation. [...] We need not presuppose a persistent ‚we‘, a transhistorical metaphysical subject, in order to tell stories of progress. The only ‚we‘ we need is a local and temporary one: ‚we‘ means something like ‚us twentieth-century Western social democrats‘ [...] Once we give up metaphysical attempts to find a ‚true self‘ for man, we can continue to speak as the contingent historical selves we find ourselves to be.“⁵¹

Damit kommt die *inhaltliche* Bedeutungsdimension der Selbstbezeichnung Ethnozentrist in den Fokus.

47 Vgl. Habermas (1999a), 286f.

48 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 108; SO, 102.

49 Vgl. Habermas (1991a), 90.

50 ORT, 211.

51 ORT, 214; vgl. ORT, 211ff; PZ, 41, dort bemerkt Rorty, dass der Begriff der „Emanzipation“ in Verbindung mit Vorschlägen zur Aufhebung *konkreter* Unterdrückungsformen durchaus sinnvoll sein könne.

IX.2 Kosmopolitischer Ethnozentrismus als kommunitaristischer Universalismus mit dem Ziel einer globalen Menschenrechtskultur

IX.2.1 Kommunitaristischer Menschenrechts-Universalismus – ein Vergleich mit dem „wiederholenden Universalismus“ von Michael Walzer

Rorty beschreibt den moralischen Universalismus neu als die geschichtlich gewordene Tradition der westlichen Menschenrechtskultur und als praktische Aufgabe. Anders als der ahistorische Universalismus vergegenwärtigt seine Variante des „historische[n] Universalismus“⁵² die Geschichtsgebundenheit der universalistischen Moral. Als methodischer Ethnozentrist plädiert er für das offene Eingeständnis ihrer Bindung an Geschichte und Erfahrung der eigenen Kultur. Der inhaltliche Universalismus ist für ihn das Resultat eines geschichtlichen Prozesses moralischer Selbstdefinition. Als solches mache er das kontingente moralische Selbstverständnis der kontingenten De facto-Gemeinschaft der liberalen Wir-Gruppe aus.⁵³ Der Prozeduralismus und Universalismus ist für liberale Ethnozentristen also *ihre* Variante des inhaltlichen Ethnozentrismus. Er stellt ihre Form des moralisch und politisch Guten dar, die für ihre praktische Identität wesentlich geworden ist. Damit geht Rorty den Weg von Charles Taylor, Michael Walzer und (mit Einschränkung) Alasdair MacIntyre, sich mit einer kommunitaristischen Argumentation in die universalistische Tradition des liberalen Westens hineinzustellen. All diese Kommunitarier beziehen sich begründungslogisch auf die eigene, westliche Tradition der Allgemeinheit, die aus ihrer Sicht aber selbst nicht mehr allgemein begründet werden kann.⁵⁴ Auch sein liberaler Ethnozentrismus „gründet“ sich in diesem kommunitaristischen Bezug auf die liberale Rechtfertigungsgemeinschaft universeller Moral. So wie oben entwickelt, vertritt er einen kommunitaristischen Liberalismus. Dementsprechend lautet auch die beste Bezeichnung für seine methodologische und inhaltliche ethnozentristische Position: *kommunitaristischer Universalismus*.

Zur Plausibilisierung dieser Bezeichnung ist ein kurzer Blick auf Michael Walzers Variante des kommunitaristischen Universalismus nützlich, da dieser als Liberaler, wie oben in Kapitel VI.2.2 dargestellt, ebenso wie Rorty einen metaethischen

52 Zimmermann (2002).

53 Vgl. Rorty (1995), 143. Vgl. dazu Zimmermann (2002), 508ff, 516f; Köhl (2000), 834.

54 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 444; Reese-Schäfer (2001), 80f. So wie Rorty sich in die Tradition des Liberalismus stellt, bezieht sich auch MacIntyre auf den Thomismus als universalistische Tradition; vgl. MacIntyre (1990). Man könnte von einer säkularisierten und einer theologischen Variante des Bezuges auf eine kontingente Tradition mit universalistischen Inhalten sprechen. – Folgt man der kontextualistischen Interpretation von Rawls, so kann man auch diesen als kontextualistischen bzw. kommunitaristischen Universalisten lesen; vgl. dazu Walzer (1996a), 28; auch Hastedt (1991), 257; Meyer (1996), 99.

Kommunitarismus vertritt. Auch sein „wiederholender Universalismus“⁵⁵ versucht die Verbindung von Partikularismus und Universalismus. Er grenzt sich dabei vom deduktiven „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“⁵⁶ ab. Dieser stehe am Ende der irrigen moralphilosophischen Pfade der Entdeckung und der Erfindung und gehe davon aus, dass es ein moralisches Gesetz gibt, aus dem alle moralischen Urteile nur deduziert werden müssten. Für Walzer ist diese Form des präskriptiven Universalismus aufgrund seines missionarischen Charakters latent autoritär. Ihm stellt er seinen kommunitaristischen Universalismus entgegen. Gegen die vernunftphilosophische Begründungstheorie transzendentaler oder prozeduraler Gerechtigkeitsmoralen betont er die Kontextgebundenheit von Gerechtigkeitsprinzipien und die Notwendigkeit einer Politik der Differenz.⁵⁷ Auf der inhaltlichen Ebene stellt sich Walzer dabei nicht gegen die universelle Menschheitsmoral der eigenen liberalen Kultur und dem Ziel der Ausbreitung der Demokratie als normativ ausgezeichnete Herrschaftsform. Er bekennt sich als loyaler Bürger zu der universalistischen Sprache der Menschenrechte seiner eigenen moralischen Kultur. Zugleich ist er sich allerdings, wie Rortys ethnozentristische liberale Ironikerin, ihrer Kontextgebundenheit bewusst.⁵⁸ Er versucht diese Betonung der Kontextgebundenheit und Differenz mit dem universalistischen Anspruch der eigenen, liberalen Menschenrechtsmoral durch seinen hermeneutisch-induktiven Universalismus der Wiederholung zu verbinden.⁵⁹ Nach diesen kann eine globale Minimalmoral nur das kontingente Ergebnis eines induktiven Prozesses der gegenseitigen Anerkennung von Wiederholungen zwischen den partikularistisch gedachten, dichten moralischen Kulturen sein. Die minimale – und primär „negative“ – Moral besteht nach Walzer aus immer wieder auftauchenden Merkmalen, die aus gemeinsamen Erfahrungen und Reaktionen resultieren. Sie sei als die kontingente Summe dünner Überschneidungen zwischen ihrerseits dichten Moralauffassungen, die von diesen wiedererkannt werden, keine „freischwebende Moral“.⁶⁰ Wie von ihm mehrfach betont, bedeutet die wechselseitige Anerkennung sich wiederholender Familienähnlichkeiten maximaler Moralauffassungen keine Grundlegung der Moral im Sinne der Entdeckung einer gemeinsamen Verpflichtung gegenüber derselben Menge letzter Werte. Für den wiederholenden Universalismus ist das gemeinsame Minimum nicht das Fundament der maximalen Moralauffassungen, sondern nur deren Teil. Der moralische Maxi-

55 Walzer (1996a), 144. Rorty selbst bezieht sich zustimmend auf Walzers Variante des kommunitaristischen Universalismus; vgl. Rorty (1996b), 136. Nach Reese-Schäfer ist er weiter ausgearbeitet und intensiver durchdacht; vgl. Reese-Schäfer (1991), 132.

56 Walzer (1996a), 140.

57 Vgl. Walzer (1996a), 140ff, 167. Vgl. dazu Kallscheuer (1996), 217ff; Krause/Malowitz (1998), 158f; Forst (1994), 242ff.

58 Vgl. Walzer (1996a), 10.

59 Vgl. Forst (1994), 262.

60 Vgl. Walzer (1996a), 19, 24ff, 159ff. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 154ff. Zu Walzers Unterscheidung zwischen dünner universalistischer und dicker partikularistischer Moralauffassung und seiner Betonung der Einbettung dünner bzw. minimalistischer Bedeutungen in die jeweilige dichte Maximalmoral siehe Walzer (1996a), 13ff.

malismus gehe dem Minimalismus voraus. Daher sei auch die Anerkennung von Familienähnlichkeiten additiv und induktiv. Und ein externer Standpunkt oder ein universeller Blickwinkel sei sowohl unmöglich als auch überflüssig.⁶¹ Der wiederholende Universalismus teilt damit wie Rortys liberaler Ethnozentrismus mit dem rationalistischen Universalismus die Idee einer globalen, liberalen Kernmoral – allerdings dem Ergebnis nach, nicht der Begründung! Bei beiden Varianten des kommunitaristischen Universalismus wird diese in praktischer Hinsicht transformiert. Die angestrebte universalistische Minimalmoral kann auch bei Walzer nur das Ergebnis eines kontingenten Projekts sein, denn die Menschheit ist in einem moralischen Sinne bisher nicht existent.⁶² Zugleich müssen sich die Bürger der liberalen Kultur nach Walzer immer bewusst bleiben, dass die Idee der Menschenrechte zur Rechtfertigung dieses universalistischen Projekts „nur“ der moralischen Sprache der Maximalmoral des Westens entstammt. Menschenrechte würden sich nicht deduktiv aus dem gemeinsamen Menschsein folgern lassen, sondern sie stellten *unsere* partikuläre Vorstellung des moralisch und politisch Guten dar. Walzer hält sie für durchaus übersetzbar – dafür sollte ihr partikularistischer Status im interkulturellen Dialog allerdings offen ausgewiesen werden.⁶³

IX.2.2 Menschenrechts-Universalismus des Gefühls ohne begründungstheoretisches Fundament

Rortys inhaltlicher, liberaler Ethnozentrismus besteht in seinem loyalen Eintreten für die Utopie einer globalen Ausweitung der eigenen Menschenrechtskultur. Wie Walzer geht er von der moralischen Überlegenheit des inklusiven Vokabulars der eigenen liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft aus, ohne dieses jedoch philosophisch zu überhöhen. Hierzu verfolgt er folgende theoretische Strategie: Da der menschenrechtliche Universalismus von seinem Geltungsanspruch her die denkbar schärfste Negation des Ethnozentrismus darstellt, werden zwei Bedeutungen des Begriffes Universalismus unterschieden: universelle Reichweite und universelle Geltung. Mithilfe dieser Unterscheidung kann Rorty das universalistische Vokabular der eigenen Kultur benutzen. Sein kosmopolitischer Ethnozentrismus setzt sich auf der inhaltlichen Ebene für die universelle *Reichweite* der Menschenrechte ein, ist aber zugleich auf der Begründungsebene gegen den philosophischen Versuch einer Fundierung dieses utopischen Zieles durch die Idee universeller *Geltung*.⁶⁴ Demokratie und Menschenrechte, als die zentralen politischen Errungenschaften der westlichen Kultur, sind für ihn keine Entdeckung einer objektiven Wahrheit, sondern die Erfindung einer kontingenten und partikularen Tradition. Damit folgt Rorty der postkolonialen Kritik. Zugleich hält er aber an dem Anspruch der eigenen Kultur fest, die bisher beste Antwort auf die Herausforderung des globalen Zusammenlebens formuliert zu haben. Auch wenn die Herausbildung des Vokabulars der

61 Vgl. Walzer (1996a), 33ff, 161.

62 Vgl. Walzer (1996a), 22f. Vgl. dazu Krause/Malowitz (1998), 156f.

63 Vgl. Walzer (1996a), 24, 33. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1997), 544f.

64 Vgl. KIS, 309; Rorty (1994b), 977; ORT, 213; PZ, 90.

konstitutionellen Demokratie und der Menschenrechte im europäisch-atlantischen Kulturkreis der Nachaufklärungszeit nur eine „Exzentrizität“ der westlichen Liberalen ist, identifizieren sich liberale Ethnozentristen mit ihm und halten es im Vergleich mit allen bisherigen politischen Vokabularen für das bisher beste Vokabular unserer Spezies:

„It urges liberals to take with full seriousness the fact that the ideals of procedural justice and human equality are parochial, recent, eccentric cultural developments, and then recognize that this does not mean they are any the less worth fighting for. It urges that ideals may be local and culture-bond, and nevertheless be the best hope of the species.“⁶⁵

Der entscheidende moralische Vorzug des eigenen politischen Vokabulars – etwa gegenüber dem nationalsozialistischen Ethnozentrismus – ist für Rorty als *liberaler* Ethnozentrist, dessen prinzipielle Offenheit. Die liberale Rechtfertigungsgemeinschaft sei keine fast fensterlose semantische Monade mit exklusionären Charakter. Für ihre politische Kultur ist ein gemäßigter, weil *offener* Ethnozentrismus kennzeichnend, der den Rückfall in den Absolutismus durch die Verabsolutierung des eigenen Vokabulars zu vermeiden gelernt hat. Das Misstrauen gegenüber der eigenen Perspektive und die Offenheit gegenüber anderen Kulturen seien im Laufe der Geschichte zentral für sein Selbstbild geworden. Typisch für ihn sei sein inklusionärer Charakter, die Bereitschaft zur ständigen Erweiterung des „Wir“. Er strebe die Einbeziehung möglichst aller Menschen in die Rechtfertigungsgemeinschaft an, innerhalb derer ein gewaltloser Konsens zu suchen ist. Diese Variante des Ethnozentrismus habe das Ziel der ständigen Erweiterung der moralischen Vorstellungskraft zur Sensibilisierung gegenüber allen Arten von Benachteiligung und Demütigung, um dadurch möglichst alle Menschen in den Geltungsraum der Solidarität einzubeziehen. Die liberale Wir-Gruppe vertritt damit für Rorty eine spezifische Form des Kulturpartikularismus: den inklusionären normativen Universalismus.⁶⁶ Trotz aller kulturimperialistischen Fehler in der Vergangenheit zeichne sie sich dadurch aus, aus der eigenen Geschichte den Wert von Offenheit, Toleranz und Gewaltlosigkeit gelernt zu haben: „Es ist eine Kultur, die sich ihrer Fähigkeit zu mörderischen Intoleranz in sehr hohem Maße bewusst geworden ist, wodurch sie vielleicht auch mehr Argwohn gegenüber der Intoleranz und mehr Gefühl für die Erwünschtheit von Vielfalt entwickelt hat als irgendeine andere Kultur, von der wir wissen.“⁶⁷ Zur historisch gewachsenen Bereitschaft, Vielfalt zu tolerieren und anderen Kulturen zuzuhören, komme die Fähigkeit der liberalen, demokratischen Kultur zur inneren Reform hinzu; und vor allem auch die Idee zur eigenen Verbreitung das Mittel der Überredung anstelle von Gewalt einzusetzen. Denn der eigene Begriff von Rationalität gebiete es, sich mit „Fremdlingen“ auf ein Gespräch einzulassen und die eigenen Werte durch Überredung und nicht mit Gewalt zu verbreiten suchen.⁶⁸

65 ORT, 208; vgl. ORT, 204ff, 219; WF, 256. Vgl. dazu Auer (2004), 172f.

66 Vgl. ORT, 2, 4, 214ff; KIS, 319. Vgl. dazu Kettner (2001), 216.

67 KOZ, 102; vgl. ORT, 219.

68 Vgl. SO, 19; ORT, 14, 214ff.

Wie oben herausgearbeitet, versteht sich Rortys radikaler Sprachpragmatismus des Gesprächs als Versuch, diesen offenen Ethnozentrismus der liberalen Kultur des Westens, mit dem er sich identifiziert, auf den Begriff zu bringen. Er begründet nicht, sondern artikuliert die historisch kontingente Kombination von Ethnozentrismus und Fallibilismus. Dies ist die primäre Verbindung zwischen seinem antirepräsentationalistischen Sprachpragmatismus und dem inklusionären Projekt demokratischer Politik, zu dessen Verwirklichung er beitragen will.⁶⁹ Dieses Projekt zielt auf die ständige Erweiterung des für kompetent gehaltenen Publikums, auf die Inklusion von immer mehr Arten von Menschen in die konversationelle Wir-Gruppe des öffentlichen Diskurses als der einzigen politischen Legitimierungsinstanz. Es handele sich um den kontingenten Versuch, eine planetenweite inklusive Gemeinschaft der (kommunikativen) Solidarität zu erschaffen.⁷⁰ Als liberaler Ethnozentrist teilt er mit den universalistischen Liberalen die gleiche Utopie eines offenen Solidaritätsbegriffs: eine kosmopolitische, solidarische Weltgemeinschaft, so wie sie durch die Charta der Vereinten Nationen und durch die Deklaration der Menschenrechte von Helsinki in Aussicht genommen wird. Das Ziel seines politischen Engagements ist eine weltumspannende politische Kultur mit konstitutioneller Demokratie und Menschenrechten als ihrem Kern. Allerdings wird bei ihm die Hoffnung darauf, dass die Menschheit zu einer globalen Gemeinschaft nach dem Bild des Westens zusammenwächst, nicht aus einer (vermeintlichen) theoretischen Notwendigkeit gespeist, sondern aus der Identifikation mit seiner liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft und ihrem kontingenten Vokabular universeller Moralität. Für die globale Ausweitung des Horizonts der Solidarität sei keine Erneuerung der universalistischen Begründungstheorie hilfreich, sondern allein die Bereitschaft zum Handeln.⁷¹ Wie für alle Pragmatisten ist die Demokratie also auch für den kosmopolitischen Ethnozentristen Rorty letztlich Menschheitsdemokratie. Sie steht und fällt mit diesem Universalitätsanspruch. Allerdings handelt es sich für ihn um ein unvollendetes Universalisierungsprojekt ohne universalistische Begründung. In seiner radikal pragmatistischen Lesart ist der moralische Universalismus ein kontingentes politisches Projekt, der bloße Versuch der Erweiterung unserer provinziellen Lebensform. Für liberale Ethnozentristen sei er das beste praktische Projekt, das wir haben. Dabei setze das Ziel einer universellen Kommunikationsgemeinschaft keinen Bezug auf die Idee universeller Verständigung voraus. Der universelle logische Raum der Moral ist nicht irgendwie philosophisch schon vorgegeben, sondern wir, die Bürger der liberalen Demokratien, seien aufgerufen, ihn Schritt für Schritt erst zu kreieren.⁷²

69 Vgl. auch ORT, 2, 14.

70 Vgl. Rorty (1994b), 983; Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 9. Vgl. dazu Frischmann (2003), 57.

71 Vgl. ORT, 219; Rorty (1997e), 22ff; Rorty (1999a), I; Rorty (2001f), 15. Vgl. dazu Auer (2004), 174; Sandbothe (2001), 143f.

