

Barbara Weber

Zwischen Vernunft und Mitgefühl

Jürgen Habermas und
Richard Rorty
im Dialog über
Wahrheit, politische Kultur
und Menschenrechte

VERLAG KARL ALBER



Barbara Weber

Zwischen Vernunft und Mitgefühl

VERLAG KARL ALBER 

Einerseits ist die Idee der Menschenrechte aus westlicher Perspektive zunächst so eingängig, dass zu fragen bleibt, warum die globale Durchsetzung auf solche Widerstände stößt. Andererseits scheint es, als würde der Dialog darüber, welche konkreten Rechte mit dem Menschsein einhergehen, die globalisierte Gesellschaft an den Rand ihrer Fähigkeiten bringen. Philosophisch betrachtet stehen sich hier zwei Diskursmodi globaler Verständigung gegenüber: der auf kommunikativer Vernunft basierende »ideale« Diskurs (Habermas) und die auf Mitgefühl setzende »Kultur der Menschenrechte« (Rorty).

Dieses Buch ist jedoch mehr als ein bloßer Vermittlungsversuch: Vielmehr begibt sich die Autorin auf eine Art Spurensuche und führt die divergierenden politischen Visionen auf deren zugrundeliegende Epistemologien zurück. Erst hierdurch wird verständlich, warum Habermas und Rorty folgende Fragen so unterschiedlich beantworten:

Müssen wir uns zunächst in rationalen Diskursen annähern, um für Menschen fremder Kulturen Solidarität zu empfinden? Oder aber gelingt die Kultivierung eines umfassenden Mitgefühls, um von dort zu einer transkulturellen Solidarität vorzudringen?

Ist eventuell die Substitution der Vernunft durch Mitgefühl ein Gestus der Aufrichtigkeit einer Disziplin, die sich ihrer Grenzen bewusst geworden ist: ein »selbstloser Akt«, der das Eingestehen des eigenen Unvermögens über die Denunziation anderer stellt? Oder aber ist der rationale Diskurs im multikulturellen Dialoggefüge aktueller politischer Diskurse unersetzlich?

Die Autorin

Barbara Weber, geb. 1976 in München, ist Professorin für Philosophie und Psychologie im Department für Human Development, Learning and Culture an der University of British Columbia in Kanada. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Phänomenologie und Hermeneutik sowie der zeitgenössischen politischen Philosophie.

Barbara Weber

Zwischen Vernunft und Mitgefühl

Jürgen Habermas und
Richard Rorty
im Dialog über Wahrheit,
politische Kultur und
Menschenrechte

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48594-1
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86060-1

*Für Ariadne Marie Weber-Madison,
gewidmet in Liebe und Dankbarkeit
für Dein Dasein*

Danksagung

Das hier vorliegende Buch ist Bestandteil eines größeren Forschungsprojekts zum Thema Menschenrechte, das im Rahmen meiner Habilitation an der Universität Regensburg entstanden ist. Die Ergebnisse jenes Projekts werden in drei getrennten Werken im Verlag Karl Alber erscheinen. Und wie jedes größere Werk, so speist sich auch dieses aus einem großzügigen und empathischen Kreis aus Förderern, Mentoren, Familie und Freunden, welche den langen Weg des Denkens und Schreibens geduldig begleitet haben. Hierzu gehört zuallererst mein langjähriger Mentor und Lehrer Prof. Dr. Herb, welcher mich in intensiven Gesprächen stets zum mutigen Weiter- und Anders-Denken angeregt hat. Ebenfalls danke ich Herrn Prof. Dr. Sebaldt und Herrn Prof. Dr. Gruber für ihre Fachkompetenz und Geduld, um die Arbeit fest im aktuellen Forschungskontext zu verankern. Beide standen mir jederzeit und zuverlässig bei allen Fragen zur Seite. An Prof. Dr. Eva Marsal geht ein ganz besonderer Dank. Nicht nur hat sie über all die Jahre sämtliche meiner Denkbewegungen verfolgt und nach allen Kräften unterstützt sowie die gesamte Arbeit akribisch und kritisch gelesen, sondern ferner ist sie einer der wenigen Menschen, der sowohl wissenschaftlich wie menschlich vollkommen selbstlos denkt und handelt – einzig mit der Ausrichtung auf das Beste unter den gegebenen Umständen. Für diese innige Verbindung, welche mich oftmals an die Freundschaften des Idealismus erinnert, danke ich ihr zutiefst. Prof. Dr. James Mensch danke ich für die langen »Philosophentage«, an welchen wir uns oft für viele Stunden in die komplexe Welt des Hinterfragens und Denkens zurückgezogen haben. Oft bin ich von unseren Begegnungen wie »umgekrempelt« zurückgekehrt und habe das ein oder andere Kapitel von neuem begonnen. Frau Prof. Dr. Bäuml-Roßnagl danke ich für ihren unerschütterlichen Glauben und Zuspruch des Mutes, meine ganz eigenen Denkwege zu beschreiten. Tamara Ralis und Fritz Hörauf sind seit jeher meine Seelen- und Geistesgeschwister. Ohne

Danksagung

ihren Zuspruch, ihre Liebe und all die tiefsinnigen Dialoge in ihren Ateliers hätte ich gar nichts von all dem zustande gebracht. Ganz Ähnliches gilt für meinen Ex-Partner und lebenslangen Freund Howard Fine, welcher durch seine kritischen, aber immer liebevollen Kommentare mein Denken und Schreiben oft über den Rand des noch »Denkbaren« hinausgetrieben hat. Auch Prof. Dr. Susan Gardner und Prof. Dr. Petra Schweitzer danke ich für die intensiven Gespräche sowie die herausfordernden Nachfragen und Anmerkungen. Meinen Eltern und Großeltern gilt natürlich ein ganz besonderer Dank, der jenseits des Sagbaren liegt und der sich aus einer Art der Demut des Daseins speist. Meinem Mann Kirk Madison danke ich für seine unerschütterliche Liebe und Ruhe, mit welcher er die ganze Geschichte und Dramatik des Buches mit mir gemeinsam durchlitten und ausgetragen hat. Nicht zuletzt danke ich meiner Tochter Ariadne Marie Weber-Madison, welche zeitgleich mit der Anmeldung zum Habilitationsverfahren begann, ein Teil meines Leibes und Lebens zu werden. Oft musste sie sich, anstatt sich gegen ein Geschwisterchen durchzusetzen, im Ansturm gegen diese gewaltige Kraft des Geistigen behaupten. Für ihr Verständnis und ihre Geduld bin ich sehr dankbar. Ihr sei deshalb auch das erste Buch gewidmet. Schließlich gilt mein inniger Dank Mareike Gebhardt, Dr. Mechthild Ralla, Dominik Fürst und Dominik Flubacher, die in meisterhafter Genauigkeit das ganze Manuskript auf Komma, Punkt und Strich überprüft haben, ohne dabei den Blick für die großen Zusammenhänge zu verlieren. Ferner verdanke ich Jan Kleine die präzise und kritische letzte Durchsicht der Arbeit sowie seine vertrauensvolle Kontaktaufnahme mit dem Karl Alber Verlag.

Nicht zuletzt möchte ich den Frauenbeauftragten der Universität Regensburg aufrichtig danken: und zwar nicht nur für die generöse finanzielle Förderung, sondern auch für die emotionale Unterstützung sowie die kompetenten und pragmatischen Hilfestellungen. Der Fazit-Stiftung danke ich ferner für die sehr großzügige und freundliche finanzielle Unterstützung in einer Kernzeit der Arbeit.

