

Geist und *pour-soi* Negative Metaphysik der Freiheit bei Scheler und Sartre

Christopher Erhard / Jörg Noller

I. Einleitung

In der philosophischen Debatte über menschliche Freiheit ist spätestens seit Isaiah Berlins Essay *Two concepts of liberty* (1958) oft von einer positiven und einer negativen Dimension des Freiheitsbegriffs die Rede. Einer ersten Annäherung zufolge ist damit gemeint, dass sich Freiheit in Gestalt einer (positiven) *Freiheit zu ...* und/oder einer (negativen) *Freiheit von ...* realisieren kann.

Wie die philosophische Tradition zeigt, können diese beiden Aspekte der Freiheit (und ihr Verhältnis zueinander) jedoch höchst unterschiedlich verstanden werden, was natürlich auch mit der Mehrdeutigkeit des Wortes »Freiheit« zu tun hat.¹ Ungeachtet der Häufigkeit, in der von diesen beiden Dimensionen die Rede ist, bleiben dabei in der Regel etliche Fragen offen, etwa die folgenden: Was genau ist das ›Negative‹ und das ›Positive‹ der Freiheit, und welcher Art ist diese Unterscheidung? Handelt es sich lediglich um eine linguistische Eigenart (gewisser Sprachen)? Oder kommt ihr eine tiefere, z. B. eine begriffliche (logische), phänomenale oder gar eine metaphysische Bedeutung zu? Außerdem ist zu fragen, wie beide Dimensionen zusammenhängen: Kommen sie notwendigerweise stets zusammen vor, oder sind sie isolierbar? Impliziert eine Dimension die andere? Wenn ja, in welcher Richtung und auf welche Weise?

Um hier klarer zu sehen, wollen wir – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – grob zwei Tendenzen in der Freiheitsdebatte unterscheiden:

¹ So wird z. B. standardmäßig zwischen Handlungs- und Willensfreiheit unterschieden, wobei sich Erstere auf die *effektive Realisierung* von Absichten, Entscheidungen, Volitionen oder Wünschen bezieht, während Letztere primär die zur Freiheit gehörige *Selbstbestimmung* meint (z. B. durch das Fällen einer freien Entscheidung). Ferner kann »frei« in erster Linie als Seins- oder als Vollzugsprädikat verwendet werden (»Ich bin frei.« vs. »Ich handle/entscheide frei.«).

Auf der einen Seite kann man negative Freiheit als *bloße Abwesenheit* von gewissen Hindernissen und Zwängen verstehen. Korrelativ dazu würde positive Freiheit darin bestehen, eigene Wünsche und Absichten ungehindert und ungezwungen ausführen zu können bzw. tatsächlich auszuführen. Dieses Verständnis von negativer und positiver Freiheit geht typischerweise damit einher, dass das Prädikat »frei« in einem dispositionalen bzw. konditionalen Sinne verwendet wird. Ein freier Bürger hat demnach negative Freiheit in Bezug auf die Handlung, seine Meinung öffentlich kundzutun, wenn er, sollte er dies tun wollen, seine Tat ohne Hindernisse oder Zwänge jedweder Art realisieren kann. Wir wollen dies die (*rein*) *privative Auffassung* von negativer Freiheit nennen. Diese Auffassung kommt prägnant zu Beginn von Schopenhauers *Preisschrift über den freien Willen* zum Ausdruck, wo es heißt, dass der Begriff der Freiheit »genau betrachtet [...] ein negativer« sei, da wir »durch ihn *nur* die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden« denken.² Kennzeichnend für die *privative Auffassung* ist häufig, dass negative Freiheit unabhängig von positiver Freiheit vorkommen kann: Besagter Bürger kann z. B. negativ frei hinsichtlich seiner Meinungsäußerung sein, ohne positiv an deren Realisierung interessiert zu sein. Für negative Freiheit reicht mithin die Wahrheit des kontrafaktischen Konditionals: ›Wenn er seine Meinung äußern wollen würde, könnte er dies ungehindert tun.‹ Dieser Satz kann aber auch dann wahr sein, wenn er seine Meinung niemals kundtun will und somit nichts im positiven Sinne intendiert.

Auf der anderen Seite kann man insbesondere negative Freiheit stärker an ein gewisses ›positives‹ Moment am Vollzug freien Agierens verstehen, das den freien Akt in sich (intrinsic) qualifiziert und das somit über ein bloßes Fehlen von (hypothetischen) Hindernissen und Zwängen hinausgeht. Wir wollen diese zweite Tendenz als *aktive (oder aktualistische) Auffassung* negativer Freiheit bezeichnen. Ein solches Verständnis deutet sich in Kants Konzeption moralischer Motivation aufgrund von Achtung an. So ist die positive Achtung für das Sittengesetz in sich zugleich ein *Niederschlagen* des »Eigendünkel[s]« bzw. der »Neigungen in uns«³, eine »Wegräumung eines Hindernisses«⁴. Für dieses Verständnis menschlicher Freiheit ist nicht nur zentral, dass freie Akte in einem gewissen Sinne negierende

² Schopenhauer (1838), 521; Hervorh. C. E./J. N.

³ KpV, AA V, 73.

⁴ KpV, AA V, 75.

Vollzüge sind bzw. einschließen, sondern auch, dass positive und negative Freiheit zwei Aspekte ein und desselben Phänomens sind. So gibt es positive Achtung nur im Verbund mit negativer »Wegräumung« und umgekehrt. Was immer dabei genau unter einer solchen »Niederschlagung« und »Wegräumung« zu verstehen ist – klar scheint, dass es sich um wesentlich negativ verfasste Akte handelt.

Im Folgenden soll die Natur negativer Freiheit und ihr Verhältnis zur positiven Freiheit im Rahmen der Freiheitskonzeptionen von Max Scheler und Jean-Paul Sartre näher untersucht werden. Dabei soll nicht nur gezeigt werden, dass sowohl Scheler als auch Sartre Freiheit als einen primär negativen Begriff konzipieren, sondern dass beide Philosophen eine Art negativer Metaphysik (oder Ontologie)⁵ der Freiheit der Menschen entwickeln, die dem Freiheitsbegriff fundierend zugrunde gelegt wird. In diesem Sinne machen sich Scheler und Sartre für die aktivistische Auffassung negativer Freiheit stark und verstehen diese vor dem Hintergrund ihrer je eigenen »negativistischen« metaphysischen Entwürfe der menschlichen Person, die negative Akte vollziehen kann und dadurch geradezu definiert ist. Scheler und Sartre eignen sich für eine solche Untersuchung besonders gut, weil beide das Subjekt der Freiheit – bei Scheler ist das der *Geist*, bei Sartre das *Für-sich* (*pour-soi*) – als essentiell und intrinsisch negativ verfasst charakterisieren. Ohne ein solches (negatives) metaphysisches Fundament ist diesen Autoren zufolge keine substantielle Form menschlicher Freiheit möglich. In diesem Sinne kann die Leitfrage dieses Sammelbands (»Wozu Metaphysik?«) bei Scheler und Sartre dahingehend beantwortet werden, dass nicht-triviale⁶ menschliche Freiheit nur unter Voraussetzung einer gewissen *negativen Metaphysik der Person*⁷ zu haben ist.

⁵ Die Ausdrücke »Metaphysik« und »Ontologie« werden von Scheler und Sartre in der Regel nicht synonym verwendet (vgl. SN, 270, 1055 ff.; EM, V, 25). Darauf soll hier allerdings nicht weiter eingegangen werden. Wir werden beide Begriffe unterschiedslos gebrauchen.

⁶ Mit »trivialer Freiheit« ist eine Form minimaler Freiheit gemeint, die im Sinne der empiristischen Tradition als konative Ungehindertheit verstanden werden kann (Freiheit als »Tun können, was man will«).

⁷ Sowohl Scheler als auch Sartre verwenden gelegentlich den Begriff der Person, ziehen aber ihre je eigene Terminologie vor (*Geist* bzw. *pour-soi*). Beide verwenden auch den Begriff des Menschen in einem spezifisch personalen Sinn. (Scheler unterscheidet zwischen dem »natursystematischen« und dem »Wesensbegriff« des Menschen; Sartre spricht oft von der »réalité-humaine«.)

Insgesamt bilden die folgenden *zwei Leitthesen* den Rahmen unserer Lesart von Scheler und Sartre:⁸

- (L1) Positive und negative Freiheit (im aktualistischen Sinne) sind jeweils notwendig und hinreichend für einander (es sind Wechselbegriffe); allerdings ist nur die negative Freiheit der Person metaphysischer Grund für ihre positive Freiheit: Wir sind im positiven Sinne deshalb frei, weil wir es im negativen Sinne sind – und nicht *vice versa*.⁹
- (L2) Nicht-triviale Freiheit setzt voraus, dass Personen sowohl irreduzibel negative Akte vollziehen können als auch selbst – in einem gewissen Sinne – intrinsisch-essentiell negativ verfasste Subjekte sind.

II. Schelers negative Geistmetaphysik

1. *Materie, Leben und Geist:*

Schelers nicht-cartesische triadische Ontologie

Max Schelers 1928 erschienene Schrift über *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ist ein gutes Beispiel dafür, dass anthropologische und metaphysische Fragestellungen angesichts bestimmter Sachprobleme auf fruchtbare Weise ins Gespräch gebracht werden können, ja einander gar bedürfen. Ihr Schnittbereich wird dabei durch den Begriff der Freiheit markiert. Freiheit tritt in Schelers Werk als solche nicht eigens hervor,¹⁰ sondern wird im Kontext einer komplexen Anthropologie und ihrer metaphysischen Implikationen verhandelt. Scheler bezeichnet seine philosophische Anthropologie, in der danach gefragt wird, ob es einen nicht-graduellen »Wesensunterschied« zwischen Mensch und Tier gibt, deshalb als »Metaphysik des Menschen« (SMK, 27). Eine solche Perspektive kann als »Tiefenanthropologie« bestimmt werden: Eine genuin philosophische Betrachtungsweise des

⁸ Der Abschnitt zu Scheler ist primär von Jörg Noller, der zu Sartre von Christopher Erhard verfasst worden.

⁹ Wir unterscheiden also zwischen »X ist notwendige/hinreichende Bedingung von Y« (1) und »X ist Grund von Y« (2). Während (1) umkehrbar sein kann (z. B. bei Wechselbegriffen), ist (2) notwendigerweise asymmetrisch.

¹⁰ Scheler verwendet den Begriff der Freiheit mit Blick auf seine Theorie des Geistes relativ selten (vgl. etwa SMK, 28).

Menschen, die zwar Erkenntnisse der Naturwissenschaften aufnimmt, darin aber nicht aufgeht, sondern einen Bereich für sich reklamiert, der von den Naturwissenschaften durch Naturgesetze und Evolutionstheorie prinzipiell nicht erklärt werden kann. Scheler ist jedoch weit davon entfernt, eine naiv-spekulative und unkritische Anthropologie zu betreiben und ein ›Wesen‹ des Menschen als unproblematisch vorauszusetzen. Der Begriff des Menschen besitzt nach Scheler vielmehr eine »tückische Zweideutigkeit« (SMK, 7), womit Schelers Leitfrage lautet, ob ein Begriff des Menschen, der ihm »eine *Sonderstellung* gibt, die mit jeder anderen Sonderstellung einer lebendigen Spezies unvergleichbar ist, *überhaupt zu Recht bestehe*« (SMK, 8).

Worin besteht diese »Zweideutigkeit« des Menschen? Zum einen verstehen wir unter »Mensch« die letzte Stufe der Evolution, das höchstentwickelte Tier. Scheler nennt diese Ansicht den »natur-systematischen Begriff« des Menschen, wonach der Mensch in einem kontinuierlichen und progressiven Verhältnis zum Tier steht, dessen wesentliche Eigenschaften er gleichwohl teilt.¹¹ Zum anderen ist der Begriff des Menschen dem des Tieres »aufs schärfste *entgegen-gesetzt*« (SMK, 8). Dieser Begriff der *Sonderstellung* macht den »Wesensbegriff« des Menschen aus. Demnach ist der Mensch qualitativ durch einen ›Sprung‹ von bloß tierischer Existenz unterschieden. Schelers tiefenanthropologische Untersuchung richtet sich konkret darauf, ob es »etwas ganz anderes im Menschen, ihm spezifisch Zukommendes [gibt], was durch Wahl und Intelligenz überhaupt nicht getroffen und erschöpft ist« (SMK, 27).

