

phen aus der zweiten und dritten Reihe bekommen durch T.s Forschungen wieder ein Profil, aber auch über die philosophischen Anfänge einer Reihe von Philosophen, welche die deutsche Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich geprägt haben, erfährt der Leser wichtige Details. Erhellend sind auch T.s Ausführungen über die Entstehung des Philosophen-Lexikons, das „Philosophische Jahrbuch“ als „katholische Gegenöffentlichkeit“ (1037), über die „katholische Kritik des Führerstaates“ (1087) oder über Gadammers Kriegsveröffentlichungen, um nur einige Beispiele zu nennen. Sehr holzschnittartig sind freilich T.s Ausführungen über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus ausgefallen. Denn T. schlägt sich hier ganz auf die Seite der Heidegger-Apologeten und läßt an den von ihm herangezogenen Heidegger-Kritikern kein gutes Haar, weil er offensichtlich der Meinung ist, durch Ernst Nolte sei über den Fall Heidegger alles Wesentliche gesagt. Im Blick auf die Ausführungen D. Thomäs zur Frage ‚Heidegger und der Nationalsozialismus‘ im Heidegger-Jahrbuch kann man hier aber mit guten Gründen auch anderer Meinung sein.

Generell dürfte bei allen Meriten, die man T.s ungemein kundiger und gründlicher Untersuchung gewiß nicht absprechen kann, nach wie vor gelten, was Hans Friedrich Fulda zum Themenkomplex ‚Deutsche Philosophie und Nationalsozialismus‘ vor einigen Jahren zu bedenken gegeben hat. Es mag sein, so schreibt er in einem Zeitschriftenbeitrag, „daß sich die jüngste Wissenschaftlergeneration diesem Komplex mit weniger Befangenheit nähert als die Älteren und daß sich daraus die Möglichkeit entwickeln kann, allen wesentlichen Gesichtspunkten der Rekonstruktion, Betrachtung und Beurteilung in gebührender Weise Rechnung zu tragen. Trotzdem wäre es wohl verfrüht zu hoffen, daß dadurch in naher Zukunft unter allen, welche die nationalsozialistischen Verbrechen uningeschränkt verurteilen, auch eine einmütige Einschätzung der Rollen zustande kommen wird, welche deutsche Philosophen mit ihrem Denken für den Nationalsozialismus gespielt haben oder gar ein Konsens über die Frage, wie wir mit der Erinnerung daran umgehen sollten“ (DZPhil 47 [1999], 208). H.-L. OLLIG S. J.

SCHÖNHERR-MANN, HANS MARTIN, *Sartre. Philosophie als Lebensform*. München: Beck 2005. 174 S., ISBN 3-406-51138-4.

Die Philosophie Jean-Paul Sartres als Grundlage für eine Analyse des aktuellen Zustands unserer Gesellschaft zu wählen und sie gar als Leitfaden für die moderne „Lebensform“ stark zu machen, ist ein mutiges Unterfangen. Mutig nicht nur deshalb, weil die Analyse der Komplexität modernen Lebens und der Gesellschaft „des 21. Jahrhunderts“ einen jeden vor eine kaum mehr zu bewältigende Aufgabe stellt. Mutig auch deshalb, weil Sartres Philosophie spätestens seit den 70er Jahren abgedankt zu haben scheint. Zumindest haben weder seine auf dem Freiheitsbegriff beruhende Frühphilosophie noch seine späte Theorie, mittels derer er, angelehnt an Marx, die Mechanismen und Dynamiken einer entfremdenden Gesellschaft aufzudecken versucht, nachhaltig „Schule“ gemacht. Seine Freiheitstheorie schien vielen zu illusorisch, seine Gesellschaftstheorie zu wenig originell – zumal er für den Geschmack des damaligen philosophischen Mainstreams trotz seiner Zugeständnisse an gesellschaftliche Determinierung zu sehr an der Freiheit des einzelnen festhielt. Auch in seiner Spätphilosophie ließ er nicht ab von dem Glauben an den „Kapitän auf der Brücke“, vom Glauben daran, „daß verfügende Menschen entscheiden, nicht die anonyme Maschinerie“ (Adorno). Man darf also gespannt sein, wenn heute jemand – dazu ein Politikwissenschaftler – versucht, Sartre ‚wiederzubeleben‘ und seine Theorie für aktuelle Probleme fruchtbar zu machen.