Vancouver, der 1. Februar 2013

Barbara Weber

Inhalt

Danksagung	7
Einleitende Gedanken: Menschenrechte in Zeiten der Globalisierung: Probleme, Profile, Perspektiven	13
1. Jürgen Habermas: Kommunikative Vernunft als Garant der Einbeziehung des Anderen im Dialog über universale Menschenrechte	27
1.1 Vorbemerkungen	27
1.1.1 Zum methodischen Vorgehen	27
1.1.2 Verwendete Werke	28
1.1.3 Sekundärliteratur und Rezeption	30
1.2 Charakteristik der universalistischen Menschenrechts- konzeption	32
1.2.1 Konfliktlinien	32
1.2.2 Das Janusgesicht der Menschenrechte	34
a. Faktizität und Geltung	35
b. Moralische und positive Rechte	37
c. Demokratie und Rechtsstaat	40
1.2.3 Aktuelle Kontroversen	44
a. Dialog mit dem Westen	45
b. Dialog mit dem Osten	46
1.3 Die dreifache »Einbeziehung des Anderen« auf den Ebenen der politischen Philosophie, Diskursethik und kommunika- tiven Vernunft	54
1.3.1 Politische Philosophie: deliberative Demokratie und Rechtstheorie	55
a. Konfliktlinien	55

b.	Charakteristika der deliberativen Demokratie . . .	58
c.	Strategien der Einbeziehung des Anderen	65
1.3.2	Diskurstheorie	79
a.	Konfliktlinien	79
b.	Charakteristika der Diskurstheorie und Diskursethik	83
c.	Einbeziehung des Anderen	93
1.3.3	Kommunikative Vernunft	101
a.	Konfliktlinien	101
b.	Charakteristika der kommunikativen Vernunft .	103
c.	Resümee	127
1.4	Erste Zwischenbetrachtung	129
1.4.1	Die kommunikative Vernunft als theoretisches Fundament der universalistischen Menschenrechts- konzeption	130
1.4.2	Kommunikative Vernunft als Garant der Einbeziehung des Anderen	134
1.4.3	Offene Fragen	142
a.	Kommunikative Vernunft und Diskursethik in der Kritik: themenbezogene Strömungen	142
b.	Das Übergehen des Körpers in der Engführung des Intersubjektivitätsbegriffs	148
c.	Die Frage nach der Handlungsmotivation und illokutionären Absicht	150
d.	Möglichkeiten und Grenzen interkulturellen Verstehens	152
2.	Richard Rorty: die Bedeutung des Mitgefühls für das neo- pragmatische Modell einer Kultur der Menschenrechte . . .	157
2.1	Vorbemerkungen	157
2.1.1	Zum methodischen Vorgehen	157
2.1.2	Verwendete Werke	160
2.1.3	Sekundärliteratur und Rezeption	163
2.2	Charakteristik der »Kultur der Menschenrechte«	164
2.2.1	Konfliktlinien	164
2.2.2	Zentrale Thesen	168
2.2.3	Aktuelle Kontroversen	172

2.3	Mitgefühl als transkulturelle Solidarität: ein Ausweg aus der erkenntnistheoretischen und politischen Gleichgültigkeit	178
2.3.1	Die Entzauberung des Spiegels: von der Erkenntnis- kritik zum Anti-Essentialismus	178
a.	Konfliktlinien	178
b.	Kritik: Kernprobleme des Essentialismus	184
c.	Therapie: Bildung statt Begründung	199
2.3.2	Die unbeirrbare Hoffnung ohne Grund: vom Anti- Essentialismus zur Philosophie als »cultural politics« (kulturelle Praxis)	213
a.	Konfliktlinien	213
b.	Kritik: Kernprobleme der politischen Kultur	215
c.	Therapie: die Trennung von privater Ironie und liberaler Hoffnung	229
2.3.3	Wider die Gleichgültigkeit: von der Philosophie als »cultural politics« (kulturelle Praxis) zur Schule der Empfindsamkeit	238
a.	Konfliktlinien	238
b.	Kritik: Kernprobleme der Vernunft	240
c.	Therapie: Empfindung statt Vernunft	244
2.4	Zweite Zwischenbetrachtung	256
2.4.1	Nischen für Mitgefühl	257
2.4.2	Grenzen des Mitgefühls	260
3.	Habermas und Rorty sprechen über Wahrheit, Vernunft und Mitgefühl	271
3.1	Philosophischer Melancholiker versus enttäuschter Anti- Platoniker? Habermas und Rorty im Dialog über Wahrheit	273
3.1.1	Zwei Thesen zur gegenseitigen Abgrenzung	274
a.	Jürgen Habermas und das Janusgesicht der Wahrheit	274
b.	Richard Rorty und der Abschied von der Philosophie	280
3.1.2	Transatlantische Annäherungen zwischen Phänomeno- logie und Sprachphilosophie	284
a.	Philosophische Denkbewegungen zwischen Wahrheit und Rechtfertigung	284

b. Möglichkeiten und Grenzen des epistemischen Zweifels: phänomenologische versus sprachphilosophi- sche Restriktionen	286
c. Objektivität, Solidarität oder Intersubjektivität?	289
d. Funktion und Stellenwert der Vernunft	293
3.1.3 Bleibende Differenzen zwischen Überzeugen und Überreden	295
3.2 Politischer Realist versus idealistischer Träumer? Habermas und Rorty im Dialog über Vernunft und Mitgefühl	297
3.2.1 Methodische Unterschiede	298
3.2.2 Philosophischer versus literarischer Perspektiven- wechsel	299
a. Die Gewichtung von Vernunft und Mitgefühl im öffentlichen Raum	299
b. Perspektivenwechsel als Chiasma zwischen Vernunft und Mitgefühl	305
4. Schlussbetrachtung	309
4.1 Die Kultivierung von Menschenrechten in Abhängigkeit von Vernunft und Mitgefühl	309
4.2 Perspektivenwechsel ohne Körper? Eine phänomenologische Fußnote	313
Literatur	317

Einleitende Gedanken: Menschenrechte in Zeiten der Globalisierung – Probleme, Profile, Perspektiven

a. Universale Menschenrechte oder kulturelle Pluralität?

Einerseits ist die grundlegende Idee der Menschenrechte aus westlicher Perspektive zunächst so eingängig, dass zu fragen bleibt, warum die globale Durchsetzung auf solche Widerstände stößt. Andererseits scheint es, als würde der Dialog darüber, welche konkreten Rechte mit dem Menschsein einhergehen, die globalisierte Gesellschaft an den Rande ihrer Fähigkeiten bringen. Ein Grund für diese Schwierigkeiten liegt darin, dass der interkulturelle Dialog über das Menschsein die Weltgesellschaft zur gegenseitigen Aufdeckung sogenannter »Lebensweltgewissheiten« drängt, Annahmen also, die wir für »allen vernünftigen Menschen gemein« halten. Und gerade von solchen Gewissheiten muss sich die globale Weltgesellschaft immer mehr verabschieden. Hinter diesen existentiellen Auseinandersetzungen mit eigenen Vorannahmen und fremden Sichtweisen stehen selbstverständlich nicht nur inhaltlich-rationale Uneinigkeiten, sondern komplizierte Anerkennungskämpfe¹ sowie die scheinbar uneinlösbare, aber implizite Forderung, mit allen Menschen Mitgefühl bzw. Solidarität zu empfinden.

