

stellung weitgehend unveränderte, sozio-ökonomische Machtgefälle in harten Zahlen ab. Im Blick auf mögliche Ursachen betont v. R. den Androzentrismus („Das Bild vom ‚klassischen‘ Manager ist nahezu deckungsgleich mit dem Stereotyp ‚Mann‘“), die substantielle Diskriminierung von Frauen als Frauen und das rein zweckrationale Kalkül ökonomischen Handelns – Faktoren, welche Frauen in unmögliche Alternativen bzw. in die Aufgabe ihrer weiblichen Identität hineinzwingen.

Der Band als ganzer zeigt in beeindruckender Weise, daß das Problem der Geschlechterdifferenz sich nicht in einen zusätzlichen „Sonderforschungsbereich“ einpferschen läßt, sondern jede einzelne Disziplin auf besondere Weise betrifft und zur (Selbst)reflexion auf verschiedenen Ebenen herausfordert: Frauen und Männer als Gegenstand empirischer natur- und sozialwissenschaftlicher Forschung; Frauen und Männer, Männliches und Weibliches in der symbolischen Ordnung verschiedener Kulturen (inklusive ihrer Grammatik, Philosophie, Religion und Rechtsordnung); die politischen und unbewußten normativen Vorgaben, d. h. die unausweichliche Partialität aller Theoriebildung einerseits, die Unmöglichkeit der *Ableitung* eines normativen Menschenbilds aus den Ergebnissen der Human- und Naturwissenschaften andererseits. *Laubscher* hat diese wissenssoziologischen und wissenschaftstheoretischen Einsichten in wünschenswerter Klarheit dargelegt. Keine der Autorinnen und keiner der Autoren – außer (ansatzweise) *Pieper* – hat jedoch die erkenntnistheoretischen und politischen Konsequenzen daraus gezogen: erstens, die Entuniversalisierung des männlichen Denkens; zweitens, wie französische und italienische Philosophinnen (Luce Irigaray, DIOTIMA, die Libreria delle Donne di Milano) seit langem fordern und praktizieren: Ausgehend von ihrer Fremdheit, von ihrem Unbehagen in der androzentrischen symbolischen Ordnung, von ihren eigenen Erfahrungen, Wünschen und ihren Beziehungen zu anderen Frauen, müssen Frauen die ganze Welt neu denken und formulieren. Nur auf diese Weise können wir einen neuen Spiegel erschaffen, um uns eines Tages „unentstellt darin wiederzuerkennen“ (*Annemarie Pieper*).

H. LAUTERBACH

WAGNER, GERHARD, *Gesellschaftstheorie als politische Theologie?* Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration (Soziologische Schriften 60). Berlin: Duncker & Humblot 1993. 510 S.

Liberalen Gesellschaftstheorien zufolge kommen moderne Gesellschaften ohne moralische Gemeinsamkeiten ihrer Mitglieder aus. Dadurch, daß Individuen Beziehungen im je eigenen Interesse eingehen und dabei wechselseitig voneinander profitieren, ent- und bestehen gesellschaftliche Zusammenhänge auch über weite Strecken von Raum und Zeit. Prominente Gesellschaftstheoretiker haben dieser Annahme widersprochen: Soziale Ordnungen kommen ohne einen gemeinsamen Willen der Gesellschaftsmitglieder nicht aus, die deshalb nicht nur an sich, sondern auch an ihrer Gesellschaft ein Interesse haben müssen. Derartige Gesellschaftstheorien normativer Integration stellt der Verf. in seiner Dissertation pauschal unter Verdacht: Sie lassen sich mit „wissenschaftlichen Mitteln“ nicht legitimieren und bieten deshalb nur „Politische Theologie“. Inspiriert durch Carl Schmitt versieht der Verf. mit diesem Etikett Theorien, deren zentrale Kategorien sich als säkularisierte theologische Begriffe des Christentums rekonstruieren lassen. Weil nicht in „völliger Abkehr“ vom christlichen Emanatismus haben diese Theorien das theologische Denken nicht abgestreift, sondern lediglich unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens „aufgehoben“. Die Bedeutung der Menschen für ihre soziale Ordnung können sie deshalb nur in Entgegensetzung zur ordnungsstiftenden Rolle Gottes angeben. Deswegen bieten sie allesamt ein „anthropologisches Glaubensbekenntnis“, halten nämlich den Menschen „von Natur aus“ für schlecht. Auf „sozial-ontologischer Ebene“ erscheinen soziale Beziehungen primär als Kampf zwischen Freund und Feind, was auf „soziologischer Ebene“ eine starke Ordnungskonzeption notwendig macht, die sich nicht auf die Leistungen der Menschen verlassen kann, sondern Gott oder ein säkulares Surrogat in Anspruch nehmen muß. Die dekonstruktive These, daß alle Gesellschaftstheorien normativer Integration „Politische Theologien“ sind, sucht der Verf. exemplarisch, nämlich an den Entwürfen von Durkheim und Habermas, mit Hilfe eines „Stellenäquivalenzmodells“ zu begründen: Als Prototyp der