Schelers Tiefenanthropologie liegt eine *triadische Ontologie* zugrunde, die zwischen anorganischen Strukturen, beseelten Lebewesen und Geist kategorial unterscheidet. Während bloße Materie kein »Inne- und Selbstsein« besitzt, sind Lebewesen bzw. Organismen durch eine Form von Subjektivität ontologisch ausgezeichnet, die Scheler als »ontische[s] Zentrum« und »Individualität« bestimmt (SMK, 31).¹² Diese Individualisierung nimmt zum Geist hin weiter

zu, so dass dieser durch sein Selbstbewusstsein über den Gegensatz von Organismus und Umwelt erhaben ist. Durch diese Ontologie grenzt sich Scheler von dualistischen Konzeptionen ab, die einen Substanzdualismus cartesischer Art vertreten:

Dadurch, daß er alle Substanzen in »denkende« oder »ausgedehnte« einteilte und lehrte, daß der Mensch allein von allen Wesen aus diesen beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen bestehe, hat Descartes in das abendländische Bewußtsein ein ganzes Heer von Irrtümern schwerster Art über die menschliche Natur eingeführt. Mußte er doch auf Grund dieser Einteilung selbst den Un-Sinn in Kauf nehmen, allen Pflanzen und Tieren die psychische Natur abzusprechen, und den »Schein« der Beseelung von Tier und Pflanze, den die ganze Zeit vor ihm für Wirklichkeit genommen hatte, durch anthropopathische »Einfühlung« unserer Lebensgefühle in die äußeren Bilder der organischen Natur erklären – und alles, was nicht menschliches Bewußtsein und Denken ist, rein mechanisch erklären. (SMK, 52)

Lebendiges und Psychisches gehen demnach Hand in Hand: Der physiologische und der psychische Lebensprozess stellen »nur zwei Seiten der Betrachtung *eines und desselben Lebensvorganges*« (SMK, 54) dar. Der Geist soll jedoch wesentlich über das Leben hinausgehen. Das Fundament, auf dem das Spezifische des Menschen – das »neue Prinzip« (SMK, 27) – überhaupt auftreten kann, bildet nach Scheler ein komplexes Stufenschema psychischer Kräfte innerhalb der »Grundkategorie« (SMK, 52) des Lebens, welches der Reihe nach den Gefühlsdrang, den Instinkt, das assoziative Gedächtnis und die organisch gebundene praktische Intelligenz umfasst. Diese Stufenfolge ist so beschaffen, dass sie mit Blick auf ontologische Abhängigkeit und kausale Unwirksamkeit eine ›*bottom-top*‹-Richtung aufweist: »Der *Kräfte[-] und Wirkstrom*, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern *von unten nach oben!* In stolzester Unabhängigkeit steht die anorganische Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit da – an ganz wenigen Punkten so etwas wie ›Lebendiges‹ enthaltend.« (SMK, 47) Dieses Stufenschema lässt sich weiter charakterisieren als Prozess zunehmender Individualisierung und Realisierung von Freiheit, insofern sich lebendige Individualität und Bestimmtheit weiter herausbilden. Dieser Prozess ist aufs Engste mit einer Form von Ohnmacht verbunden: »Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren *relativ* kraftlos – und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren.« (SMK, 48)

¹¹ In der gegenwärtigen Debatte wird diese Auffassung als Animalismus bezeichnet, wonach Mensch und Tier dieselben Identitätsbedingungen haben, die in ihrem Organismus begründet sind.

¹² Dieses »Inne- und Selbstsein« kommt bereits Pflanzen zu und darf nicht mit Empfindungen (heutzutage: phänomenalem Bewusstsein) gleichgesetzt werden. Nach Scheler manifestiert es sich im »teleoklinen« (SMK, 54) Verhalten von Lebewesen, z. B. im am Licht orientierten Wachstum von Pflanzen, das nicht rein mechanistisch zu erklären ist (vgl. SMK, 9f.).

Die erste Stufe des Lebensvorgangs bildet auf Basis der anorganischen Materie der *Gefühlsdrang*, der noch keine Individualisierung des jeweiligen Lebewesens, etwa einer Pflanze, ermöglicht, sondern bloß die Manifestation eines allgemeinen ›blinden‹ Lebenstriebes darstellt, der gleichwohl durch erwähntes »Fürsich und Innesein« (SMK, 9), also basale, organisch fundierte Individualität ausgezeichnet ist. Die zweite Stufe bildet der *Instinkt*. Dieser ist eine Art zugespitzter, intuitiv-situationsgebundener und dadurch dynamisierter Gefühlsdrang, der jedoch auf den Fortbestand der Art durch eine gewisse Starre der Lebensformen (wie etwa des Nestbaus von Vögeln) beschränkt ist und kein freies Individuelleben ermöglicht. Die dritte Stufe bildet das *assoziative Gedächtnis*. Dieses zeigt sich besonders im Phänomen des Lernfortschritts der Konditionierung. Dadurch wird der Instinkt weiter dynamisiert, insofern er an veränderte, bislang unbekannte Umstände angepasst werden kann. Scheler charakterisiert das assoziative Gedächtnis als »mächtiges Werkzeug der Befreiung« (SMK, 22). Die vierte Stufe bildet die *praktische Intelligenz*. Sie stellt eine Weiterentwicklung der im assoziativen Gedächtnis bereits aufscheinenden Form der Freiheit dar. Dadurch ist es nun möglich, individuelle Zwecke durch Einsatz von Werkzeugen zu realisieren. Zugleich ist dadurch eine minimale Wahlfreiheit angesichts möglicher Mittel zur Realisierung des Zwecks gegeben. Diese Freiheit lässt sich als Handlungsfreiheit und instrumentelle Rationalität beschreiben: Das Lebewesen kann tun, was es will, indem es die dazu richtigen Mittel wählt.

Entscheidend ist, dass der Mensch als Person nach Scheler nun aber nicht der vierten Stufe – der organisch gebundenen praktischen Intelligenz – zugeordnet werden darf, da auf dieser auch intelligente Tiere wie höhere Primaten anzusiedeln sind und der Mensch sich so nur quantitativ vom Tier unterscheiden würde: Er wäre nur ein *animal rationale* bzw. ein *zoon logon echon* – ein besonderes, rationales Tier, dessen Form der Rationalität kein eigenes Wesenskriterium bilden würde. Auch tritt nach Scheler der Mensch nicht auf einer weiteren, fünften Stufe auf, die sich kontinuierlich und analogisch an den vorhergehenden Lebensprozess anschließt. Gegenüber dieser Vorstellung möchte Scheler eine besondere qualitative Differenz zwischen dem Menschen als Person und als Tier denken. Diese tiefenanthropologische Differenz analysiert Scheler durch seinen Begriff des *Geistes* weiter.

Der Bereich des Geistes ist nach Scheler ausdrücklich *nicht* Ge-

genstand der Naturwissenschaften. Wie aber kann ein solcher nicht-reduktiver Begriff des Geistes positiv weiter bestimmt werden, ohne damit den Bezug des Menschen zum Leben zu verlieren? Scheler argumentiert dafür, dass ein solcher geistiger Bereich zusätzlich zur Stufenfolge des Lebens tatsächlich existiert, und bezeichnet ihn als das gegenüber den bisherigen Stufen »neue und so entscheidende Prinzip« (SMK, 28). Allerdings ist Schelers Geist-Begriff ein kritischer, denn er stellt hierbei ausdrücklich fest: »Selten ist mit einem Worte so viel Unfug getrieben worden – einem Worte, bei dem sich nur wenige etwas Bestimmtes denken.« (ebd.) Der Begriff des Geistes darf also nicht zur unkritischen Floskel herabsinken. Er bedarf einer differenzierten Betrachtung und des Aufweises seiner Wirklichkeit anhand von konkreten Beispielen einer genuin menschlichen *Praxis der Freiheit*. Scheler grenzt den Geist von bloß »funktionellen Lebenszentren« ab, indem er ihn metaphysisch als Grund »*volitiver* und *emotionaler Akte* wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit und Verzweiflung« bestimmt und ihm ausdrücklich das Prädikat der »freie[n] Entscheidung« zuspricht (ebd.). Es soll nun gezeigt werden, dass Schelers Geistbegriff in der Tat im Sinne unserer Leitthese L2 als ontologisch negativ verfasst verstanden werden kann.

2. *Positives Leben – Negativer Geist*

Während die von Scheler aufgezeigten vier »Wesensstufen« des Psychischen und der Vitalsphäre zum Kompetenzbereich der Naturwissenschaften zählen, so zeichnet sich der Bereich des Geistes durch seine »existentielle Entbundenheit vom Organischen« (ebd.) aus und erfordert daher eine andere Disziplin. Der Bereich des Geistes ist insofern Gegenstand einer metaphysischen Analyse. Scheler hat bislang allerdings nur negativ dargelegt, was Geist *nicht* ist. Was aber ist Geist im positiven Sinne?

Scheler wählt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leben einen *dritten Weg*: Weder ist der Geist dem Leben substantiell entgegengesetzt und autonom, noch ist er eine bloße Verfeinerung des Lebens. Vielmehr ist er immer schon auf eine bestimmte Weise auf das Leben *bezogen* und *angewiesen*: »Geist und Leben sind [im Menschen; Hervorh. J. N.] aufeinander hingebunden – es ist ein Grundirrtum, sie in eine ursprüngliche Feindschaft, in einen ur-

sprünglichen Kampfzustand zu bringen.« (SMK, 63) Gleichzeitig betont Scheler, dass der Geist ein »jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip« (SMK, 27) ist. Geist lässt sich aus dem Leben weder herleiten noch darauf reduzieren, sind beide doch wesensverschiedene »Grundkategorien« (SMK, 61).

Wie ist dieses eigentümliche Verhältnis von Leben und Geist näher zu bestimmen? Scheler beschreibt das komplexe Wechselverhältnis folgendermaßen: »[D]er Geist ideiert das Leben – den Geist aber von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein.« (SMK, 58) Hier wird Schelers zentrale These deutlich: Der Geist vollzieht *essentiell negativ verfasste Akte* (Ideation, Sublimation, s. u.), die sich ihrem Wesen nach nicht vom Lebendigen her verstehen lassen. Gleichzeitig ist der Geist *kausal impotent*, indem die Realisierung dieser Akte allein durch die effiziente Wirksamkeit des Lebens initiiert werden kann. Auf diese Weise glaubt Scheler, die Irreduzibilität und Eigenwesentlichkeit des Geistes mit seiner wiederum wesentlichen Verbundenheit mit dem Leben vereinen zu können und somit das cartesianische Schisma zu überwinden. Der metaphysische Preis für diese Versöhnung besteht in der kausal-effizienten »Ohnmacht« des Geistes, der nichts aus eigener Kraft realisieren und nur »indirekt« wirken kann (vgl. SMK, 48–50).

Wie lässt sich die Eigenwesentlichkeit des Geistes weiter charakterisieren? Scheler bestimmt das Leben allgemein als »unräumliches Sein, wohl aber zeitliches Sein«, also im Sinne eines Organismus, der materiell nicht fest verortet ist, sondern sich über die Zeit hinweg durch Zwecksetzungen erstreckt und permanent seine Materie durch Stoffwechsel austauscht. Gegenüber dem Leben sind nach Scheler geistige Phänomene »nicht nur überräumlich, sondern auch überzeitlich« (SMK, 58). Sie sind an keine materiellen Zwecke gebunden, sondern können durch ihre Freiheit Gegenstände betreffen, die rein ideeller Natur sind (z. B. Zahlen, eidetische und logische Zusammenhänge). Zugleich sind die Vollzüge des Geistes wesentlich formaler und quasi-logischer Natur – Operationen, die nicht primär von zeitlicher, sondern *relationaler* Ausdehnung sind. Scheler drückt dieses Verhältnis so aus, dass er den Geist in eine *orthogonale* Relation zum Leben stellt: »Die Intentionen des Geistes schneiden sozusagen den Zeitablauf des Lebens.« (SMK, 58)

Vor diesem Hintergrund bestimmt Scheler die menschliche Per-

son, den Aktvollzieher negativer Akte, ihrerseits auf negative Weise als *naturentbunden*: »Ein solches Wesen hat ›Welt‹« (SMK, 28). Was bedeutet dieses ›Haben‹ der Welt genau? Es bedeutet, dass ein Wesen, das über Geist verfügt, seine Umwelt vergegenständlichen kann. Es kann von ihr zurücktreten und sie auf eine Weise betrachten, die nicht unmittelbar im natürlichen, geschlossenen Mittel-Zweck-Zusammenhang besteht: »Geist ist daher Sachlichkeit« (SMK, 28). Indem die Person so von der sie umgreifenden Umwelt durch die Hemmung ihrer natürlichen Bedürfnisse zurücktreten und aus dem Mittel-Zweck-Kreislauf ausbrechen kann, wird sie in ihrer Negativität zugleich frei für die Welt als ganzer: Sie wird »weltoffen« (ebd.). In dieser Weltoffenheit erschließen sich dem Menschen nun formale *Möglichkeiten*, die durch das Leben realisiert werden können.