Die Liste der daraus resultierenden Probleme und Fragen ist lang und umfasst nicht nur die Begründungsproblematik solcher Rechte,

¹ Der kanadische Philosoph Charles Taylor betont in seiner »Politik der Anerkennung«, welche zentrale Bedeutung die wechselseitige Anerkennung in Dialogen für die Konstitution menschlicher Identität einnimmt. Das heißt, der Andere gilt nicht als antithetische Bedrohung der eigenen oder kulturellen Identität, sondern ist vielmehr deren essentielle Voraussetzung. Eine solche wechselseitige Anerkennung personaler und kultureller Identität ist jedoch besonders dann gefährdet, wenn globale Vereinbarungen und Gesetze kulturelle Besonderheiten bedrohen und hierdurch die Anerkennung versagen (z. B. Beschneidungsriten, arrangierte Hochzeiten, die Gleichberechtigung der Frau). Ein besonderes Problem stellt hier der Kampf um die internationale Einsetzung der Menschenrechte dar (vgl. Ch. Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, hg. v. Amy Gutmann, Princeton 1992).

sondern auch konkret inhaltliche Fragen, z. B. wie sich die verschiedenen Generationen von Menschenrechten zueinander verhalten bzw. ob sie überhaupt als »Rechte« im klassischen Sinne eingefordert werden können. Hinter einer solchen umfassenden Liste an offenen Fragen steht der Prozess und die Geschichte einer schrittweisen Bewusstmachung der Menschen über ihre eigenen – und eigentlich schon lange als geklärt geglaubten – Vorurteile. Die Frage nach den Menschenrechten verweist die Bürger der globalisierten Welt aber nicht nur auf ihre Vorurteile gegenüber anderen Kulturen, sondern insbesondere auch auf ihr eigenes kulturelles und individuelles Selbstverständnis innerhalb eines globalen Beziehungsgefüges. Vielleicht erklärt dies die große Sensibilität und Verletzlichkeit, welche mit der Frage der Menschenrechte einhergehen.

Die Frage, welcher im Folgenden nachgegangen wird, zielt genau auf jenes Verhältnis zwischen Vernunft und Gefühl bei der Kultivierung eines Bewusstseins für Menschenrechte. Die konkrete Fragestellung lautet: Müssen wir uns zunächst in rationalen Diskursen annähern, um für Menschen fremder Kulturen Solidarität zu empfinden, oder aber gelingt die Kultivierung eines umfassenden Mitgefühls für alle Menschen, um von dort zu allgemeinen Umgangsformen und transkultureller Solidarität vorzudringen? Denn letzten Endes ist jedes Recht auf den internen Zusammenhang von Faktizität und Geltung angewiesen, um als gesatztes Recht in Funktion zu treten.

b. Konfliktlinien für die Umsetzung der Menschenrechte: bisherige Ansätze und wesentliche Fragestellungen

Der vorliegende Forschungsbericht konzentriert sich zuerst auf die Grundproblematik der Wertewandelforschung und ihre hervorstechendsten Ansätze.² Vor diesem Hintergrund wird sodann die Debatte um die interkulturelle Gültigkeit der Menschenrechte skizziert. Der Hauptfokus liegt dabei auf den verschiedenen Begründungsversuchen und Kritikpunkten. Abschließend werden die Hauptargumente von Habermas und Rorty im Hinblick auf die Menschenrechtsdebatte ge-

² Ein detaillierter Forschungsbericht zu den jeweiligen Einzelkapiteln findet sich in Kapitel 1 zur Habermas-Rezeption, in Kapitel 2 zur Rorty-Rezeption.

genübergestellt. Hieraus rekurriert sich resümierend das Forschungsdesiderat.

Der aktuelle Forschungsstand lässt sich darin zusammenfassen, dass es kein Übereinkommen mehr zu geben scheint, welche ethischen Voraussetzungen und Kriterien für ein sittlich verantwortliches Handeln gelten sollen. Mit anderen Worten, in den heutigen Demokratien kann dem Menschen nicht vorgeschrieben werden, nach welcher der pluralen Wahrheiten er leben soll.³ Diese Beschreibung der Demokratie hat sich nach einem langen Weg der Emanzipations- und Befreiungsgeschichte in der Moderne – und in radikalerer Form durch die Postmoderne – durchgesetzt: unsere Lebenswelt selbst ist »postmodern« geworden.⁴ Im Rückgriff auf Hannah Arendt wird von vielen Wissenschaftlern als Problem gesehen, dass soziokulturelle Fragen wie die der Wertebildung in den Bereich des Privaten abgedrängt werden,⁵ da jeder Einzelne von seinem Selbstbestimmungsrecht innerhalb einer Demokratie Gebrauch macht. Als Folgeproblem wird propagiert, dass mit dem fortschreitenden Wertepluralismus eine zunehmende Verunsicherung des Individuums einhergeht, die sich in einer Zunahme von Werteskeptizismus, Werterelativismus und Werteindifferenz gegenüber jenen Grundwerten zeigt, auf denen andererseits das Ethos der Demokratie basiert.⁶ Die Wertewandelforschung beurteilt diese Situation sehr unterschiedlich: Während Ronald Inglehart sie als eine Bewegung von materialistischen zu postmaterialistischen Werten rekonstruiert,⁷ deutet Elisabeth Noelle-Neumann den zunehmenden Werteverfall kulturpessimistisch.⁸ Vermittelnd zwischen diesen beiden Positionen steht Helmut Klages' Theorie einer Wertedynamik, welche die extreme Wandelbarkeit von Werten per se aufzeigt.⁹

³ Vgl. zur pluralen Lebenswelt im Kontext des Übergangs von der Moderne zur Postmoderne: Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

⁴ Ebd., 4.

⁵ Vgl. zum Verschwinden des öffentlichen Raumes: Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, 33–98 und 62–73 u. 81–89.

⁶ Zu diesem Fazit kommt Karl Jüsten in seiner Forschungsarbeit über »Ethik und Ethos in der Demokratie«, Paderborn 1999.

⁷ Vgl. Ronald Inglehart, *Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt*, Frankfurt am Main 1995.

⁸ Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann, *Politik und Wertewandel*, in: *Geschichte und Gegenwart*, 1 (1985), 3–15.

⁹ Vgl. Helmut Klages, *Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen*, Zürich 1988.

Diese Entwicklung spiegelt sich in besonderem Maße in dem Problem der globalen Wertebildung: So werden nach Meinung vieler Autoren die Realisierungschancen einer gemeinschaftlichen Wertebasis durch die Intensivierung europäischer Integrationsbemühungen erschwert.¹⁰ Auch der Diskurs über die Interkulturalität der Menschenrechte stellt in diesem Zusammenhang eine besondere Herausforderung dar. Nach Ulrich Beck bewirkt die Globalisierung eine unversöhnliche Dichotomie zwischen einer Universalisierung einheitlicher Standards einerseits und der Tendenz zur Partikularisierung und Betonung regionaler Besonderheiten andererseits.¹¹ Anthony Giddens sieht eine Verstärkung dieser Problematik durch die Intensivierung weltweiter sozialer Beziehungen.¹² Dabei scheint insbesondere die Verrechtlichung des Globus dem Globalisierungsprozess selbst hinterherzuhinken. Aufgrund dieser Bedingungen stellt Matthias Lutz-Bachmann die Hypothese auf, dass wir uns in einem Zustand befinden, der sich von Immanuel Kants skizzierten »rechtlichen Naturzustand« nur noch wenig unterscheidet.¹³

¹⁰ Vgl. Gotthard Breit und Siegfried Schiele (Hg.), *Werte in der politischen Bildung*, Schwalbach/Ts. 2000; vgl. darin insbesondere den Artikel von Hörnlein. Daraus relevant – vor allem für die theoretische Konzeption eines Modells der Wertebildung – ist, dass die Wertewandelforschung die Chancen für eine Revitalisierung bürgerschaftlicher Kompetenz grundsätzlich optimistisch sieht, insofern man Spielräume für selbständiges und eigenverantwortliches Handeln schafft (vgl. u. a. Ulrich Sarcinelli und Thomas Gensicke, in: G. Breit u. S. Schiele, a. a. O.). Das heißt, Demokratie muss als »Lebensform« und Kompetenz erlernt und praktiziert werden. Besonders Farnen sieht die demokratische Wertevermittlung im zusammenwachsenden Europa als Bildungsziel: »democracy as [...] a principle or way of life. Democratic school practices are seen as a key method for learning the realities of democratic life, requiring democratic teaching and learning methods« (Russell F. Farnen (Hg.), *Reconceptualizing Politics, Socialization, and Education. International Perspectives for the 21st Century*. Oldenbourg 1993, 31). Auch Alemann betont, dass es bei der Demokratieerziehung darum geht, das Erlernen von Demokratie nicht nur als politisches System, sondern als alltägliche Lebensform zu betrachten (vgl. Ulrich von Alemann, *Demokratie*, in: W. Mickel (Hg.), *Handlexikon zur Politikwissenschaft*, Bonn 1986, 75–79). Hierfür müssen ein öffentlicher Raum geschaffen und entsprechende Diskurstechniken kultiviert werden.