„Politischen Theologie“ stellt er zunächst Hobbes' Leviathan vor. Für Hobbes speist sich soziale Ordnung aus zwei Quellen, nämlich aus dem Selbsterhaltungsstreben von Individuen im mörderischen „Kampf aller gegen alle“ sowie aus dem verpflichtenden Charakter von Gottes Wort. Auf dieser Basis muß sie die Form des allmächtigen Staats annehmen. Die zentralen Begriffe von Durkheims und Habermas' Gesellschaftstheorien werden dann – vermittelt über die Entwürfe von Spencer bzw. Weber – als funktionale Äquivalente zu der für Hobbes herausgestellten Triade („Kampf aller gegen alle“, „Gott“ und „Staat“) ausgegeben. So meint der Verf. den Nachweis zu führen, daß Durkheim und Habermas ihre Ordnungsprinzipien Arbeitsteilung bzw. Sprache nicht in wissenschaftlicher, sondern eben in theologischer Weise ausführen. Wie Hobbes bringen sie einen „Gott“ als Quelle sozialer Ordnung in Anschlag; Bei Durkheim gründet Gesellschaft auf eine vorgegebene Moral; Habermas dagegen sakralisiert die Geltung sprachlicher Äußerungen.

Die vom Verf. gewählte Methode lädt ihn zu freien Assoziationen ein, die intersubjektiv nicht überzeugen müssen. Warum etwa läßt die „Mehrdeutigkeit des Begriffs des Militärischen ... ahnen, daß in Spencers Theorie die Vorstellung des Stündenfalls involviert ist“ (86)? Übernimmt Habermas das „negative anthropologische Glaubensbekenntnis“, das der Verf. in der „Dialektik der Aufklärung“ entdeckt, weil er „im Rahmen des Denkens der Frankfurter Schule“ theoretisch sozialisiert wurde? Warum bietet die Unterscheidung zwischen strategischer und kommunikativer Handlungskoordination eine abstrakte Fassung von Schmitts Freund-Feind-Dichotomie (269)? Um „Stellenäquivalente“ zu Hobbes' Leviathan auszumachen, erlaubt sich der Verf. zudem einen recht freizügigen Umgang mit seinen Exponaten. Dies mag ein Beispiel zeigen: In Habermas' Überlegungen, daß erst im Zuge geschichtlicher Rationalisierungsprozesse die sozialen Bindungskräfte intersubjektiver Verständigung gesellschaftlich wirkmächtig wurden, entdeckt der Verf. eine Angleichung der Sprache an die Religion sowie – einige Seiten später – eine historische Relativierung der Sprache. Er unterstellt nämlich erstens, daß die Bindungskräfte intersubjektiver Verständigung in Habermas' Gesellschaftstheorie aus der Absolutheit einer den Menschen vorgegebenen Religion lebt, und zweitens, daß nach Habermas soziale Ordnung in archaischen Gesellschaften auf „sprachfrei bestehenden ... Kontexten“ (388) der Religion gegründet sei. Mit diesem und ähnlichen Unfug strapaziert der Verf. die Geduld seiner Leserinnen und Leser.