Scheler bestimmt das Geistige weiterhin ontologisch nicht als eine Sphäre, die überräumlich und überzeitlich einfach *vorliegt*, sondern wesentlich als *Vollzug*. Die konkrete Wirklichkeit des Geistes besteht nach Scheler in seiner spezifischen Operationsweise und Tätigkeit, die er als »*Akt der Ideierung*« (SMK, 36) bestimmt. Scheler verdeutlicht diesen Akt am Beispiel des Schmerzes. Die positiven Naturwissenschaften können den Schmerz *erklären*, indem sie ihn auf natürliche Ursachen zurückführen. Im Rahmen einer geistigen Betrachtung des Schmerzes wird hingegen nicht nach einer dahinterliegenden natürlichen Ursache gefragt (also etwa das Feuern von Neuronen), sondern vielmehr die Frage nach seinem *Wesen* gestellt. Die Reflexionsbewegung ist also dabei nicht die einer Reduktion, sondern die einer *Transzendenz* des konkreten Schmerzes hin zu seiner holistischen Verortung in der Welt als ganzer. Indem eine solche *radikale* Frage gestellt wird, die an die allerersten Wurzeln des Schmerzes an sich rührt und nicht mehr den Schmerz primär als natural erfahrbares und wirksames Phänomen betrifft, kann Scheler sagen, dass im Ideieren die »*Aufhebung des Wirklichkeitscharakters* der Dinge, der Welt« besteht, insofern der Wirklichkeit ein »kräftiges ›*Nein*‹« »entgegengeschleudert« wird (SMK, 38). In diesem Zusammenhang bestimmt Scheler den Menschen qua Geist als »*Neinsagenkönnner*«, »*Asket des Lebens*« und als »ewige[n] Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit« (SMK, 40). Die durch den Akt der »Entwirklichung« (SMK, 62) gewonnene *negative Freiheit* von der Natur unterscheidet den Menschen gerade vom Tier, welches selbst auf Basis seiner organisch gebundenen praktischen Intelligenz »immer ›Ja‹ zum Wirklichen sagt« (SMK, 40). Scheler begreift diese Negativität des Geistes

als ein wesentliches Charakteristikum und spricht in diesem Zusammenhang von einem »konstitutionelle[n] ›Nein« (SMK, 41), durch welches der Geist, wenn auch nur indirekt oder (sozusagen) ›formal«, wirksam wird, indem er dem »Gefühlsdrang« gewisse »Ideen« und »Werte« vorhält, die dann realisiert werden können (SMK, 50).

3. Geist als Freiheit

Wie ist aber diese charakteristische Negativität des Geistes konkret zu verstehen? Scheler bestimmt den Geist in positiver Weise weiter, indem er ihn auf den Begriff der Person bezieht. Die Person macht das Zentrum des Geistes aus, insofern sie nur im einheitlichen Vollzug von Akten besteht und sich als solche gerade nicht vergegenständlichen lässt, sondern »pure Aktualität« (SMK, 35) ist. Die Person wird bei Scheler wesentlich *antisubstantialistisch* gedacht: »Das geistige Aktzentrum, die Person des Menschen, ist keine Substanz, sondern eine monarchische Anordnung von Akten, unter denen je einer die Führung und Leitung besitzt und auf denjenigen Wert und die Idee gerichtet ist, mit denen der Mensch sich je ›identifiziert« (SMK, 47). Der Geist ist nach Scheler im Gegensatz zum Leben wesentlich formal bestimmt durch Operationsweisen, die an sich nicht kräftemäßig im Sinne des Lebenstriebes strukturiert sind. Die Aktualität des Geistes besteht gerade im Vollzug bestimmter Operationen, die Scheler als »Hemmungsakt« (SMK, 40), »Sublimierung« (SMK, 41) und »Ideierung« bezeichnet. Das ›kräftige Nein‹ des Geistes zeigt demnach, dass seine Wirklichkeit *formaler* Natur ist – gewissermaßen eine Aktivität zweiter Stufe, die in der Unabhängigkeit von lebensgebundenen Aktivitäten erster Stufe besteht. Scheler spricht in diesem Zusammenhang von einer »determinierende[n] Lenkdetermination« (SMK, 50) des Geistes: »Die höhere Seinsform [des Geistes; J. N.] ›determiniert‹ [...] das *Wesen* und die Wesensregionen der Weltgestaltung« (SMK, 48). Versteht man den Lebensprozess als durch materiale oder effiziente Wirkursächlichkeit bestimmt, so ließe sich die ›Wirksamkeit‹ des Geistes komplementär dazu als Form- bzw. Zweckursächlichkeit bestimmen.¹³

Wie muss diese Determination des Geistes konkret gedacht wer-

den? Es bietet sich an, sie als *volitionale Operationsweise* zu verstehen, insofern der Geist darin »den Triebmächten Ideen vorhält, und das Wollen den Triebimpulsen – die schon vorhanden sein müssen – solche Vorstellungen zuwendet oder entzieht, die die Verwirklichung dieser Ideen konkretisieren können« (SMK, 50). Der Geist wird nicht direkt wirksam im Sinne einer *causa efficiens*, sondern nur vermittels von »Ideen« und »Wertvorstellungen«. Trotz seiner negativen Freiheit von der Natur ist der Mensch qua Geist nicht gänzlich der Natur entbunden – er ›schwebt‹ nicht über der Natur. Vielmehr erhält er seine *positive* Freiheit erst im Verbund mit der Natur. Der Grundirrtum der klassischen Theorien des Geistes besteht nach Scheler somit auch darin, dass sie den Geist kräftemäßig als autark und als der Natur überlegen verstehen. Nun ist im Geistigen das Verhältnis zur eigenen Natur jedoch nicht das einer Unterdrückung, sondern gerade dasjenige einer formalen *Umlenkung* oder *Transformation*.

Scheler beschreibt diese Ausnutzung des naturalen Triebpotenzials als Tätigkeit der *Sublimierung*. Diese Sublimierung oder Vergeistigung lässt sich als eine Reflexion und kontrollierte Kultivierung der eigenen Natur verstehen, in welcher Geist und Natur produktiv aufeinander bezogen sind: »[D]er Geist ideiert das Leben – den Geist aber von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein.« (SMK, 58) Ein Beispiel einer typisch geistigen Form der Sublimierung ist diejenige der triebhaft-evolutionären Sexualität zur Erotik und weiter zum Gegenstand eines künstlerischen Produkts, wie etwa Goethes *Werther*, einem genuinen Phänomen des ›absoluten Geistes‹. Die entscheidende Änderung der Perspektive auf den Geist besteht in Schelers nachidealistischer Tiefenanthropologie darin, dass Geistiges nun nicht mehr nur als unproblematische Krönung, sondern zugleich als Dekadenz der Natur verstanden werden kann. So hat etwa Nietzsche das Verhältnis von Geist und Natur folgendermaßen charakterisiert: »Darwin hat den Geist vergessen (– das ist englisch!), *die Schwachen haben mehr Geist* [...]. Man muß Geist nöthig haben, um Geist zu bekommen, – man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nöthig hat. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes«¹⁴. Nietzsche weist

¹³ Scheler scheint auf diese Komplementarität abzuheben, wenn er Ludwig Klages Theorie von Geist und Leben dahingehend kritisiert, dass sich diese »in einem ur-

sprünglichen und grundsätzlichen *Kampfzustand* – nicht in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung« (SMK, 62) befänden.

¹⁴ Nietzsche, KSA 6, 120.

hier darauf hin, dass Geistiges nicht nur als autonome Selbstmacht verstanden werden muss, die unabhängig von oder gegen die Natur existiert. Geistiges kann gerade durch Sublimierung und Umkehrung, d. h. reflektierten Gebrauch der ›natürlichen‹ Ordnung auftreten. Geistiges tritt dort auf, wo Mangel ist. Nur ein Mangelwesen hat Geist ›nötig‹. Der Mensch handelt allerdings nicht nur dort geistig, wo er sich seinen Trieben entzieht, sondern gerade auch dort, wo er sich ihnen durch einen Willensakt hingibt, wie es in Goethes *Faust* über den Menschen heißt: »Er nennt's Vernunft und braucht's allein / Nur tierischer als jedes Tier zu sein.«¹⁵ Die Negativität geistiger Freiheit besteht also darin, von einer zweiten Stufe aus sich willensfrei zu seinem Leben als Möglichkeit zu verhalten, und dieses auf eine bestimmte Weise zu aktualisieren. In dieser spezifischen Reflexivität der Willensfreiheit zeigt sich, dass die Wirksamkeit des Geistes nur aus einer konstitutiven Negativität erwachsen kann. Seine Negativität ist kein primär defizitärer Zustand, sondern eine Tätigkeit, die sich gegenüber dem Leben so verhält, dass es sich von diesem unterscheidet und sich zugleich darauf derart bezieht, dass es dieses durch Sublimierung zu Neuem transformiert.

Abschließend kann gesagt werden, dass Schelers Theorie einer konkreten Wirklichkeit des Geistes gewisse Gemeinsamkeiten mit der Zwei-Stufen-Theorie menschlicher Willensfreiheit aufweist, wie sie von Harry Frankfurt entwickelt worden ist. Das Leben stellt die Willenstendenzen und Wünsche erster Stufe dar, während der Geist den Bereich von Volitionen zweiter Ordnung definiert, die sich reflexiv auf Erstere beziehen, um eine individuelle *Einheit* der Person zu formen. Das Leben konstituiert kräftemäßig die geistige Person, und die Person formt willentlich ihr Leben.¹⁶ Eine solche Relation zwischen Leben und Person ähnelt ferner der in der analytischen Philosophie diskutierten Konstitutionstheorie. Diese besagt, dass ein Körperorganismus eine Person materiell konstituiert, während die Person diesen formal umfasst, so dass beide eine Einheit darstellen, ohne dass sie miteinander identisch sind.¹⁷ Während jedoch Frankfurts volitionale Theorie der Person deren metaphysische Implikatio-

nen nicht weiter expliziert und die Konstitutionstheorie wiederum die freiheitstheoretischen Dimensionen nur im Rahmen einer Theorie von Subjektivität betrachtet, unternimmt es Schelers Theorie der Person, Freiheit und Metaphysik aufs Engste zusammenzudenken und wechselseitig weiter verständlich zu machen.¹⁸ Das einigende Band ist dabei Schelers Begriff der Negativität, die nicht primär als mangelhafter Zustand, sondern als reflexiver Vollzug verstanden werden muss, so dass darin Negativität über sich hinaus verweist und erst positive Freiheit ermöglicht (vgl. Leitthese L1). Mit seinen Begriffen der Entwirklichung, Hemmung und Sublimierung, die allesamt als aktivische Formen negativer Freiheit gelten dürfen, hat Scheler die intrinsische Negativität der Person paradigmatisch dargestellt (vgl. Leitthese L2).

III. Sartres negative Metaphysik des *pour-soi*

Wie bei Scheler ist Sartres Freiheitskonzeption aufs Engste mit seiner Ontologie verflochten, die somit zu skizzieren ist, bevor die Verbindung zwischen Negativität und Freiheit im Sinne unserer beiden Leitthesen diskutiert werden kann.

