

unter „politischer Theologie“ einordnen lasse. – H.s Arbeit zeugt von intensivem Quellenstudium, von einem ausgewogenen Urteil in den Einzelfragen, so dass ich ihm fast immer zustimmen vermag. Der Text der Dissertation ist nicht nur lesbar, sondern auch prägnant und gelegentlich aphoristisch. Manche Urteile fallen schnell, das über de Maistre als „Reaktionär“ (14) z. B.; ob „unbehaglich“ als Adjektiv das trifft, was H. an der Moderne herausarbeitet?

Grundsätzlich ist zu dieser und ähnlichen Arbeiten zu sagen, dass sie uns nicht das betreffende Werk in Zitaten und Kommentaren vorführen, sondern durch die sich über das Werk lagernde, hier zweihundertjährige Literatur über T., sichtbar zu machen versuchen. Es ist eine Literatur, welche zu keineswegs einhelligen Urteilen in den meisten Tocquevilliana gelangt ist. Bevor man somit als Leser die Position T.s (wenn man sie noch nicht kennt) vorgeführt bekommt, tritt H. selbst in den Ring und setzt sich mit den verschiedenen Kommentatoren T.s zu dieser und jener Position auseinander. Das ist hoch interessant, gelehrt und belehrend, regt auch zu eigenen Gedanken an, nur – T.s Text darf erst nach geklärtem Streit auftreten. Paradebeispiel ist die Auseinandersetzung um T.s Geschichtsmetaphysik (202–213). Der Leser wird in ein Hin und Her der Literatur zu dieser Frage hineingezogen. Ein vielleicht gegenüber H.s Anstrengungen unfairer eigener Blick in den Text T.s zeigt, dass er in das Vorwort zur 12. Auflage (1848) den Text von 1835 wieder aufgenommen hat, von einem Wandel der Gesinnung wohl nicht leichthin die Rede sein kann (wie in der Literatur, aber nicht von H. behauptet) und dass wie selbstverständlich einerseits von Vorsehung durch eine wirkungsvolle unbeeinflussbare Macht die Rede ist, und andererseits die Bürger zum Handeln aufgerufen sind (Vorwort 1848: „jedem seine Aufgabe“ usw.). Ein Zweites: Wenn ein ganzes Buch über einen Denker handelt und ihn auch ideengeschichtlich wiederholt einordnet, wäre es sinnvoll, wenigstens einmal Geburts- und Todesdatum anzugeben. Also: 1805–1859! Im mit Herb herausgegebenen Buch über Tocqueville übrigens vorbildlich geschehen! Nur eine aus vielen kleinen Anfragen: Kann von einer organologischen Sicht der Gesellschaft die Rede sein, wenn Klassen angenommen werden? (134, Anm. 78). Ein ausdrücklicher Vergleich mit Saint-Simon oder Auguste Comte wäre interessant gewesen. Personen- und Sachregister fehlen.

N. BRIESKORN S. J.

RÜCKERT, JOACHIM, „*Frei und sozial“ als Rechtsprinzip* (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 34). Baden-Baden: Nomos 2006. 62 S., [falsche] ISBN 3-8329-1358-2010-2.

Joachim Rückert (= R.) (geb. 1945), Professor für Neuere Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie in Frankfurt am Main, hat einen Vortrag, den er vor der Würzburger Juristischen Fakultät 2004 gehalten hat, ausgearbeitet zu einer Schrift über das Verhältnis der Begriffe Freiheit und Sozial(-verpflichtung).