72 Vgl. Rorty (1994b), 988; WF, 292. Vgl. dazu Köhl (2001), 20; Brunkhorst (1997b), 124, 130f, 141.

Rorty teilt mit der universalistischen Menschenrechtsphilosophie das politische Ziel einer universellen Reichweite der Menschenrechte. Dabei erfährt man allerdings angesichts seines inhaltlichen Minimalismus wenig über seine Interpretation der inhaltlichen Ausgestaltung der Menschenrechtskonventionen oder darüber, was als Menschenrechtsverletzungen zu gelten habe.⁷³ Auch sein Beitrag zur Menschenrechtsdebatte konzentriert sich auf die Begründungsebene. Er lehnt die Vorstellung einer übergeschichtlichen und überkulturellen Geltung der Menschenrechtsidee ab. Nach der traditionellen Sicht ist nur die globale Durchsetzung der universalistischen Moral kontingent, aber nicht deren philosophische Begründung. Als radikaler Pragmatist erachtet Rorty die essenzialistische Rede von angeborenen Rechten durch die universalistische Begründungstheorie für eine veraltete Artikulation unseres kontingenten moralischen Vokabulars. Sie stellt für ihn den Versuch dar, „die Vorteile der Metaphysik zu genießen, ohne die entsprechende Verantwortung zu übernehmen“⁷⁴. So sei es auch nur leere rhetorische Geste zugunsten der eigenen Identifikationsgemeinschaft, wenn man die Evidenz der Existenz von Menschenrechten behaupte. Denn diese vermeintliche Evidenz sei nicht durch eine spezifische Verbindung des menschlichen Geistes mit der moralischen Wahrheit zu erklären, sondern nur das Produkt kulturspezifischer Indoktrination. Diese Kritik am metaphysischen Universalismus hindert Rorty aber nicht, ein moralischer Universalist in einem nicht-metaphysischen, historischen Sinne zu sein.⁷⁵ Er sieht in der Menschenrechtskultur ein historisches Faktum, das heute keiner Begründung mehr bedarf. Als loyales Mitglied dieser Kultur nimmt er für die Idee der Menschenrechte Partei, während er zugleich alle Begründungsversuche des universalistischen Menschenrechtsfundamentalismus ablehnt, die mit der absolutistischen Scheinverbindlichkeit dieser Idee operieren, ohne sie einhalten zu können. Die politische Konsequenz der Ironie als Kontingenzbewusstsein lautet, dass auch die Menschenrechte nicht Wahrheit im traditionellen Sinne beanspruchen können: „Ich bewundere die europäische Idee der Menschenrechte [...] Aber sie ist keine ‚Forderung menschlicher Vernunft‘.“⁷⁶

In Anwendung seines Antiessenzialismus und Ethnozentrismus auf die Menschenrechtsidee richtet sich Rortys Kritik gegen alle ahistorische und objektivistische Begründungstheorien des menschenrechtlichen Universalismus. Mit der Verabschiedung vom Anspruch einer philosophischen Wesensbestimmung sei auch je-

73 Vgl. Frischmann (2003), 63. Rortys Denken hat damit nichts beizutragen zu der umstrittenen Frage über die richtige *materiale* Bestimmung der Menschenrechtsidee. Diese Debatte hat nach Habermas inzwischen die Begründungsfrage als eigentlichen Streitpunkt des interkulturellen Diskurses über Menschenrechte abgelöst; vgl. Habermas (2001c), 180. Ihr *gemeinsamer* Bezugspunkt ist die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, verabschiedet durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen. Man könnte daher fragen, ob Rortys Annahme einer *westlichen* Menschenrechtskultur nicht schon veraltet ist.

74 SO, 85; vgl. WF, 295f; ORT, 213; PZ, 52.

75 Vgl. Rorty (2006b), 23. Vgl. dazu Wellmer (2001a), 316; Zimmermann (2002), 513ff.

76 Rorty (1996b), 135; vgl. WF, 245ff. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 20f; Horster (1991a), 24.

de essenzialistische Menschenrechtsbegründung *ad acta* zu legen. Die Überlegenheit der westliche Menschenrechtskultur könne man nicht aus der „Tatsache“ einer allgemeinen menschlichen (Vernunft-)Natur ableiten.⁷⁷ Auch die Idee der Menschenwürde als innerster Geltungsgrund der Menschenrechte wird von Rorty radikal antiessenzialistisch und kommunitaristisch neu beschrieben. Dieser Punkt ist zentral, denn die Norm der Menschenwürde gilt als das „Grunddatum“, das es erst ermöglicht, dem einzelnen Menschen unveräußerliche Menschenrechte zuzusprechen.⁷⁸ Die Idee einer inneren Würde des Menschen qua Menschsein stützt sich für Rorty auf die nach Darwin unhaltbare Idee, die Spezies Mensch sei im Besitz von etwas Nichtbiologischem, das sie mit einer nichtmenschlichen Realität verbindet und ihr dadurch moralische Würde verleiht. Insbesondere die Kantische Begründung der Menschenwürde durch die Vernunft des Menschen sei nicht mehr als eine fromme Weltanschauung, da sie nicht auf ein Argument gestützt werden könne, das auf unabhängige Prämissen gründet.⁷⁹ Der essenzialistische Glaube an die Menschenwürde stellt aus seiner Sicht so etwas wie die Religion der Moderne dar; ein hoffnungsloser Versuch, das christliche Menschenbild der Gottesebenbildlichkeit zu säkularisieren.⁸⁰

Um weiterhin für die Achtung vor der Würde des Menschen einzutreten, was Rorty selbst tut, muss die Idee der Menschenwürde in einem kommunitaristischen Vokabular neu beschrieben werden. Nach diesem gilt, dass es keine Menschenwürde gebe, die nicht von der Würde einer besonderen Gemeinschaft abgeleitet ist.

77 Vgl. SO, 28; ORT, 213; WF, 246, 267; Rorty (1999e). Vgl. dazu Frischmann (2003), 63.

78 Zu dieser breit akzeptierten Begründungsstruktur und dem von Alexander Schwan stammenden Ausdruck der „Grunddaten“ siehe Weiß (1997), 219. Siehe u.a. auch Bielefeldt (1997), 260; Pollmann (2004), 262ff; dort auch mehr zur gegenwärtigen Verunsicherung betreffend der Frage der Menschenwürde im Rahmen der bioethischen Debatte. Zur näheren begründungstheoretischen Analyse des Gegebenheits- und des Leistungsmodells menschlicher Würde und der These, dass die essenzialistische Idee unbedingter Menschenwürde nicht ohne deren Verankerung in einem metaphysischen Absolutum zu haben ist – so wie sie geistesgeschichtlich und systematisch am Schlüssigsten im christlich-theologischen Gegebenheitsmodell durchgeführt wird; vgl. wieder Weiß (1997).

79 Vgl. Rorty (1995), 141; SO, 28; WF, 256f. Wie oben in Kapitel V.2 gezeigt gilt diese Kritik auch für die sprachpragmatistische Begründung des (Menschenrechts-)Universalismus, die nach eigenem Selbstverständnis die Idee der Menschenrechte vom metaphysischen Ballast der Subjektphilosophie befreit. Es gilt nach Rorty: „Die Sprache der Menschenrechte ist für unsere Spezies weder mehr noch weniger charakteristisch als Sprachen, die auf Reinheit der Rasse oder der Religion bestehen.“ (HSE, 86); vgl. HSE, 101f; Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 130.

80 Vgl. dazu Kettner (2001), 214. Auch in seiner Kritik des philosophischen Geltungsanspruchs der liberalen Menschenrechtsidee trifft sich Rortys begründungslogischer Kommunitarismus mit der radikalen Kritik MacIntyres. Siehe etwa MacIntyre (1995), 98: „Es gibt keine solchen Rechte, und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörner: alle Versuche, stichhaltige Gründe für die Überzeugung zu liefern, dass es solche Rechte *gibt*, sind gescheitert.“

Auch die Menschenwürde wird zu einem Wir-Begriff, denn Würde und Personalität seien die Schöpfung einer besonderen kulturellen Gemeinschaft. Personen erhielten die Anerkennung ihrer menschlichen Würde nicht aus dem Bewusstsein einer gemeinsamen Natur, sondern durch ihren Platz in einer würdigen Gemeinschaft. Die Vorstellung der inneren Würde des Menschen werde damit zur komparativen Würde einer Gruppe, mit der sich die Person identifiziert. Sie lebe allein von Kontrasteffekten mit anderen Gemeinschaften: „Personen haben Würde nicht aus einer inneren Lumineszenz heraus, sondern weil sie an solchen Kontrasteffekten partizipieren.“⁸¹ Eine von Rorty freimütig eingestandene Konsequenz dieser ethnozentristischen Neubeschreibung von Menschenwürde lautet, dass der Verlust der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft zunächst den Verlust an menschlicher Würde bedeutet. Aber – und hier stellt er sich als *liberaler* Ethnozentrist wieder in die eigene universalistische Tradition – aus dieser Konsequenz folge entsprechend unserer inklusiven Konzeption der Würde nicht, dass etwa ein allein im Wald herumirrendes Kind, als letztes überlebendes Mitglied seiner Gemeinschaft als Tier zu behandeln wäre. Es würde durch die Aufnahme in unsere Gemeinschaft wieder mit Würde ausgestattet. Die Idee einer universellen moralischen Verpflichtung, die Würde jedes Menschen zu achten, wird im liberalen, offenen Ethnozentrismus durch den Gedanken der erweiterten Loyalität gegenüber der Menschheit ersetzt: „Auf dieses jüdische und christliche Element unserer Tradition berufen sich dankbar solche schmarotzende Atheisten wie ich.“⁸²

Als Konsequenz aus der eben geschilderten Argumentation werden auch die Menschenrechte in Rortys kohärentistischer Neubeschreibung des Universalismus zu einem kommunitaristischen Wir-Begriff: Menschenrechtliche Normen sind gültig, weil *wir* sie als solche betrachten und anerkennen. Die Bezugnahme auf Menschenrechte ist ein Verfahren der Zusammenfassung bestimmter Aspekte *unserer* wirklichen oder geplanten Praktiken. Sie verweist nach Rorty nicht auf ein Wissen, das theoretisch gewonnen werden könnte, sondern auf eine kontingente, gemeinschaftliche Handlungspraxis. Wenn wir daher von unveräußerlichen Menschenrechten sprechen würden, meinten wir im Grunde nur, dass es in der liberalen Rechtfertigungsgemeinschaft üblich geworden ist, von solchen Rechtsvorstellungen auszugehen. Als solche sei diese Redeweise durchaus berechtigt. Und Menschenrechtstheorien stellten die Artikulation der Art und Weise dar, in der Menschen nach der Auffassung der liberalen Gemeinschaft, mit der wir uns identifizieren, miteinander umgehen sollten. Sie explizierten nur, was implizit (als Gefühl) in unserer Gemeinschaft gängig ist. Der pragmatistische und ethnozentristische Liberale verzichte auf den tröstenden Gedanken, Menschenrechte würden aus der Zugehörigkeit zu unserer biologischen Art erwachsen. Für ihn besage die Aussage, dass Personen bestimmte Rechte haben, nichts weiter, als dass *wir* sie nach unserem kontingenten moralischen Vokabular in bestimmter Weise behandeln sollten; darüber hinaus ge-

81 Rorty (1995), 146; vgl. Rorty (1995), 141ff; WF, 246; SN, 50. Vgl. dazu Hollis (1990), 249.

82 Rorty (1995), 149; vgl. PZ, 84. Zu Rortys antiessenzialistischen Personenbegriff gehört, dass Person-Sein eine graduelle Angelegenheit ist; vgl. WF, 317.

be sie jedoch keinen objektiven Grund hierfür an. So besage die Behauptung, dass die Achtung der Menschenrechte unser Eingreifen in Situationen der Menschenrechtsverletzungen verlange schlicht, dass ein Unterlassen von Interventionen in solchen Fällen mit unserem Selbstbild als Mitglieder der Menschenrechtskultur nicht vereinbar ist und uns daher Unbehagen bereiten würde.⁸³

Der ethnozentristische Liberale gesteht freimütig ein, dass Menschenrechte die soziale Konstruktion einer Rechtfertigungsgemeinschaft sind. Dies gilt aber gemäß seinem generellen radikalen Pragmatismus nicht nur für Menschenrechte, sondern auch für Atome oder Quarks. Insofern sind Menschenrechte weder in höherem noch in geringerem Maße „objektiv“ als diese:

„Was das Thema Menschenrechte anbelangt, so meint der Pragmatist, wir sollten uns nicht darüber auseinandersetzen, ob es immer schon Menschenrechte gegeben habe, auch als sie von niemandem anerkannt wurden, oder ob sie bloß soziale Konstruktion einer Zivilisation sind, die unter dem Einfluss christlicher Lehren von der Brüderlichkeit der Menschen und der französischen Revolutionsideale steht. Natürlich sind sie soziale Konstruktionen. Das gleiche gilt auch für die Atome und für alles andere ebenfalls.“⁸⁴

Die unveräußerlichen Menschenrechte sind also für den ethnozentristischen Liberalen eine Konstruktion der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft. Er betrachtet sie – ebenso wie die Idee der konstitutionellen Demokratie – nicht als Bezeichnung einer Entität, sondern als die „verbuchstäblichten“ Sprachschöpfungen einzelner Genies, um damit die soziale Praxis zu verbessern.⁸⁵

Die essenzialistischen Fragen nach dem Ursprung und der Existenz der Menschenrechte werden aus pragmatistischer Sicht abgelöst durch die Frage nach deren

83 HSE, 84; vgl. WF, 16, 246, SO, 28f. Vgl. dazu Weiß (1997), 238; Reese-Schäfer (1997), 621; Noetzel (2001), 232. Dementsprechend ist beispielsweise auch Sklaverei für den ethnozentristischen Liberalen nicht irrational oder wider das Wesen des Menschen; sie ist dennoch aus unserer liberalen Sicht – das heißt aus der Sicht derer, die sich besser in Sklaven hineinversetzen können – abzulehnen, da sie unserer Idee von Menschenrechten widerspricht; vgl. Rorty (2005b), 45.

84 HSE, 85; vgl. WF, 17. Für seine „These, dass die Unterscheidung zwischen dem ‚vorgefundenen‘ Reich der Natur und dem ‚erzeugten‘ Reich der Gesellschaften völlig irreführend ist.“ (HSE, 102), bezieht sich Rorty auch auf Bruno Latour; siehe ebd., 102.

85 Vgl. PAK, 191, 201; KIS, 299. Man kann sich die Konstruktion der Menschenrechte anhand von Rortys Metapherntheorie veranschaulichen: Ein starker Poet hatte am Vorabend der Französischen Revolution den genialen Einfall, die bereits vorhandenen „verbuchstäblichten“ Metaphern „Menschen“ und „Rechte“ zu verbinden, um damit eine neue Metapher zu schaffen – den Ausdruck „Menschenrechte“. Diese einfallsreiche und unvertraute Verwendung alter Worte wurde aus kontingenten historischen Gründen damals nicht als Produkt der Einbildungskraft eines Fantasten angesehen, sondern fiel auf fruchtbaren Boden und setzte sich durch. Im Laufe der Geschichte der liberalen Sprachgemeinschaft hat diese Metapher einen festen Platz im liberalen Vokabular besetzt und ist damit ebenfalls zur „Buchstäblichkeit“ abgestorben.

relativer Nützlichkeit. Für den liberalen Ethnozentristen sind die Menschenrechte nicht wahr im traditionellen Sinne, daher lässt er sich auch nicht auf die traditionelle Begründungsdebatte ein. Sie sind in seinen Augen ein kontingentes Konstrukt unter anderen, das er nach seinen eigenen liberalen Standards als gut für uns beurteilt. Er sieht Menschenrechte als ein moralisch nützliches Werkzeug zur Verminderung des Leidens der Schwachen an, eine geniale Erfindung, die ebenso wenig wie die Erfindung des Aspirins einer philosophischen Begründung bedarf. Damit gehe es aber bei der Auseinandersetzung um die Nützlichkeit der Menschenrechtsidee letztlich um die Frage, ob die inklusionäre und tolerante liberale Gemeinschaft besser ist als Gemeinschaften mit Ausschließungstendenz; eine Frage, die er als loyales Mitglied seines Kulturkreises zugunsten der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft entscheide, ohne dafür nichtzirkuläre Argumente angeben zu können und zu wollen.⁸⁶

Mit seiner pragmatistischen und ethnozentristischen Neubeschreibung der Menschenrechtsidee, die auf jeglichen Rationalismus und Essenzialismus verzichtet, will Rorty den Menschenrechtsdiskurs aus dem Streit zwischen rationalistischen Metaphysikern und nietzscheanischen Skeptikern herausführen.⁸⁷ Denn die traditionelle Menschenrechtsphilosophie stehe mit ihren metaphysischen Verlautbarungen, dass es eine gemeinsame Vernunftnatur gebe, die mehr Gewicht habe als alle kontingenten Unterschiede zwischen den Menschen, wie etwa Rasse oder Religion, auf schwachen Füßen, da es ihr schwerfalle, genau darzulegen, worin diese Gemeinsamkeit bestehe. Sie sei daher anfällig für den nietzscheanischen Einwand, die Menschenrechte stellten wie die Idee Gottes nur eine Erfindung dar, die von den Schwachen verbreitet werde, um sich gegen die Starken zu schützen. Aus der von Rorty empfohlenen pragmatistischen und ethnozentristischen Perspektive ist diese Auseinandersetzung uninteressant:

„Während die Metaphysiker auf Nietzsche erwidern, es gebe tatsächlich eine ‚rationale Grundlage‘ für den Glauben an Gott oder an die Menschenrechte, replizieren die Pragmatisten, dass an Erfindungen doch gar nichts auszusetzen sei. Der Pragmatist kann sich getrost Nietzsches Meinung anschließen und einräumen, dass die Idee der menschlichen Brüderlichkeit nur den Schwachen in den Sinn gekommen wäre [...] Doch nach pragmatistischer Auffassung spricht dieser Umstand ebenso wenig gegen die Idee der Menschenrechte wie Sokrates‘ Hässlichkeit gegen seine Darstellung des Wesens der Liebe.“⁸⁸

Rortys antiessenzialistische Kritik an der Begründungstheorie rechtfertigt sich letztlich durch deren angeblich fehlenden Nutzen für die liberale Menschenrechtskultur.