¹¹ Vgl. zur Globalisierungsproblematik: Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main 1997.

¹² Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main 1996, 85.

¹³ Siehe zu diesem Vergleich: Matthias Lutz-Bachmann, »Weltstaatlichkeit« und Menschenrechte nach dem Ende des überlieferten »Nationalstaats«, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler und M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt am Main 1999, 211.

Dies zeichnet nun den Problemkontext ab, vor welchem die ethische Debatte um die Menschenwürde¹⁴ auf einer praktisch-politischen Ebene um die Begründung universal geltender Menschenrechte ringt. Insbesondere ist begrifflich strittig, was man überhaupt unter der Bezeichnung von »Rechten«¹⁵ versteht. In der aktuellen Analyse von Kommunikationsprozessen im interkulturellen Diskurs über die Menschenrechte von Thomas Risse, Anja Jetschke und Hans Peter Schmitz wird aus politikwissenschaftlicher Sicht auf das »Janusgesicht« der Menschenrechte aufmerksam gemacht: Einerseits sind sie Rechte konkreter Staaten bzw. andererseits internationale Rechtsabkommen.¹⁶

In diesem Literaturbericht wird nun die argumentative Grundstruktur der Begründung einer transkulturellen Gültigkeit der Menschenrechte in ihrem Für und Wider dargestellt: Eine sehr umfangreiche Abwägung solcher Argumente sowie eine differenzierte philosophische Begründung der Menschenrechte versucht Walter Schweidler in seinem Buch »Geistesmacht und Menschenrechte« von 1994.¹⁷ Jens Hinkmann strebt hingegen eine Systematisierung der verschiedenen Begründungen an. Dabei unterscheidet er zwischen Begründungen

¹⁴ Im Sammelband über die aktuelle Debatte um die Menschenwürde erinnern Thomas Brose und Lutz-Bachmann, dass die Philosophie die Aufgabe haben sollte, die »Moral vernünftig zu begründen« bzw. allgemeingültige Werte zu finden (vgl. Thomas Brose u. Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Berlin 1994).

¹⁵ Die grundsätzliche Idee der »Menschenrechte« ist natürlich nicht neu. Vergleichsweise »neu« ist hingegen, dabei von »Rechten« zu sprechen. So sieht z.B. Brieskorn die Entstehung der Menschenrechte als eine Folge des Verschwindens der Hoffnung auf ewiges Leben und der damit einhergehenden Wichtigkeit des irdischen Lebens (vgl. Norbert Brieskorn, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart, Berlin, Köln 1997, 75); Volker Gerhardt führt die Idee der Menschenrechte über den Begriff der *dignitas* bis Cicero zurück (vgl. Volker Gerhardt, *Menschenrecht und Rhetorik*, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler und M. Lutz-Bachmann (Hg.), a. a. O., 20); zur geschichtlichen Entstehung der Menschenrechte vgl. auch: Gerhard Oestreich, *Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Berlin 1962.

¹⁶ Thomas Risse, Anja Jetschke u. Hans Peter Schmitz, *Die Macht der Menschenrechte. Internationale Normen, kommunikatives Handeln und politischer Wandel in den Ländern des Südens*, Baden-Baden 2002; in diesem Buch findet sich ein fünfstufiges Spiralmodell des Menschenrechtswandels, in dem auch versucht wird die »argumentative Selbstverstrickung« (191) verschiedener Interessengruppen im interkulturellen Diskurs zu analysieren. Insbesondere mit Blick auf die praktischen Konsequenzen eines solchen Prozesses ist dieses Buch auf vielen Ebenen ein Vorreiter.

¹⁷ Walter Schweidler, *Geistesmacht und Menschenrechte. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie*, Freiburg, München 1994.

über das Naturgesetz, die Diskursethik, den Liberalismus, den Komunitarismus, den Utilitarismus, den transzendentalen Kontraktualismus, den fairnessorientierten Kontraktualismus und den normativen Individualismus.¹⁸ Inhaltlich können als Begründungen der interkulturellen Gültigkeit der Menschenrechte folgende Argumentationslinien herausgearbeitet werden:¹⁹ Robert Spaemann²⁰ spricht von einer Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als eines absoluten Wertes. Karl-Otto Apels²¹ und Otfried Höffes²² Theorien gleichen dem Versuch, Kants²³ Vernunfttheorie modernitätstauglich zu machen. Ihre transzendente Argumentation misst dabei dem Menschen eine nichtrelative und objektive Bedeutung bei. John Rawls²⁴ versucht dagegen einer metaphysischen Begründung der Menschenrechte zu entgehen, indem er auf seine Theorie der Gerechtigkeit als Fairness zurückgreift. Ernst Tugendhat²⁵ sieht Menschenrechte im Kontext moralischer Rechte, während Jürgen Habermas²⁶ sie als legitime Grundrechte betrachtet. Robert Alexy²⁷ bestimmt hingegen Menschenrechte als grundrecht-

¹⁸ Jens Hinkmann, *Ethik der Menschenrechte. Eine Studie zur philosophischen Begründung von Menschenrechten als universale Normen*, Marburg 2002.

¹⁹ Die folgende Darstellung ist eine nochmals erweiterte Version der verschiedenen Positionen wie sie von Stefan Gosepath u. Georg Lohmann bereits teilweise erarbeitet wurde; vgl. dies., *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998. Jedoch weiche ich mit der Darstellung der Kritik an den universal geltenden Menschenrechten von deren Darstellung ab.

²⁰ Robert Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987.

²¹ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1973.

²² Otfried Höffe, *Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), 1–28; vgl. auch das Kapitel über Menschenrechte, in: ders., *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main 1996.

²³ Kant folgt in seiner Argumentation für die Menschenwürde der Tradition des Naturrechts bzw. Vernunftrechts; siehe Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Kants gesammelte Werke* (Akademieausgabe), Berlin 1902 ff., Bd. 6.

²⁴ John Rawls, *Das Völkerrecht*, in: Stephen Shute u. Susan Hurley, *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1996.

²⁵ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 17. Vorlesung; sowie ders., *Die Kontroverse um die Menschenrechte*, in: Stefan Gosepath u. Georg Lohmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998.

²⁶ Vgl. u. a. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1994.

²⁷ Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main 1985.

liche Freiheitsrechte. Martha Nussbaum²⁸ argumentiert ausgehend von anthropologischen Überlegungen, dass es grundlegend schützenswerte Bedürfnisse und Fähigkeiten gibt.