R. will in einem *ersten* Kap. (9–21) beide Begriffe „aus den schon lange verwirrenden Polemiken befreien“ (9) und wählt zur Klärung den Weg über die politische Geschichte. So spannt sich der Bogen von der Erklärung der englischen Leveller unter Cromwell, 1647, wo die Rede von den angeborenen Freiheitsrechten ist („native rights“), zu Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ (1762): „Der Mensch ist frei geboren [...]“, zurück zu Montesquieus „Vom Geist der Gesetze“ (1748) hin zu Kants „Grundlegung“ (1785); den Satz Kants aus der „Metaphysik der Sitten“ vom „einzigen angeborenen Recht auf Freiheit“ übergeht R. Verfassungen wie die Virginia Bill of Rights von 1776 und die französische Constitution von 1789 kommen zu Wort. Zu Recht betont R., dass Kant keineswegs einen formalen, sondern einen inhaltlich gefüllten Freiheitsbegriff vertritt. Kant folge somit nicht Hobbes, für den Freiheit das Fehlen von physischem und psychischem Widerstand bedeute oder das Tundürfen lediglich vom Tun-Können abhängig sei. R. entdeckt auch noch eine dynamische Komponente in Kants Freiheitsbegriff (15). Dem Recht sei es bei Kant aufgegeben, in permanenter Reform auf eine rechtliche Verfassung hinzustreben. – Was nun den Begriff „sozial“ angeht (ab S. 15), so arbeitet R. diesen Begriff bereits im Hinblick auf „Freiheit“ heraus. „Soziale Freiheit“ heiße vor 1848 „wahre Gleichheit“ (16), welche wiederum Emanzipation aus der Ungleichheit verlangte. Wer ein „soziales Programm“ aufstellte, der kämpfte gegen eine ungleiche

Verteilung der Güter. Da R. keine Autoren anführt, welche eine quantitative Beschränkung überhaupt im Eigentumserwerb gefordert haben (was auch die Sozialenzykliken „*Rerum novarum*“ von 1891 und „*Quadragesimo anno*“ von 1931 unterließen), vermute ich, dass sich wohl kaum jemand eine solche Forderung zu eigen machte. Man scheute davor zurück, das Privateigentum quantitativ zu beschränken oder eine Pflicht zur Bewirtschaftung aufzuerlegen. Wofür man eintrat (wie gleichfalls die Sozialenzykliken), war neben der Zulässigkeit der Enteignung aus Gemeinwohlgründen (16f.) die Sozialbindung des Privateigentums. Diese Bindung sah man jedoch als eine rein sittliche Verpflichtung an und begründete sie aus Solidarität oder *Caritas*. Soweit aus meiner Sicht zur Ergänzung von R.s Text. Er macht kritisch darauf aufmerksam, dass die Forderung nach „sozialer Gerechtigkeit“ nicht nur Abwehr von Bevormundungen, Verbot von Differenzierungen oder Emanzipation aus der Ungleichheit oder allgemein aus dem Elend bedeutete, sondern zum Glück und unbeschwerten Lebensgenuss führen wollte.

Das zweite Kap. (2–28) betitelt R. plastisch mit „Siegelauf, Wetterzeichen und Rettungsversuche im 19. Jahrhundert“ (21). Die zuerst vom Freiherrn Karl vom Stein durchgesetzten Reformen befreien von Frondiensten, beseitigen Zunftzwänge und setzen eine jede Person in die Zugluft der Freiheit (22). Die Freisetzung ließ neue Ungleichheit entstehen, daher forderte die „Soziale Frage“ eine Antwort (25). Wo die Selbsthilfekräfte zu schwach oder gar nicht vorhanden waren und man das Elend erst einmal sich selbst überlassen hatte, antworteten alsbald Staatseingriffe und soziale Marktwirtschaftsprogramme: durch direkte Intervention ins Privatrecht (27), indirekte Intervention mit zwingender Sozialversicherung (27) und ordnungspolitische Intervention in den Arbeitsmarkt. Das kollektive Arbeitsrecht entstand (27f.). Diese Beschreibung führt zur Kernfrage von R.s Schrift (29): Lassen sich „Freiheit“ und das „Herstellen sozialer Gleichheit“ überhaupt miteinander verwirklichen, oder behindern und schwächen sie sich gegenseitig? Verursacht Freisetzung nicht unverzüglich Ungleichheit und schränkt eine soziale Politik nicht unvermeidlich immer mehr die Freiräume ein? Wenn beide Werte sich nicht gleichzeitig und zusammen verwirklichen lassen, gibt es dann vielleicht ein Nacheinander, eine Reihenfolge, und welcher Wert wäre dann vorrangig: die Freiheit oder die soziale Gerechtigkeit?