Schönherr-Mann (= S.) versucht dies und entscheidet sich für Sartres Frühphilosophie als Grundlage. Das Buch hat eine Einleitung und sieben Kap., denen sich ein Nachwort anschließt. Letzteres befaßt sich mit der Frage, ob uns die Philosophie bei der Bewältigung unserer lebensweltlichen Probleme hilft. (Für Ungeduldige: Ja, sie helfe, nämlich dabei zu lernen, „daß [...] man das unvermeidbare Leiden nicht zu ernst nehmen darf“ [166 f.].) Dem Nachwort folgen die Anmerkungen, ein kleines Literaturverzeichnis und ein Personenregister.

In der Einleitung, *Zur Aktualität von Sartres Existentialismus: Eine Philosophie des Individuums für das 21. Jahrhundert*, und im gesamten Buch versucht der Autor zu zei-



gen, wieso gerade Sartres Philosophie eine Antwort auf die heutige kulturelle und politische Situation darstellt. Die heutige Situation: Gott ist tot, die Werte sind zerfallen, die Gesellschaft ist pluralistisch und globalisiert, der Mensch modern und individuell. Sartres Philosophie: Der Mensch ist frei, verantwortlich und engagiert. Und das wiederum passe gut zur modernen Gesellschaft, weil heute „der einzelne die sittliche Verantwortung für sein Leben selbst, und zwar in einem schier globalen Sinn“ erhalte (14).

Diese These der schönen Harmonie zwischen philosophischer Theorie des (freien) Individuums und dem Zustand der Gesellschaft wird im folgenden ausgebaut, differenziert und gegen mögliche (meist vom Autor selbst erfundene) Einwände verteidigt. Das erste Kap., *Auf der Suche nach dem Sinn der individuellen Existenz in einer orientierungslosen Welt*, zeigt die Fundierung der Freiheit in der Struktur des Bewußtseins auf. Dabei geht S. von der These aus, daß sich Sartres Einsichten aus seiner Lebenserfahrung aufdrängen (22), vor allem, nachdem „der Faschismus über Europa hergefallen“ sei (23). Sartres Erfahrung während der Nazi-Herrschaft (Aussichts- und Hoffnungslosigkeit, totale Unterdrückung, „die Erfahrung des Untergangs des Abendlandes, nämlich seiner ethischen Werte und Traditionen“ [28]) prägen S.s Ansicht nach nicht nur dessen philosophischen und literarischen Werke, sie prägen, wie der Autor durchgängig aufzuzeigen versucht, auch den heutigen Menschen. Auch heute befänden wir uns in derselben Lage wie während der Nazi-Herrschaft: „Es gibt keine gemeinsamen obersten Werte der Ethik und der Moral mehr, jeder ist auf sich selbst zurückgeworfen, muß sich seine Werte selber suchen“ (29). Es folgt die Erläuterung der Bewußtseinstheorie Sartres, die auf diese Situation der Orientierungslosigkeit eine Antwort zu bieten vermöge, insofern sie darauf abziele, daß man sich stets selbst neu erfinden und gestalten müsse.

In den folgenden drei Kap. geht es aus je unterschiedlicher Perspektive um mögliche Einwände gegen die Freiheitstheorie Sartres. Im zweiten Kap., *Die riskante Freiheit des Individuums als Chance und Zwang, die Lebensform selbst zu gestalten*, diskutiert der Autor die „objektiven, wissenschaftlichen wie politischen Einwände“ (41), auch „deterministische Einwände“ (59) genannt. Das dritte Kap., *Zwischenmenschliche Herausforderungen und situative Grenzen der individuellen Freiheit*, beschäftigt sich mit der Frage, ob sich „die Freiheit als subjektive Perspektive vertreten läßt, obgleich sie überall an [äußere; D. W.] Grenzen stößt“ (59). Die „inneren Grenzen, die den Menschen hindern, seine Freiheit zu leben“ (78), sind Thema des dritten Kap., *Ein verdrehtes Bewußtsein (mauvaise foi) als Flucht vor der Entscheidung*.