86 Vgl. HSE, 84ff; Rorty (1999e).

87 Zu diesem Streit zwischen rationalistischen Universalisten und kulturpartikularistischen Skeptikern siehe u.a. Shute/Hurley (1996), 13; Pollmann (2004), 266. Für eine prägnante Übersicht über die konträren Positionen in ihm siehe Gosepath/Lohmann (1998), 11ff. Für eine Zusammenfassung der Probleme der interkulturellen Vermittelbarkeit der metaphysischen Begründung der Menschenrechte siehe Weiß (1997), 234f.

88 HSE, 83; vgl. HSE, 83ff; WF, 246.

Das entscheidende Argument für den pragmatistischen Wechsel von der Frage „Kommen dem Menschen die Menschenrechte wirklich zu?“ hin zu der Frage „Welchen moralischen Nutzen hat die Idee der Menschenrechte nach unserer Ansicht?“ ist selbst pragmatistischer Natur. Dieser Wechsel sei keine Frage der Metaethik, sondern der Leistungsfähigkeit. Es lohne sich nicht (mehr), die platonische Frage weiterzuverfolgen, ob Menschen wirklich die Rechte der Erklärung von Helsinki *besitzen*. Der Vorschlag, den Versuch der Begründung der Menschenrechte durch Theorien des menschlichen Wesens aus pragmatischen Gründen zu verabschieden, sieht sich als Fortführung der Behauptung von Eduardo Rabossi, dass dieser Versuch ohnehin inzwischen aus der Mode gekommen sei. Die Frage nach der Existenz von Menschenrechten sei sinnlos geworden, da sie heute keine Bedeutung mehr für die Praxis der liberalen Menschenrechtspolitik habe. Rorty will diese Entwicklung mit seinem liberalen Ethnozentrismus befördern. Er sieht seine eigentliche Aufgabe darin, „der eigenen Kultur – also der Menschenrechtskultur – zu mehr Selbstbewusstsein und Einfluss zu verhelfen, anstatt ihre Überlegenheit durch Berufung auf etwas Kulturübergreifendes zu beweisen.“⁸⁹

Aus seiner pragmatischen Perspektive auf den Menschenrechtsdiskurs schlägt Rorty auch vor, das Medium zu wechseln, das die Menschenrechte erschließt und praktisch vermittelt. An die Stelle der Suche nach Erkenntnissen über die universelle Natur des Menschen zur Begründung der Menschenrechte setzt er die Strategie einer Kultivierung des Gefühls der Sympathie über die Grenzen partikularer Gemeinschaften hinweg.⁹⁰ Dies entspricht der oben in Kapitel VIII.3.2 dargelegten Charakterisierung der Solidarität durch Rorty als einer Sache des *Gefühls* und nicht der Vernunft. Das Auftauchen unserer liberalen Menschenrechtskultur der offenen Solidarität verdanke sich nicht dem Zuwachs moralischen Wissens in der Vergangenheit, sondern allein dem Hören trauriger und rührseliger Geschichten, die an kleine Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen über die Grenzen von Gemeinschaften hinweg angeknüpft haben. Und allein die Konzentration auf diese liberale Schule der Empfindsamkeit könne helfen, die Menschenrechtskultur weiter zu verbreiten.⁹¹ Die globale Ausdehnung des Horizonts der Solidarität ist für Rorty nur durch eine Erziehung der Gefühle zu erreichen. Er hofft darauf, dass das Erzählen konkreter Geschichten über das Leiden anderer das für die menschliche Solidarität erforderliche moralische „Wir-Bewusstsein“ aller für Schmerz und Demütigung empfänglicher Wesen weckt. Die entsprechende Identifikationsrubrik der dadurch geschaffenen globalen moralischen Gemeinschaft würde dann lauten: „Alle Wesen, die gedemütigt werden können“. Zur Schaffung der bisher nur in Ansätzen vorhandenen moralischen Universalität hilft also nach Rorty keine essenzialistische Be-

89 WF, 246f; vgl. WF, 244ff, 249; Rorty (1995), 149. Vgl. dazu Weiß (1997), 237; Shute/Hurley (1996), 21f. – Dass die heutige Menschenrechtspolitik weitgehend auf Begründungen verzichtet, kann auch eher kritisch gesehen werden. Es besteht die Gefahr, dass Menschenrechte zum bloßen ständig wiederholten Appell ohne substanziellen Unterbau werden; vgl. dazu etwa Weiß (1997), 240.

90 Vgl. Weiß (1997), 237.

91 Vgl. WF, 248, 254ff. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 21f.

gründungsargumentation. Es bleibt nur die Hoffnung, dass die Sensibilisierung für das Leiden anderer, zu einer allmählichen Ausbreitung des Gefühls führt, dass die Schmerzen anderer wichtiger sind, als die Tatsache, dass sie nicht derselben partikularen Gemeinschaft angehören wie man selbst. Rorty versucht, den Menschenrechts-Universalismus als einen Universalismus des Gefühls neu zu beschreiben. Er will das Selbstverständnis des europäisch-amerikanischen Kulturkreises transformieren, indem er dessen traditionelles kantianisches Menschenrechtsvokabular mit alleiniger Bezugnahme auf die Idee gefühlsmäßiger Solidarität neu beschreibt. Seine Neubeschreibung des Menschenrechtsverständnisses ist kommunitaristischer *und* sentimentaler Art. Dabei werden „Menschenrechte“ zum verallgemeinerten Ausdruck des Gefühls der offenen Solidarität, das als kontingentes historisches Faktum den Kern der westlichen Menschenrechtskultur ausmacht. Diese wird verstanden als der Gefühlsraum eines kontingenten „Wir“, in dessen Zusammenhang sich die Plausibilität menschenrechtlicher Normen nicht durch theoretische Begründungsanstrengungen, sondern allein als praktischer Habitus ergibt.⁹²

IX.2.3 Kritische Nachfragen an die ethnozentristische Strategie einer Ausweitung der partikularistischen (Gefühls-)Solidarität auf die ganze Menschheit

Rortys kommunitaristischer Universalismus des Gefühls versucht mit seinem pragmatistischen Herangehen an die Menschenrechtsfrage die Probleme der Begründungstheorie zu umgehen. Seine Verwendung eines partikularistischen Begriffs der (Gefühls-)Solidarität sieht sich dabei aber mehreren kritischen Einwänden konfrontiert.⁹³ Zunächst wird seine einseitige Betonung des Gefühls moniert. Selbst wenn man die pragmatische Perspektive einnehme, und danach frage, was für die Ausbreitung der Menschenrechtskultur am förderlichsten ist, bleibt für seine Kritiker der oben bereits erwähnte Einwand, dass Gefühl und Vernunft zu sehr gegeneinander ausgespielt werden. Aus der Unerlässlichkeit der Kultivierung des moralischen Mitgefühls folge nicht, dass ein begründungsorientiertes Denken nutzlos oder gar schädlich sei. Die Begründungstheorie werde unter ihren Möglichkeiten gehandelt. Diese sei sogar selbst unter kohärentistischer Maßgabe unvermeidlich. Denn die Suche nach Begründung ist in dem theoretischen Vokabular unseres Kulturkreises gängig und anerkannt. Daher könne Rortys Ansatz insgesamt nicht überzeugend die Überflüssigkeit rationaler Begründung plausibilisieren.⁹⁴ Rortys Antwort auf diese Kritik besteht im Wesentlichen darin, dass er darauf beharrt, dass das Begründungsdenken inzwischen nicht mehr sonderlich nützlich für die Menschenrechtsbewegung sei. Deshalb könnten ihm auf seine Nachfrage auch regelmäßig keine

92 Vgl. Rorty (1995), 143. Vgl. dazu auch Weiß (1997), 238. Insofern handelt es sich bei Rortys gefühls- und gemeinschaftsbezogenem Menschenrechtsverständnis nicht um eine „bodenlose Vorstellung“ (Klinger (1994), 135f).

93 Vgl. auch Weiß (1997), 238f.

94 Vgl. Thomä (2001), 308; Kettner (2001), 202 u. insbes. Weiß (1997), 239. Mehr zu der Kritik an Rortys genereller Devise „Gefühl statt Vernunft“ siehe oben Kap. VIII.3.2.

Beispiele der erfolgreichen Anwendung dieses Denkens genannt werden. Auch wenn er also zugestehen müsse, dass er nicht gezeigt habe, dass die gezielte Manipulation von pro-menschenrechtlichen Gefühlen wirksam sein werde, falle ihm keine bessere Möglichkeit ein. Denn die Hoffnung auf die Kraft der Vernunft ist in seinen Augen eine Illusion.⁹⁵

Darüber hinaus begegnet Rorty der Ablehnung seiner Strategie der Gefühlserziehung eher indirekt. Er vermutet hinter der hartnäckigen Ablehnung seines Vorschlages, auf die „Winke des Empfindens“⁹⁶ und nicht auf die „Gebote der Vernunft“⁹⁷ zu setzen, den phallogozentrischen Wunsch nach Reinheit und die verzweifelte Hoffnung auf einen nicht kontingenten und mächtigen Verbündeten. Seine Gegner verwechselten Ideale und Macht und könnten sich nicht damit abfinden, dass die Durchsetzung der Menschenrechte von dem kontingenten Entgegenkommen der Mächtigen abhängt. Letztlich entspringe ihr Widerstand gegen den Gedanken, dass die Empfindsamkeit die schärfste „Waffe“ der liberalen Menschenrechtskultur sei, einem Ressentiment:

„Unser Ressentiment gilt der Vorstellung, dass wir warten müssen, bis die Starken den Blick ihrer Schweinsäuglein auf das Leiden der Schwachen richten, damit sie ihren verschrumpelten Herzen allmählich einen Stoß geben. Verzweifelt hoffen wir darauf, es möge etwas Stärkeres und Mächtigeres geben, was den Starken weh tut, falls sie nicht entsprechend handeln.“⁹⁸

Entsprechend der oben dargelegten „Erzählung der Reife“ schlägt Rorty vor, das Streben nach gesicherter Erkenntnis über die menschliche Natur als Voraussetzung der moralischen Bildung fallen zu lassen. Tugend ist für ihn keine Frage der Erkenntnis. Die unreife Suche nach metaphysischem Trost und Halt durch vermeintliche Erkenntnis solle deshalb durch die Hoffnung auf die Kraft der Empfindsamkeit ersetzt werden.⁹⁹ Dieser Vorschlag ist auch Ausdruck von Rortys Generaldevise „Hoffnung statt Erkenntnis“.

Über die Frage „Gefühl statt Vernunft?“ hinaus stellt sich beim kosmopolitischen Ethnozentrismus aber grundsätzlich die Frage der Konsistenz. Mehrere Kritiker bezweifeln, dass das universalistische Ziel der globalen moralischen Gemeinschaft unter Verwendung eines strikt partikularistischen Solidaritätsbegriffs erreicht werden kann. Die Betonung der Gemeinschaftsbezogenheit des Solidaritätsgefühls stehe im Widerspruch zu Rortys „kosmopolitischen Impuls“¹⁰⁰. Sein kommunitaristischer Universalismus verkünde ein Ziel, das er zugleich für nicht erreichbar erklärt.¹⁰¹ Die entscheidenden Fragen lauten an dieser Stelle: Wie plausibel ist das

95 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 231f. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 22.

96 WF, 262.

97 WF, 262.

98 Vgl. WF, 262ff.

99 Vgl. WF, 252, 267; SO, 28f.

100 Cochran (2001), 184.

101 Vgl. Geras (1995), 75ff; Cochran (2001), 184f; Klinger (1994), 136.

von Rorty verkündete Ziel der Ausweitung der moralischen Gemeinschaft auf die Mitglieder der gesamten menschlichen Spezies angesichts seines gleichzeitigen Insistierens darauf, dass eine Identifikation mit allen Menschen als vernunftbegabte Wesen als solidaritätsstiftende Rubrik unmöglich sei? (a). Damit zusammenhängend: Muss das Ziel der globalen Ausweitung der Reichweite der Solidarität nicht unerreichbar sein, da sein Solidaritätsbegriff konstitutiv auf Abgrenzung angewiesen ist? (b).

(a) Bei der ersten Frage steht die Möglichkeit einer handlungswirksamen moralischen Identifikation mit der Menschheit als ganzer zur Debatte. Rorty vertritt die These, dass die Identifikationsrubrik des Humanen als Motivation für Solidarität nicht ausreichend ist. Das Solidaritätsgefühl sei am stärksten, wenn es auf der Identifikation mit einer konkreten Wir-Gruppe und deren konkreten „Identifikations-Rubriken“¹⁰² beruht. Bis auf Weiteres sei die wichtigste dieser Wir-Gruppen die Nation, und daher sei der Nationalstaat die Institution der Verwirklichung von Solidarität. Er betont damit den partikularistischen und exklusionären Charakter der Solidarität und die Einsicht, dass Inklusion und Exklusion zwei Seiten einer Medaille sind: „Die Menschheit ist zu abstrakt und zu groß, um ein Mitgefühl zu entwickeln [...] Solidarität ist immer eine Sache von Exklusion.“¹⁰³ Das Solidaritätsgefühl ist nach Rorty nur dann handlungsrelevant, wenn die relevante Solidargemeinschaft etwas enger Begrenztes ist als die Menschenrasse. „Wir“, das ist nur einer von uns. Die bindende Kraft des „Wir“ lebt für ihn von der Konstruktion eines „Ihr“ als einem für das „Wir“ konstitutiven Außen:

„Ich möchte bestreiten, dass ‚einer von uns Menschen‘ (im Gegensatz zu Tieren, Gemüse oder Maschinen) bindende Kraft von derselben Art, wie die anderen Beispiele [engerer Gemeinschaften, M.M.] haben kann. Ich behaupte, dass die Kraft des ‚wir‘ charakteristisch von einem Kontrast lebt: ‚wir‘ bildet einen Kontrast zu ‚ihnen‘, die ebenfalls Menschen sind – aber Menschen von der falschen Sorte.“¹⁰⁴

Rorty versucht, diese These durch zwei Beispiele zu plausibilisieren. Zum einen vergleicht er das solidarische Verhalten der Dänen und Italiener mit ihren jüdischen Mitbürgern angesichts der Deportationen in die nationalsozialistischen Vernichtungslager mit dem angeblich unsolidarischen Verhalten der Belgier. Dabei erklärt er den Unterschied im Ausmaß der Solidarität mit dem kontingenten, mutmaßlichen Fehlen konkreter „Identifikations-Rubriken“ im letzteren Fall. Als zweites Beispiel führt er an, dass die Solidarität von US-amerikanischen Liberalen mit den farbigen Gettokindern der Großstädte keine Frage der Identifikation mit diesen als Mitmen-

102 KIS, 308. Siehe dazu oben Kap. VIII.2.2.

103 Rorty (1996b), 137; vgl. KIS, 308, 319f; Rorty (1999a), I. Vgl. dazu Horster (1991a), 115; Festenstein (2001), 208.

104 KIS, 307. Vgl. dazu Tietz (2002), 226f; Auer (2004), 137f. Wieder gibt es eine enge Parallele zum Denken Michael Walzers; hier zu dessen Überlegungen zu Mitgliedschaft und Zugehörigkeit. Nach Walzer gilt für Fremde in den Augen der Mitglieder einer Gemeinschaft: „Sie sind wie wir, aber sie sind keiner von uns.“ (Walzer (1992), 67).

schen ist; sondern überzeugender als Solidarität mit Mitbürgern der eigenen amerikanischen Nation angesehen werden kann.¹⁰⁵ Maßgeblicher Kritiker ist hier Norman Geras. Er hat nachgewiesen, dass Rortys erstes Beispiel empirisch nicht haltbar ist. Die Befragung der „Righteous among the nations“¹⁰⁶ hat ergeben, dass bei diesen der Bezug auf universalistische Vorstellungen zentral war. Für die Motivation vieler Retter war gerade die vermeintlich abstrakte und nutzlose Idee des gemeinsamen Menschseins wesentlich für ihr Handeln. Betreffend Rortys zweitem Beispiel stellt Geras die kritische Rückfrage, warum die Ausweitung der Solidarität auf die große Gemeinschaft aller Amerikaner möglich sein soll, aber nicht darüber hinaus auf alle Menschen als moralische Wesen.¹⁰⁷ Auch Matthew Festenstein schließt an diese Kritik an. Er fordert Rorty auf, die These seines substanziellen Ethnozentrismus, dass nur eine exklusionäre Form der Solidarität möglich sei, fallen zu lassen. Dass sein Solidaritätsbegriff eine Identifikation mit der Menschheit als solcher ausschließe, sei ohnehin keine notwendige Folge seines methodischen Ethnozentrismus.¹⁰⁸ Rorty gesteht im Gegenzug zwar ein, dass Norman Geras' Kritik an den oben skizzierten Beispielen berechtigt ist. Er bekräftigt jedoch als Antiessentialist die Ablehnung eines ahistorischen, essenzialistischen Begriff der menschlichen Natur zur philosophischen Begründung der menschlichen Solidarität. Zugleich hält er an seiner hegelianischen Kritik an dem Abstraktum „Menschheit“ fest. Diese Idee sei zu abstrakt und zu groß, um ein handlungsrelevantes Mitgefühl zu entwickeln. Daher taue sie nicht als moralisch relevante Identifikationsrubrik. Dies stelle allerdings weiterhin keinen Grund dar, das kosmopolitische Ziel einer solidarischen Weltgemeinschaft nicht anstreben zu können. Um diese Utopie zu erreichen, gelte es, an existierenden Solidaritäten, vor allem an den nationalen Solidaritäten in den demokratischen Gesellschaften anzuknüpfen und dafür werben, diese zu erweitern. Aus seiner Sicht stellt die nationale Solidarität eine Etappe der Einübung auf die universelle Gerechtigkeit dar. Die partikulare Solidarität sei ein notwendiger Schritt auf dem Weg zur globalen Solidarität.¹⁰⁹