Die Menschenrechte, welche die UNO am 10. Dezember 1948 festgelegt hat, sollen als kategorisch, egalitär und universell gelten. Dieser Anspruch führt jedoch gerade im Hinblick auf die Globalisierungsthematik zu mehreren Problemen und Kritikpunkten: So weist Thomas Göller²⁹ darauf hin, dass sowohl die naturrechtlichen, vernunftrechtlichen als auch rechtspositivistischen Begründungen der Menschenrechte auf dem westlich geprägten Vernunftbegriff und Autonomieverständnis basieren. Heutige Kritiker halten daher den Universalitätsanspruch der Menschenrechte für unangemessen, da sie die Idee der Menschenrechte lediglich für eine Ausformung der westlichen, individualistischen Kultur halten. Erschwerend kommt hinzu, dass sich in dem anthropozentrischen Weltbild der Menschenrechte ein Spezifizismus zeigt. Nach Hans Maier steht das Autonomie- und Individualismusstreben des Nordens den eher kollektiv ausgerichteten südlichen bzw. östlichen Staaten gegenüber. Insbesondere widerspricht die säkulare Natur der Menschenrechte dem nicht-säkularen Menschenrechtsverständnis vieler Staaten.³⁰ Hinter den Bemühungen des Nordens bzw. Westens wird daher ein Hegemoniestreben bzw. ein neuer Kulturimperialismus vermutet.³¹ Maier macht in diesem Kontext auf das Problem aufmerksam, dass im aktuellen Menschenrechtsdiskurs die Forderung, universalistische Rechte für alle Menschen geltend zu machen, der Notwendigkeit widerspreche, auf die unterschiedlichen Anlagen und Bedürfnisse der Weltreligionen und -kulturen zu antworten.³² Er sagt: [Es geht um ...] »das Widerspiel von Freiheiten und Pflichten, den Antagonismus von Staatsmacht und Individuum, den Gegensatz liberaler und sozialer Grundrechte, endlich die Schwierigkeiten der Übertragung menschenrechtlicher Postulate in die höchst

²⁸ Martha Nussbaum, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit, in: M. Brumlik u. H. Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993.

²⁹ Vgl. Thomas Göller (Hg.), Philosophie der Menschenrechte. Methodologie, Geschichte, kultureller Kontext, Göttingen 1999.

³⁰ Vgl. Hans Maier, Wie universal sind Menschenrechte?, Freiburg 1997, 42 ff.

³¹ Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.

³² Vgl. Maier, Wie universal sind Menschenrechte?, a. a. O.

unterschiedlichen Nationen, Kulturen und Religionen.«³³ Natürlich werden solche intellektuellen Einwände gegen die universale Gültigkeit von Menschenrechten von verschiedenen Ländern bzw. Gruppen politisch instrumentalisiert.³⁴

Ein kurzer Blick in die Vergangenheit lässt Claude Lévi-Strauss³⁵ als den Vorreiter dieser Kritik erscheinen. Insbesondere weist er auf die kulturelle Kontingenz sowie die unüberwindbare Partikularität normativer Orientierungen hin. Diese Kritik greift Richard Rortys Kulturrelativismus auf. Sein pragmatischer Vorschlag zielt auf die Kultivierung des Mitgefühls.³⁶ Alasdair MacIntyre³⁷ radikalisiert diesen Ansatz und leugnet die Begründbarkeit des universellen Gültigkeitsanspruchs der Menschenrechte überhaupt. Als vermittelnd können dagegen Abdullahi An-Na'ims³⁸ und Michael Walzers³⁹ »cross-cultural-approaches« gesehen werden. Jean-François Lyotard⁴⁰ kritisiert insbesondere den Eurozentrismus und Imperialismus des universellen Anspruchs der Menschenrechte. Besonders im Zuge des letzten Vorwurfs sind alternative Menschenrechtsagendas entstanden, welche von alternativen Prämissen ausgehen.⁴¹

Beide Seiten, die Befürworter wie die Gegner des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte, sehen erhebliche Probleme bei der Umsetzung. Als Vertreter der kulturrelativistischen Position weist Rorty in diesem Kontext darauf hin, dass nicht die Inhalte, sondern

³³ Ebd., 40.

³⁴ Vgl. dazu u. a. Thomas Risse, Anja Jetschke u. Hans Peter Schmitz, *Die Macht der Menschenrechte*, a. a. O.

³⁵ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Rasse und Geschichte*, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996, 168–221.

³⁶ Richard Rorty, *Menschenrechte, Rationalität und Gefühl*, in: Stephen Shute u. Susan Hurley, *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1996.

³⁷ Alasdair C. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main, New York 1986.

³⁸ Abdullahi An-Na'im (Hg.), *Human rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia 1992.

³⁹ Michael Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Berlin 1996.

⁴⁰ Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, 241 ff., sowie ders., *Die Rechte des Anderen*, in: S. Shute und S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, a. a. O.

⁴¹ Vgl. die Begründung der Menschenrechte in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte Art. 1 und z. B. die Arabische Charta der Menschenrechte. Präambel; vgl. weiterhin die sechs Länderfallstudien in T. Risse, A. Jetschke u. H. P. Schmitz, a. a. O.; vgl. Jürgen Habermas, *Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte*, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler, M. Lutz-Bachmann, a. a. O.

die Prämissen der Menschenrechte das Problem seien. Auch wirft er die Frage auf, *wer* überhaupt als Mensch im Sinne einer Person gilt.⁴² Die Befürworter betonen hingegen eher die Problematik, die aus dem Verhältnis von Nationalstaat und globaler Verfassungsordnung, von moralischem und positivem/republikanischem Recht sowie aus dem Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten erwächst.⁴³

Die anfängliche Euphorie über die Erklärung der Menschenrechte löste sich im Zuge der Debatte um ihre universelle Gültigkeit auf. Und führte, wie Maier meint, zu einer »Quarantäne der Menschenrechte«⁴⁴. Wie die Diskussion schon abzeichnete, lässt sich durch den Literaturbericht belegen, dass kein Grundwertekonsens in den verschiedenen Definitions- und Begründungsansprüchen zu finden ist, sondern vielmehr eine kulturelle und religiöse Pluralität von Grundwerten.

Habermas und Rorty entwerfen als Antwort auf diese Problematik zwei entgegenstehende Modelle, welche jedoch beide das Ziel haben, einen solchen globalen Minimalkonsens zu erzielen. Dabei steht Habermas' Forderung nach einer herrschaftsfreien Diskurssituation, welche jedoch auf rationalen Kriterien basiert,⁴⁵ Rortys Forderung zur Kultivierung umfassenden Mitgefühls⁴⁶ gegenüber: Da nämlich für Rorty »Vernunft« weder kontext- noch kulturunabhängig gegeben ist, führt er »Mitgefühl« als diejenige Bedingung ein, welche ein Miteinander ohne Grausamkeit oder Demütigung garantieren soll.⁴⁷

⁴² Vgl. die interkulturell motivierte Diskussion der Thematik in: Stephen Shute and Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, a. a. O.

⁴³ Vor allem auf Zweiteres versucht Habermas u. a. in seinen Artikeln zum interkulturellen Diskurs über Menschenrechte zu antworten. In eine ähnliche Richtung geht auch Rainer Forst, *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung*, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler, M. Lutz-Bachmann, a. a. O., 68; vgl. weiterhin: Claude Lefort, *Menschenrechte und Politik*, in: U. Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main 1990; vgl. dazu auch die Beiträge von E.-W. Böckenförde, R. Alexy, A. Wellmer und R. Dworkin zu dem Thema, in: S. Gosepath u. G. Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998.

⁴⁴ H. Maier, *Wie universal sind die Menschenrechte?*, Freiburg 1997, 42 ff.

⁴⁵ In 3.3 werde ich themenspezifisch nochmals aufführen, auf welche Werke ich mich für den Dialog zwischen Habermas und Rorty stütze.

