

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

kommunitaristischen These ethisch situierter Individuen und der liberalen Position subjektiver Freiheitsrechte aufzulösen: Autonome Personen sind in ethischen Gemeinschaften, Rechtsgemeinschaften, politischen Gemeinschaften und der moralischen Gemeinschaft aller Menschen auf verschiedene Weise „situiert“, müssen nämlich in diesen Kontexten ihre praktischen Probleme mit jeweils unterschiedlichen Gründen kommunikativ bewältigen. Damit übernimmt der Verf. von den Kommunitaristen das Konzept ethisch konstituierter Personen, zeichnet aber – „jenseits“ zum Kommunitarismus und mit Rawls' Liberalismus – ethisch neutrale Freiheitsrechte als notwendige „Schutzhülle“ ethischer Selbstverwirklichung aus. So erscheinen ihm Individuen eben nicht nur als ethische Personen, sondern zugleich auch als Rechtsperson. „Jenseits“ liberaler Philosophie bindet er dagegen die Rechtsperson als Adressat subjektiver Freiheitsrechte an deren Rolle als Staatsbürger, die in öffentlichen Diskursen politischer Gemeinschaften mit allen anderen Bürgern Autoren dieser Rechte sind. Obgleich seine Ausführungen der systematischen Entfaltung einer Gerechtigkeitstheorie dienen, informiert der Verf. ausgezeichnet über die Themen und Positionen in der „Kommunitarismusdebatte“. Allerdings läßt er sich durch sein systematisches Anliegen häufig zu einer eiligen Kommentierung des Materials verführen – und mutet damit seinen Leserinnen und Lesern den häufigen Wechsel zwischen verschiedenen Argumentationsebenen zu.

Insgesamt bleibt die vorgestellte Theorie der Gerechtigkeit im Kontext von Habermas' Diskursethik, wobei das Recht als Vermittlungsstelle der differenzierten Vollzüge kommunikativer Vernunft gilt. Die Rechtsgemeinschaft bietet einerseits den Rechtspersonen eine „Schutzhülle“, sich als ethische Personen in pluralen Gesellschaften zu verwirklichen. In den subjektiven Freiheitsrechten institutionalisieren sich – über die politischen Diskurse öffentlicher Legitimation – andererseits die allgemeinen Verbindlichkeiten der universalen Moral, die allerdings nicht innerhalb der Grenzen politischer Gemeinschaften, sondern nur gegenüber allen Menschen gerechtfertigt werden können. Sofern das Recht demokratisch legitimiert ist, die Individuen also nicht nur Adressaten, sondern auch Autoren der Rechtsnormen sind, steht ihr Recht somit zwischen Ethik und Moral und ihre politische Gemeinschaft zwischen der Vielfalt ethischer Gemeinschaften und der einen moralischen Gemeinschaft aller Menschen. Mit dieser Würdigung des demokratischen Rechtsstaates folgt der Verf. der bereits in „Faktizität und Geltung“ vorgezeichneten Linie. Im Vergleich dazu bietet er jedoch eine komunitäre Auszeichnung der ethischen Person als Mitglied von ethischen Gemeinschaften. Zwar basiert auch Habermas' Diskursethik auf der Unterscheidung von Ethik und Moral. Auf Grund seiner Rationalitätstheorie konnte Habermas aber eigentlich nur Fragen der allgemeinen Moral sozial dimensionieren und daher diskurstheoretisch rekonstruieren, während evaluative Fragen des guten Lebens auf die „subjektive Welt“ von Akteuren bezogen wurden – und deshalb aus der Rationalität diskursiv verbundener Akteure herausfielen. Davon unbelastet stellt der Verf. deutlich heraus, daß sich Akteure ethische Fragen immer nur im Zusammenhang ihrer ethischen Gemeinschaften stellen, denen sie als Mitglieder angehören (wollen). Deswegen können sie ihre ethischen Probleme auch nur durch diskursive Rechtfertigung in diesen Gemeinschaften bearbeiten. Allerdings führt auch ihn sein Konzept ethischer Autonomie zu einer „letztlich“ subjektivistischen Geltungstheorie ethischen Wissens.

Die vier verschiedenen „Kontexte der Gerechtigkeit“ werden als die verschiedenen Kontexte der Rechtfertigung von Handlungswissen eingeführt: Unterschiedliches Wissen verlangt unterschiedliche Begründungen innerhalb verschiedener „Rechtfertigungsgemeinschaften“. Der Begriff der „Gemeinschaft“ überzeugt jedoch nur für den sozialen Zusammenhang ethischer Personen; problematisch ist er dagegen für den Kontext moralischer Rechtfertigung. Der soziale Zusammenhang moralischer Personen, mithin also aller Menschen, läßt sich sinnvoll kaum als eine Gemeinschaft begreifen, da er gerade jede von innen gezogene Grenze von Gemeinschaften („Wir“) transzendiert. Problematisch scheint der Begriff der Gemeinschaft auch in bezug auf die „politische Gemeinschaft“, also auf den sozialen Kontext der Adressaten und Autoren subjektiver Freiheitsrechte, zumal wenn er unmittelbar auf den Staat als Institution des Rechts bezogen wird. Auch wenn der Verf. die „politische Gemeinschaft“ deutlich von ethischen Gemeinschaften abzuheben sucht, suggeriert dieser Begriff Nähe und Bekanntschaft,