Im dritten Kap. (29–56) zieht R. Bilanz. Frei und sozial kann sich auf die Personen im Recht beziehen, auf den rechtlichen Genuss der Freiheiten sowie die rechtliche Privilegierung bestimmter Gruppen. Vier Lösungsversuche führt R. an: 1.) den kommunistischen, real-sozialistischen und völkischen, 2.) den manchesterradikalen liberalen, 3.) den staatssozial bevormundenden und 4.) den emanzipatorisch-helfenden Entwurf (29f.) Der vierte ist R.s eigener Vorschlag und enthält mehrere Schritte: Wer Freiheit will, muss den Rechtszwang wollen. Dieser ist soweit gerechtfertigt, als er fehlende Freiheitschancen zu schaffen vermag, emanzipierend wirkt (39, 47) und regel-, ziel- und zweckgebunden ist. Auch jede Hilfe habe emanzipierend zu wirken (39). (Für *Caritas* bleibe immer Raum *und* – so setze ich hinzu – Bedarf: 39.) Dabei warnt R. zu Recht davor, Rechtszwang gegen einzelne Freiheitsträger damit zu rechtfertigen, dass dadurch, aufs Ganze der Gesellschaft gesehen, ihr Freiheitsquantum wachse (41). Begrenzte Freiheit lasse sich als „soziale Freiheit“ verstehen (43). Doch wohl nur, wenn sie anderen zu Buche schlägt! – Wo bleibt nun aber das „Soziale“? R. wendet sich zunächst gegen eine Sozialpolitik, die sozial um des Sozialen sein will; denn zumindest ist die Freiheit als eine Grenze zu sehen. Ergebnisgleiche Verteilung von Gütern und Diensten würde der Freiheit schaden; bloße Rechtsgleichheit gebe andererseits zu wenig, müsse Politik doch die Menschen befähigen (45). R. hält nicht viel von objektiven Grenzen wie Sittlichkeit, Gemeinwohl, öffentliches Interesse usw.: Denn wer definiere, wer lege die Inhalte fest und mit welcher Legitimation? Wofür R. sich schließlich einsetzt, ist „emanzipierende Hilfe ohne Bevormundung“ (46), welche in gerechten Verfahren (53) auf das möglichst individuelle Agieren-Können abziele. Angesichts sich schnell ändernder Gesellschaft hält R. eine „Teilhabegerechtigkeit“ als politisches Telos für gefährlich; schnell könnten Besitzstände zementiert und damit neue Ungerechtigkeit erzeugt werden. Die Pflicht jeder Zeit, Legislaturperiode etc. sei es, das Maß der konkreten Wohlfahrt zu klären (54). Niemand dürfe das Sozialprinzip dazu führen, dass Freiheit verkomme (56), so die Schlusswarnung R.s! „Frei und sozial“ lassen sich somit dadurch verbinden, dass „frei“ vorge-

ordnet werde und von der Freiheit her wie auch auf Freiheit zu die Sozialpolitik gedacht werde.

R. versteht sich auf eine anschauliche, bilderreiche Sprache; dies erleichtert das Verständnis der Begriffsgeschichte. Er schöpft souverän aus dem reichen Fundus der neuzeitlichen Ideengeschichte. Die Methode ist die des Austestens von Positionen, von den Extremen her sucht er abwägend die Mitte, was erfrischend und unkompliziert geschieht. Genaues Lesen ist verlangt: Zwischen den Beispielen finden sich prinzipielle Aussagen versteckt. Wie wohl die Politik auf eine solche Schrift reagieren mag?

N. BRIESKORN S. J.

KRUIP, GERHARD/VÖGELE, WOLFGANG (Hgg.), *Schatten der Differenz*. Das Paradigma der Anerkennung und die Realität gesellschaftlicher Konflikte (Philosophie aktuell. Veröffentlichungen aus der Arbeit des Forschungsinstitutes für Philosophie Hannover; Band 4). Hamburg: LIT 2006. 354 S., ISBN 3-8258-8197-0.