Anders als Scheler, der, wie oben gezeigt, eine drei Regionen umfassende Ontologie des Realen entwickelt (Materie, Leben, Geist), plädiert Sartre in seinem Hauptwerk *L'être et le néant* (1943) für eine sparsamere *duale Ontologie*, die spürbar an Descartes erinnert, ohne im cartesianischen Sinne substanzdualistisch zu sein.¹⁹ Auch methodisch verfährt Sartre dabei eher ›*top-bottom*‹ und nicht ›*bottom-top*‹ wie Scheler, indem er von der erstpersionalen Perspektive des *cogito* ausgeht und die in ihm enthaltenen ontologischen Strukturen expli-

¹⁵ *x* (while *x* constitutes *y*). Constitution is as close to identity as a relation can get without being identity.«

¹⁶ Dies schließt nach Scheler ausdrücklich auch eine theologische Dimension ein, denn der Wesensbegriff des Menschen setzt nach ihm »die Idee Gottes als Bezugszentrum« (SMK, 8 Fn.) voraus.

¹⁷ Sartre bestreitet, dass Bewusstsein ontologisch in einer immateriellen Substanz (*res cogitans*) fundiert ist, die selbstständig gegenüber dem je eigenen Körper und der (materiellen) Welt (beides *res extensae*) ist. Im Gegensatz dazu ist Bewusstsein ein »nicht-substantielles Absolutes« (SN, 27, 963), das hinsichtlich seiner Existenz einseitig abhängig ist von einer nicht-bewussten Welt (An-sich), die ihm intentional gegenübersteht. (»Absolut« ist es deshalb, weil es nur insofern existiert, als es sich erscheint.) Zudem ist Bewusstsein wesentlich verkörpert (vgl. SN, 539 ff.).

¹⁵ Goethe (2005), 26.

¹⁶ Vgl. Frankfurt (1987), 39: »It is these acts of ordering and of rejection – integration and separation – that create a self out of the raw materials of inner life. They define the intrapsychic constraints and boundaries with respect to which a person's autonomy may be threatened even by his own desires.«

¹⁷ Vgl. Baker (2000), 54 f.: »If *x* constitutes *y*, then *y* is an individual that encompasses

ziert. Zudem spielt der für traditionelle Diskurse (und auch für Scheler) konstitutive Unterschied zwischen freiem Wollen bzw. Vernunft und den Trieben und »Leidenschaften der Seele« bei Sartre nur eine untergeordnete Rolle (vgl. SN, 766–785), da Sartre ein integratives Verständnis menschlicher Freiheit hat, dem zufolge sowohl die *prima facie* passiven Affekte als auch die aktiven Willensakte zwar wesentlich verschieden sind, aber beide gleichermaßen »durch eine ursprüngliche ontologische Freiheit getragen« (SN, 785) werden. Ähnlich wie Scheler, der das Verhältnis zwischen Geist/Personalität und Lebendigkeit neu zu denken versucht, ist Sartre bestrebt, etablierte freiheitstheoretische Entgegensetzungen systematisch zu revidieren.

1. *Für-sich und An-sich:*

Sartres nicht-cartesiansche duale Ontologie

In Sartres Ontologie des Realen gibt es zwei fundamentale²⁰ und irreduzible Arten des Seienden (oder Seinsweisen)²¹, nämlich das sogenannte »An-sich-Sein« (*en-soi*) und das »Für-sich-Sein« (*pour-soi*), wobei sich Sartre mit dem *pour-soi* auf die Seinsart des Bewusstseins²² bezieht, während mit *en-soi* pauschal die Seinsweise aller nicht-bewussten Entitäten, paradigmatisch vertreten durch materielle Dinge (*choses*), gemeint ist. Was diese beiden Seinsarten ausmacht, wie sie sich zueinander verhalten, wieso es sie gibt und inwiefern beide als »seiend« bezeichnet werden können, obwohl sie radikal verschieden sind – dies sind die metaphysischen Leitfragen von *L'être et le néant* (vgl. SN, 44 f., 1055 ff.).

Zwei sich wechselseitig bedingende Merkmale sind entscheidend

²⁰ Jenseits der Disjunktion von An-sich und Für-sich lässt Sartre auch (ohne diesbezüglich besonders explizit zu sein) Entitäten zu, die weder an- noch für-sich existieren, aber in diesen Modi fundiert sind. Dazu gehören z. B. fiktionale Figuren und Kunstwerke, aber auch die sogenannten »Negatitäten« (s. u.).

²¹ Sartre gebraucht den Ausdruck »an sich« (und »für sich«) ambig, indem er ihn sowohl *sortal* als auch *adverbial* verwendet. Nur im ersten Sinn sind »An-sich« und »Für-sich« zählbare Ausdrücke. Im zweiten Sinn kann man sagen, dass auch das Für-sich Aspekte hat, die an sich existieren. Dies gilt für die je eigene »Faktizität«, z. B. den Körper oder die Vergangenheit.

²² Wenn Sartre von »Bewusstsein« spricht, so bezieht er sich auf etwas, das heutzutage als »phänomenales Bewusstsein« bezeichnet wird – allerdings in einem weiten Sinne, der nicht auf nicht-intentionale sensorische Qualia beschränkt ist. Vgl. Hogan/Tienson (2002).

für die kategoriale Unterscheidung von An-sich und Für-sich: *Erstens* ist nur Bewusstsein ursprünglich (intrinsisch), ausnahmslos und von Grund auf durch *Intentionalität* gekennzeichnet – Bewusstsein ist *immer* Bewusstsein von etwas. Das »Wovon« des Bewusstseins darf dabei nicht auf materielle Dinge beschränkt werden, denn auch *prima facie* gegenstandslose und diffuse Triebe und Stimmungen sind etwas Bezügliches und keine bloßen Qualia. Nach Sartre lässt z. B. eine Stimmung, etwa Melancholie, die dem Subjekt gegebene Welt global (als ganze) in einem bestimmten (evaluativen) Licht erscheinen, z. B. als tristlos. Auch »bloße Vorstellungen«, etwa von einem Zentauren, haben ihr Objekt, welches mithin nicht notwendigerweise »in« der physischen Welt real gegeben sein muss. Die Intentionalität stellt eine erlebbare Verbindung zwischen An-sich und Für-sich dar, die asymmetrischer Natur ist, da es zwar kein Für-sich ohne An-sich, aber gleichwohl das An-sich ohne ein Für-sich geben könnte: Das Für-sich ist einseitig *existenzial abhängig* vom An-sich. Allerdings behauptet Sartre, dass die konkrete inhaltliche Weise (der »Sinn« oder die »Bedeutung«) der intentionalen Beziehung durch das Für-sich *allein* konstituiert wird, indem es »gezwungen ist, in sich und überall außerhalb seiner über den Sinn des Seins zu entscheiden« (SN, 955). Somit kann man sagen, dass das Für-sich *essential (und »hermeneutisch«) unabhängig* vom An-sich ist. Ontologisch gesehen *ist* das Für-sich diese »Transzendenz« zum An-sich, es ist »in seinem Sein Bezug zum [An-sich-]Sein« (SN, 396), dem es einen Sinn verleiht. Zur wesentlichen²³ Intentionalität des Bewusstseins gesellt sich als *zweites* Wesensmerkmal dessen *Reflexivität*, d. h. die Tatsache, stets Bewusstsein *seiner selbst* zu sein. Habe ich z. B. ein visuelles Bewusstsein von einem Apfel, so bin ich mir auch dessen bewusst, einen Apfel zu sehen – anderenfalls gäbe es ein unbewusstes Bewusstsein, was nach Sartre widersinnig ist (vgl. SN, 20). Allerdings handelt es sich dabei um eine erststufige oder immanente Reflexivität, die nicht mit höherstufiger *Reflektivität* gleichzusetzen ist, die wir in einem separaten Akt vollziehen, etwa dem Urteil, dass meine Wahrnehmung des Ap-

²³ Auch wenn Sartre nicht müde wird zu betonen, dass beim Für-sich die Existenz der Essenz vorhergehe oder dass der Mensch kein »Wesen« habe (vgl. SN, 24, 84, 761–3), so ist damit nicht gemeint, dass es keine essentiellen Eigenschaften des Bewusstseins gäbe – Intentionalität und Reflexivität sind gerade solche Eigenschaften. Sartre ist eher so zu verstehen, dass es kein individuelles (materiales) Wesen gibt, etwa im Sinne eines angeborenen und unveränderlichen Charakters oder dergleichen.

fels verschwommen ist. Höherstufige Reflektivität ist nämlich nicht konstitutiv für Bewusstsein von etwas als solchem, sondern stellt lediglich eine, obschon für uns Menschen charakteristische, *Möglichkeit* dar. Um die nicht-objektivierende Eigentümlichkeit der immanenten Reflexivität auszudrücken, verwendet Sartre die Formel »Bewusstsein (von) sich«. Dieses präreflektive Bewusstsein (von) sich ist im Gegensatz zur Reflektion keine okkasionelle oder dispositionelle epistemische Begleiterscheinung, sondern der »einzig mögliche[] Existenzmodus für ein Bewußtsein von etwas« (SN, 23); präreflektives Selbstbewusstsein gehört also wesentlich zur *Seinsweise* des Erlebens, welches somit nicht darin besteht, intentionales *Objekt* für sich oder für ein anderes Bewusstsein zu sein.²⁴

Gemäß der binären Ontologie von *L'être et le néant* ergibt sich, dass das Objekt des Bewusstseins im Unterschied zum Für-sich *an-sich* existiert, womit nicht nur gemeint ist, dass nicht-bewusste ›Dinge‹ unabhängig vom Bewusstsein existieren und dieses transzendieren, sondern auch, dass sie ohne interne (intentionale) Bezüge auf etwas anderes sind und keinerlei Selbstverhältnis aufweisen: Dinge existieren, sind kontingent und gänzlich ›positiv‹ verfasst – das ist alles, was sich ohne Rekurs auf ein sie erfahrendes Für-sich über sie sagen lässt. Diese parmenideische Simplizität, Opazität, Unbezüglichkeit und Unbestimmtheit des An-sich drängt sich uns in exzeptionellen Stimmungen wie z. B. Ekel oder tiefer Langeweile auf (vgl. SN, 14), manifestiert aber nach Sartre eine ontologisch omnipräsente und universelle Verfassung der Objektseite des Bewusstseins. Anders als Scheler lässt Sartre es explizit offen, ob »die lebende Materie etwas anderes als ein physikalisch-chemisches System« (SN, 228) ist. Nicht-animalische Lebewesen (z. B. Pflanzen) existieren nach Sartre – ganz im cartesischen Sinne – an-sich und stehen somit höchstens in kausalen, aber nicht in intentionalen Beziehungen zu ihrer Umgebung. Dies ist insofern eine wichtige ontologische Vorentscheidung, weil sich daraus ergibt, dass es auch *im* Menschen keine ›vorgegebenen‹ unbewussten *intentionalen* Strukturen gibt, etwa in Form von psychischen Trieben, Kräften, Tendenzen oder Trieben. Intention-

²⁴ Weitere Argumente für die immanente Reflexivität phänomenalen Bewusstseins sind: 1) Ohne ein solches reflexives Bewusstsein droht entweder ein Regress oder die Existenz eines unbewussten Bewusstseins. 2) Ohne »präreflexives Cogito« (SN, 22) wäre es unverständlich, wie wir erstpersonales, unmittelbares und nicht-inferentielles Wissen von unserem je eigenen Erleben haben können. Vgl. ähnlich Kriegel (2003).

nalität (und damit ›Sinn‹) muss bei Sartre im phänomenalen Bewusstsein verankert sein.

2. Für-sich, Meontologie und Negativität

Das Für-sich bzw. Subjektivität (im prägnanten Sinne²⁵) ist durch (bewusste) Intentionalität und immanente Reflexivität gekennzeichnet und somit wesentlich zugleich weltbezogen und selbstbewusst. Aber was hat all das mit Negativität bzw. (negativer) Freiheit zu tun?

Um Sartres Konzeption der titelgebenden Negativität in *L'être et le néant* zu verstehen, muss man sich von der Idee verabschieden, das Wort »néant« stünde für ein miraculöses nicht-seiendes Seiendes. Im Gegensatz dazu verwendet Sartre diesen Ausdruck als Sammelbegriff, um entweder bestimmte irreduzibel negativ eingefärbte Objekte (s. u.) zu benennen oder um die eigentümlich »nichtende« Seinsweise des Menschen sich selbst und der Welt gegenüber anzudeuten – eine Seinsweise, die ihm, ähnlich wie Schelers Geist, eine ontologische ›Sonderstellung‹ verleiht.