(b) Damit aber zu der zweiten Teilfrage, ob die Verwendung des gemeinschaftsbegrenzten Solidaritätsbegriffs nicht gerade die Verwirklichung des moralischen Universalismus verhindert statt sie zu befördern. Rortys Antwort scheint zunächst eindeutig: Die partikularistische Solidarität ist nicht als Hindernis zu betrachten, das theoretisch überwunden werden kann. Sie ist vielmehr die realistische Ausgangsbasis für das Projekt einer globalen moralischen Gemeinschaft. Partikularistische Loyalitäten, wie etwa die Bindung an die eigene Familie, Region und insbesondere an die Nation, sind begrüßenswerte Bausteine auf dem Weg dorthin. Die Utopie einer globalen Menschenrechtskultur ist für ihn – wenn überhaupt – nur auf dem Weg einer Ausweitung der Solidarität zu erreichen. Das Ziel universeller Gerechtigkeit

105 Vgl. KIS, 305-309.

106 Geras (1997), 7.

107 Vgl. Geras (1995), 5, 7-46, 78f. Vgl. dazu auch Zoll (2000), 183ff.

108 Vgl. Festenstein (1997), 124f, 140.

109 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 174f; Rorty (1996b), 137f. Vgl. dazu (kritisch) auch Hastedt (1991), 259.

muss auf dem Weg der Schaffung von gemeinschaftlichen Inseln der Gerechtigkeit in kosmopolitischer Perspektive angestrebt werden.¹¹⁰ In eindrücklicher Weise legt Rorty dar, dass Menschenrechtsverletzungen von ihren Urhebern nicht als solche verstanden werden. Die Täter sehen in ihren jeweiligen Opfern keine Menschen im moralisch relevanten Sinne, sondern nur Pseudomenschen, da sie in puncto Verhalten oder Sitte zu sehr von ihrer eigenen moralischen Gemeinschaft abweichen: „Alles hängt davon ab, wer überhaupt als Mitmensch gilt.“¹¹¹ Gegen das Problem der „Entmenschlichung“ helfe aber der traditionelle Verweis auf die gemeinsame Vernunftnatur des Menschen nicht. Die menschliche Neigung, sich enger mit denjenigen Mitmenschen verbunden zu fühlen, mit denen man sich leichter identifizieren kann, könne man nicht einfach wegphilosophieren durch den Verweis auf etwas Wahres und Tiefes in uns. Die Erweiterung enger Auffassungen des eigentlich Menschlichen sei nur durch rührselige Geschichten über konkrete Gemeinsamkeiten zu erreichen, insbesondere was die Leidensfähigkeit betrifft. Der moralische Fortschritt in Richtung einer globalen Menschenrechtskultur gleicht nach Rorty dem „Zusammennähen einer riesengroßen, komplizierten und bunten Steppdecke“¹¹². Seine Schule der Empfindsamkeit versucht die spezifischen Kleinigkeiten, die uns trennen, unwichtig erscheinen zu lassen; allerdings nicht durch den Vergleich mit der einen großen Sache namens Vernunft, die uns verbindet, sondern durch den Vergleich mit anderen Kleinigkeiten. Die verfeindeten partikularen Gruppen würden so durch tausend „kleine Stiche“ verknüpft; und zwar durch das beschwören der vielen kleinen Gemeinsamkeiten zwischen ihren Mitgliedern:

„Diese Art von Bildung sorgt dafür, dass Menschen unterschiedlicher Art einander gut genug kennenlernen, um nicht mehr so leicht in Versuchung zu geraten, diejenigen, die sich von ihnen selbst unterscheiden, für bloße Quasimenschen zu halten. Das Ziel einer derartigen Manipulierung des Empfindens ist die Erweiterung des Anwendungsbereichs der Begriffe ‚Leute unseres Schlages‘ und ‚Personen wie wir‘.“¹¹³

Die Kritiker dieser „Verknüpfungs-Strategie“ setzen genau an dieser Stelle an. Sie stellen fest, dass die vorgeschlagene inklusionäre Strategie der „stichweisen“ Erweiterung des „Wir“ schon prinzipiell scheitern muss. Denn sie könne auf der Basis ihrer eigenen Prämissen nicht das Ziel der Ausdehnung der Solidarität auf die Menschheit als ganze haben. In diesem Fall fiel nämlich der Kontrast des „Sie“ weg. Auch eine schrittweise globale Ausweitung der moralischen Wir-Gruppe würde bedeuten, dass die für Rortys exklusionären Solidaritätsbegriff konstitutive Mög-

110 Vgl. Rorty (1996b), 137f. Zustimmung dazu auch Bernstein (2003), 132; Hastedt (1991), 259. Zur Konzeption des moralischen Fortschritts als Prozess der Ausweitung der Solidarität siehe oben Kap. VIII.2.

111 WF, 256; vgl. WF, 241ff. Vgl. dazu Shute/Hurley (1996), 21.

112 HSE, 86.

113 WF, 254; vgl. HSE, 86f; KIS, 308f. Auf dem Weg zu einer globalen Menschenrechtskultur sind nach Rorty die Erziehung der Kinder und insbesondere Freundschaften und Ehen zwischen den Angehörigen verschiedener Gruppen wichtig.

lichkeit der Abgrenzung von einem „Nicht-Wir“ entfele. Für diese Linie der Kritik gilt, dass der Partikularismus von Solidargemeinschaften eine unübersteigbare Grenze für eine universalistische Verwendung des Solidaritätsbegriffes ist. Der partikulare und damit exklusionäre Standpunkt könne prinzipiell nicht zu einem universalistischen Standpunkt erweitert werden. Er müsse hierzu vielmehr überwunden werden.¹¹⁴ Rortys Entgegnung auf diesen Einwand fällt relativ schwammig aus. In einer Antwort auf Molly Cochran etwa gesteht er ein, dass die Verwirklichung menschlicher Solidarität zwar nicht unmöglich, aber doch sehr schwierig sei. Die Entstehung einer globalen moralischen Wir-Gruppe könne als utopisches Ziel vielleicht sogar auf das Ende der irdischen Knappheit und den Angriff von Außerirdischen angewiesen sein.¹¹⁵ Wenn man diese Antwort für sich alleine nimmt, sieht es so aus, als ob die Solidarität mit der Menschheit als ganzer von Rorty letztlich zu einem faktisch unerreichbaren utopischen Ziel erklärt wird. An anderer Stelle deutet er hingegen einen möglichen Lösungsansatz für den prinzipiellen Einwand gegen seinen exklusionären Solidaritätsbegriff an. Die Unterscheidung „wir/sie“ würde in einer inklusionären utopischen Weltgemeinschaft – ein angemessenes Wohlstands- und Bildungsniveau für all ihre Mitglieder immer vorausgesetzt – nur noch auf Einzelpersonen, beispielsweise Verbrecher, oder auf *vergangene* Gemeinschaften angewendet:

„I think that it is possible that some day all members of our species will cease to feel exclusionist about any group of their contemporaries. Racism and chauvinism would, I trust, no longer occur among the safe, secure, benevolent citizens of a socialist utopia. They would use the us-vs.-them distinction only to exhibit their disgust with *individual* criminals and villains. The only *groups* they will exclude will be extinct ones (the Nazis, the audiences in the Coliseum, the old-time capitalists, and the like).”¹¹⁶

114 Vgl. u.a. Bayertz (1998), 15-22; Cochran (2001), 184f; Geras (1995), 76f; Kersting (1998), 425-429. Nach Kurt Bayertz besteht das Problem jeder partikularen Moral in ihrem Doppelcharakter. Bei ihr seien Ein- und Ausschluss zwei Seiten derselben Medaille. Mit ihrem ausgrenzenden „Wir-Sie-Denken“ stelle sie keine quantitativ kleinere Variante der universellen Moral dar, die erweitert werden kann, sondern ein zu überwindendes Hindernis für deren Ausbildung; vgl. Bayertz (1998), 20ff. Für Wolfgang Kersting ist nur ein Ergänzungsverhältnis von universalistischer Unparteilichkeitsmoral und partikularistischer Loyalitätsmoral der komplexen moralischen Welt angemessen. Zwar sei der Partikularismus der Solidarität unaufhebbar, aber mit einem Programm internationaler Solidarität durchaus kompatibel; vgl. Kersting (1998), 411ff.

115 Vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 201.

116 Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 174 [Herv. i. O.].

IX.3 Ethnozentristischer Dialog zwischen Kulturen?

IX.3.1 Verständigung über Kulturgrenzen hinweg als Anwendungsfall des „nicht-normalen“ Diskurses – zur Unterscheidung zwischen Inkommensurabilität und Unübersetzbarkeit in Abgrenzung von Jean-François Lyotard

So wie Walzers wiederholender Universalismus geht auch Rortys liberaler Ethnozentrismus von der Übersetzbarkeit der Ideale der westlichen Menschenrechtskultur im interkulturellen Dialog aus. Mit Jean-François Lyotard geht er einerseits von einer Pluralität inkommensurabler Vokabulare aus und lehnt Habermas' Idee der Kommensuration durch eine transvokabulare Rationalität ab. Gegen Lyotard betont er andererseits, dass Inkommensurabilität nicht Unübersetzbarkeit bedeutet. Zugleich besteht er auf den wichtigen Unterschied zwischen Überredung und Gewalt.

Zunächst zur Idee der Inkommensurabilität: Wie in Kapitel II.2.2 dargestellt vertritt Rorty einen instrumentalistischen Sprachspielpluralismus: Nach der Verabschiedung des Gedankens der Repräsentation stehen wir einer positiv bewerteten inkommensurablen Pluralität von gleichberechtigten Vokabularen gegenüber. Kommensuration und Konsens sind nur lokal und temporär innerhalb von Vokabularen möglich. Daher stelle das traditionelle Projekt universeller Kommensuration vergebliche Liebesmüh dar.¹¹⁷ Mit der Hoffnung auf ein neutrales Metavokabular zur Entscheidung zwischen moralischen Vokabularen sei auch die Idee transkultureller Geltung passé und mit ihr die Idee eines rational zwingenden Weges, den Liberalismus gegenüber seinen Feinden zu rechtfertigen: „Es gibt keine neutrale, nichtzirkuläre Weise, die liberale Behauptung zu verteidigen, dass Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun; es gibt aber auch keine neutrale Weise, Nietzsches Gegenbehauptung zu stützen, dass unsere Behauptung Ausdruck einer ressentimentgeladenen, sklavischen Haltung sei.“¹¹⁸ Rortys Ethnozentrismus stellt eine holistische Erklärung kultureller Normen dar, nach der nur die kohärentistische Rechtfertigung nach den Standards der jeweiligen Sprachgemeinschaft möglich ist. „Rationale“ Rechtfertigung wird allein interpretiert als das Nennen von Gründen, die auf die Mitglieder der eigenen Wir-Gemeinschaft überzeugend wirken. Demnach könne man auch zur Verteidigung der liberalen politischen Praxis letztlich nur darauf hinweisen, dass diese weniger unnötiges Leiden produzieren würde als jede andere und dass sie das beste Mittel zu einem bestimmten Zweck ist, nämlich der Erzeugung einer größeren Vielfalt an Individualitäten.¹¹⁹ Als Liberaler ist Rorty zwar von der Überlegenheit seiner egalitären Menschenrechtskultur gegenüber feudalen, rassistischen oder sexistischen Kulturen überzeugt. Aber als methodischer Ethnozentrist geht er davon aus, dass er nicht auf transkulturelle Kriterien zurückgreifen kann, um sein politisches Vokabular gegenüber anderen, inkommensurablen

117 Zu Rortys Ablehnung dieses Projekts der Philosophie als Erkenntnistheorie siehe SN, 398ff, 343ff. Vgl. dazu auch (kritisch) Welsch (1995), 213ff.

118 KIS, 319; vgl. KIS, 95, 127f; Rorty (1990a), 639f.

119 Vgl. SO, 21, 25; SL, 34; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 108.

Vokabularen zu rechtfertigen. Gegenüber anderen Rechtfertigungsgemeinschaften bleibe daher nur die zirkuläre Rechtfertigung der eigenen liberalen Praktiken.¹²⁰ Für seinen liberalen Ethnozentrismus stellt sich das Begründungsproblem in der traditionellen Form gar nicht. Er bleibt bewusst an einen spezifischen Rechtfertigungskontext gebunden. Den Verächtern der liberalen Demokratie begegnet er nicht mit dem Versuch, die liberalen Werte aus vermeintlich letzten Wahrheiten zu rechtfertigen. Vielmehr weigert er sich einfach, seine grundlegenden moralisch-politischen Intuitionen preiszugeben, und versucht seinen Gegenüber für den eigenen Standpunkt mit allen Mitteln der Überredung zu gewinnen. Das Begründungsproblem wird von ihm allein als praktisches Problem formuliert: Wie ist es möglich, einen Sinneswandel meines Gesprächspartners herbeizuführen?¹²¹ Dabei geht Rorty – anders als Lyotard – allerdings davon aus, dass Verständigung über Vokabulargrenzen hinweg möglich ist, und dass das ethnozentristische Eintreten für das eigene Vokabular nicht automatisch eine Form des Kulturimperialismus darstellt.

Auch für Jean-François Lyotards Diskurspluralismus gibt es die *eine* Vernunft nicht, sondern nur Vernunft im Plural. Er basiert aber darüber hinaus auf der These einer unüberwindbaren Heterogenität der Diskursarten und damit der Kulturen. Hierfür verwendet er das eingängige Bild des Archipels, in dem die Diskurse wie Inseln voneinander getrennt sind. Der Widerstreit als Konfliktfall zwischen zwei Diskursarten kann durch die Abwesenheit einer Metaregel nicht entschieden werden, ohne dass dadurch einer der beiden Parteien Unrecht widerfahren würde. Aus der Perspektive der Gerechtigkeit könne daher das Ziel der Philosophie nicht der Konsens zwischen den Diskursen sein, sondern die Bezeugung des Widerspruchs.¹²² Konsequenterweise betont Lyotard gegen das traditionelle universalistische Selbstverständnis der liberalen Menschenrechtskultur daher die kulturelle Abhängigkeit ihrer Menschenrechtsidee und erhebt den Vorwurf des Eurozentrismus und Kulturimperialismus gegen jede Art des Versuches ihrer universellen Durchsetzung.¹²³ In einer Replik auf Lyotard kritisiert Rorty dessen Wittgenstein-Interpretation, die diesen zu der These von inkommensurablen *und* unübersetzbaren Diskursen führt. Die essenzialistische Begründung der Vielheit der Sprache und des unaufhebbaren Dis-

120 Vgl. Rorty (2006b), 19; KIS, 105. Detlef Horster spricht vom Abenteuer einer zirkulären Begründung, auf das sich Rorty einlässt; vgl. Horster (1991a), 117. In seiner gewohnt provokativen Art bezeichnet Rorty sein eigenes Werk in diesem Zusammenhang als Marketing und „PR-Job“ (Rorty in Klepp (1990), 56) für den Liberalismus. Auf Nachfrage hin hat er es auch abgelehnt, selbst von einer schwachen Rechtfertigung zu sprechen: „I don’t think I am justifying liberalism, but rather celebrating it – making it look as good as I can, rather than propping it up with philosophical justifications, even weak ones.“ (Rorty (2006c), 769).

121 Vgl. u.a. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 107. Vgl. dazu Noetzel (2001), 231; Kohler (1994), 210.

122 Vgl. insbes. Lyotard (1989), 10ff; Lyotard (1996), 30f. Vgl. dazu Welsch (1995), 303–354, darin insbes. 335ff zur Widersprüchlichkeit von Lyotards Verabsolutierung der Heterogenität und dem Bild des Archipels mit der Meta-Instanz des Richters.