Anerkennung fungiert als eine Schlüsselkategorie der derzeitigen Sozialphilosophie bzw. Politischen Philosophie oder ist – wie es der Untertitel des Tagungsbds. *Schatten der Differenz* andeutet – zu einem Paradigma herangewachsen, also zu einem Beispiel oder einer Grundauffassung. Doch leider wird der Anspruch des prägnanten Titels nicht eingelöst. Denn schon in der Einleitung wechseln die Herausgeber *Gerhard Kruijp* und *Wolfgang Vögele* vom Singular in den Plural und verdeutlichen, dass die sozialphilosophische Vergewisserung bei der Erläuterung des Topos der „Anerkennung der Differenz“ nicht auf einen einheitlichen Begriff oder ein Theoriedesign ausgreift, sondern das verschiedene Paradigmen von Anerkennung in Stellung gebracht werden (vgl. VIII). Eine solche Vielfalt von Anerkennungstheorien ist im Kontext einer theoretischen Auseinandersetzung auch nicht weiter erstaunlich; jedoch bleibt nach dem Studium der versammelten Artikel ausschließlich der Eindruck zurück, dass hier disparate theoretische Ansätze und unterschiedliche Perspektiven versammelt wurden, die oftmals nicht einmal der gemeinsame Bezug und die thematische Fokussierung auf den Begriff der Anerkennung eint. Der Klappentext suggeriert, dass im Bd. eine Antwort auf die Frage zu finden ist, ob eine Kultur der Anerkennung mehr als eine suggestive Formel ist (vgl. auch VII). Aber mit einem Blick auf den ganzen Tagungsbd. muss die Antwort auf die Frage negativ ausfallen. Es entsteht sogar der Eindruck, dass es sich um eine Leerformel handelt.

Dieser Eindruck ergibt sich auch aus der Anlage des Buchs, in dem unterschiedliche gesellschaftliche Problemlagen unter dem Anerkennungsbegriff abgehandelt werden. Nach einer philosophischen Vergewisserung (Teil I: 1–65) soll der Anerkennungsbegriff im Kontext von Verfassungsrecht und kulturellen Differenzen (Teil II: 67–121), Politik und Gesellschaft (Teil III: 123–187), Religion und Differenz (Teil IV: 189–299) und Ethik kultureller Differenz (Teil V: 301–351) angewendet und entfaltet werden. Doch da die voranstehende philosophische Vergewisserung keinen einheitlichen theoretischen Bezugspunkt etabliert, vervielfältigten sich die Perspektiven und lassen sich letztlich nicht mehr unter einem theoretischen Dach vereinen. Zwar wird mitunter behauptet, dass die Leitfrage des Bds. letztlich „auf die Bedeutung der Religion für eine Kultur der Anerkennung von Differenz“ (261) ziele. Doch auch wenn sich viele Beiträge mit dem Phänomen der Religion – insbesondere im Kontext des 11. September 2001 – auseinandersetzen, so wird diese Zuspitzung der Leitfrage auf die Religion den anderen Teilen wohl kaum gerecht. Andererseits kommt der mit 45 Seiten längste Artikel von *Michael Vester* über *Die Illusion der Bildungsexpansion* (125–169) ganz ohne den Bezug auf das Paradigma der Anerkennung und den Begriff der Differenz aus – und hinterlässt mit seinen sechs Abbildungen nur Ratlosigkeit. Inwieweit wird das von der Herausgebern angekündigte Thema hier in irgendeiner Weise weiterverfolgt? Überhaupt beziehen sich nur einige Beiträge auf das angekündigte Paradigma der Anerkennung. Ausschließlich der Artikel von *Burkhard Liebsch* über *Differenz und Dissens* (15–44) bemüht und befragt die Kategorie im Kontext der hegelschen Philosophie und bezieht in seinen Ausführungen zudem den wirkmächtigen Text von Charles Taylor über den *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* mit ein. Auf diesen Text beziehen sich auch die Beiträge von *Wolfgang Vögele*, *Friedrich Jaeger* und *Joachim von Joosten*, während Wal-