Insgesamt gibt es *drei Einschlagsstellen für Negativität* im Für-sich, von denen eine auf der Subjektseite, eine auf der Objektseite und die dritte in der Relation zwischen Bewusstsein und Objekt lokalisiert ist. Obwohl alle drei Formen intern miteinander verwoben sind und eine Einheit bilden, ist nach Sartre die subjektive Negativität metaphysisch grundlegend für die anderen beiden – sie bildet das »ursprüngliche Nichts« (SN, 117), womit schon unsere Leitthese L2 angedeutet ist.

Um mit der Negativität *in* der Intentionalität zu beginnen, so sind uns nach Sartre intentionale Objekte notwendig *als verschieden* vom Akt (präreflektiv) bewusst. Diese Nicht-Identität ist eine sog. *interne Negation*, d. h. das Nicht-das-Objekt-Sein wird dem Für-sich nicht einfach nur äußerlich abgesprochen, sondern ist »eine negative Eigenschaft meines Seins [...], die mich vom Innern her charakterisiert« (SN, 329) und die somit auch konstitutiv für das jeweilige Bewusstsein ist.²⁶ Anders ist es bei einer *externen Negation*, deren Glie-

²⁵ Notorisch unklar ist der Status nicht-menschlicher Subjekte bzw. Tiere. Sollten sie Erlebnisse haben (was bei den meisten Tieren wohl kaum zu leugnen ist), so fehlt es ihnen an der Fähigkeit zur Reflektion.

²⁶ Die Annahme von internen Relationen ist zentral für Sartres Metaphysik, da die

der gleichgültig gegenüber ihrer Negiertheit sind und die nur kraft eines synthetisierenden Bewusstseins in Beziehung zueinander stehen (z. B. »dieser Stift ist nicht dieser Apfel«, vgl. SN, 328). Interne Negationen gehören entweder auf ursprüngliche oder derivative Weise zum Für-sich; das An-sich ist in sich bar jeder Negativität. Gemäß Sartres radikal relationalistischer Auffassung des Für-sich ist dieses in seinem Wesen »nichts anderes als die reine Nichtung des An-sich; es ist wie ein Seinsloch innerhalb des [An-sich-]Seins« (SN, 1056). Die tiefste Stufe der Negativität ist erreicht, wenn das Für-sich eine *selbstbezügliche Negation* gegenüber seiner eigenen »Faktizität« vollzieht, d. h. gegenüber allen Eigenschaften, von denen man sagen kann, ein Mensch sei (in der Weise des An-sich) durch sie bestimmt, also z. B. durch psychische, biologische, anatomische, ästhetische, sozio-ökonomische, historische, hereditäre oder sonstige positive ›Gegebenheiten‹ (vgl. SN, 833 ff.).

Zur Negativität auf der Subjektseite und in der Intentionalität kommt schließlich die Negativität in Gestalt von Korrelaten hinzu, die eine negative Struktur aufweisen. Dazu gehören z. B. Abwesenheit, Abstand oder Mangel. Sartre bezeichnet all diese negativen Objekte neologistisch als »Negativitäten« (*négativités*, vgl. SN, 78, 754, 759). Sie spielen für seine (Me-)Ontologie, den Status des Für-sich als intrinsisch »nichtend« und dessen Freiheit eine überragende Rolle. Negativitäten bilden eine Teilmenge von negativen intentionalen Objekten, Eigenschaften und Sachverhalten (fortan: *Negativitäten*) verschiedenster Couleur. Tatsächlich deutet Sartre eine Art *Spektrum der Negativitäten* an, indem er auf der einen Seite Negativitäten annimmt, die »Synthesen aus dem Positiven und Negativen« (SN, 78) sind, und auf der anderen Seite gleichsam »pure« Negativitäten einführt (z. B. Ziele und Zwecke). Typischerweise strukturieren Negativitäten unsere Wahrnehmungsumgebung »hodologisch« (vgl. SN, 547), so dass diese eine »Forderungsstruktur« (SN, 103) aufweist, aufgrund deren Negativitäten eine motivierende und rechtfertigende Funktion für unsere Handlungen übernehmen können und eine »Situation« (SN, 833 ff.) konstituieren. So kann ich z. B. auf die Frage, wieso ich zum Kühlschrank gehe und eine Flasche Wasser heraushole, sagen, dass ich Durst habe und/oder dass mein Glas leer ist. Sowohl das Dursthaben als auch das Leersein des Glases basiert auf

wichtigsten Beziehungen zwischen Für-sich und An-sich – allen voran die Intentionalität/Transzendenz – interne Relationen sind. Vgl. Morris (2008), Kap. 2.

Negativitäten. So hat z. B. der Gang zum Kühlschrank keinen Sinn, wenn ich nicht auf den (*noch*) *nicht bestehenden* Sachverhalt, dass mein Glas wieder voll ist bzw. mein Durst gelöscht ist, gerichtet wäre. Ohne solche Negativitäten gäbe es nach Sartre schlichtweg keine praktische Intentionalität im engeren Sinne, sondern nur ziellose Bewegung.

Anders als die interne Negation oder ursprüngliche Negativität, die das Für-sich *intrinsisch* auszeichnet, gibt es Negativitäten auf der Objektseite des Erlebens nur aufgrund der intentionalen Aktivität eines Für-sich. Im dual-cartesischen Rahmen von Sartres Ontologie muss jede Form von Negativität (und damit jede Form von interner Relationalität, Intentionalität, Aktivität und Teleologie) entweder das Für-sich selbst charakterisieren oder von dessen Bewusstseinsakten abgeleitet sein. Gleichzeitig behauptet Sartre, dass Negativitäten (intersubjektiv) wahrnehmbare, sogar »objektive« und motivational effektive »transzendente Realitäten« (SN, 82) seien (vgl. SN, 59, 61, 78). Er räumt zwar ein, dass Negativitäten bewusstseinsabhängig sein müssen (ohne durstige Menschen gäbe es keine leeren Gläser, sondern nur »positive« Gläser »an sich« mit Inhalt = 0), schließt daraus aber nicht, dass sie »bloß subjektiv« oder gar fiktiv seien. Negativitäten erweisen sich damit als *fundierte Entitäten* und bilden eine dritte parasitäre Seinsweise in Bezug auf Für-sich und An-sich.

Mit seiner Konzeption von Negativitäten geht Sartre ein bedeutendes *meontologisches commitment* ein, das sich als zentral für seine Theorie der Freiheit erweisen wird, da die Annahme von Negativitäten auf der Objekt-Seite das Sprungbrett abgibt, um die *intrinsische Negativität* des Für-sich, das »sein *eigenes* Nichts ist«, durch eine Methode der »analytischen Regression« aufzuweisen (SN, 117). Diese interne Negativität des Für-sich ist wiederum äquivalent mit der negativen Freiheit des Menschen.

3. *Negativität und Freiheit*

3.1 Negative Freiheit als Grund und notwendige Bedingung positiver Freiheit

Sartres Argument für die Existenz von Freiheit enthält zwei Hauptschritte: zunächst werden *phänomenologisch-deskriptiv* ausgewählte »negative[] Verhaltensweisen« (SN, 322) analysiert, die in einem

zweiten Schritt in gewissen intrinsisch-negativen ontologischen Zügen des Subjekts *fundiert* werden (vgl. SN, 49 ff., 753 ff.). Diese quasi-transzendente Argumentation folgt dem Grundschemata:

- (A) Verhaltensweisen des Typs X sind wesentlich Y.
- (B) Der Mensch kann nur dann Verhaltensweisen, die wesentlich Y sind, vollziehen, wenn er Z ist.
- (C) *De facto* vollzieht der Mensch Verhaltensweisen des Typs X.
- (D) *Also* ist der Mensch, insofern er Verhaltensweisen des Typs X vollzieht, Z.

Dabei bringen die Variablen »Y« und »Z« irreduzibel negative bzw. freiheitliche Momente mit ins Spiel. So behauptet Sartre z. B., dass das Fragen, Imaginieren, Epoché-Üben und Handeln (= X) wesentlich einen Bezug auf eine Negativität involviert (= Y), was seinerseits, so der entscheidende Schritt, voraussetzt, dass das Für-sich gegenüber den »positiven« Kausalreihen in ihm selbst und in der Welt eine »Nichtung« vollzieht, die ihrerseits gleichbedeutend mit einer Form negativer Freiheit sein soll (= Z):

Sein kann immer nur Sein erzeugen, und wenn der Mensch in diesen Zeugungsprozeß eingeschlossen ist, wird aus ihm nur Sein hervorgehen. Wenn er nach diesem Prozeß fragen, das heißt ihn in Frage stellen können soll, dann muß er ihn als eine Gesamtheit vor Augen haben, das heißt sich selbst *außerhalb des Seins* stellen [...]. Dieser Möglichkeit der menschlichen-Realität, ein Nichts abzusondern, von dem sie isoliert wird, hat Descartes, nach den Stoikern, einen Namen gegeben: *Freiheit* (SN, 83 f.).

Was zunächst mit Evidenz erscheint, ist, daß die menschliche-Realität sich nur dann von der Welt losreißen kann – in der Frage, im methodischen Zweifel, im skeptischen Zweifel, in der Epoché usw. –, wenn sie von Natur aus ein Losreißen von sich selbst ist. [...]. Wir wollen einfach zeigen, daß man durch Gleichsetzung des Bewusstseins mit einer unbegrenzten Kausalreihe es in eine Seinsfülle verwandelt und dadurch in die unbegrenzte Totalität des Seins zurückkehren läßt, wie es die Müßigkeit der Bemühungen des psychologischen Determinismus zeigt, sich vom universalen Determinismus zu lösen und sich als eine besondere Reihe zu konstituieren. (SN, 85)

Das scheint harter Tobak und erinnert verdächtig an inkompatibilistisch-indeterministisch-libertarische Positionen, die für das freie Subjekt eine Art *Position im Off* relativ zum kausalen Nexus der Welt in Anspruch nehmen. Verstärkt wird dies durch Sartres Anspielung auf die Idee einer *prima causa* bzw. *causa sui*, indem er sagt, dass jeder »nichtigende Prozeß [...] seinen Ursprung nur von sich selbst«

(SN, 88; vgl. 110 f.) herleiten müsse. Allerdings wird sich bei der Diskussion der positiven Freiheit zeigen, dass Sartres Position komplexer ist und er sogar in einem spezifischen Sinne als (libertarischer) Kompatibilist bezeichnet werden kann.²⁷

Für den Moment sei das obige Argumentationsschema etwas genauer betrachtet. Um daraus Sartres, wie man sagen könnte, »Meisterargument« für menschliche Freiheit zu gewinnen, ist für die Variable »Z« das Prädikat »frei von ...« einzusetzen. Auf diese Weise ergibt sich folgender erweiterter Schluss (wir konzentrieren uns auf Akte des praktischen Intendierens bzw. Handelns):

- I. Zum Akt des Intendierens gehört wesentlich eine intentionale Gerichtetheit auf (mindestens) eine Negativität (Mangel, Zweck/Ziel).
- II. Um auf eine Negativität gerichtet sein zu können, muss der Mensch selbst negative intrinsische Eigenschaften (interne Negationen) instanziiieren.
- III. Um negative intrinsische Eigenschaften (interne Negationen) instanziiieren zu können, muss der Mensch frei von determinierenden und nezesitierenden »positiven« Bestimmungen sein.
- IV. *De facto* kann der Mensch Akte des Intendierens vollziehen.
- V. *Also* ist der intendierende Mensch²⁸ frei von determinierenden und nezesitierenden »positiven« Eigenschaften.

Formal scheint der Schluss gültig. Die problematischen Prämissen sind offenbar (II) und (III); (I) erscheint phänomenologisch wohl begründet und (IV) kann als (plausibles) Faktum in Anspruch genommen werden. Entscheidend für (II) ist der Übergang von der Gerichtetheit auf ein Negativum auf der Objektseite zu einer »subjektiven« Negativität, die das Bewusstsein in seinem Selbstverhältnis und somit auch intrinsisch auszeichnet.²⁹ Es gibt einen »Bruch mit dem Sein

²⁷ Zu einer solchen Position im aktuellen Debattenkontext vgl. z. B. Buchheim (2006).