⁴⁶ Vgl. vor allem: Richard Rorty, in: S. Shute, und S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, a. a. O.

⁴⁷ In seinem politischen Hauptwerk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Frankfurt am Main 1992, 127–162) versucht Rorty durch die Figur der »liberalen Ironikerin« die Kontingenz privater Überzeugungen einerseits und das gewalt- und demütigungsfreie Zusammenleben andererseits zu erörtern.

Der Forschungsbericht macht deutlich, dass die Frage nach den Menschenrechten philosophisch wie praktisch ein erhebliches Forschungspotential birgt, denn sowohl ihre philosophische Begründung als auch ihr kultureller Ort bleiben weiterhin umstritten. Insbesondere entsteht der Eindruck, dass mit Rorty und Habermas zwei Prototypen den Diskurs bestimmen und weder eine Einigung noch eine Alternative in Aussicht gestellt ist.

c. Argumentationsverlauf

Die Auseinandersetzung mit der aktuellen Problematik der Menschenrechte zeigt, dass im Zuge der Globalisierung⁴⁸ und der Notwendigkeit transnationalen politischen Handelns der Ruf nach interkulturell anerkannten Menschenrechten immer dringlicher wird. Die Befürworter der Menschenrechte, wie z. B. Habermas, sehen eine Notwendigkeit in der einheitlichen Festlegung solcher Rechte auf der Grundlage rationaler Kriterien. Von Kritikern wird hinter diesem Vorgehen jedoch eine Form des Neo-Kolonialismus vermutet. Als Alternative zu Habermas' kommunikativer Vernunft propagiert deshalb Rorty das Mitgefühl als kulturübergreifendes Element der Verständigung. Dieses Buch expliziert deshalb, wie sich die Kontroverse um die universale Gültigkeit der Menschenrechte zwischen Habermas und Rorty weiter zuspitzt und in der oben genannten Dichotomie von Vernunft und Mitgefühl mündet.

Für Habermas können Menschenrechte erst im Rahmen einer staatlichen Ordnung als einklagbare Bürgerrechte realisiert werden. Daher besteht für ihn ein innerer Zusammenhang zwischen Rechtsstaat und Demokratie, der die Unteilbarkeit von liberalen und politischen Grundrechten erklärt.⁴⁹ Nach Habermas' Theorie ist Demokratie nicht nur ein Rechtssystem, sondern vor allem ein Sprachsystem, durch welches sich die Gesellschaft als Gemeinschaft freier Individuen

⁴⁸ Vgl. weiter oben Beck, Globalisierung, a. a. O.

⁴⁹ Jürgen Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: H. Brunkhorst, R. Köhler u. M. Lutz-Bachmann (Hg.), Recht auf Menschenrechte, a. a. O., 216; sowie ders., Faktizität und Geltung, a. a. O., bes. das Kapitel über Demokratie und Menschenrechte.

definiert und alle mit gleichen Rechten ausgestattet werden.⁵⁰ Deshalb steht Habermas' Theorie der Menschenrechte in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Vorstellung einer Sprachgemeinschaft: »Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht dann darin, dass die Menschenrechte die Kommunikationsbedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung institutionalisieren.«⁵¹ Aus diesem Grund bilden Menschenrechte die Voraussetzung einer jeden demokratischen Gesellschaft, in der ethische Normen auf der Basis kommunikativer Vernunft verhandelt werden. Damit wird ein konsentstheoretisches Wahrheitskriterium proklamiert, das zu einem pragmatischen Verständnis von Sprache führt: Jede Aussage ist eine gemeinsame Aktion bzw. ein Sprechhandeln. Grundsätzlich hält Habermas also die Verständigung auf universal geltende Menschenrechte im interkulturellen Dialog für möglich, insofern sie an eine kommunikative Vernunft in einer herrschaftsfreien Diskursituation rückgebunden bleibt.

Im Gegensatz zu Habermas existiert für Rorty »Vernunft« niemals als singulärer Begriff. Daher lehnt er die Idee ab, dass die Vernunft Quelle der Moral sei.⁵² Dort, wo sie sich als praktische Vernunft zeigt, ist sie lediglich eine Faktizität sozialer Konstrukte.⁵³ In diesem Sinne plädiert er für eine Kultivierung des Mitgefühls sowie eines »gerechtfertigten Vertrauens«⁵⁴. Andererseits betont Rorty, dass die Erweiterung des Mitgefühls nicht eine Vernachlässigung der präzisen Sprache impliziere, weil auch »Antiessentialisten« auf die Kohärenz

⁵⁰ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, a. a. O., 83.

⁵¹ Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation: Politische Essays, Frankfurt am Main 1998, 175.

⁵² Rortys Lieblingsbeispiel lautet sinngemäß: Nicht der kategorische Imperativ macht uns zu besseren Menschen, sondern Romane wie Onkel Toms Hütte. Vgl. dazu auch: »Moral progress is a matter of wider and wider sympathy. It is not a matter of rising above the sentimental to the rational ... (The pragmatists) substitute the idea of a maximally warm, sensitive and sympathetic human being for the Kantian idea of a Good Will« (Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London 1999, 82 f.).

⁵³ Vgl. u. a. Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981, 343–387; sowie ders., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989, 21–52; vgl. ergänzend die Antwort von Jürgen Habermas, in: Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, a. a. O., 230–271.

⁵⁴ Mit diesem Begriff bezieht sich Rorty auf Annette Baier; vgl. u. a. Annette Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge 1991.

ihrer Aussagen Wert legen.⁵⁵ Anknüpfend an seinen Rationalitäts skeptizismus argumentiert Rorty in Bezug auf die Menschenrechte, dass z. B. ethnische Säuberungen nicht auf einen Mangel an Einsicht zurückzuführen seien, sondern auf einen Mangel an Sicherheit, Einfühlungsvermögen und Sympathie.⁵⁶ Alternativ zu einer universal gültigen Menschenrechtsagenda wird deshalb das »Erzählen« und »Zeigen« von Menschenrechtsverletzungen als Instrumentarium zur Kultivierung von Mitgefühl vorgeschlagen. Er begründet diese Idee damit, dass er in der verbindenden Kraft des Mitgefühls eine höhere Chance für die pragmatische Realisation eines menschenwürdigen Miteinanders sieht als in der Übertragung westlicher Strukturen auf andere Kulturkreise.⁵⁷

Inhaltlich soll durch diese Gegenüberstellung gezeigt werden, dass sowohl Habermas als auch Rorty darin übereinstimmen, dass Kulturen kontextspezifische Wahrheiten generieren.⁵⁸ Als Ort solcher Wahrheiten gilt der öffentliche Raum im Sinne einer gemeinsamen Lebenswelt, welche von Sprachbenutzern geteilt wird. Ziel ist die pragmatische Lösung von kontextimmanenten Problemen. Beide folgen hierin dem amerikanischen Pragmatismus. Die wesentlichen Uneinigkeiten zwischen Habermas und Rorty leiten sich jedoch aus deren gegensätzlichen Interpretationen des Stellenwerts und der Bedeutung von Wahrheit ab: Habermas glaubt, aus der kommunikativen Vernunft transkulturell gültige Prämissen ableiten zu können. Wahrheit bleibt an den lebensweltlichen Handlungskontext rückgebunden und erfährt erst von hier ihre Gültigkeit. Rorty sieht hingegen die »Vernunft« selbst als kulturspezifisch und kontingent. Aus seiner umfassenden Erkenntniskritik schließt er, dass Wahrheit für den Menschen unerreichbar ist. Der Gebrauch dieses Begriffs bleibt innerhalb menschlicher Belange sinnlos und soll deshalb durch Begriffe wie »Kohärenz« oder »Solidarität« ersetzt werden. Als Alternative proklamiert er die Kultivierung eines umfassenden Mitgefühls. Habermas kritisiert, dass Rorty den Kontextualismus zugleich als Lösung desselben Problems betrachtet.⁵⁹

⁵⁵ Richard Rorty, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: S. Shute u. S. Hurley, Die Idee der Menschenrechte, a. a. O., 149.