Was aber treibt ihn zu seinem Generalangriff auf die Moral als Konstitutionsbedingung von Gesellschaften? Wird soziale Ordnung theoretisch von einer gemeinsamen Moral her begründet, lassen sich – so wohl seine Befürchtung – Differenzen zwischen Gesellschaftsmitgliedern nur als defizitäre Form sozialer Beziehungen begreifen? Vorschnell werden dann Übereinstimmungen unterstellt und Differenzen nur auf der Basis dieser vorausliegenden Gemeinsamkeiten gedacht. Dagegen plädiert er in dem zweiten und konstruktiven Teil seiner Arbeit dafür, die „Differenz, die in den Beziehungen zwischen den Subjekten über Raum und Zeit hinweg zum Tragen kommt, zum Konstitutivum sozialer Ordnung“ (435) zu nehmen. Mit Comte – und Marquard sowie Blumenberg – projiziert der Verf. dazu eine zweite Säkularisierung der Gesellschaftstheorie, die völlige Abkehr von der christlichen Theologie. Erst ohne deren vorgängiges Identitätsdenken ist eine differenzlogische Konzeption sozialer Ordnung sowie Gesellschaftstheorie als Wissenschaft möglich. Als soziales Band der Solidarität, das Menschen gerade in ihren Differenzen zusammenhält, ohne diese aufzulösen, gilt ihm – wiederum mit Berufung auf Comte – ihre relationale Bezogenheit („Arbeitsteilung“) sowie ihre gemeinsame Verwiesenheit auf die ihnen vorausliegende Sprache. Durkheims Arbeitsteilung rekonzipiert er in existentialontologischer Weise, präsentiert nämlich mit dem „Alsein“ ein natürliches, weil biologisch nachweisbares Existential des Menschen, der sich in Relation zu anderen als bestimmter Jemand objektiviert. Habermas' Theorie kommunikativen Handelns sucht er durch eine strukturalistische Sprachtheorie zu überbieten: Das relationale Gefüge von Sprachsystemen erzwingt soziale Bindung in der aktuellen Verwendung der Sprache im Sprechen.

Mit dem Verf. meldet sich ein Empirist zu Wort, kein Liberaler. Darauf bedacht, daß „Überempirisches“ nicht Gegenstand von Wissenschaft sein kann, verbannt er „Religion“ und „Moral“ aus dem Lexikon der Gesellschaftstheorie. Dagegen lernt er „empi-