In einem – teils mechanisch wirkenden, auf die Dauer recht enervierenden – Frage- und Antwort-Spiel geht der Autor möglichen Einwänden gegen Sartres Freiheitsphilosophie nach und beantwortet sie. Die (nicht näher konkretisierten) Einwände eines naturwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen oder auch psychoanalytischen „Determinismus“ (Kap. 2) beantwortet der Autor damit, daß wir – nach Sartre – über die reflexive Fähigkeit verfügen, „nein“ sagen zu können. Wir sind zur Freiheit verurteilt und damit auch dazu, unser Leben zu gestalten und „die eigene Lebenssituation kreativ zu überschreiten“ (56). Was die möglichen äußeren Grenzen betrifft (3. Kap.), durch die die Freiheitstheorie widerlegt werden könnte, so läßt der Autor auch diese nicht gelten. Hier thematisiert er Sartres Intersubjektivitätstheorie, den „Blick“ des anderen, durch den das Individuum objektiviert und auf sein An-sich reduziert zu werden droht und aus dem sich der intersubjektive Grundkonflikt ergibt; denn der Angeblickte kann zurückblicken und seinerseits versuchen, den anderen zu objektivieren. „Endet also in der Zwischenmenschlichkeit doch die Freiheit?“ (64) Man weiß zwar nicht recht, wie der Autor auf die Idee kommt, daß die Freiheit dort enden könnte (ist sie doch gerade die Bedingung der Möglichkeit dieses Konflikts), aber die beruhigende Antwort folgt auf dem Fuße: Nein, sie endet nicht, denn aus dem Konflikt entspringe „die Anerkennung des anderen als Person“, ebenso auch wie die Anerkennung meiner selbst, die wesentlich „zu meiner eigenen Selbstfindung“ beitrage (64 f.). Wo allerdings bei Sartre nachzulesen ist, daß es hier um ‚Anerkennung des anderen als Person‘ geht oder gar darum, ihn „politisch mit eigenen Rechten“ anzuerkennen – dafür bleibt der Autor einen Beleg schuldig. Daß „Sartres Existentialismus die Strukturen des Zeitalters der Individualisierung“ antizipiere, weil man auch „in der demokratischen Zivilgesellschaft [...] gegenseitig die Eigenrechte und die Eigenheiten des anderen anerkennen“ müsse (64) – diese These



kann schon deshalb nicht aufrechterhalten werden, weil Sartre nicht sagt, was der Autor ihm unterstellt. Aus dem zwischenmenschlichen Konflikt erwächst zwar alles mögliche (z. B. Masochismus oder Sadismus), sicherlich jedoch kein ‚politisches Eigenrecht‘. Keine Situation kann die Freiheit ersticken, wie S. weiter ausführt, jeder ist im Gegenteil für seine Situation verantwortlich. Schließlich geht es um die inneren Grenzen (Kap. 4), die die Freiheit tangieren könnten: „Fordert Sartre nicht zuviel vom Menschen? [...] Fieht er nicht überall und in Massen vor Freiheit und Verantwortung?“ Natürlich tut er das, vor allem in der Unaufrichtigkeit, die der Autor unsinnigerweise als „verdrehes Bewußtsein“ bezeichnet. Aber auch diese hebe die Freiheit nicht auf. Denn: „Nicht zu wählen und das für Freiheit zu halten, sein Bewußtsein also derart zu verdrehen, das setzt Freiheit voraus“ (87).

Nachdem diese Einwände gegen Sartres Freiheitstheorie abgewehrt wurden (inwieweit eine Unterscheidung von ‚objektiver‘, ‚subjektiv-äußerlicher‘ und ‚subjektiv-innerlicher‘ Perspektive möglich ist, wird nicht diskutiert), geht es in den folgenden zwei Kap. um die Konsequenzen, die sich daraus „unter Globalisierungsbedingungen“ ergeben. Hier spielen die Begriffe *Verantwortung* (Kap. 5) und *Engagement* (Kap. 6) die zentrale Rolle. Dabei kommt der Autor im fünften Kap., *Individuelle Verantwortung als Realisierung der Freiheit unter Globalisierungsbedingungen*, zu dem Schluß, daß Sartre mit seiner Theorie „die Struktur der modernen Verantwortungsethik genau getroffen“ habe, daß ich „keinesfalls gegenüber einer höheren Instanz verantwortlich, sondern primär gegenüber mir selbst und gegenüber den anderen Menschen“ verantwortlich sei (107), und daß ich sogar nur durch die Urteile der anderen zu Authentizität gelangen könne. „Nur wer verantwortlich lebt“, so der Autor, „kämpft erfolgreich mit dem entfremdenden Blick der anderen und erreicht dadurch jene Authentizität, bei der mein Für-sich mit meinem Für-andere einen gewissen Einklang erreicht“ (109). Einen gewissen Einklang? Abgesehen von dieser unverständlichen Formulierung bleibt es fraglich, wie man aus Sartres Frühphilosophie eine Ethik der Verantwortung und des authentischen Miteinanders ableiten kann.