123 Vgl. Lyotard (1989), 241ff. Vgl. dazu Gosepath/Lohmann (1998), 20.

senses sei genauso wenig haltbar wie die der Einheit der Sprache und der Möglichkeit des Konsenses. Es gebe keinen philosophischen a priori Grund für die Annahme, dass der Versuch einen Konsens zu erreichen scheitern muss, genau so wenig wie dafür, dass er gelingen wird. Dies ist für den Historisten Rorty eine kontingente Frage der Praxis, die im Laufe der Geschichte entschieden wird. Ebenso stellt für ihn Lyotards Verabsolutierung der Heterogenität der Sprachspiele und des Widerstreits eine unhaltbare metaphysische Übertreibung dar: “There are no ‘linguistic islets’, no such thing as ‘conceptual shemes’ but only slightly different sets of beliefs and desires.”¹²⁴

Rortys Variante des Sprachspielpragmatismus unterscheidet im Anschluss an Donald Davidson strikt zwischen *Inkommensurabilität* und *Unübersetzbarkeit* von Vokabularen: Auch wenn es keine Metasprache der Kommensuration gibt, dürfen Vokabulare und damit auch andere Kulturen nicht im Sinne alternativer Geometrien mit sich wechselseitig ausschließenden axiomatischen Strukturen gedeutet werden. Inkommensurabilität impliziert zwar Irreduzibilität, nicht jedoch Unerlernbarkeit. Es gibt zwar Grenzen der Verständigung, aber keinen prinzipiell unüberwindbaren Abgrund zwischen verschiedenen, inkommensurablen Vokabularen und Kulturen. Alle Sprachen sind ineinander übersetzbar und auch erlernbar. Trotz aller praktischen Probleme hierbei handelt es sich für Rorty bei der Lyotard’schen Idee der prinzipiellen Unübersetzbarkeit um ein theoretisches Gespenst.¹²⁵ Mit Davidsons Theorie der radikalen Interpretation argumentiert er gegen die Verabsolutierung der Heterogenität von (moralischen) Vokabularen wie folgt: Zwei menschliche Sprachbenutzer, die sich gegenseitig als solche erkennen, leben nicht in getrennten Welten, sondern haben vielmehr notwendigerweise eine große Anzahl an praktischen Überzeugungen und Wünschen gemeinsam. Dadurch wird natürlich nicht verhindert, dass eine Meinungsverschiedenheit über besonders heikle Themen zu gegenseitigen Vorwürfen und schließlich zur Gewalt führt. Aber dennoch gelte: Verständigung über Vokabulargrenzen hinweg kann sich auf die Basis praktischer Gemeinsamkeiten zwischen sprachlichen Lebewesen stützen. Darüber hinaus sind nur Neugierde, Toleranz, Geduld, etwas Glück und harte Arbeit nötig.¹²⁶ Für Rorty stellt die Befürwortung des eigenen Vokabulars und der Versuch der Überzeugung des Anderen in dem Prozess der Verständigung gerade nicht – bildlich gesprochen – die gewaltsame Eroberung einer anderen Insel des Lyotard’schen Archipels dar. Gegen die These, dass jeder Einfluss einer Kultur auf eine andere als imperialistische Gewalt

124 ORT, 217f; vgl. ORT, 211ff. Vgl. dazu Reese-Schäfer (1991), 77f; Kohler (1994), 223.

125 Vgl. ORT, 215ff; SO, 20, 123; bereits SN, 331, 385.

126 Vgl. PZ, 100; ORT, 214ff. Vgl. dazu u.a. Reese-Schäfer (1991), 76f; Baltzer (2001), 37f. Rorty nennt in diesem Zusammenhang als Beispiele für praktische Gemeinsamkeiten die Wünschbarkeit des Auffindens von Wasserlöchern, die Gefährlichkeit des Streichelns von Giftschlangen, die Notwendigkeit von Schutz bei schlechtem Wetter, den tragischen Schmerz über den Verlust von geliebten Mitmenschen, den Wert von Mut und Ausdauer; vgl. ORT, 215. Zur Frage, ob damit eine naturalistische Basis der Verständigung angenommen wird, die auf ein naturalistisches Metavokabular der Kommensuration verweist, siehe das folgende Unterkapitel.

gedeutet werden müsse, besteht seine Philosophie des Gesprächs auf der Unterscheidung zwischen Gewalt und Überredung. Aus ihrem kontextualistischen Begriff der Rechtfertigung folgert sie nicht, dass Befürwortung über Kontexte hinweg illegitim sei. Den interkulturellen Dialog zwischen inkommensurablen moralischen Vokabularen sieht sie als Spezialfall des nicht-normalen Diskurses über Vokabulargrenzen hinweg. In diesem ist zwar anders als im normalen Diskurs innerhalb eines Vokabulars Argumentation im strengen Sinne nicht möglich, wohl aber Prüfung auf Konsistenz und auch Verständigung.¹²⁷ Auch nach der Verabschiedung der Idee eines Metavokabulars der Kommensuration ist für Rorty die *Hoffnung* auf friedliche Übereinstimmung und damit die Erweiterung der eigenen Wir-Gruppe weiter legitim. Sein liberaler Ethnozentrismus beharrt auf der Möglichkeit einer friedlichen Ausweitung des Konsens über die Idee der Menschenrechte im Dialog. Er strebt die globale Erweiterung der liberalen Solidarität durch das gemächliche und behutsame Abbauen traditioneller Unterschiede auf dem Weg der Überredung an. Dabei ist für ihn allerdings der Ausgang des interkulturellen Dialoges radikal offen. Denn die legitime Hoffnung auf friedliche Übereinstimmung basiere nicht auf der Idee einer zu entdeckenden, immer schon bestehenden Grundlage des Dialogs.¹²⁸

IX.3.2 Rortys Plädoyer für eine offen ethnozentristische und pragmatische Rechtfertigung der eigenen Menschenrechtskultur

Um das Ziel einer globalen Übereinstimmung über die Geltung der Menschenrechtsidee zu erreichen, sollte nach Rorty der interkulturelle Diskurs nicht mit kontraproduktiv wirkenden, universalistischen Begründungsansprüchen überfrachtet werden. Der Streit verlagere sich so nur auf die Interpretation vermeint-

127 Vgl. ORT, 214ff; HSE, 57. Vgl. dazu auch Festenstein (1997), 183f. Rortys Position in Abgrenzung von Lyotard in der Frage nach der Möglichkeit des interkulturellen Dialogs zwischen inkommensurablen moralischen Vokabularen ist analog zu der von MacIntyre. Auch dies ist alles andere als zufällig; sind doch beide begründungstheoretische Kommunitaristen und verorten sich in einer universalistischen Tradition. MacIntyres Konzept der (kontingenten) moralischen Tradition entspricht Rortys Begriff des moralischen Vokabulars; und auch für sein traditionsbasiertes Vernunftkonzept gibt es keinen neutralen Maßstab zwischen inkommensurablen Traditionen. Er sieht sich daher ebenso mit dem Vorwurf des Kulturrelativismus konfrontiert. Für MacIntyre stehen Inkommensurabilität und sogar Unübersetzbarkeit moralischer Grundbegriffe nicht der Möglichkeit eines rationalen Dialogs zwischen Traditionen entgegen. Auch wenn kein externer Standpunkt zur Entscheidung zwischen moralischen Traditionen verfügbar ist, kann sich im Dialog eine Tradition insbesondere dann als rational überlegen herausstellen, wenn es gelingt, mit ihrer Begrifflichkeit die Probleme und Grenzen anderer Traditionen zu überwinden; vgl. MacIntyre (1988), 9f, 327, 348, 370ff; MacIntyre (1990), 4f; MacIntyre (1991), 244. Vgl. dazu u.a. Horton/Mendus (1994), 4, 12f.

128 Vgl. SN, 346; PZ, 24.

lich letzter Prinzipien, welche mindestens genauso kontrovers sind wie die zu begründende Menschenrechtsidee. Insbesondere habe die kantianische Aufforderung, endlich zu erkennen, dass die gemeinsame Menschlichkeit qua Besitz der „Vernunft“ wichtiger sei als alle Unterschiede, nur die Frage zur Folge, wie die Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies ausreichen solle, um zu einer moralischen Gemeinschaft zugerechnet zu werden.¹²⁹ Rorty empfiehlt, an die Stelle eines illusorischen und überheblichen Universalismus der Vernunft seine Position eines ehrlichen Ethnozentrismus im interkulturellen Dialog zu übernehmen. Statt – wie Habermas und auch Rawls – die eigenen politischen Ideale zu ehren, indem man sie als rational auszeichnet, solle man sich lieber von den eigenen universalistischen Illusionen befreien und „frankly ethnocentric“¹³⁰ auftreten. Als guter Pragmatist lautet sein Hauptgrund für diese Empfehlung, dass dies potenziell erfolgversprechender sei: „Ich meine jedoch, dass es für die Rhetorik, mit der wir Angehörigen der westlichen Kultur den Rest der Menschheit zu überreden versuchen, uns ähnlicher zu werden, von Vorteil wäre, wenn wir offener ethnozentristisch aufträten und von unserem angeblichen Universalismus ein wenig abließen.“¹³¹

Liberaler Ethnozentrismus setzen sich nach Rorty als loyale Angehörige der westlichen Kultur für die globale Durchsetzung ihrer moralischen Standards ein, ohne diese jedoch als „rational“ zu bezeichnen. Sie würden auf dieses fragwürdige Kompliment der eigenen Überzeugungen verzichten und hätten den Appell an die menschliche Vernunft zur Konfliktlösung zwischen Gemeinschaften als eine säkularisierte Variante des Appells an den Willen Gottes aufgegeben. Die Vorstellung einer von allen Menschen geteilten Quelle der Wahrheit namens Vernunft, die einen universellen Konsens bewirken könne, stelle in ihren Augen nur eine irreführende und kontraproduktive Art dar, die liberale Hoffnung auf eine globale Gemeinschaft der Solidarität auszudrücken.¹³² Der liberale Ethnozentrismus will dem westlichen Universalismus die Arroganz ausreden, die Anmaßungen der Vernunft. Für den interkulturellen Dialog sei die Propagierung der westlichen Menschenrechtsidee als vernünftig kontraproduktiv, weil sie den überheblichen Gedanken beinhalte, dass der Dialogpartner schlicht noch nicht so weit sei, beziehungsweise noch nicht lang genug nachgedacht habe – Rorty zitiert in diesem Zusammenhang den Ausspruch von Ian Hacking: „Ich rational, du Jane.“¹³³ Anderen Kulturen gegenüber sei nicht die Haltung überlegenen Wissens angebracht. Die Menschenrechte sollten vielmehr als Ausdruck einer spezifischen, kontingenten, aber erfolgreichen und lebenswerten Praxis vertreten werden: „Die rationalistische Rhetorik loszuwerden, würde es den

129 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 231; Rorty (2006d), 90; WF, 257. Vgl. dazu auch van Reijen (1995), 477; Auer (2004), 88.

130 EHO, 168.

131 PZ, 97; vgl. Rorty (1995), 148.

132 Vgl. PZ, 86f, 93ff; Rorty (1997e), 20ff. – Dem Verzicht auf die Selbstbezeichnung „rational“ entspricht die Ansicht, dass die Suche nach Hilfe im interkulturellen Dialog durch die Philosophie fehlgeleitet ist; vgl. WF, 17; KIS, 314; Rorty (2006d), 97.

133 PZ, 96.

Westen erlauben, auf den Nicht-Westen in der Rolle von jemandem zuzugehen, der eine lehrreiche Geschichte zu erzählen hat, anstatt in der Rolle von jemandem der vorgibt, besseren Gebrauch von einer universellen menschlichen Fähigkeit zu machen.“¹³⁴ Da sie sich nicht mehr auf eine abstrakte Autorität namens Vernunft berufen können und wollen, bleibe loyalen Abendländern nur die Möglichkeit der behutsamen Überredung. Man versuche, eine Gemeinschaft des Vertrauens aufzubauen und auf dieser Basis den Mitgliedern anderer Kulturen die westlichen Errungenschaften vor Augen zu führen. Damit sollen sie von den Vorteilen eines Beitritts zur westlichen Menschenrechtskultur überzeugt werden. „Vernunft“ steht für Rorty dabei nicht mehr für die letztgültige Quelle von Autorität, sondern für diesen Prozess selbst, auf dem Weg des Dialogs Übereinstimmung herbeizuführen.¹³⁵ Und im Rahmen dieses Prozesses seien die Gegner der Menschenrechtsidee nicht als Vernunftlose zu betrachten, sondern schlicht als Benachteiligte. Ihnen fehlt es aus der Sicht von ethnozentristischen und bourgeoisen Liberalen bisher schlicht an Geborgenheit und daher an Mitgefühl. Soll heißen: Sie leben noch nicht unter Lebensbedingungen, die derart risikofrei sind, dass die eigene Verschiedenheit von anderen unerheblich ist für die eigene Selbstachtung. Es fehlt ihnen die materielle Voraussetzung, sich in diejenigen hineinzudenken, mit denen man sich nicht ohne Weiteres identifiziert. Rortys umstrittene Alternative zu Begründungsdiskursen als Mittel zur globalen Ausweitung der Menschenrechtskultur lautet daher: Gefühlserziehung gepaart mit Entwicklungshilfeprogrammen zur Verbreitung von Wohlstand und Sicherheit.¹³⁶

Der liberale Ethnozentrist propagiert die Verbreitung der eigenen Menschenrechtsideen über alle Kulturgrenzen hinweg also nicht mehr mithilfe einer Metazerzählung der Vernunft. Er vertraut nicht mehr in den zwanglosen Zwang des besseren Arguments, sondern der Überredungskraft von kleinen Erzählungen und der Kraft von Bildern konkreten Leidens, die an das Mitgefühl appellieren:

„Ich glaube nicht, dass es irgendein Argument gibt [...], das gegen den hinduistischen oder moslemisch-fundamentalistischen Anti-Egalitarismus angewandt werden kann. Aber wir können Geschichten erzählen darüber, was passiert, wenn Kasten-Barrieren zusammenbrechen, etwa durch Heirat zwischen zwei Kasten oder wenn religiöse Toleranz praktiziert wird. Wir können die nicht-europäischen Gesellschaften auch dazu auffordern, sich unsere Geschichte und unsere Praxis anzusehen und zu erwägen, ob sie vielleicht davon profitieren

134 PZ, 98. Vgl. dazu auch Noetzel (2001), 233; Assheuer (2008), 47.

135 Vgl. PZ, 97. Vgl. dazu Assheuer (2008), 47. „Rational“ heißt für offene Ethnozentristen zunächst nur gewaltfrei und auf universalistische Verständigung zielend. Siehe dazu oben Kap. V.2.2.

136 Vgl. WF, 256ff. Vgl. dazu Kettner (2001), 201; Mouffe (1999), 25. Urs Marti wirft Rorty hier nicht ohne Plausibilität einen wohlmeinenden Paternalismus vor, der die traditionelle Grenzziehung zwischen Zivilisation und Barbarei nur reproduziere. Ohne das Bewusstsein für die Verteilung der Privilegien mache es keinen Unterschied, ob man die Anderen als kindlich-unvernünftig oder als benachteiligt ansehe; vgl. Marti (1996), 267.

könnten. Und wir können das relative Glück toleranter Gesellschaften dem relativen Unglück intoleranter Gesellschaften gegenüberstellen.“¹³⁷

Die einzige Gestalt, die für liberale Ethnozentristen die Rechtfertigung ihrer Menschenrechtskultur annehmen kann, ist nach Rorty die des Vergleichs mit anderen Versuchen sozialer Organisation: “Human communities can only justify their existence by comparisons with other actual and possible human communities.”¹³⁸ Bei diesem Vergleich mit anderen Gesellschaftsformen beanspruchten sie für ihre politische Rechtfertigungsgemeinschaft nicht größere Rationalität, sondern experimentellen Erfolg in der Verminderung menschlichen Leids. Die liberale Demokratie hat für Rorty den Status eines erfolgreichen Experiments der Zusammenarbeit. Ihre Grundideen, allen voran die Idee der Menschenrechte, sind das Ergebnis eines historischen Lernprozesses. Sie werden nicht vom Blickpunkt von Nirgendwo aus gerechtfertigt, sondern mit historischen und pragmatischen Argumenten vom speziellen Blickpunkt vom Irgendwo einer gemeinsamen politischen Erfahrung.¹³⁹ Dabei kann und will sich diese pragmatische und historische Rechtfertigung der liberalen Menschenrechtskultur nicht auf ein universalistisches Kriterium beziehen, sondern beruft sich auf verschiedene Einzelveile ihrer Praktiken gegenüber den Praktiken anderer Kulturen. Sie zielt dabei auf konkrete Kleinkompromisse statt auf große theoretische Synthesen. Auch die Grenzen der Toleranz müssen auf diesem Weg, Fall für Fall und ohne Referenz zu stabilen Kriterien gefunden werden. Es bleibt nach Rorty keine Wahl als Dinge aufzulisten und Beispiele anzubieten:

„Es wäre besser zu sagen: So sieht es bei uns im Westen aus, nachdem wir die Sklaverei abgeschafft, Frauen Bildungsmöglichkeiten eröffnet, Kirche und Staat voneinander getrennt haben und so weiter. Dies ist, was geschah, nachdem wir anfangen, bestimmte Unterscheidungen zwischen Menschen als willkürlich zu betrachten, statt zu meinen, sie seien mit moralischer Bedeutung beladen. Wenn ihr versuchen würdet, sie in dieser Weise zu betrachten, könnten euch die Folgen möglicherweise gefallen. Dinge dieser Art zu sagen, erscheint mir wünschenswerter, als zu sagen: Schaut, wieviel besser wir darüber Bescheid wissen, welche Unterschiede zwischen Personen willkürlich sind und welche nicht – wieviel *rationaler* wir doch sind.“¹⁴⁰

137 Rorty (1996b), 135; vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 230. Vgl. dazu (kritisch) auch Zill (2001), 140.

138 ORT, 42; vgl. u.a. ORT, 209ff; KIS, 98; Rorty in Balslev (1999), 73f; SO, 25, dort nennt Rorty als Beispiel für diese Art der pragmatischen Rechtfertigung Churchills berühmten Ausspruch, diese sei die schlechteste Regierungsform, die man sich vorstellen könne, bis auf all die anderen, die man bisher ausprobiert habe.

139 PSH, 272f.

140 PZ, 97 [Herv. i. O.]; vgl. u.a. SO, 25; ORT, 208; Rorty (1997e), 22; Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 196. Vgl. dazu auch Hall (1994), 60. Für diese Art der Rechtfertigung ist auch Rortys Verwendung (vermeintlich!) einfacher Prinzipien wie „Vermeidung von Grausamkeit“, „Trennung von privat und öffentlich“ besser geeignet, als abstrakte Prinzipien wie etwa die philosophische Idee der Menschenwürde.