risch“ – etwa aus der Biologie geschlechtlicher Differenz und Arbeitsteilung – die „Natur“ des Menschen kennen – und sieht sich so auf wissenschaftlichem Wege und im Besitz universalistischer Ordnungsprinzipien. Ohne es auszuweisen, kommt auch er zu dem Ergebnis, daß soziale Ordnung nicht ausschließlich durch „das Eigeninteresse aller beteiligten Individuen“ begründet ist. Er stellt nämlich der arbeitsteiligen Verwiesenheit von Individuen („Alsein“) das Regelsystem der Sprache zur Seite. Enttarnt er im Gestus des Aufklärers Religion und Moral als Hergestelltes, weist er mit seiner strukturalistischen Konzeption der Sprache die sozialen Bindungskräfte des Sprechens den syntaktischen und semantischen Vorgaben der Sprache zu. Daß sich Sprachsysteme im Zuge der Sprachverwendung reproduzieren, in die Sprache deshalb auch Individualität und Kreativität eingeht, räumt er zwar ein. Keine Berücksichtigung findet jedoch die pragmatische Dimension des Sprechens, daß Individuen durch Verwendung von Sprache Verständigung untereinander herstellen, die sie nicht nur in Form sprachlicher Regelsysteme, sondern auch in Form von Moral kodifizieren können. Deswegen bleibt die eigentliche Pointe der kritisierten Gesellschaftstheorien normativer Integration unbehandelt: Um Differenzen über weite Strecken von Raum und Zeit zu organisieren, brauchen Gesellschaften einen gemeinsamen Willen der Individuen, den sie – in Ansehung ihrer Differenzen – selbst aushandeln müssen. Dabei finden sie nicht nur die Regel ihrer gemeinsamen Sprache, sondern auch normative Vorgaben derjenigen sozialen Zusammenhänge vor, in denen sie als Individuen sozialisiert wurden. Auf derartige Ressourcen sozialer Ordnungen hinzuweisen, macht Gesellschaftstheorien jedenfalls noch nicht zur Theologie. Dagegen – und das mag den Verf. entsetzen – könnten seine differenzlogischen Annahmen als säkularisierte Begriffe christlicher Theologie erwiesen werden. Die jedenfalls bietet in ihrer langen Traditionsgeschichte eine größere Vielfalt, als es der Verf. bei Comte oder Schmitt hat lernen können.

M. MÖHRING-HESSE

FORST, RAINER, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994. 478 S.

Zwei Jahre nach „Faktizität und Geltung“ erschien mit dem angezeigten Band eine weitere Dissertation aus Habermas' rechtstheoretischem Arbeitskreis. In dessen Forschungsprojekt ging es um eine Rekonstruktion des modernen Rechts, die die Verknüpfung von Recht und Moral im demokratischen Rechtsstaat aufklärt, ohne dabei deren Differenzen einzuebnen. Bereits Habermas war dazu sowohl auf Rawls' liberale politische Philosophie als auch auf dessen „kommunitaristische“ Kritiker gestoßen. Diese Auseinandersetzung hat sich der Verf. unmittelbar zur Aufgabe gemacht, wobei er ein moralphilosophisches Interesse verfolgt: Die US-amerikanische Debatte zwischen „Kommunitaristen“ und „Liberalen“ diskutierend, sucht er eine Theorie der Gerechtigkeit „jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus“ zu begründen.

Die „Kommunitarismusdebatte“ zeichnet der Verf. in vier Themenfeldern nach, die – so seine systematische These – unterschiedlichen Dimensionen einer komplexen Gerechtigkeitstheorie entsprechen. Im ersten Kapitel verfolgt er die kommunitaristische Kritik an Rawls' vermeintlich atomistischem Personenkonzept – und gewinnt dabei den Begriff der ethischen Person, die ihre Identität im Kontext wertgebundener Gemeinschaften bildet. Gegenüber den Kommunitaristen verteidigt er zweitens das liberale Konzept des ethisch neutralen Rechts: Um sich gemäß eigener ethischer Vorstellungen verwirklichen zu können, brauchen Rechtspersonen subjektive Freiheitsrechte, die gerade von ihren ethischen Besonderheiten absehen. Angesichts der kommunitaristischen Diagnose mangelnder Integration in den liberalen Demokratien konzipiert er drittens die politische Gemeinschaft, in denen sich Staatsbürger als Autoren allgemeiner Rechtsnormen wechselseitig die gleichen Mitwirkungsmöglichkeiten zugestehen. Die kommunitaristische Kritik an universalen Moraltheorien wird viertens zurückgewiesen, dabei aber die Kontextsensibilität der universalen Moral herausgestellt: Innerhalb der Gemeinschaft aller Menschen sind die konkreten moralischen Personen Autoren und Adressaten allgemeingültiger Normen. Gerecht – so die abschließende Auswertung – sind Gesellschaften in dem Maße, wie sich Individuen in den vier Kontexten autonom bestimmen können. Auf diesem Wege sucht der Verf. die Kontroverse zwischen der