Das sechste Kap. befaßt sich mit dem Engagement, und zwar dem *Engagement als reflexive Lebensform zwischen Hingabe und Distanz gegenüber der Umwelt*. Dieses Kap. liest sich schließlich wie eine neoliberale Predigt. Engagement? Ja, natürlich, Freiheit und Verantwortung realisieren sich im Engagement. Geht das Engagement der Freiheit voraus? Ja, denn: „Unter Individualisierungsbedingungen [...] vor allem natürlich in einer demokratischen Welt der Meinungsäußerung und der demokratischen Partizipation[,] müssen wir aktiv und selbständig leben, die Form unseres Lebens selber gestalten. Ohne eine besonders aktive eigene Haltung, ohne Engagement wird das kaum gelingen“ (122).

Das letzte Kap., *Entscheidung als vergeblicher Abschied von der Freiheit? Kommunismus, Marxismus, Linksradikalismus: Etappen von Sartres Engagement*, nimmt dessen politisches Engagement in den Blick und fragt, ob er seine Freiheit und Verantwortung im Engagement für soziale Gerechtigkeit bewahrt habe oder sich nicht vielmehr von dieser verabschiede und in eine „verantwortungslose Dogmatik“ (gemeint ist der Marxismus) einkehre (135). S. beschreibt hier das übliche Klischee der politischen Verstrickungen Sartres und meint, „daß Sartres Engagement gelegentlich Züge der Hingabe annahm, die jede Distanz und jede Freiheit vermissen ließen“ (140). Es wäre wirklich an der Zeit, das marxistische und kommunistische Engagement Sartres einmal detailliert und aus der Gesamtsicht der damaligen Epoche zu analysieren (ganz gemäß seiner regressiv-progressiven Methode), ohne bereits immer schon zu wissen, wer damals falsch und wer richtig lag.

Fazit: Abgesehen davon, daß Sartres Theorie unter der Hand zu einer Anerkennungs- und Verantwortungsethik transformiert wird, ohne daß diese Interpretation durch Textbelege gestützt würde, werden nach Auffassung der Rez.in in erster Linie zwei Chancen vertan. Eine hätte darin gelegen, Sartres Philosophie in ihrer Komplexität und Differenziertheit darzulegen. Sie wird auf seine frühe Freiheitsphilosophie reduziert, Sartres späte Untersuchungen betrachtet der Autor als Rückschritt hinter den Existentialismus, da Wahl und Engagement zugunsten der Begriffe Totalisierung und Dialektik verdrängt würden (142). Auch dadurch bleibt die Darstellung klischeehaft, so daß man sich – dann