Diese pragmatische Rechtfertigung der Praktiken der eigenen Menschenrechtskultur durch den konkreten Vergleich mit denjenigen anderer Kulturen führt aus der Sicht des liberalen Ethnozentristen zu der These, dass keiner die Letzteren bevorzugen würde. Dabei räumt er durchaus ein, dass er keinen ahistorischen Standpunkt einnehmen könne, von dem er die Gewohnheiten der modernen Demokratien, die er loben möchte, gutheißen kann. Da die Kriterien des Vergleichs für ihn nicht begründungstheoretisch gewonnen werden können, entnimmt er sie dem eigenen Vokabular, dem Vokabular der liberalen Gesellschaften. Damit bleibt auch die Rechtfertigung durch den konkreten Vergleich zirkulär. Rortys komparativer Ethnozentrismus ist sich dessen bewusst: Es bleibt „nur eine zirkuläre Rechtfertigung unserer Praktiken [...], die eine Facette unserer Kultur dadurch in günstiges Licht rückt, dass sie eine andere auch noch lobend hervorhebt und unsere Kultur auf unfaire Weise mit anderen vergleicht, indem sie unsere Maßstäbe anwendet.“¹⁴¹ Er betont mehrfach, dass keine objektive Wertung zwischen Kulturen möglich sei. Denn Überlegenheit sei immer relativ zu dem Zweck, dem etwas dienen soll, etwa – so könnte man hinzufügen: der Verminderung von Grausamkeit auf der einen Seite und dem Befolgen des Willen Gottes auf der anderen Seite. Es gebe jedoch eine Reihe technologischer Errungenschaften des Westens, zum Beispiel die Eindämmung von Epidemien, die Zunahme der Alphabetisierung, die wahrscheinlich von niemandem verachtet werden, der ihre Bekanntheit gemacht hat. Die ethnozentristische Hoffnung auf Verständigung über die Vorzüge der liberalen Kultur geht damit implizit von dem Vorhandensein gemeinsamer Bedürfnisse und Zwecke aller Menschen aus, über die Grenzen von Kulturen hinweg. Sie setzt naturalistische Brücken zwischen den Vokabularen – den Lyotard’schen Inseln – voraus. Damit stellt sich die Frage: Ist der Pluralismus inkommensurabler Vokabulare nur ein Oberflächenphänomen auf dem Grund einer darwinistischen Metaebene der Kommensuration?¹⁴² Diese Frage scheint sich umso mehr zu stellen, wenn man berücksichtigt, dass Rorty als Legitimationsstrategie auch auf die Evolutionstheorie zurückgreift. In Fortführung der oben dargestellten Analogisierung von biologischer und kultureller Evolution geht er von einem Wettkampf der Kulturen als Fortsetzung des biologischen Existenzkampfes aus. Nach dieser Sicht besteht die „Wahrheit“ der Menschenrechte darin, dass sie sich im Gespräch der Menschheit durchsetzen. Denn es gilt für ihn: „Rechtfertigung ist stets Rechtfertigung vom Gesichtspunkt der Überlebenden, der Sieger; es gibt keinen höheren Blickpunkt als den ihren, den man einnehmen könnte.“¹⁴³ Wie in Kapitel II.4.3 dargestellt vertritt Rorty

141 KIS, 105; vgl. SO, 25f. Vgl. dazu Frischmann (2003), 66f; Schäfer (2001b), 25. Kritisch zur Idee eines ethnozentristischen Kulturvergleichs Tietz (1992), 137f.

142 Vgl. WF, 282f.

143 HSE, 16; vgl. WF, 276; Rorty (1997e), 19. Kritisch zu Rortys Inanspruchnahme der Evolutionstheorie als Legitimationsstrategie Frischmann (2003), 66ff. Für Thomas Schäfer mündet Rortys Kombination von Ethnozentrismus und darwinistischen Fortschrittsverständnis gegen dessen eigene Absichten in eine tendenziell autoritäre politische Position; vgl. Schäfer (2001), 193. – Richtig ist, dass Rortys agonale Sicht eines Wettkampfes der Kulturen isoliert betrachtet fatal an Samuel P. Huntingtons Kampf der

jedoch keine „heimliche“ darwinistische Metaphysik. Das Vokabular der Evolutionstheorie hat für ihn letztlich den Status eines nützlichen Instruments für das von ihm vorgeschlagene Experiment der Kontingenz. Seine Funktion in diesem Zusammenhang besteht nun darin, den radikal offenen Ausgang des interkulturellen Dialogs zu betonen. Keiner habe in ihm die Wahrheit oder die Bewegung der Geschichte auf seiner Seite. Ob sich die liberale Menschenrechtskultur durchsetzen wird, sei vielmehr eine Frage der Praxis und damit des Glücks, aber auch des Engagements; letztlich sogar der Waffen. In diesem Sinne bekennt Rorty sich zu der Auffassung,

„dass politische Institutionen, wissenschaftliche Theorien, künstlerische Gestaltungsformen und dergleichen [...] einen Kampf austragen müssen, um zu sehen, wer am Leben bleibt – und dass womöglich die Bösewichter überleben, während die Guten untergehen – [...] Ich halte es für besser, wenn wir einfach mit [...] [dieser, M.M.] darwinistischen Anschauung zu leben versuchen und uns nach Kräften dafür einsetzen, dass die Guten den Sieg davontragen. Solange es geht, bedienen wir uns dabei der Worte (ohne uns sonderlich darum zu kümmern, ob unser Einsatz von Worten als Überreden oder als Überzeugen gilt). Wenn die Worte nichts ausrichten, wenden wir Gewalt an. Wir können nicht anders.“¹⁴⁴

IX.3.3 Zur prinzipiellen Kritik an Rortys asymmetrischer Hermeneutik

Der Haupteinwand gegen Rortys ethnozentristische Hermeneutik¹⁴⁵ und deren Propagierung eines ethnozentristisch-pragmatisch geführten interkulturellen Dialogs zur Verbreitung der Menschenrechtskultur des Westens lautet wie folgt: Die ethnozentristische Konzeption des Verstehens stellt eine defizitäre, weil asymmetrische Form der Hermeneutik dar. Rortys Kritiker betonen in diesem Zusammenhang, dass der unumgängliche Ethnozentrismus nur eine unproblematische und triviale Wahrheit darstellt. Für jeden Teilnehmer eines Dialogs sei der jeweilige kulturelle Hintergrund der natürliche Ausgangspunkt. Diese schlichte Betonung der Vorverständnisrelativität unseres Verstehens sei nicht strittig, beschreibe aber nur den Ausgangszustand des Verstehensprozesses.¹⁴⁶ Den Dialog insgesamt nach einem ethnozentristischen Modell zu denken sei hingegen hermeneutisch defizitär. Mit der Aufgabe der Idee einer Kontext übergreifenden Perspektive sei keine reziproke Ver-

Kulturen erinnert. Und wie dieser geht Rorty von der fragwürdigen Annahme einheitlicher Kulturen aus.

144 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 200; vgl. KIS, 155.

145 Unabhängig davon, dass Rorty sich von dem Terminus „Hermeneutik“ inzwischen distanziert hat, ist der interkulturelle Dialog ein Anwendungsfall des „nicht-normalen“ Diskurses und damit der Sache nach ein Fall der bildenden Hermeneutik im Gespräch der Menschheit. Für diese besteht die hermeneutische Tätigkeit darin, Verbindungen über Vokabulargrenzen hinweg herzustellen, so etwa zu anderen Kulturen; vgl. SN, 390.

146 Vgl. Tietz (2001), 88f; Kögler (1992), 277f.

gleichbarkeit zwischen Vokabularen beziehungsweise Kulturen möglich. Die eigene historisch kontingente Perspektive werde vielmehr unkritisch mit der Autorität des faktisch Vernünftigen zum selbstverständlichen Maßstab aller Beurteilung. Darüber hinaus könne das in einem wahren Dialog anzustrebende Ziel der Verschmelzung der Interpretationshorizonte nicht einmal gedacht werden, da das Fremde immer nur von der jeweils eigenen Perspektive aus hermeneutisch assimiliert wird. Damit komme es eigentlich nie zu dem von Rorty geschätzten wirklichen Gespräch der Menschheit, in dem durch die wechselseitige Perspektivenübernahme die jeweils fremde Sprache als potenzielle Erweiterung der eigenen Sprache gesehen wird. Der Grund hierfür sei, dass sein Modell des Verstehens keine prinzipielle Anerkennung des Selbstverständnisses des Anderen enthalte, sondern allein dessen Anerkennung relativ zum jeweils eigenen Vokabular. Damit werde aber das Gegenteil des Intendierten erreicht. Denn die Neigung zum Ausschluss bestimmter Gruppen vom Dialog und die Gefahr des zu frühen, selbstunkritischen Abbruchs des Dialoges werden so verstärkt.¹⁴⁷ Diese Linie der Kritik basiert auf Jürgen Habermas' Unterscheidung zwischen einem dialogischen und einem assimilatorischen Verstehensmodell. Während Hans-Georg Gadamer dem Ersteren zuzuordnen sei, stünde Rorty für das Letztere. Seine asymmetrische Hermeneutik vertrete in der Nachfolge Donald Davidson ein falsches Assimilationsmodell des Verstehens, wonach radikale Interpretation entweder Angleichung an die eigenen Rationalitätsmaßstäbe oder Konversion bedeutet. Der Ethnozentrismus des Verstehens verfehlt nach Habermas die Symmetrie der Ansprüche und der Perspektiven aller am Dialog Beteiligten, weil er den Verstehensvorgang als eine assimilierende Einordnung des Fremden in unseren (erweiterten) Interpretationshorizont beschreibt. Die Erwartung auf Verständigung und die Idee des vernünftigen Konsens in einer grundlegenden Situation der Symmetrie der Gesprächssituation werde ersetzt durch das Bild des interkulturellen Dialoges als eines durch Appelle und rhetorische Werbestrategien gezeichneten Streits, in dem die Hegemonie des eigenen Vokabulars durchgesetzt werden soll. Ziel dieses Streits könne weder symmetrische Kritik, noch interkulturelles Lernen sein, sondern nur Adaption oder Assimilation.¹⁴⁸

Rorty wirft im Gegenzug seinen Kritikern ein illusionäres Gesprächsmodell vor, da es immer noch auf der Idee einer universalistischen Rationalität basiert. Außerdem bestreitet er, dass seine Gegenposition eines „ehrlichen“ Ethnozentrismus keinen Begriff der Horizontverschmelzung und des interkulturellen Lernens ermögliche. Die von ihm vertretene Möglichkeit der Verständigung in einem freien und ungezwungenen Gespräch über Vokabulargrenzen hinweg bedeute schon für sich, dass beide Seiten für die jeweils andere eine potenzielle Ursache der Bildung sein kann – aber mangels zwingender Argumente eben nicht sein muss. Das Ziel der Bildung mache den Kern des *offenen* Ethnozentrismus des Westens aus. Über den Hinweis auf dieses kontingente Faktum hinaus sieht Rorty jedoch weder die Möglichkeit noch den Bedarf dazu, ein kohärentes Modell interkultureller Kommunika-

147 Vgl. insbes. Tietz (1992), 136f; Tietz (2001), 106; Kögler (1992), 282ff.

148 Vgl. Habermas (1988), 177ff; Habermas (1999a), 270; Habermas (2002a), 174. Vgl. dazu Kettner (2001), 206f; Früchtel (2001), 284; Auer (2004), 178.

tion vorzustellen, das als normatives Ideal fungieren könnte. Er hält ein solches theoretisches Modell für Verständigungsprozesse ebenso wenig nötig wie etwa eine Theorie über interkulturelles Heiratsverhalten.¹⁴⁹ Folgende Grundzüge seines ethnozentristischen Modells der Praxis interkulturellen Verstehens lassen sich jedoch rekonstruieren.¹⁵⁰ Sein Ausgangspunkt ist in der Nachfolge der naturalistischen Theorie der Interpretation von Quine und Davidson der Verzicht auf jeglichen Außenstandpunkt und die Beschränkung auf den Standpunkt des linguistischen Feldforschers: Wenn man eine fremde Sprache verstehen will, gibt es keine höhere Perspektive als die des Feldlinguisten, der Mitglied in einer kontingenten Sprachgemeinschaft ist.¹⁵¹ Darüber hinaus hat seine Variante des Modells der radikalen Interpretation wie gezeigt alle regulativen Ideen des Dialogs wie etwa „objektive Wahrheit“ oder „Realität“ verabschiedet. Zu ihr gehört eine naturalistische und pragmatistische Sicht des Anderen beziehungsweise kultureller Verschiedenheit. Der kulturelle Wandel bedarf zwar „constant doses of Otherness“¹⁵², um zu verhindern, dass unsere Dialoge monologisch werden. Als Folge seines Nominalismus und Antiessenzialismus widerstrebt es Rorty aber von der authentischen Erforschung des Anderen zu reden. So seien etwa fremde Vokabulare schlicht unvertraute Werkzeuge von Sprachbenutzern, die in unterschiedlichen natürlichen und sozialen Umwelten leben: „All that ‚otherness‘ comes down to is the fact that practices (including linguistic practices) suitable for dealing with one (human and social) environment are often ill-adapted for other environments.“¹⁵³

149 Vgl. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 112f, 229; Rorty (1999e).

150 Vgl. dazu Auer (2004), 181ff. Auer weist dort darauf hin, dass von Rorty noch eine alternative Darstellung des interkulturellen Verstehens angedeutet wird. Diese würde allerdings zu einer Auflösung von Kulturen als Einheiten und damit auch der Basis Ethnozentrismus führen. In einigen Textstellen spricht Rorty von einer hoffnungsvollen gemeinsamen Praxis des „Zusammenwebens“ der vielen „Einzelfäden“ von Traditionen zu einem „Gobelin“ durch Autoren, in deren Leben die Spannung zwischen verschiedenen Kulturen eine Rolle gespielt hat. Er nennt u.a. Salman Rushdie als Beispiel für solche postkoloniale Literatur der „Bricolage“. Diese verdanke sich Globalisierungs- und Migrationsbewegungen, die zur Verflüssigung von Traditionen und zum Entstehen neuer „in-between-spaces“ (Homi Bhaba) und damit neuer Identitäten führen; vgl. WF, 289f; Rorty in Balslev (1999), 70; HSE, 86f.

151 Vgl. Rorty (1990d), 66. Vgl. dazu Guignon/Hiley (2003), 19; Tietz (2001), 79f.

152 Rorty (1991a), 75.

153 Rorty in Balslev (1999), 99; vgl. Rorty (1991a), 75f. Kögler spricht in diesem Zusammenhang von einer nominalistischen Eliminierung des Anderen; vgl. Kögler (1992), 268. – Rorty schlägt auch vor, statt von der authentischen Erforschung des Anderen zu reden, schlicht die praktische Notwendigkeit der dialogischen Begegnung mit anderen Kulturen zu thematisieren, die sich aufgrund der Durchsetzung der technologischen Zivilisation des Westens ergeben habe. Insbesondere die jüngsten Entwicklungen in Kommunikation und Transportwesen hätten es unmöglich gemacht, die Existenz anderer Kulturen zu ignorieren. Dabei würden die (zum Teil erheblichen) Unterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturkreise nicht auf philosophischen Fragen beru-

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht möglich über den eigenen, kontingenten Horizont hinaus eine objektive Bewertung anderer Kulturen vorzunehmen. Hermeneutische Sinnüberbrückung als rationale Deutung für den Interpreten kann nur auf der Basis der Deutungsmuster der eigenen Ethnie und deren kontextualistischen Rationalitätsvorstellungen erfolgen. Überzeugungen, die von einer anderen Kultur vorgeschlagen werden, müssen getestet werden, indem der Interpret sie mit den bereits vorhandenen Überzeugungen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft zu verbinden versucht. Dabei können die Beurteilungsmaßstäbe des hermeneutischen Standpunktes immer nur die jeweils eigenen sein. Für die Mitglieder der westlichen Menschenrechtskultur bedeutet dieser unumgängliche, hermeneutische Ethnozentrismus nach Rortys Ansicht:

„We cannot leap outside our Western social democratic skins when we encounter another culture, and we should not try. All we should try to do is to get inside the inhabitants of that culture long enough to get some idea of how we look to them, and whether they have any ideas we can use. That is also all they can be expected to do on encountering us. If members of the other culture protest that this expectation of tolerant reciprocity is a provincial western one, we can only shrug our shoulders and reply that we have to work by our own lights, even as they do, for there is no supercultural observation platform to which we might repair. The only common ground on which we can get together is that defined by the overlap between their communal beliefs and desires and our own.“¹⁵⁴

Auch Rortys ethnozentristische Hermeneutik kennt das Ziel symmetrischer Kommunikationsbeziehungen. Der Respekt für die Perspektive des Anderen und die Forderung, das Gespräch der Menschheit offen zu halten, kann und muss für *liberale* Ethnozentristen allerdings nicht philosophisch durch einen universalistischen Begriff der kommunikativen Rationalität begründet werden. Er ist das Ergebnis der kontextualistischen Rationalitätsvorstellung des *offenen* Ethnozentrismus seiner westlichen Kultur. Wie dargestellt ist für Rortys Sprachpragmatismus ohne regulative Ideen das Streben nach Konsens über die Grenzen der eigenen Rechtfertigungsgemeinschaft hinaus keine notwendige, transzendente Idee. Das Ziel der universellen Rechtfertigung stellt genau wie das der universellen Solidarität keine rationale Notwendigkeit dar, sondern das kontingente Ergebnis praktischer Erfahrungen der westlichen Kultur. Mit der Bereitschaft zur Respektierung der Überzeugungen anderer Kulturen und zur ständigen Ausweitung des Horizonts der Kom-

hen, sondern auf wirtschaftliche Fragen der globalen Verteilung; vgl. Rorty in Balslev (1999), 40, 98.