²⁸ Um zu der These zu kommen, wir seien, sofern wir phänomenales Bewusstsein haben, *immer und durchgängig* frei, argumentiert Sartre, dass negative Aktivvollzüge explizit oder implizit *allen* praktisch-intentionalen Beziehungen zugrunde liegen (vgl. SN, 82 f., 90).

²⁹ Dieser Übergang ist nicht selbstverständlich, denn warum sollte daraus, dass das Objekt eines Akts eine Negativität ist, folgen, dass der Akt selbst negativ verfasst ist? Das sieht nach einer fragwürdigen Vermengung der Akt- und Objekt-Seite der Intentionalität aus. Der Übergang ergibt nur Sinn, wenn man zwei weitere Prämissen von Sartres Ontologie berücksichtigt: 1) Negativitäten sind nicht nur Objekte, sondern Produkte des Bewusstseins. 2) Positivitäten (An-sich) können nur Positivitäten (An-sich) produzieren.

[an-sich, C. E.] in mir selbst« (SN, 88). Berühmt-berüchtigt ist in diesem Zusammenhang eine Paraphrasierung von (II), die den Leser mantraartig durch *L'être et le néant* begleitet: »Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt [hier sind die Negativitäten gemeint, C. E.], ist ein Sein, dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht: *das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt, muß sein eigenes Nichts sein.*« (SN, 81) Stärker kann man Sartres »negativistische« Fundierung der Freiheit wohl nicht ausdrücken (siehe die Leitthese L2). Grundlage für den Schritt vom »objektiven« zum »subjektiven« Nichts ist Sartres ontologisches Prinzip, das auch (III) zugrunde liegt, demnach jeder Anflug von Negativität vom Bewusstsein stammen muss, weil es neben dem Für-sich nur das An-sich gibt, das eben durch und durch positiv ist. Anders gesagt: derivativ-negative Produkte erfordern einen intrinsisch-negativen Produzenten.³⁰ Prämisse (III) ist somit auch Ausdruck der negativen Natur der Freiheit: »Sobald man ja dem Bewußtsein dieses negative Vermögen der Welt und sich selbst gegenüber zuschreibt, sobald die Nichtung integrierender Teil der *Setzung* eines Zwecks ist, muß man anerkennen, daß die unerlässliche und grundlegende Bedingung jedes Handelns die Freiheit des handelnden Wesens ist.« (SN, 758) Die »Nichtung« uns selbst und der Welt gegenüber ist nur ein anderer Ausdruck für unsere essentiell negative Freiheit.

Nach Sartre unterscheidet sich sein »Meisterargument« von überlieferten Freiheitsbeweisen dadurch, dass dessen Gültigkeit nicht von einem »spezifische[n] Freiheitsbewußtsein« (SN, 99) abhängt, obschon Sartre ein solches Bewusstsein ausdrücklich anerkennt und inhaltlich als *Angst* bestimmt (vgl. SN, 90 ff.).³¹ Phänomenal liegt der negativen Freiheit ein Erlebnischarakter zugrunde, den man etwas umständlich als Erlebnis des »es hängt (wesentlich) von mir und nicht

nur vom Gegebenen ab« umschreiben könnte. Dies ist, nagelianisch gesprochen, die *what-it-is-like-ness* oder phänomenale Signatur negativer Freiheit. Allerdings hängt Sartres »Meisterargument« (qua Argument) nicht von diesem Erleben ab. Entscheidend ist vielmehr, dass negative Freiheit eine *notwendige Bedingung bzw. der metaphysische Grund* für bestimmte Aktvollzüge ist. In diesem Sinne ist Sartres Freiheitskonzeption zwar phänomenologisch informiert, aber im Kern transzendentalphilosophisch bzw. ontologisch fundiert.³² Freiheit ist eben eine »Bedingung der Möglichkeit« für Akte, für die es wesentlich ist, dass uns in ihnen Negativitäten erscheinen. Wie die Konklusion (V) des »Meisterarguments« zeigt, ist diese Freiheit nach Sartre primär negativer Natur, da sie darin besteht, dass wir durch keinen positiven »faktischen Zustand« (SN, 757) *als solchen*, gleich welcher Art, zum Handeln bestimmt werden können. Wir sind also frei *von* »positiven« Determinanten. Auf der anderen Seite kann das Subjekt nur frei von diesen faktischen Gegebenheiten sein, wenn es sich simultan auf eine Zukunft hin entwirft.³³ Das heißt: Die negative Freiheit *vom Gegebenen* geht stets einher mit einer positiven Freiheit *zu Zielen und Zwecken*; beides sind Wechselbegriffe:³⁴ das Bewusstsein »existiert als Degagement [negative Freiheit, C. E.] von einem bestimmten existierenden Gegebenen und als Engagement [positive Freiheit, C. E.] auf einen bestimmten, noch nicht existierenden Zweck hin« (SN, 828). Ungeachtet dieser *symmetrischen Manifestation* ist die ontologische Fundierungsordnung offenbar *asymmetrischer Natur*: Denn wir sind deshalb im positiven Sinne frei, weil wir im negativen Sinne frei sind – und nicht umgekehrt. Ich kann nur deshalb ein nicht-existierendes Ziel entwerfen, weil ich nicht durch die positiven

³⁰ Hätte der Produzent keine *negativen* Eigenschaften, dann könnte nichts Negatives aus ihm hervorgehen, denn nur »ex nihilo nihil fit«; wäre der ultimative Produzent nicht *intrinsisch* negativ verfasst, ergäbe sich ein Regress von immer neuen Produktionen von Negativität.

³¹ Angst erfahren wir nach Sartre genau dann, wenn wir uns dessen reflektiv bewusst werden, dass das bloße Vorhandensein von faktischen Gegebenheiten oder Gründen, die für oder gegen eine bestimmte Handlung sprechen, nicht *eo ipso* unser Handeln veranlassen kann. Anders gesagt: in der Angst realisieren wir, dass Handlungen aktiv von uns aus vollzogen werden müssen und sich nicht einfach aus Gründen *von selbst* ergeben. Nach Sartre wird in der Angst etwas phänomenal salient (explizit), was unauffällig (implizit) alles freie Tun begleitet.

³² Auch Buchheim (2006) argumentiert ausführlich für die Existenz eines Gefühls der Freiheit, das als deren »Fingerzeig« fungiert. Ähnlich wie bei Sartre kommt diesem Gefühl keine für die Freiheit selbst konstitutive oder rechtfertigende, aber gleichwohl eine manifestierende und indizierende Funktion zu.

³³ Man könnte einwenden, dass es (eindringliche) Erfahrungen von Freiheit gibt, in denen nur der negative Aspekt manifest ist. Kriegel (2015, 205 ff.) verweist etwa auf Erlebnisse der Befreiung, in denen man sich besonders intensiv als frei von ..., aber nicht als frei zu ... erfährt. Dazu ist zu sagen, dass der positive und negative Anteil der Freiheit unterschiedlich stark ausgeprägt sein kann. Allerdings fehlt der positive nie ganz. In Kriegels Beispielen zeigt sich die positive Freiheit durch eine spürbare Unbestimmtheit und Offenheit der Zukunft (sinngemäß: »Ich bin jetzt frei von den Gefängnis Ketten und kann *alles Mögliche* tun.«)

³⁴ Vgl. unsere Leitthese L1.

›Fakten‹ meiner Existenz festgelegt bin. Aber ich bin nicht deshalb frei von meiner »Faktizität«, weil ich Zwecke projektiere.³⁵

Der primär negative Charakter der Sartre'schen Freiheit lässt sich gut durch seine Diagnose des Streits zwischen Determinismus und Indeterminismus veranschaulichen, den Sartre mit seiner Meontologie der Freiheit unterwandern will. Er beansprucht nichts weniger, als durch eine unvoreingenommene (phänomenologische) Analyse die »langweiligen Diskussionen zwischen Deterministen und Anhängern der Indifferenz-Freiheit« (SN, 758) zu beenden: »Es ist seltsam, daß man endlos über den Determinismus und den freien Willen hat diskutieren [...] können, ohne vorher zu versuchen, die in der Idee des Handelns selbst enthaltenen Strukturen zu klären.« (SN, 753) Eine solche Analyse führt nach Sartre ohne große Umwege zu der These, dass die »unerläßliche und grundlegende Bedingung jedes Handelns die Freiheit des handelnden Wesens ist« (SN, 758; vgl. 825). Zu jenen Strukturen gehören »zahlreiche untergeordnete Begriffe« (SN, 753), deren wichtigste Intention, Zweck/Ziel, Wert, Motiv (*motif*) und Antrieb (*mobile*) sind. Diese Begriffe stehen für unselbständige Teile (Momente) einer Handlung als ganzer und sind intern miteinander verbunden. Dem Indeterminismus hält Sartre lapidar entgegen, dass es »kein Handeln ohne Motiv gibt und daß die unbedeutendste Bewegung (lieber die rechte als die linke Hand heben usw.) auf Motive und Antriebe verweist, die ihr ihre Bedeutung verleihen« (SN, 758). Es gibt also keine Handlung ohne Grund. Die Existenz eines Grundes ist nicht nur keine Einschränkung unserer Freiheit, sondern vielmehr eine konstitutive Bedingung freien Tuns. Sartres Kritik am Determinismus fällt komplexer aus und setzt seine oben eingeführte Meontologie voraus. Nach Sartre geht es in der Freiheitsdebatte nicht darum, ob alle Handlungen einen Grund haben oder nicht, sondern die »wesentliche Frage liegt [...] jenseits der komplexen Organisation ›Motiv-Intention-Handlung-Zweck‹: wir müssen uns vielmehr fragen, wie ein Motiv (oder ein Antrieb) als solches konstituiert werden kann« (SN, 759). Entscheidend ist, dass alle Momente, die für eine Handlung konstitutiv sind, Negativitäten sind. Antrieb/*desire* (z. B. Durst) und Motiv/*belief* (z. B. leeres Glas) sind beides Negativitäten, die sich nur mit Bezug auf Negativitäten wie Mangel, Zwecke, Ziele und Werte verstehen und individualisieren lassen. Durst ist eben wesentlich Verlangen, zu trinken (vgl. SN, 185 ff.),

³⁵ Vgl. wiederum die Leitthese L1.

einem leeren Glas mangelt es an nicht-vorhandener Fülle und schließlich ist eine Intention zu trinken ihrerseits Gerichtetheit auf eine zu realisierende Tätigkeit, die jetzt (noch) nicht existiert. Der Determinismus, den Sartre attackiert, ist mithin ein »*positivistischer*« *Determinismus*, der nicht nur behauptet, dass jede Handlung einen Grund hat (was Sartre unterschreibt), sondern darüber hinaus annimmt, dass Handlungen durch die bloße Angabe von positiven Gegebenheiten, die »an sich« existieren, verständlich gemacht werden können. Gerade dies ist aber unmöglich. So wäre es nach Sartre z. B. unsinnig zu sagen, jemand würde etwas trinken, weil sein physiologischer Zustand so-und-so positiv verfasst sei. Nur wenn man in der Erklärung der Handlung ein Negativum ins Spiel bringt, kann diese verständlich und ggf. wahr sein. Negativitäten erweisen sich damit als *explanatorisch und metaphysisch* unverzichtbare Aspekte menschlichen Handelns. Zudem insistiert Sartre darauf, dass Antriebe, Motive, Ziele/Zwecke und die Handlung selbst ein holistisches und in sich bedeutungsvolles Geflecht konstituieren, dessen Teile eine »interne Organisation« (SN, 778) aufweisen:³⁶

Jede dieser [...] Strukturen erfordert die andere als ihre Bedeutung. Aber die organisierte Totalität [...] läßt sich nicht mehr durch eine Einzelstruktur erklären, und ihr Auftauchen als reine verzeitlichende Nichtung des Ansich ist eins mit der Freiheit. Die Handlung entscheidet über ihre Zwecke und ihre Antriebe, und die Handlung ist der Ausdruck der Freiheit. (SN, 760 f.)