⁵⁶ Vgl. ebd., 160.

⁵⁷ Ebd., 149.

⁵⁸ Vgl. Detlef Horster, Richard Rorty zur Einführung, Hamburg 1991, 52.

⁵⁹ Jürgen Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2004.

Resümierend wird deshalb in diesem Buch diskutiert, inwiefern sich die Diskursmodi von Habermas und Rorty unterscheiden bzw. zu einer dichotomen Interpretation von öffentlichem und privatem Raum bzw. Vernunft und Mitgefühl führen.

1. Jürgen Habermas: Kommunikative Vernunft als Garant der Einbeziehung des Anderen im Dialog über universale Menschenrechte

1.1 Vorbemerkungen

1.1.1 Zum methodischen Vorgehen

In einer scherzhaften Äußerung bringt Hauke Brunkhorst die Schwierigkeit einer eingehenden Auseinandersetzung mit Habermas auf folgende Pointe: »Habermas schlägt sich so lange mit seinen Fachkollegen herum, bis sie schließlich klein begeben. Doch sobald sie eine erste Zustimmung zeigen, hat sich Habermas das Vokabular bereits angeeignet und ist auf dem Weg in neue unbekannte Gefilde.«¹ Habermas' interdisziplinär angelegten Denkwege und das Bemühen, die verschiedenen Theoriesprachen kompatibel zu machen, führen zu mehrschichtigen Argumentationsstrukturen. Beispielsweise findet sich die Idee der kommunikativen Vernunft in verschiedenen Abwandlungen auf der Ebene der Diskurstheorie der Wahrheit, der kommunikativen Handlungstheorie sowie der Diskurstheorie des Rechts. Darüber hinaus entwickeln sich die Kerntheorien (d. i. Diskurstheorie und kommunikative Vernunft) in der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit dem philosophiegeschichtlichen Diskurs einerseits und den aktuellen Geschehnissen der Politik andererseits weiter. Als »Hegel-Kenner« ist sich Habermas wohl bewusst, dass ein abgeschlossenes System zum Scheitern verurteilt ist.

Aufgrund dieser Problematik begnügt sich ein großer Teil der Sekundärliteratur mit einer bloßen Nacherzählung, anstatt eine Systematisierung zu riskieren.² Die vorliegende Forschungsarbeit möchte

¹ Vgl. H. Brunkhorst, Habermas, Leipzig 2006, 21.

² Eine gute Ausnahme (neben einigen anderen sehr guten Einführungen) bilden hier H. Brunkhorst (Habermas, Leipzig 2006) sowie W. Reese-Schäfer (Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1991). Letzterer beschreibt das Problem ähnlich.

diesem Problem entgehen, indem sie im Vorhinein das Ziel dieses Kapitels auf zwei konkrete Absichten beschränkt: Erstens soll gezeigt werden, inwiefern die Idee einer kommunikativen Vernunft das Fundament seiner Menschenrechtskonzeption darstellt, und zweitens wird aufgezeigt, inwiefern das vormoderne Vertrauen auf Mitgefühl durch eine öffentliche, verfahrensgeleitete und empirisch überprüfbare Einbeziehung des Anderen ersetzt wird. Die Hypothese lautet, dass eine solche Einbeziehung des Anderen konzeptionell mit der Idee einer kommunikativen Vernunft verschränkt ist.

Die universalistische Theorie der Menschenrechte zeigt beispielhaft die Möglichkeiten und Grenzen der »Praktikabilität« kommunikativer Vernunft und bildet daher den thematischen Ausgangspunkt der folgenden Darstellung. Sozusagen im »Rückwärtsgang« werden daran anschließend die Kernelemente der Menschenrechtskonzeption freigelegt: Den Beginn bildet das Modell einer deliberativen Demokratie sowie die diskurstheoretischen Vorbedingungen für eine Institutionalisierung demokratischer Kommunikationsbedingungen. Rechts- und Diskurstheorie werden im dritten Abschnitt auf den Begriff der kommunikativen Vernunft rückgeführt (vgl. Ziel 1: die Rückführung der Menschenrechtskonzeption auf den Begriff der kommunikativen Vernunft). Eine dazu parallel laufende Argumentation hinterfragt auf jeder Stufe, also der Rechts-, Diskurs- und Vernunfttheorie, inwiefern eine »Einbeziehung des Anderen« abseits von einer bloßen Mitgefühlsethik garantiert werden soll (vgl. Ziel 2: die Substitution des Mitgefühls durch den kommunikativen Vernunftbegriff). Zentrale Themen dieser Analyse sind: die Idee der Zukunft, der öffentliche Vernunftgebrauch und das Verhältnis von Eigenheit und Fremdheit. Der letzte Abschnitt dient als Ergebnisbericht. Er untersucht ferner, welche Fragen im Hinblick auf die Praktikabilität im Bereich der politischen Bildung offen bleiben.

1.1.2 Verwendete Werke

Die labyrinthisch-komplexen Gedankengänge in Habermas' Gesamtwerk werden durch die Bandbreite sogenannter »Hauptwerke« zusätzlich erschwert: Selbst nach 45 Jahren haben diese nämlich in ihrer gesellschaftskritischen Schärfe und begrifflichen Präzision nichts an Relevanz eingebüßt, höchstens hinzugewonnen. Hierzu gehört bei-

spielsweise Habermas' Habilitationsschrift *Der Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Sein zweites großes Werk *Erkenntnis und Interesse* sieht Habermas heutzutage selbst eher als Prolegomena seiner nachfolgenden Theorieentwicklung. Das umfangreichste und vielleicht am schwersten zugängliche Hauptwerk ist die *Theorie kommunikativen Handelns I/II* (1981). Die darin entwickelten Grundzüge einer philosophisch wie soziologisch fundierten Handlungstheorie stellt einen Höhepunkt in Habermas' Schaffen dar. Es beschreibt gesellschaftskritisch die Kolonialisierung der Lebenswelt durch den Systemrationalismus.

Thematisch bildet seine Theorie der Diskursethik ein zentrales Element. Sie durchzieht sämtliche Werke wie ein roter Faden. Habermas stellt den Kern dieser Theorie in »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm« in: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983) dar. In seinem neueren Buch *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) schränkt er jedoch seine Ausgangsthese sowohl politisch als auch erkenntnistheoretisch ein. *Faktizität und Geltung* (1992) gilt als sein Hauptwerk der politischen Philosophie. Darin verknüpft Habermas auf systematische Weise das Diskursprinzip mit einer soziologischen Institutionentheorie. Zentrale Begriffe sind die deliberative Demokratietheorie sowie die Idee der Zivilgesellschaft. Themen, die aus einer Rekonstruktion des Rechts im Kontext einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft hervorgehen. In seinem neueren Buch *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) überwindet Habermas die Vormachtstellung des säkularen Bewusstseins zugunsten einer reflexiven Einklammerung dieses Begriffs. Statt dessen wird ein nachmetaphysisches Denken favorisiert, welches sich gegenüber der Religion agnostisch und zugleich lernbereit verhält.