die für moderne Gesellschaften unangemessen scheinen. Genauso unangemessen ist die vorschnelle Identifizierung „politischer Gemeinschaften“ mit dem Rechtsstaat: Zwar ist staatliches Recht ein herausragender Gegenstand politischer Auseinandersetzungen, gleichwohl nicht ihr einziger; ebenso sind staatlich garantierte Rechte zwar eine notwendige „Schutzhülle“ ethischer Autonomie, nicht aber eine hinreichende. Die entworfene Theorie der Gerechtigkeit hätte vermutlich durch gesellschaftstheoretische Bemühungen und dabei insbesondere durch eine systematische Unterscheidung zwischen Gemeinschaften, Gesellschaft und Staat noch gewonnen. M. MÖHRING-HESSÉ

DIAS, MARIA, C., *Die sozialen Grundrechte*. Eine philosophische Untersuchung der Frage nach den Menschenrechten. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag 1993. 123 S. (Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss. 1993).

Das schmale, dicht geschriebene Bändchen enthält eine bei Ernst Tugendhat angefertigte Dissertation. Dias (D.) baut in klarer, durchsichtiger Architektonik ihre Monographie auf, problematisiert die Frage, ob sich „soziale Grundrechte“ begründen lassen und sucht in dem Hauptstrang der politischen Philosophie nach Lösungen, bevor sie sich selbst am Ende der Dissertation an einer eigenen Antwort versucht. Klarheit zeichnet die Arbeit aus, die offensichtlich bemüht ist, eine syllogistische Argumentation durchzuhalten. Das Fazit ihrer Untersuchung lautet: Ja, soziale Grundrechte lassen sich, unter Annahme gewisser Prämissen begründen. Die Anerkennung der Menschenrechte setzt ein Moralkonzept voraus (91, 93).

Weshalb aber überhaupt moralisch handeln? Ausgehend von E. Tugendhats Überlegungen erteilt D. uns eine tiefeschürfende Antwort (94–103), die im vorletzten lautet: Ich handle moralisch, weil ich nicht allein sein, weil ich ein kooperatives Wesen und identisch mit mir selbst sein will (94–97), im letzten aber heißt dies doch: ich handle moralisch, weil ich moralisch handeln will (noch einmal betont: 118). Dieser dezisionistische zu nennende Akt findet in D.s Ausführungen keine weitere Einbettung oder Erläuterung. Bedenkenswert ist aber doch, daß es diesen dezisionistischen Akt immer gab; nur verbarg er einmal seine Gründerfunktion hinter dem Ja zu Gott, dem Schöpfer, ein andermal hinter dem Ja zu der ordnenden Vernunft; bei D. nun (und Tugendhat) wird das Ja an die eigene Adresse gesprochen, wobei das Ich nicht seine eigene Schöpfung ist; doch darüber handelt D. nicht.

Der Rez. könnte es hierbei bewenden lassen. Weshalb auch sich noch mehr mit einem fast immer gelungenen, auf hohem Niveau sich bewegenden Frage- und Antwortversuch befassen, in dem die Verfasserin auch ihre eigene begründete Meinung äußert und der Leser eine Reihe interessanter Einblicke erhält, wie nämlich J. Locke, J. G. Fichte, J. Habermas und R. Alexy, H. Shue, R. Nozick und E. Tugendhat auf die Begründung sozialer Grundrechte eingehen?

Kritik, wenn sie denn unternommen sein soll, betrifft *zuerst* die äußere Form. D. geht fast *zu* gewissenhaft vor, sie stellt die nächsten Schritte jeweils penibel vor, sammelt sodann die Ergebnisse unermüdlich ein; es fehlt nicht an Wiederholungen und manchmal bleibt der Sinn ihrer Aussagen etwas verhüllt. – Inhaltlich fordert D.s Arbeit zur Kritik heraus. Denn zum einen verwundert die von D. getroffene Auswahl an Autoren, die eben erwähnt wurden, doch ein wenig. Warum diese, warum nur diese Philosophen, weshalb nicht auch Jean-Jacques Rousseau, weshalb nicht Charles Fourier? Was trägt John Locke bei? Die zwei Argumentationen, die für und wider soziale Grundrechte oder für und wider ihre Begründbarkeit in dem Ablauf politischen Denkens auftauchen, stellt D. in ihrer Geschichte nicht dar, Rechtfertigungen ihrer Auswahl finden sich, wenn überhaupt, dann beiläufig, allerdings ganz gewiß für Locke und Fichte (10f.). Aber selbstverständlich hat sie das Recht, so und nicht anders vorzugehen, auch sorgt die Beschränkung für Durchsichtigkeit.

Der *zweite* Einwand betrifft die Einzelinterpretationen. Es ist D. zu bestätigen, daß John Locke argumentativ mit Gott, dem Schöpfer arbeitet, ein Umstand, der D. ja Anlaß gibt, Lockes Begründung von Recht überhaupt als antiquiert zu bezeichnen. Nun tritt bei Locke m. E. diese von Anfang bereits blasse Argumentation mit Gott im Laufe der Erarbeitung und Darstellung seiner Gedanken immer stärker in den Hintergrund.