Der von Sartre in Anschlag gebrachte interne Zusammenhang zwischen Motiv (Grund), Antrieb, Intention, Zweck/Ziel und Handlung kommt auch darin zum Ausdruck, dass jede Intention mindestens einen *Realisierungsbeginn* mit sich bringen muss, um sich vom Traum und vom bloßen Wunsch abheben zu können. Das kann auch im Sinne unserer Leitthese L1 verstanden werden: Die negative Freiheit, die der Intention als »Nichtung« zugrunde liegt, muss sich zugleich positiv in einem Handlungsversuch manifestieren. Die Nichtung(en) des Für-sich können sozusagen nicht folgenlos und unbestimmt bleiben. Ein Gefangener ist nach Sartre nicht (!) weniger frei als ein freier Bürger, da »er immer frei ist, auszubrechen zu versuchen« und, »was auch seine Lage sein mag«, er seinen »Ausbruch

³⁶ Sartres Handlungskonzeption erweist sich damit als eine meontologische Kritik an kausalen *belief-desire*-Theorien, die körperliche Handlungen als »positive« und externe Wirkungen gleichermaßen »positiver« mentaler Zustände verstehen.

entwerfen und sich selbst über den Wert seines Entwurfs durch einen Handlungsbeginn unterrichten« kann (SN, 837; vgl. 943 ff.). Ähnlich wie Schopenhauer, Wittgenstein und Ryle behauptet Sartre, dass praktische Intentionen oder ›Willensakte‹ nicht unabhängig von beobachtbaren Realisierungsversuchen individuiert werden können; er geht sogar so weit, zu behaupten, dass auf eine Unterscheidung zwischen »Wählen und Handeln« und »Intention und Akt« verzichtet werden müsse (vgl. SN, 824 f., 837). Konkret kann sich menschliche Freiheit nur durch die Tat manifestieren, womit immer auch eine Erfahrung von Faktizität und Widerstand einhergeht: Freiheit, deren »Rückseite« (SN, 833) die Faktizität ist, ist »ursprünglich *Bezug zum Gegebenen*« (SN, 841), sodass es ein »freies Für-sich [...] nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben« (SN, 836) kann.³⁷ Die Faktizität ist allerdings keine Einschränkung oder Hindernis für die Freiheit, sondern eine notwendige Bedingung dafür, dass diese sich manifestieren kann – ähnlich wie logische Schlussgesetze das inferenzielle Denken nicht einschränken, sondern einen Rahmen für dessen formale Folgerichtigkeit darstellen.

Die Metaphysik des ›positivistischen‹ Determinismus – wobei Sartre es offen lässt, ob dieser ein physikalistischer, psychologischer, chemischer, biologischer, ökologischer, sozioökonomischer oder ein entsprechend kombinierter Determinismus ist – schließt die Existenz von Negativitäten und von internen und somit bedeutungsvollen Relationen aus. Wie wir in Kürze zeigen werden, kritisiert Sartre nicht jede Spielart des Determinismus, sondern eben nur den hier als ›positivistisch‹ bezeichneten.

Die oft kritisierte Radikalität und angebliche Hyperbolik Sartre'scher Freiheit³⁸ beruht nicht zuletzt darauf, dass Sartre sein ›Meisterargument‹ auf *alle* teleologisch-intentionalen Verhaltensweisen ausdehnt. Denn er behauptet, dass wir (implizit oder explizit) in jedem Moment unserer bewussten Existenz auf mindestens eine Negativität gerichtet sind und somit (gemäß dem Meisterargument) frei sein müssen. Die (menschliche) Lebenswelt ist geradezu dadurch ausgezeichnet, von einem »Gewimmel« (SN, 78) »kleine[r] Lachen von

Nicht-sein« (SN, 75) bevölkert zu sein. Insbesondere richtet sich Sartre gegen eine weit verbreitete *intellektualistische Vereinnahmung* menschlicher Freiheit, der zufolge wir zwar in unseren überlegten (rationalen) Entscheidungen, ›Willensakten‹ und Handlungen, nicht jedoch in unseren spontanen, unreflektierten und emotionalen Verhaltensweisen frei sind. Polemisch kritisiert Sartre, dass damit ein »absolut unhaltbarer psychologischer Manichäismus« (SN, 772) einhergeht, der die Einheit des Bewusstseins zerstört, indem er dieses in einen Bereich an-sich existierender/unfreier Leidenschaften und eine davon isolierte Schicht für-sich existierender/freier Willensvollzüge zerteilt. Sartre hält dem entgegen: »Wenn der Wille Nichtung ist, muß die Gesamtheit des Psychischen gleichfalls Nichtung sein.« (SN, 769) Nach Sartre gibt es nur zwei Optionen: »[E]ntweder ist der Mensch völlig determiniert [...], oder der Mensch ist völlig frei.« (SN, 768; vgl. 766.)³⁹

Insgesamt kann man sagen, dass Sartre negative Freiheit als notwendige Bedingung und metaphysischen Grund der vielfältigen und omnipräsenten negativen Verhaltensweisen des Für-sich versteht, insbesondere solcher des praktischen Intendierens und Handelns. Die negative Freiheit geht mit einer Ontologie essentiell und irreduzibel negativer Objekte und Verhaltensweisen einher und fundiert die positive Freiheit des Für-sich, ohne die sie sich gleichwohl nicht manifestieren und konkretisieren kann. Auf Sartres Konzeption positiver Freiheit ist im folgenden Abschnitt näher einzugehen, denn bisher ist uns Sartre eine Antwort auf die Frage schuldig geblieben, wieso Menschen auf eine *ganz bestimmte Weise* handeln. Die negative Freiheit alleine, so fundamental sie auch sein möge, kann nicht erklären, wieso wir uns gerade diese und nicht andere Zwecke setzen.

³⁷ In einer Traum- oder Wunschwelt, in der Wunsch und Realisierung koinzidieren, ist nach Sartre Freiheit unmöglich. Vgl. ähnlich Buchheim (2006), der eine gewisse »disziplinierte Unnachgiebigkeit gegenüber dem Faktischen« (23) als notwendig für Freiheit erachtet.

³⁸ Der Mensch trägt, »dazu verurteilt, frei zu sein, das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern« (SN, 950).

³⁹ Emotionales bzw. affektives Verhalten, z. B. ein Wutausbruch, ist eine Form »nicht willentliche[r] Spontaneität« (SN, 782; vgl. 771 ff.), die sich nicht durch ihre freiheitliche Natur, sondern durch die »Wahl« sog. »magischer« Mittel vom instrumentellen Willen unterscheidet, wobei in beiden Fällen die gleichen Ziele gesetzt sein können. Es ist also letztlich der *teleologisch-aktive Charakter*, der nach Sartre auch Emotionen zukommt, aufgrund dessen sie frei sind. In prinzipiell vergleichbarer Weise plädiert Buchheim (2006) dafür, auch unabsichtliches künstlerisches Tun und wissenschaftliches Denken als frei zu charakterisieren.

3.2 Positive Freiheit: (Ur-)Wahl und Sartres hermeneutisch-libertarischer (Semi-)Kompatibilismus

Sartres Analyse der positiven Freiheit zerfällt in zwei Teile: Zunächst wird die Struktur einer *einzelnen Handlung* untersucht (s. o., vgl. SN, 753–787), sodann wird diese im Lichte der individuellen Lebensführung *als ganzer* betrachtet (vgl. SN, 787 ff.).

Sartres zentrale These lautet, dass sich jede einzelne Handlung vor dem Hintergrund der sog. »Urwahl« oder des »fundamentalen Projekts« des Für-sich verständlich machen lässt (vgl. SN, 829–832, 975 ff.). Diese Urwahl ist Sartres funktionaler Ersatz für den traditionellen Begriff eines substanzontologisch verstandenen Charakters (vgl. SN, 947 f.). Sie macht die Individualität eines Menschen aus, sodass man geradezu sagen kann, jeder Mensch *sei* seine Urwahl. Die Urwahl lässt sich am besten *adverbial* als eine Art persönlicher Stil oder eine Haltung und Gesinnung⁴⁰ charakterisieren, welche die bedeutsame Art und Weise bestimmt, wie der Mensch sich selbst, anderen Menschen und der Welt insgesamt begegnet: »Mein äußerster und initialer Entwurf [...] ist immer [...] das Skizzieren einer Lösung des Problems des Seins. Aber diese Lösung wird nicht erst konzipiert und dann realisiert: wir *sind* diese Lösung, wir bringen sie durch eben unser Engagement zum Existieren, und wir können sie nur erfassen, indem wir sie leben. [...]. Wir wählen die Welt – nicht in ihrer Kontextur an-sich, sondern in ihrer Bedeutung –, indem wir uns wählen.« (SN, 802)

Da Sartre annimmt, dass *jede* einzelne Handlung eines Menschen etwas Bedeutungsvolles ist, das weitere Bedeutungen impliziert, die bis zu einer letzten rationalisierenden Bedeutung (= Urwahl) führen, kann man sagen, dass Sartre einen gewissen *hermeneutischen Determinismus* vertritt. In diesem Sinne ist Sartre definitiv *kein Indeterminist*, weil es keine Handlung ohne bestimmenden Grund bzw. Bedeutung gibt; angeblich »existenzialistische« *actes gratuits* à la Gide-Camus haben bei Sartre keinen Platz. Allerdings unterscheidet Sartre wie viele Phänomenologen kategorial zwischen Verursachung und Motivation (vgl. SN, 87, 759), wobei Sartre Verursachung im Sinne Humes als eine externe Relation zwischen »positiven« Ereignissen-an-sich versteht. Somit ergibt sich, dass freie Handlungen tat-

⁴⁰ Vgl. Schmitz' (2007) Auffassung von Freiheit, in der, ähnlich wie bei Sartre, nicht das einzelne Tun und Entscheiden, sondern vielmehr die »Gesinnung« des Menschen als primärer Ort der Freiheit fungiert.

sächlich unverursacht sind, aber nicht ohne Motiv oder Grund geschehen. Sartre kann also als hermeneutischer Determinist und kausalistischer Indeterminist in Bezug auf (freie) Handlungen interpretiert werden.⁴¹

Sartres hermeneutischer Determinismus impliziert gleichwohl nicht, dass einzelne Handlungen mit Notwendigkeit eintreten, da Sartre den Nezeitarismus im Rahmen seiner generellen Metaphysik der Kontingenz strikt ablehnt (vgl. SN, 811). Sartre ist konsequenter Libertarier: Freiheit (im philosophisch anspruchsvollen Sinne) schließt Notwendigkeit aus und impliziert alternative Möglichkeiten oder Anders-Können. In diesem Sinne hätten sowohl Einzelhandlungen als auch die Urwahl anders sein können. Allerdings gibt es so etwas wie eine *Inertheit der Urwahl*, denn (viele) Handlungen können nur dann anders ausfallen, wenn mit ihnen zugleich die Urwahl modifiziert oder revidiert wird – was zwar stets möglich, aber nicht immer leicht zu haben ist.⁴² So sagt Sartre von einem Wanderer (er steht für Sartre selbst), der seiner Müdigkeit nachgibt und sich erschöpft am Wegrand fallen lässt: »[I]ch hätte anders handeln können, zugegeben; aber *um welchen Preis*« (SN, 787)? Sartre zufolge kann »man nicht annehmen [...], die Handlung hätte modifiziert werden können, ohne gleichzeitig eine grundlegende Modifikation meiner ursprünglichen Wahl meiner selbst anzunehmen« (SN, 804). Der Preis hätte in diesem Fall darin bestanden, die ursprüngliche Urwahl als, salopp gesagt, »Weichei« grundlegend zu modifizieren. Allerdings sind nicht alle Handlungen so intim mit der Urwahl verflochten. In Bezug auf solche Handlungen greift der hermeneutische Determinismus nicht in eindeutiger Weise. Ob sich Sartre z. B. an der Stelle X oder zwei Zentimeter weiter links fallen lässt, ist nicht eindeutig bestimmt durch die Urwahl: »Gegenüber diesen »indifferentia« ist unsere Freiheit ganz und unbedingt.« (SN, 814) Aber selbst dann

⁴¹ Die Urwahl oder »letzte Bedeutung« ist, falls überhaupt kausiert, wohl selbstursächlich. Es sei hier dahingestellt, ob Sartres Manöver, effiziente Kausalität durch teleologische Motivation zu ersetzen, überzeugend ist. Es wäre ein Desiderat weiterer Überlegungen, Sartres Auffassung von Kausalität genauer zu untersuchen, insbesondere mit Blick auf seine gelegentlichen Anspielungen auf eine spezielle Wirksamkeit des Für-sich.