- 154 ORT, 212f; vgl. ORT, 38; SN, 395. Vgl. dazu Frischmann (2006), 40; Auer (2004), 181. Da wir andere Vokabulare nur nach unseren Standards beurteilen können, ergibt sich zum Beispiel, dass die physikalischen Ansichten von Amazonasindianern und die politischen Ansichten von Nazis keine wirklichen Alternativen für uns sind. Dies ist für Rorty keine theoretische Frage der Unübersetzbarkeit, sondern eine praktische Frage der Grenze argumentativer Auseinandersetzung, wenn die Netze der Überzeugungen von Gesprächspartnern zu wenig überlappen; vgl. SO, 37.

munikation versuchen liberale Ethnozentristen, aus den Fehlern der eigenen Vergangenheit zu lernen. Ihre ethnozentristische Konzeption des interkulturellen Dialogs teilt also trotz aller Unterschiedlichkeit mit den universalistischen Konzeptionen von Jürgen Habermas und anderen das Ziel, von anderen Kulturen zu lernen und sich bilden zu lassen.¹⁵⁵ Sie verzichtet aber auf die Vorstellung einer transkulturellen Vernunft, aus der sich die Verpflichtung zu Kooperation und Verständigung begründen lässt. Damit bleibt nur die Hoffnung auf die faktische Bereitschaft von Rechtfertigungsgemeinschaften, immer wieder ihre Grenzen und ihre Identität zu problematisieren und zu reartikulieren. Diese Bereitschaft zur Selbstreflexivität ist für Rorty – und nicht nur für ihn – ein wesentliches, fortschrittliches Merkmal der Kultur des Westens. Trotz all ihrer Schattenseiten, wie sie etwa Edward Said in seinem Werk *Orientalismus* beschrieben habe, gehöre dazu auch die Liebe zur Exotik, als Geschmack an fremden Arten des Sprechens und Handelns. Sie diene der Erweiterung der eigenen Vorstellungskraft.¹⁵⁶ Die Respektierung des Anderen und die Liebe zum Fremden dürfen aber nach Rorty nicht zu der kulturelrelativistischen Position führen, jede fremde Kultur als per se erhaltenswert zu betrachten. Diese – in seinen Augen verfehlt – Ansicht gehe heutzutage bei vielen Linksintellektuellen des Westens mit einem Schuldgefühl angesichts der Überlegenheit der eigenen Kultur einher. Dabei sei die Verherrlichung des Nichtwestlichen und der Unterdrückten ebenso fragwürdig wie die Verherrlichung der Unterdrückten zu Zeiten des westlichen Imperialismus.¹⁵⁷ Die Vorstellung einer intrinsischen Würde von Kulturen sei genauso nutzlos wie die intrinsische Würde jedes Menschen. „Intrinsisch“ stelle in beiden Fällen nur einen „conversation stopper“¹⁵⁸ dar, der verhindere, dass man sich darüber streitet, ob das menschliche Glück durch das Verschwinden einer konkreten Kultur oder eben einer konkreten Person nicht vergrößert würde. Mit Lust an der

155 Vgl. ORT, 212. Vgl. dazu Horster (1991b), 63. Udo Tietz spricht von einer *hermeneutischen Milderung* des Ethnozentrismus. Mit dieser Milderung gewinne Rorty jedoch keinen adäquaten Begriff der kommunikativen Rationalität; vgl. Tietz (2001), 106; – was Rorty nach der hier vertretenen Ansicht jedoch gar nicht anstrebt.

156 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 41. Vgl. dazu Auer (2004), 185ff. Auch für Habermas gehört zu den Vorzügen des okzidentalen Rationalismus gerade dessen Bereitschaft, von der eigenen Tradition Abstand zu gewinnen und damit die eigene Perspektive zu erweitern; vgl. Habermas (1999b), 393. Für Weber-Schäfer sind Selbstreflexion und Infragestellung des eigenen Standpunkts in keiner anderen Kultur der Menschheit so dominant anzutreffen. Sie ermöglichen zwar nicht das Überschreiten der eigenen Perspektive, wohl aber deren kritische Reflexion; vgl. Weber-Schäfer (1997), 245ff.

157 Vgl. WF, 273ff; PSH, 276. Nach Rorty spielt der postmoderne Kulturelrelativismus dem Versuch denjenigen nicht-westlichen Eliten in die Hände, von denen die Idee der Erhaltung der kulturellen Identität dazu benutzt wird, um ihren Völkern die Demokratie vorzuenthalten. Für Liberale müsse die Gewährleistung der freien Diskussion von Mitgliedern einer bestimmten Kultur über deren Veränderung immer höheren Wert genießen als das Ziel der Erhaltung kultureller Identität, das zum Teil nur als Tarnbegriff für Grausamkeiten gebraucht werde; vgl. Rorty (1999e); Rorty (2001a), 15.

158 Rorty (1999e).

Provokation beharrt Rorty auf der Unterscheidung zwischen primitiven und fortgeschrittenen Kulturen. Im Sinne seines Instrumentalismus stellen Kulturen für ihn als Liberalen nur Mittel zur Beförderung des Glücks der Individuen dar. Sobald sie diesem Ziel nicht mehr dienen, und etwa ihre Mitglieder unnötig leiden lassen, haben sie ihren Nutzen verloren. Sie sollten dann nicht mehr respektiert, sondern durch andere kulturelle Traditionen ersetzt werden.¹⁵⁹

Libérale Ethnozentristen sind gerade keine Relativisten, die die Ansicht vertreten: andere Länder, andere Sitten. Für sie gibt es nichts Schlimmeres als Grausamkeit und Unfreiheit. In dem Moment, in dem sie als Liberale mit einer anderen Kultur Kontakt aufnehmen, sind sie nach Rorty nicht nur berechtigt, diese nach den eigenen Standards zu beurteilen, sondern sie haben sogar die Pflicht gegenüber den Schwachen in dieser Kultur, deren Leiden durch den Export von Menschenrechten und Demokratie zu mindern. Auch wenn der Westen viel Unrecht begangen habe, verdanke der Rest der Welt ihm doch einige geniale Mittel zur Verminderung menschlichen Leidens. Neben unseren Errungenschaften auf dem Feld der medizinischen Schmerzbekämpfung würden hierzu insbesondere die Menschenrechte und die demokratischen Institutionen gehören.¹⁶⁰ Liberale Ethnozentristen hätten daher die Pflicht, sich nicht nur für die Verbreitung von Schmerzmitteln einzusetzen, sondern auch der demokratischen Institutionen. Diese Pflicht entspringe für sie aber nicht der Vorstellung einer transkulturellen Vernunft, sondern ist eine Frage der eigenen Identität. Denn das wesentliche Element des offenen Ethnozentrismus ihrer Menschenrechtskultur ist gerade der universalistische Solidaritätsbegriff. Die Pflicht zur Grausamkeitsvermeidung gilt für sie nicht nur innerhalb der eigenen Gemeinschaft, sondern weltweit. Wenn der Westen diesen Idealismus seines inklusiven Solidaritätsbegriffs aufgeben sollte, verkäme er zu einem „moneymaking enterprise“.¹⁶¹

IX.3.4 Der Vorwurf des Kulturimperialismus und die Grenzen der Dialogbereitschaft des liberalen Ethnozentristen

Für Rorty als liberaler Ethnozentrist ist das sozialdemokratische Vokabular des Westens das beste politische Vokabular, das die menschliche Spezies bisher hervorgebracht hat. Er hält die westlichen Demokratien mit ihren Zielen der Freiheit und der Solidarität trotz all ihrer Mängel für die besten aller heute real existierenden Gesellschaften. Keine andere Gesellschaftsformation habe bisher so vielen Menschen zugleich Wohlstand, Bildung und Zugang zu gesellschaftlichen Institutionen verschaffen können. Daher vertritt er die Überzeugung, dass andere Gesellschaften, unabhängig von deren kulturellem Kontext, die gegenwärtigen westlichen Sitten

159 Vgl. Rorty (1999e); PAK, 335.

160 Vgl. Rorty (1999e). Vgl. dazu Assheuer (2008), 47.

161 Rorty (1999e). Der Bezug auf die jeweilige (kontingente) Identität ist Rortys Antwort auf die kritische Frage, warum sich ethnozentristische Liberale für die Verbreitung ihrer Werte eintreten sollten; vgl. dazu Schäfer (2001b), 190. Thomas Schäfer bringt dort ebenfalls die Kritik vor, dass der liberale Ethnozentrist selbst eine Grausamkeit begeht, wenn er versucht, Mitglieder anderer Kulturen rhetorisch zur Konversion zu bringen.

annehmen sollten, um am gelungenen Experiment westlicher Gesellschaften teilzunehmen.¹⁶² Rorty plädiert sogar für eine postkoloniale, friedliche Rehabilitation der europäischen „mission civilisatrice“¹⁶³, denn es sei schließlich Europa gewesen, dass die demokratische Lebensweise erfand. Ihr Ziel müsse die Globalisierung des westlichen Liberalismus sein; ein Ziel, dass er durchaus mit der für ihn üblichen Lust an der Provokation formuliert: „Unser Ziel sollte es [...] sein, den Planeten zu verwestlichen.“¹⁶⁴ Da Rorty zugleich – anders als etwa sein liberaler Gegenspieler Jürgen Habermas – auf den Anspruch verzichtet, dieses Ziel der weltweiten Durchsetzung der liberalen Demokratie philosophisch zu begründen, ist es nicht erstaunlich, dass dies den Vorwurf eines zwar postmodern geläuterten, aber letztlich altbekannten Kulturimperialismus hervorgerufen hat. In seiner Selbstgefälligkeit stelle dieser die Überlegenheit des liberalen *way of life* nie Frage und zeige die Tendenz, das liberale System ganz naiv für die beste aller Welten zu halten. Dabei unterschläge er insbesondere die Folgen des globalen wirtschaftlichen Liberalismus.¹⁶⁵ So konstatiert auch Hilary Putnam, dass Rortys Kulturrelativismus in einen Kulturimperialismus umschlage.¹⁶⁶

Rortys selbst sieht die Gefahr der Engstirnigkeit und des Narzissmus, die mit der Position des Ethnozentrismus verbunden ist. Aber die Hoffnung, kulturellen Imperialismus durch das Einnehmen einer Kontext transzendierenden Ebene vermeiden zu können, bleibt für ihn illusionär. Es könne daher keine direkte Antwort auf den Vorwurf des kulturellen Imperialismus geben.¹⁶⁷ Unabhängig von dieser Aussage finden sich jedoch bei ihm drei Linien der Gegenargumentation. Zunächst eine Praktische: Selbst wenn wir es vermeiden wollten, die Welt mit der westlichen Kultur zu konfrontieren, könnten wir es aufgrund der globalen Ökonomie und den modernen Kommunikationstechniken nicht. Der Grund für die kulturelle Dominanz des Westens liege auch schlicht daran, dass sich im Westen bisher das Geld und die Macht konzentriere. Dennoch gelte, dass er die Unterdrückung nicht erfunden habe, und dass seine Wissenschaft und Technologie und auch seine Ideale selbst wohl das beste Mittel für die Bewältigung ihrer bisherigen Folgen darstellen.¹⁶⁸ Darüber hinaus gilt aber zweitens: Rortys Weg der Expansion der liberalen Wir-Gruppe ist einer des Dialogs und nicht der Macht beziehungsweise des militärischen Exports.

162 Vgl. PZ, 96; Rorty in Balslev (1999), 61f; PSH, 276f. Vgl. dazu Frischmann (2003), 56f.

163 Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 85.

164 Vgl. Rorty (2001a), 15; Rorty in Balslev (1999), 44.

165 Vgl. u.a. Mouffe (2007), 115f; auch Critchley (1999), 57f; Marti (1996), 269; Klinger (1994), 135; Schäfer (2001b), 188ff.

166 Vgl. Putnam (1983), 238. Für begründungskritische Denker müsste Rorty auf das Werben für die eigene politische Kultur verzichten, um den Vorwurf des Kulturimperialismus zu entgehen; vgl. dazu Klinger (1994), 136f. Für Denker, die an der Begründungstheorie festhalten wollen, gibt gerade sein Verzicht auf Begründung den Anlass zum Vorwurf des bodenlosen Kulturimperialismus; vgl. dazu etwa Weiß (1997), 239.

167 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 70; Rorty in Dekonstruktion 167; Rorty (1991a), 77f.

168 Vgl. Rorty in Balslev (1999), 91ff; Rorty (1999e).

Er plädiert für eine allmähliche und behutsame Überredung zur liberalen Demokratie in „free and open encounters“¹⁶⁹ zwischen den Kulturen. Diese Überredung könne dabei durchaus an demokratische Elemente in anderen Kulturen anknüpfen und dürfe daher berechnete Hoffnung auf Akzeptanz hegen: „Die Vorstellung, demokratische Verhältnisse durch Zwang und nicht durch Überredung einzuführen, Männer und Frauen also zum Freisein zu zwingen, ist in sich widersprüchlich. Aber es ist nicht selbstwidersprüchlich, die Absicht zu verfolgen, sie zur Freiheit zu überreden.“¹⁷⁰

Entscheidend – und für einen Liberalen typisch – ist nach der hier vertretenen Ansicht aber drittens: Rortys provozierende Forderung, den Planeten zu verwestlichen, zielt nicht auf eine Hegemonie der westlichen Kultur als Ganzes, sondern nur auf die Globalisierung der *politischen* Kultur des Liberalismus. Liberale Ethnozentrismen sind nicht daran interessiert eine Kultur zu verbreiten, sondern daran, menschliches Leiden zu vermindern. Aus ihrem offenen Ethnozentrismus leitet sich allein die Pflicht zur Erweiterung der politischen Wir-Gruppe ab, und zwar als Mittel zur Vergrößerung der Freiheit und zur Verringerung des Leidens. Solange niemand bessere politische Mittel für die Erreichung dieses Ziel erfindet als die westlichen Institutionen, interessiert sie allerdings der Vorwurf des kulturellen Imperialismus dabei nicht.¹⁷¹ Rorty vertritt den *politischen* Kosmopolitismus einer sozialdemokratischen Weltgemeinschaft unter Erhaltung der kulturellen Vielfalt. In seinem kosmopolitischen Utopia käme es zur institutionellen und materiellen Garantie gleicher Freiheit und gleicher Chancen für jeden Menschenbürger. Die politische Einhegung des kulturellen Pluralismus würde dabei so gestaltet, dass die jeweiligen kulturellen Traditionen so wenig wie möglich tangiert werden würden. Entsprechend dem liberalen Grundsatz der antiperfektionistischen Staatsneutralität strebt sein liberaler Ethnozentrismus allein die Erweiterung der eigenen politischen Gemeinschaft an, möglichst ohne die sonstigen kulturellen Unterschiede einzuebnen:

169 ORT, 213.

170 PZ, 24f; vgl. PZ, 22ff; Rorty (2006d), 107; Rorty (2001e), 19. Vgl. dazu Cochran (2001), 191. Die Ablehnung eines militärischen Exports der Demokratie (und daher auch die Ablehnung des Irakkrieges) hindern Rorty aber nicht, im Extremfall der humanitären Intervention militärische Hilfe für unterdrückte Minderheiten zu befürworten; vgl. Rorty (2001a), 15. Politische Freiheit ist bei ihm eine Art politisches Minimum in der internationalen Politik. An dieser Stelle berührt sich Rortys liberaler Ethnozentrismus erneut mit Walzers wiederholenden Universalismus. Für Walzer gehört das Recht jeder kulturellen Gemeinschaft auf Wiederholung – das heißt auf kollektive Selbstbestimmung – zum moralischen Minimalismus in der internationalen Politik; vgl. Walzer (1996a), 91, 150ff. Auch bei John Rawls stellt die Achtung der grundlegenden Menschenrechte das Minimum des vernünftigen Rechts der Völker dar; vgl. Rawls (2002a), 96ff.

171 Rorty (2001e), 19; vgl. Rorty (1999e). Vgl. dazu auch Auer (2004), 173. Gegen Benjamin Barber gerichtet, ist für Rorty dabei allerdings die gleichzeitige Verbreitung von Coca-Cola und McDonalds nur ein kleiner Preis für die globale Ausbreitung der sozialen Ideen der Aufklärung; vgl. Rorty (2001a), 15.

„The relevant point is that one does not have to accept much *else* from Western culture to find the Western liberal ideal of procedural justice attractive. The advantage of postmodernist liberalism is that it recognizes that in recommending that ideal one is not recommending a philosophical outlook, a conception of human nature or of the meaning of human life, to representatives of other cultures. All we should do is point out the practical advantages of liberal institutions in allowing individuals and cultures to get along together without intruding on each other's privacy, without meddling with each other's conceptions of the good.“¹⁷²

Als Modell für die anvisierte globale Gerechtigkeitsgemeinschaft, in der die kulturelle Vielfalt erhalten bleibt, dient Rorty *das Bild eines öffentlichen Basars*, umgeben von einer Vielzahl privater Clubs. Die Mitglieder dieser Clubs kooperieren zwar, um den Basar am Laufen zu halten. Bis auf wenige Ausnahmen der Austausch- oder Doppelmitgliedschaft dominiert ansonsten aber die typische Exklusivität privater Clubs und eher gegenseitiges Desinteresse: „We can urge the construction of a world order whose model is a bazaar surrounded by lots and lots of exclusive private clubs.“¹⁷³ Die für Rorty als Liberalen zentrale Trennung zwischen öffentlich und privat wird hier im globalen Maßstab angewandt. So wie oben das Private die Sphäre der individuellen Vielfalt bildete, soll hier die möglichst bunte Vielfalt der Kulturen im Privaten verbleiben. Die von ihm angestrebte, weltumspannende globale demokratische Gesellschaft zeichnet sich in allen nicht-politischen Fragen durch einen kulturellen Pluralismus aus. Die unterschiedlichen kulturellen Traditionen dürfen aber nicht die demokratische Ordnung infrage stellen und sollen keinen Einfluss auf die gemeinsame Politik der Freiheit und der Solidarität haben.¹⁷⁴ Wie kaum anders zu erwarten, finden sich zur konkreten institutionellen Ausgestaltung seiner Idee einer politisch geeinten Weltgesellschaft nur ein paar im gesamten Werk verstreute Hinweise: Das Ziel kosmopolitischer liberaler Politik in Zeiten der (wirtschaftlichen) Globalisierung sei die Errichtung einer Weltrepublik als Nachfolger für den Nationalstaat.¹⁷⁵ Als deren wichtigste Institutionen beziehungsweise Organe werden genannt ein Weltparlament, eine Weltregierung und eine internationale Polizeitruppe, die stark genug sein müsse, um die USA als Weltpolizisten ablösen zu können. Die angestrebte globale Verfassung solle dabei auf

172 ORT, 209 [Herv. i. O.]; vgl. insbes. PZ, 23; aber auch: ORT, 212f; PSH, 235f; Rorty (1996d), 8; Rorty in Balslev (1999), 101.