zu Recht – mit Marcuse fragen muß, ob eine solche Philosophie nicht die eigene Selbstabdankung erreicht habe. Damit beraubt sich der Autor zugleich der weiteren Chance, nämlich der, mit Sartre einen *konkreten* Blick auf die moderne Gesellschaft zu werfen. Gebetsmühlenartig wird das Lied der Freiheit des modernen Individuums intoniert, ohne auch nur einmal kritisch nachzufragen, ob der Mensch „unter Globalisierungsbedingungen“ wirklich so frei ist, wie es gerne behauptet wird. Dieser abstrakte und ideologische Blick auf die Gesellschaft macht den Autor blind für just die „Disziplinierungs- und Unterdrückungsmethoden“, die auch Foucault analysiert, dessen Denken demjenigen Sartres, wie der Autor selbst erwähnt, „gar nicht so fern“ (134) liege. Leider erfährt man von dieser Seite der Philosophie Sartres nichts und damit auch nichts von den disziplinierenden und unterdrückenden Aspekten der modernen Gesellschaft. Daher rührt nicht zuletzt vermutlich auch die Tatsache, daß der Autor die Zeit des Faschismus mit der heutigen Zeit der modernen Globalisierungsgesellschaft vergleichen kann. Ganz *abstrakt* ist ein solcher Vergleich sicher möglich, sagt aber kaum etwas aus. *Konkret* analysiert würde er wohl kaum einer Prüfung standhalten. Zudem wird teilweise ein merkwürdiger Gemeinschaftssinn beschworen, der nicht zu Unrecht von Kritikerinnen wie Simone de Beauvoir hinterfragt wurde. („Doch als Sartre in Krieg und Kriegsgefangenschaft geriet, umweht den individualistischen Bohémien plötzlich die Geschichte, spürte er sich als Teil eines Volkes, als Kamerad unter Kameraden [...]. In Kriegsgefangenschaft erlebte Sartre die Gemeinschaft, die der jetzt übermächtige äußere Feind stiftete und intensiviertere“ [25]).

Am Ende weiß man nicht recht, wem man das Buch empfehlen soll. Sartre-Kritikern wird es Wasser auf ihre Mühlen sein, Sartre-Experten greift es zu kurz, für Anfängerinnen und Anfänger ist es ebenfalls wenig geeignet, da Sartres Theorie nicht detailliert genug dargelegt wird. Es könnte jedoch allen drei Gruppen als Motivation dienen, ein ähnlich anspruchsvolles Unternehmen in komplexerer Form in Angriff zu nehmen.

D. WILDENBURG

SEIBERT, CHRISTOPH, *Politische Ethik und Menschenbild*. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer (Forum Systematik; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 401 S., ISBN 3-17-018366-4.

Es ist für die Einordnung der Dissertation von Chr. Seibert (= S.) nicht unwichtig zu sehen, in welcher Reihe sie erschienen ist: in „Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie“. Denn Titel wie Untertitel liefern keinerlei Hinweis auf diese theologische Ausrichtung oder Akzentsetzung. Drei Interessen prägen die Untersuchung von S.: zum einen die Frage, welche Anliegen die beiden Entwürfe bestimmen, den von Rawls und den von Walzer; zweitens, welche Bedeutung diesen Anliegen für theologische Fragestellungen zukommt; und drittens, welchen Nutzen eine theologisch ausgerichtete Sozialethik aus den beiden solcherart entschlüsselten Entwürfen zu ziehen vermag. S. beginnt mit der „Frage nach den Leitorientierungen politischer Ethik“ (1–27). In der politischen Ethik unterscheidet S. offensichtlich eine grundsätzlich-theoretische Ethik und die angewandte Ethik. Letztere bedarf der Orientierung. Und die erstere? Woran richtet sie sich aus? S. will zum Verständnis des neuzeitlichen Naturrechts beitragen und zum Diskurs über das „Menschenbild“.

Es schließt sich das Kap. über John Rawls' „Gerechtigkeit als Fairneß“ an (29–182), doch nur auf den ersten Blick legt S. das letzte Werk aus der Hand von Rawls zugrunde. Wer dies erwartet, wird enttäuscht. Denn S. arbeitet erst einmal mit dem „Erstwerk“ von 1971, und geht dann ab S. 128 auf das „Zweitwerk“ über, mit dem er allerdings die Artikel meint, welche nach 1971 erschienen sind, und dem Buch „Political Liberalism“ aus dem Jahre 1993. „Justice as Fairness. A Restatement“ von 2001 bezeichnet S. als „Monographie“, welche mehrere Vorlesungen zum gerechtigkeitstheoretischen Programm enthält, „die, obgleich später erschienen, zeitlich früher zu datieren sind als das Zweitwerk“ (29). Also überflüssig? Man lese die Einleitung, welche Rawls diesem Werk vorangestellt hat. Ich werde jedoch auf dem Unterschied nicht insistieren. S. geht die einzelnen Theorieelemente durch; dies ist verdienstvoll, doch in den letzten dreißig Jahren sattsam oft gesehen. Gibt es neue Akzente? Hat S. sich eine eigenständige Lesart