Insbesondere erscheinen folgende Werke für die vorliegende Arbeit zentral: *Der Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) ist der Ausgangspunkt für die Idee einer politischen Öffentlichkeit, welche sich als kommunikativer Raum zwischen bürgerlicher Privatsphäre und Staat konstituiert. Es ist das einzige Frühwerk, das in diese Arbeit Eingang findet. Für die Darstellung seiner Menschenrechtskonzeption beziehe ich mich auf seine Aufsätze »Der interkulturelle Dialog über Menschenrechte«, in Brunkhorst et al. (1999), »Zur Legitimation durch Menschenrechte«, in: *Die postnationale Konstellation* (1998), »Zur Rekonstruktion des Rechts«, in: *Faktizität und Geltung* (1992), sowie »Menschenrechte – global und innerstaatlich«, in: *Die Einbeziehung*

des Anderen (1996). Zur Darstellung der Diskurstheorie beziehe ich mich hauptsächlich auf *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1981), *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) sowie auf den Aufsatz »Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen«, in: *Nachmetaphysisches Denken* (1988). Für die Rationalitätsproblematik werde ich insbesondere auf die *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) sowie auf *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983) zurückgreifen und durch ausgewählte Abschnitte aus *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), dem *Nachmetaphysischen Denken* (1988) sowie Abschnitten aus *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) ergänzen. Auf sein neuestes Buch *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) werde ich in der Auseinandersetzung mit der Rolle des Staatsbürgers sowie den Möglichkeiten der Einbeziehung des Anderen eingehen. Obgleich sein Werk *Erkenntnis und Interesse* (1968) einst als Hauptwerk gegolten hatte, werde ich es für diese Forschungsarbeit nur am Rande einbeziehen. Ferner wurden kürzlich veröffentlichte Texte wie *Glauben und Wissen* (2009), bisher unveröffentlichte Texte in *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden* (2009) oder der Aufsatzband *Ach, Europa* (2008) im Nachhinein stellenweise einbezogen. Eine eingehende Auseinandersetzung mit diesen Werken war jedoch nicht mehr möglich, weil dieses Buch bereits Ende 2009 fertiggestellt war. Ein spezifischer Literaturbericht zur kommunikativen Vernunft ist ferner dem Kapitel »Charakteristika der kommunikativen Vernunft« vorangestellt. Hier werden auch die wichtigsten und neueren Rezeptionen zur kommunikativen Vernunft aufgeführt.

1.1.3 Sekundärliteratur und Rezeption³

Habermas gilt als ein »Grenzgänger« zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften. Seine Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt und lösten disziplinübergreifende Kontroversen in Philosophie, Wissenschaftstheorie, Soziologie und Politikwissenschaft aus, z.B.

³ Vgl. zu diesem aktuellen Überblick der Habermas-Rezeption die unveröffentlichte Dissertation von Mareike Gebhardt, *Zwischen Ideal und Utopie: Zur Erosion und Rekonstruktion der politischen Öffentlichkeit bei Hannah Arendt und Jürgen Habermas*, am Lehrstuhl für Politische Philosophie, Universität Regensburg. Frau Gebhardt hat mir für diese Darstellung zentrale Hinweise gegeben.

gleich zu Beginn seiner Karriere durch die Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), welche insbesondere in der Soziologie auf scharfe Kritik stieß.⁴ Es kann deshalb mit Recht gesagt werden, dass Habermas einer der meistdiskutierten deutschen Philosophen der Gegenwart darstellt.

Bereits in den 80er Jahren erschienen eine Reihe von Einführungen in sein Leben und Werk. Die Rezeption in der Politikwissenschaft und Philosophie konzentriert sich hauptsächlich auf seine Deliberations- bzw. Diskurstheorie.⁵ Ein umfangreicher Überblick zu Habermas' vielseitigen Forschungsfeldern findet sich in der Anthologie von Lutz Wingert und Klaus Günther.⁶

Aber auch international sind seine Werke auf großes Interesse gestoßen. In den Vereinigten Staaten wird Habermas bereits seit den 70er Jahren zitiert. Im Vordergrund stehen hierbei der Handlungs- und Öffentlichkeitsbegriff, die kommunikative Vernunft sowie seine Auseinandersetzungen mit der Rechtsphilosophie. Im Jahr 1978 erschien dort die erste bedeutende Abhandlung über Habermas von Thomas A. McCarthy (*The Critical Theory of Jürgen Habermas*). Seit Beginn der 90er Jahre ist ein Anstieg an Veröffentlichungen zu beobachten, die sich mit unterschiedlichen Aspekten seines Denkens beschäftigen. Insbesondere konzentriert sich die Rezeption seither aber auf die Rechtstheorie und setzt sich mit seinem diskursiv-deliberativen Denken auseinander.⁷ Anlässlich Habermas' 70. Geburtstags entstand zwischen ihm und Hilary Putnam ein freundschaftlicher Dialog in mehreren

⁴ Vgl. beispielsweise R. Heming, *Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft. Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriffs der Öffentlichkeit bei Habermas*, Wiesbaden 1997.

⁵ Vgl. beispielsweise P. Niesen u. B. Herborn (Hg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt am Main 2007; D. Horster, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Hamburg 2006; W. Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, New York 2001; I. Fuchs-Goldschmidt, *Konsens als normatives Prinzip der Demokratie. Zur Kritik der deliberativen Theorie der Demokratie*, Wiesbaden 2008.

⁶ L. Wingert u. K. Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2001.

⁷ Vgl. zur angelsächsischen Rezeption: S. Macedo (Hg.), *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford 1999; sowie A. Hamlin u. P. Pettit, *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford 1991. Als Beispiel der amerikanischen Rezeption kann: J. Heath, *Communicative Action and Rational Choice*. Cambridge 2001, gesehen werden.

wechselseitigen Aufsätzen über die Begründung von Werten und Normen im Rahmen einer pragmatischen Philosophie. In Italien wird Habermas seit 1970 als Vertreter der Kritischen Theorie wahrgenommen. Seit Beginn der 80er Jahre verlagerte sich das Interesse jedoch auf seine Diskurstheorie der Moral. In Frankreich kam es in den 80er und 90er Jahren zu Kontroversen mit Vertretern der Postmoderne (insb. Jean-François Lyotard und Jacques Derrida). Anschließend richtete sich das Interesse verstärkt auf Habermas als Rechts- und Staatsphilosoph.

Auch in Lateinamerika gilt in den letzten Jahren das Hauptinteresse seiner Rechts- und Staatstheorie. Seine auf der Diskurstheorie basierenden Konzepte wurden dort zu einer Art »drittem Weg« zwischen den weit verbreiteten konservativen Positionen und den minderheitlichen, aber trotzdem stark präsenten Positionen linksrevolutionärer Bewegungen⁸. Generell wird heute sein späteres Werk, d. h. die Werke, welche er nach der Theorie des kommunikativen Handelns publizierte, rezipiert.

1.2 Charakteristik der universalistischen Menschenrechtskonzeption

1.2.1 Konfliktlinien

Obgleich die meisten Staaten die Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen ihrem Wortlaut nach angenommen haben, unterscheiden sich Geltung, Inhalt und Rangordnung oft drastisch und eine weltweite rechtliche Einsetzung liegt in weiter Ferne. Heinhard Steiger⁹ teilt die Einstellung der verschiedenen Staaten gegenüber den Menschenrechten in vier Kategorien: Eine Kategorie von Staaten erkennt zwar die Menschenrechte als solche an, ist jedoch nachlässig in der Umsetzung. Eine weitere Kategorie ordnet die Menschenrechte anderen Zielen und Zwecken unter. Eine dritte Kategorie folgt einer anderen Menschenrechts-Charta¹⁰ und eine vierte Kategorie erkennt die Menschenrechte

⁸ A. Pinzani, Jürgen Habermas, München 2007, 200.

⁹ H. Steiger, Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte?, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt am Main 1999, 41.

¹⁰ Vgl. z. B. Arabische Charta der Menschenrechte, verabschiedet vom Rat der Liga der