173 ORT, 209; vgl. ORT, 209f; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 48.

174 Vgl. PZ, 23. Rorty legt Wert darauf, den Pluralismus vom Multikulturalismus abzugrenzen, der den Kulturen einen Eigenwert zuschreibe. Er vertritt auch für die eigene politische Gemeinschaft der USA eine Politik der individuellen Vielfalt, die er der Politik der kulturellen Differenz gegenüberstellt. Sie thematisiere Vorurteile und individuelle Unterschiede und ignoriere (ethnische) Gruppen. Und er hält an dem Ziel fest, die verschiedenen Gruppen der amerikanischen Gesellschaft durch den gemeinsamen Bürgerstatus zu verschmelzen; vgl. Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 22ff; Rorty (2001e), 19.

175 Rorty ist bei der Bezeichnung des utopischen Zieles liberaler kosmopolitischer Politik nicht eindeutig. So spricht er auch von einem „Weltstaatenbund“ (SL, 9) bzw. von einer „Federation of the World“ (AOC, 3).

dem – zugegebenermaßen wenig hoffnungsvollen – Weg einer Wiederbelebung der Vereinten Nationen erreicht werden.¹⁷⁶

Rorty hat einigen Unmut auf sich gezogen, weil er nach dem 11. September 2001 in den Zeiten der Verkündung des sogenannten Krieges gegen den Terrorismus durch die amerikanische Regierung, erklärte, dass er sich nichts von einem Dialog der Kulturen verspreche. Die säkulare westliche Kultur sei grundsätzlich auf dem richtigen Weg und habe insbesondere nichts vom Islam zu lernen. Es sei keine große intellektuelle Revolution zu erwarten, welche die europäische Aufklärung ablösen wird. Sofern die Kommunikation wirklich frei bleibe, werden sich deren Werte global durchsetzen.¹⁷⁷ Diese umstandslose Parteinahme für den *western way of life* und für einen selbstbewussten Umgang der säkularen humanistischen Kultur des Westens mit anderen Kulturen wurde als Konsequenz von Rortys asymmetrischer Hermeneutik gedeutet.¹⁷⁸ Es stellt sich die Frage, wie der liberale Ethnozentrismus mit den Gegnern des liberalen Projekts umgeht? Wie behandelt er (religiöse) Fanatiker, die sich – frei nach Carl Schmitt – als Partisanen der absoluten (Glaubens-)Wahrheit nicht auf die reguläre Kriegsführung der liberalen Ordnung einlassen? Bricht er nicht doch vorschnell den Versuch des Dialoges mit diesen ab? Bildlich gesprochen: Macht der Rortyaner die Tür zu schnell zu?

Auf die Kritik an seinen Äußerungen reagierend, hat Rorty obige Aussagen präzisiert. Der Westen habe vom Islam *politisch* nichts zu lernen. Die Vorstellung eines Dialogs mit den Mullahs sei gegenstandslos, da diese wie einst der Vatikan im 18. Jahrhundert allein an ihrer Macht interessiert seien:

„Ich dachte primär an ein politisch relevantes Lernen, oder, noch allgemeiner, an ein Lernen bezüglich der Bildung einer gerechten globalen Gesellschaft. Ich glaube, dass der einzige Weg, diese Gesellschaft zu erreichen, der ist, dass man die westlichen politischen Institutionen globalisiert. Ich denke nicht, dass fundamentalistische Religionen dazu irgendetwas politisch beizutragen haben [...] Und zwar, weil sie nicht gewillt sind, ihre Sicht der Dinge von ihren eigenen Leuten diskutieren zu lassen. Sie wollen nicht den Konsens der Bürger der islamischen Nationen. Wir dagegen wollen, dass unsere politischen Werte das Resultat eines freien Konsenses sind, einer freien Diskussion in einer freien Gesellschaft. Das ist ein objektiver Unterschied.“¹⁷⁹

176 Vgl. u.a. Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 198; PSH, 233f; Rorty (2006d), 117; Rorty (2002c), 1036; Rorty (2001a), 15; Rorty in Nystrom/Puckett (1998), 48f. Insofern ist Hauke Brunkhorsts Kritik an der Ausblendung institutioneller Probleme bei der Errichtung eines Weltstaates und die alleinige Hoffnung auf die globale Verbreitung der demokratischen Idee durch Rorty als „soziologisch doch etwas zu schlicht“ berechtigt (Brunkhorst (2006), 75). Das Defizit in institutionellen Fragen generell passt jedoch zu dem Schwerpunkt von Rortys politischem Denken auf der Begründungsebene.

177 Vgl. Rorty (2001a), 15; Rorty (2006d), 64.

178 Vgl. Habermas (2008a), 22.

179 Rorty (2001e), 19; vgl. Rorty in Rorty/Vattimo (2006), 86. Dort äußert Rorty auch die Ansicht, dass eine islamische Aufklärung – wenn überhaupt – nur von der gebildeten Mittelschicht in den islamischen Ländern herbeigeführt werden könnte.

Abgesehen von der Ablehnung der freien Diskussion durch religiöse Fundamentalisten aller Art ist aber für Rorty insbesondere deren fehlende Respektierung der Grenze zwischen privat und öffentlich der Grund für die Dialogverweigerung. (Islamischen) Fundamentalisten sei die liberale Unterscheidung zwischen privat und öffentlich fremd. Für sie solle der Wille Gottes nicht nur im Zentrum der privaten Lebensführung stehen, sondern auch von Politik und Öffentlichkeit. Sie würden auf einer moralischen Regulierung der Öffentlichkeit durch religiöse Autoritäten beharren und akzeptierten die Trennung von Staat und Kirche nicht. Aus der Sicht des Liberalismus ist der fundamentalistische Islam daher keine bloße Konfession, sondern in erster Linie eine radikale politisch-ideologische Gegenkonzeption.¹⁸⁰ Auch der liberale Ethnozentrist Rorty sieht keine Möglichkeit eines fruchtbaren politischen Dialogs mit fundamentalistischen Religionen. Für ihn als Liberalen ist die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre nicht verhandelbar:

„Das ist einer der Fälle, in denen es einfach keinen gemeinsamen Boden gibt, keine wahren Prinzipien, auf die man sich gemeinsam stützen könnte. Also kann man sich mit dem Fundamentalisten entweder darauf einigen, dass sie ihre Position im Privaten belassen und keinen Einfluss auf die Politik nehmen, oder man hat sie in irgendeiner Weise von der Gesellschaft auszuschließen.“¹⁸¹

Für liberale Ethnozentristen sind die radikalen Gegner der Unterscheidung zwischen privat und öffentlich im Besonderen und der liberalen Demokratie im Allgemeinen irrational. Gemäß der oben dargestellten Konzeption von Rationalität als Wir-Begriff gilt nach Rorty allerdings dabei: „Was als rational bzw. fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes ‚wir‘ bestimmt.“¹⁸² Vom ethnozentristischen Standpunkt aus gelten als Fanatiker oder Irrationale diejenigen Gesprächspartner, deren politischen Anschauungen mit dem kontingenten Vokabular der liberalen Ethnie nicht genügend übereinstimmen, um eine politische Einigung oder auch nur ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen. Ihre „Irrationalität“ ist relativ zum Konsens einer bestimmten Gemeinschaft und letztlich schlicht eine Frage des nicht-konformen Verhaltens, das dazu führt dass man die Mitgliedschaft in einer bestimmten Rechtfertigungsgemeinschaft aufgibt oder ihr enthoben wird:

180 Vgl. Reese-Schäfer (1997), 344f. Reese-Schäfer weist dort auch auf den *locus classicus* in dieser Frage hin, John Lockes Ausschluss von Katholiken, Mohammedanern (und Atheisten) von der religiösen Toleranz in *Ein Brief über Toleranz*. – Zur Fremdheit der Unterscheidung privat/öffentlich im Islam (wie auch im orthodoxen Judentum) siehe etwa Krämer (2007), 172–193. Gudrun Krämer weist darauf hin, dass das Spezifische des Islams in diesem Zusammenhang nicht so sehr die Trennung von Kirche und Staat, sondern das Verhältnis von Scharia, öffentlicher Ordnung und individueller Lebensführung ist.

181 Rorty (2001e), 19. Mehr zu Rortys religionspolitischer Position siehe unten Kap. XI.2.

182 SO, 85.

„Wir Erben der Aufklärung halten Feinde der liberalen Demokratie wie Nietzsche oder Ignatius von Loyola gewissermaßen für *verrückt*, denn es besteht keine Möglichkeit, sie als Mitbürger unserer konstitutionellen Demokratie zu sehen [...] Sie gelten nicht deshalb als verrückt, weil sie sich in Hinblick auf das ahistorische Wesen des Menschen geirrt hätten, sondern weil die Grenzen der Normalität durch das festgesetzt werden, was *wir* ernst nehmen können. Dies wiederum wird bestimmt durch unsere Erziehung, unsere historische Situation.“¹⁸³

Der spezifisch westliche Geist des Entgegenkommens und der Toleranz lege es *liberalen* Ethnozentristen zwar nahe, auch bei Auseinandersetzungen mit Gegnern der Demokratie eine gemeinsame Basis zu suchen. Aber da sie die Vorstellung aufgegeben haben, jeder, der gewillt ist, auf die Vernunft zu hören, könne überzeugt werden, lässt sich nach Rorty nicht vorhersagen, ob eine solche Basis im Gespräch gefunden werden kann.¹⁸⁴ Wenn daher im Falle eines Fanatikers, der bereit ist, seine Wahrheitsansprüche auch mit Hilfe von Gewalt politisch durchzusetzen, ein fruchtbarer Dialog hoffnungslos erscheint, breche der liberale Ethnozentrist schweren Herzens die Konversation ab. Da der Gegenüber nicht genügend relevante Überzeugungen und Wünsche mit ihm teilt, halte er den Versuch für aussichtslos, ihn zu einer Veränderung seiner moralischen Identität zu bringen. Der Fanatiker werde als verrückt erklärt und als irrelevant für den übergreifenden Konsens einer liberalen Gesellschaft. Fortan werde er nicht mehr als möglicher Gesprächspartner betrachtet und daher in der politischen Öffentlichkeit außer Acht gelassen.¹⁸⁵ Rorty ist sich durchaus bewusst, dass dieser Abbruch des Dialogs mit „Verrückten“ eine gefährliche Verengung des Dialogs darstellt. Auch könne das Mittel des Ausschlusses vom Dialog gefährlicher sein, als das Übel, das es zu kurieren hofft. In dieser Frage helfe aber keine theoretische Reflexion oder Methode weiter. Es bleibe nur die Einsicht, dass Grenzen der Toleranz nötig sind: „Man kann keine Expertenkultur haben, ohne die Spinner auszuschließen, und keine demokratische Gesellschaft verwirklichen, ohne die faschistischen Scharfmacher auszustoßen. Wie schon die alte politische Binsenweisheit sagt: Unserer Fähigkeit, die Intoleranten gefahrlos zu tolerieren, sind Grenzen gesetzt.“¹⁸⁶ In der Begegnung mit radikalen Gegnern der Demokratie, die etwa die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich abschaffen wollen, gilt für Rorty daher auch, dass sich Liberale nicht auf deren Argumentation einlassen müssen:

„Wir müssen darauf pochen, dass man nicht auf jedes Argument in der Terminologie eingehen kann, in der es präsentiert wird. Entgegenkommen und Toleranz dürfen nicht so weit gehen,

183 SO, 98 [Herv. i. O.]; vgl. SO, 27f, 85, 103f; Rorty (1995), 145. Die Irrationalität der Bösen bedeutet nach dieser Sicht nur, dass ein Verhalten den Ansichten der eigenen moralischen Wir-Gruppe extrem zuwiderläuft; vgl. WF, 259.

184 Vgl. SO, 98f, 103; ORT, 212.

185 Vgl. ORT, 203; PZ, 95; SO, 101.

186 Rorty in Schäfer/Tietz/Zill (Hg.) (2001), 262.

dass man sich bereit erklärt, in jeder Terminologie zu formulieren, die der Gesprächspartner zu verwenden wünscht, und jedes Thema ernst zu nehmen, dessen Diskussion er vorschlägt.“¹⁸⁷

Die von Rorty bevorzugte Strategie im Umgang mit einem als irrational betrachteten Gegner der Demokratie lautet, diesen dazu aufzufordern, seine Ansichten zu privatisieren. Damit soll unter dem Verweis auf gemeinsame Interessen ein *modus vivendi* unter den Bedingungen der liberalen Demokratie ermöglichen werden.¹⁸⁸

Wenn der Fanatiker dieser Forderung nicht nachkommt, ist für ethnozentristische Liberale das Ende der Toleranz erreicht. Er wird aus der demokratischen Gesellschaft ausgeschlossen und in letzter Konsequenz auch notfalls mit Gewalt bekämpft – nicht um die Wahrheit, sondern um die eigene liberale Lebensform zu verteidigen: „Soweit das Gewissen den Einzelnen zu Handlungen bewegt, durch die die demokratischen Institutionen in Gefahr geraten, wird die Demokratie dagegen Gewalt einsetzen.“¹⁸⁹ Dies gilt für Rorty auch in der Auseinandersetzung mit Feinden der Demokratie in der internationalen Politik. Er ist zwar skeptisch gegenüber der Idee einer normativen Theorie des gerechten Krieges und versteht die Aussage „wo Konsens aufhört, beginnt Gewalt“ rein deskriptiv. Wenn kein Konsens erreichbar sei und man zugleich die eigenen Ansichten nicht aufgeben wolle beziehungsweise könne, müsse man sich der Gewalt bedienen:

„Wenn eine Gruppe von Leuten einen Konsens darüber gefunden hat, wie sie leben will, und nun eine andere Kraft – eine andere Nation oder Macht – es ihnen unmöglich macht, diese Lebensweise weiterzuführen, ohne in den Krieg zu ziehen, dann werden sie wohl in den Krieg ziehen. Ist das nun legitim? Ich weiß es nicht, wie man diese Frage beantworten würde. Es ist halt das, was ständig geschieht.“¹⁹⁰

An der Vorstellung von Habermas' Diskurstheorie, dass wir die anderen unter idealen Bedingungen überzeugen würden, hegt Rorty als Ethnozentrist Zweifel. Woran man aber nicht zweifeln könne, sei, dass man sich selbst im Extremfall zu verteidigen hat. Aus der Sicht als loyales Mitglied seiner Kultur formuliert er diese These schließlich doch als normative Forderung: „Aber wir haben uns selbst zu verteidigen.“

187 SO, 102.

188 Vgl. PZ, 93ff; KIS, 318f.

189 SO, 93; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 14, 22; PZ, 95. In einer Spitze gegen Apel und Habermas sagt Rorty, das der Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs nicht gegen einen konsequenten Nazi trägt, man muss zu den Waffen greifen; vgl. Rorty in Brandom (Hg.) (2000), 14. – Der Pazifismus ist für Rorty (inzwischen) kein vertretbarer Standpunkt mehr. Daher betont er die Notwendigkeit einer „Weltpolizei“. Da deren Einrichtung unter dem Kommando der UNO nicht absehbar sei, müssten die USA und die EU möglichst gemeinsam entschlossen deren Aufgaben vorerst übernehmen; vgl. Rorty (2002c), 1036f.

190 Rorty (2001f), 15; vgl. Rorty in Festenstein/Thompson (Hg.) (2001), 202.

gen. Wir müssen trotzdem unsere Werte verteidigen und unsere Zivilisation.“¹⁹¹ Forderungen wie diese stellt Rorty nicht von einem neutralen philosophischen Standpunkt aus, sondern als loyales Mitglied der eigenen Menschenrechtskultur. In der Beschränkung auf diesen Standpunkt liegt auch die Antwort auf die Schlüsselfrage dieses Kapitels: Liberale Ironiker sind zugleich Ethnozentristen. Als solche müssen sie keinen unhaltbaren Relativismus vertreten, sondern verteidigen ihre Menschenrechtskultur gegen deren Feinde. Dies ist für sie keine Frage der Vernunft, sondern der eigenen Identität als Liberale.

191 Rorty (2001f), 15. Konkret bedeutet dies für Rorty, dass die Ausschöpfung aller vorhandenen militärischen Mittel gegen die Gefährdung der westlichen Zivilisation gerechtfertigt ist. Er plädierte daher auch für den Krieg gegen die Taliban in Afghanistan als Mittel zur Vermeidung weiterer terroristischer Angriffe – nicht aber für den Krieg im Irak; vgl. Rorty (2001e), 19; Rorty (2002b), 23; Rorty (2007a). Zugleich hält er allerdings ein Misstrauen gegen den „militärisch-industriellen Komplex“ für nötig und auch die Einsicht, dass der sog. Krieg gegen den Terror nicht gewonnen werden kann, wenn er nicht in einen umfassenden Kampf gegen globale Ungerechtigkeit eingebunden wird; vgl. Rorty (2002c), 1035f. Von diesen Fragen der internationalen Politik trennt Rorty scharf die notwendige Kritik an der innenpolitischen Instrumentalisierung der Bekämpfung des Terrorismus, siehe dazu unten Kap. X.2.3.