⁴² Merleau-Ponty [(1945), §§26 ff.] wirft Sartre vor, diese Inertheit der Urwahl nicht erklären zu können, weil das Für-sich keinerlei Permanenz aufweist. Sartre könnte erwidern, dass sich die Vergangenheit des Für-sich, die mit zu dessen Faktizität gehört, ähnlich wie eine persistierende Substanz verhält (vgl. SN, 856 ff.).

ist die Handlung nicht grundlos, weil sie ja im Kontext der Urwahl verständlich gemacht werden kann. Urwahl und Einzelhandlung verhalten sich nach Sartre weder wie Ursache und Wirkung noch wie Disposition und Manifestation noch wie Prämisse und Folge. Als positive Analogie verweist er auf das gestalttheoretische Verhältnis zwischen »Totalität und partieller Struktur« (SN, 813), etwa zwischen Ton und Melodie. Die einzelne Handlung ist somit wie ein Ton in einer insgesamt⁴³ einstimmigen und einheitlichen Melodie, wobei die Melodie dem Ton einen ›Sinn‹ verleiht.

Im Unterschied zu einzelnen Handlungen erweist sich Sartre jedoch mit Blick auf die Urwahl als libertarischer Inkompatibilist, indem er auf die Idee einer *causa sui* anspielt: »Die Spontaneität [Urwahl] [...] kann nur sich selbst hervorbringen« (SN, 767) und muss ihren »Ursprung nur von sich selbst« (SN, 88) herleiten.⁴⁴ Sartres hermeneutischer Determinismus ist somit nur die halbe Wahrheit, indem er schlussendlich auf einer inkompatibilistischen Intuition basiert, denn Sartre lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass die Urwahl auch frei ist: Sie ist der ursprüngliche *locus libertatis*, der »grundlegende[] Freiheitsakt« (SN, 799), der sich ständig aufs Neue in unserem Handeln bestätigt und am Leben erhalten wird.

In welchem Sinne kann jedoch die Urwahl selbst als »frei« bezeichnet werden? Es ist wichtig, zu betonen, dass sie in einem anderen Sinne frei oder gewählt ist als einzelne Handlungen und Entscheidungen. So wählen wir die Urwahl z. B. nicht dadurch, dass wir uns anhand von Gründen für sie entscheiden: Die Wahl der Urwahl ist notwendigerweise unreflektiert und implizit. Wir wählen sie vielmehr, indem wir auf eine spezifische Weise *handeln* oder besser: indem wir bestimmte bedeutungsvolle *Handlungsmuster* generieren und somit einen *personalen Stil* zum Ausdruck bringen.⁴⁵ Man darf sich die Urwahl folglich nicht als ein datierbares Ereignis vorstellen.⁴⁶

⁴³ Lokale hermeneutische Unstimmigkeiten sind möglich, sodass manche Akte »aus der Reihe fallen« können. Allerdings zeigt sich *global* immer *ein* sinnvolles Gesamtverhalten.

⁴⁴ Vgl. ähnlich Schmitz (2007), der Freiheit primär in der Gesinnung des Menschen verankert und ebenfalls von seiner Selbstverursachung der Gesinnung ausgeht.

⁴⁵ Vgl. Morris (2008), 154f. Natürlich stellt sich spätestens an dieser Stelle die Frage nach der Entstehung der Urwahl. Dies kann hier nicht weiterverfolgt werden.

⁴⁶ In der aktuellen Debatte kommen Kanes (2003) »self-forming actions« der Sartre'schen Urwahl am nächsten, aber die Urwahl ist streng genommen keine Handlung, sondern eher ein Stil, eine Einstellung oder Gesinnung.

Rationalisierende Gründe gibt es für die Urwahl nicht, denn auch der ›logische Raum der Gründe‹ (bzw. dessen praktischer Unterraum) muss durch eine individuelle Urwahl aufgespannt werden. In diesem Sinne ist die Urwahl tatsächlich »grundlos«, »absurd« und »kontingent« (SN, 805), weil sie – im transzendentalen Sinne – Gründe und Verstehbarkeit zuallererst ermöglicht.⁴⁷ Sie lässt sich nach Sartre nicht mehr durch die Angabe von personalen Gründen verstehen, weil sie letztlich die Person *ist*. Dessen ungeachtet ist die Urwahl insofern frei, als ihre Änderung stets möglich ist (vgl. SN, 804 ff.). Dies geschieht in eigentümlichen Erlebnissen, die Sartre als »Augenblicke« beschreibt: »Diese außergewöhnlichen und wunderbaren Augenblicke, wo der frühere Entwurf sich in der Vergangenheit auflöst im Licht eines neuen Entwurfs, der auf dessen Trümmern auftaucht und sich vorläufig nur andeutet, wo Demütigung, Angst, Freude, Hoffnung sich eng vermählen, wo wir loslassen, um zuzugreifen, und wo wir zugreifen, um loszulassen, schienen oft das deutlichste und bewegendste Bild unserer Freiheit zu bieten.« (SN, 823 f.) Solche »Augenblicke« sind vom Menschen nicht absichtlich und reflektiv, sondern höchstens »profektiv«⁴⁸ herbeizuführen, und müssen ihm in gewissem Sinne ›gegeben‹ werden. Die Freiheit der Urwahl ist also nicht mit einer Art Verfügungsmacht über das eigene Leben zu verwechseln. Ferner ist die Urwahl auch deshalb frei, weil sie eine teleologische und somit ›nichtende‹ Struktur besitzt. Gemäß Sartres ›Meisterargument‹ muss sie folglich frei von ›positiven‹ und nezessitierenden Determinanten sein.

Im Lichte der Urwahl gewinnen alle bloß faktischen Gegebenheiten, mit denen eine Person konfrontiert ist, eine sich spontan und ohne weitere Reflektion ergebende teleologische Bedeutung. So ist z. B. auch die Hässlichkeit einer Person, die ihre Freiheit so schmerzlich einzuschränken scheint, nach Sartre gewählt – nicht in dem Sinne, dass die betreffende Person Spaß daran oder sich dafür reflektiv entschieden hätte, hässlich zu sein –, sondern insofern, als die Hässlichkeit nur im Kontext bestimmter Projekte als etwas Bedeutsames und potentiell Motivierendes auftaucht, etwa im Rahmen eines Casanova'schen Lebensentwurfs (vgl. SN, 328 f., 797). Bei einem Mönch

⁴⁷ Traditionelle Ausdeutungen der Urwahl im Sinne eines noumenalen ›intelligiblen Charakters‹ (Kant, Schopenhauer; vgl. SN, 830 f.) oder eines theologisch verankerten ›Schicksals‹ lehnt Sartre ab.

⁴⁸ Vgl. Reiner (1927).

hingegen wäre die Zuschreibung von Hässlichkeit sozusagen windschief. Alle spezifisch *personalen* Eigenschaften sind nach Sartre bedeutungsvoll und somit gewählt (vgl. SN, 963). Nur solche Eigenschaften, die auf uns qua bloße physische Körper zutreffen, wie beispielsweise unsere Blutgruppe, sind schlichtweg »gegeben«; sie sind dann aber auch irrelevant für unsere Freiheit. Sobald sie in einem Kontext von Bedeutung auftauchen, wählen wir sie, indem wir sie als Hindernisse oder Katalysatoren unserer Intentionen erfahren: Alles, was »bedeutend« ist, ist frei (vgl. SN, 961), und die primäre Bedingung der Möglichkeit von Bedeutsamkeit ist nach Sartre die Negativität des Für-sich, das »sein eigenes Nichts« ist.

IV. Abschließender Vergleich und Fazit

Kommen wir abschließend auf unsere beiden Leitthesen zurück:

- (L1) Positive und negative Freiheit sind Wechselbegriffe; die negative Freiheit ist zudem metaphysischer Grund für die positive Freiheit.
- (L2) Nicht-triviale Freiheit setzt voraus, dass Personen sowohl irreduzibel negative Akte vollziehen können als auch selbst – in einem gewissen Sinne – intrinsisch-essentiell negativ verfasste Subjekte sind.

Beide Thesen konnten mit Blick auf die ontologischen Entwürfe bei Scheler und Sartre belegt werden. Im Zentrum stand dabei Freiheit im aktiven (oder aktualistischen) Sinne, demgemäß »frei« primär ein Prädikat von Akten, Vollzügen oder Einstellungen/Gesinnungen von Personen ist. Wir haben insbesondere gezeigt, dass sowohl Scheler als auch Sartre eine Konzeption von Freiheit entwickeln, die in einer zugleich anti-physikalistischen, nicht-reduktionistischen und anti-substantialistischen *negativen Metaphysik der Person* gründet. Menschen müssen sich, um Freiheit in einem anspruchsvollen Sinne haben zu können, der über konative Ungehindertheit hinausgeht, durch gewisse irreduzibel intrinsisch-negative Bestimmungen, Akte oder Fähigkeiten auszeichnen. Beide Philosophen lassen sich somit der *aktivistischen Auffassung* zuordnen, die im Unterschied zur *privativen Auffassung* negative Freiheit nicht als bloße Abwesenheit von Hindernissen und Zwängen, sondern als intrinsisch negativen Aspekt

freier Akte bzw. Aktvollzieher versteht. So ist im Rahmen von Schelers triadischer Ontologie von Materie, Leben und Geist Letzterer ein ungegenständlicher, konstitutiver Nein-Sager, dessen Akte der »Lenkung« und »Leitung« ein neuartiges negatives Moment aufweisen, das nicht aus dem triebhaften und positiven »Gefühlsdrang« hergeleitet werden kann. Vor dem Hintergrund einer ganz anders gearteten und transzendentalphänomenologisch motivierten (Me-)Ontologie von Für-sich, An-sich und Negativitäten verteidigt Sartre die ähnlich gelagerte These, dass das dem Wesen nach radikal vom An-sich verschiedene Für-sich (Bewusstsein) wesentlich und wiederum irreduzibel durch sogenannte »interne Negationen« gekennzeichnet ist, aufgrund deren es all dem, was ihm faktisch gegeben ist, eine teleologische Bedeutung gibt. Diese Bedeutung ist zwar durch die »Urwahl« hermeneutisch bestimmt, aber nicht durch positive Tatsachen verursacht. Beide Philosophen konzipieren negative Freiheit somit als ein strukturell zweistufiges Phänomen, indem sie den freien Akt als eine Art negative Antwort mit Blick auf das »Gegebene« charakterisieren: So muss der Geist bei Scheler den Gefühlsdrang »lenken« und »leiten« und damit immer auch negieren und in etwas »Außernatürliches« transformieren; ähnlich argumentiert Sartre, dass das Für-sich seine Faktizität »nichten« muss im Lichte eines Zieles. Ohne diesen negativen Bezug zum Gegebenen ist bei beiden Autoren Freiheit unmöglich. Allerdings verstehen beide das Gegebene höchst unterschiedlich: Während Scheler, in dieser Hinsicht Aristoteliker, dem Leben im Menschen eine eigene, wenngleich blinde und dumpfe Struktur zuschreibt, die der Geist zu modifizieren hat, geht Sartre, in diesem offensichtlich Punkt Cartesianer, davon aus, dass das Gegebene für sich genommen richtungs- und bedeutungslos ist und erst durch die »Nichtung« des Für-sich Sinn erhält. Somit ist Sartres Verständnis von Freiheit sozusagen »einstufiger«, weil für ihn affektives und willentliches Tun gleichermaßen freie Verhaltensweisen des Für-sich sind – das Für-sich muss nichts Triebhaftes in ihm »lenken« und/oder »leiten«, stattdessen manifestiert sich seine Freiheit entweder auf affektive oder willentliche Weise. In diesem Sinne weist Schelers Metaphysik der Person – im scharfen Kontrast zu Sartre – eine kumulative Struktur (*bottom-top*) auf, insofern sie verschiedene ontologische Schichten im Menschen annimmt, die vom Geist sozusagen gekrönt werden; Sartre hingegen lehnt eine solche Stratifizierung innerhalb des Für-sich ab, und würde Scheler vermutlich jenen bereits erwähnten »unhaltbaren psychologischen Manichäismus« vorwer-

fen. Mit Blick auf die erste Leitthese wurde deutlich, dass bei beiden Autoren positive und negative Vollzugs-Freiheit jeweils notwendig und hinreichend für einander sind: Der Geist kann die »gegebenen« Triebe nur im Lichte gewisser Ideen und Wertvorstellungen leiten und lenken, und das Für-sich kann nur mit Blick auf ein projektiertes Ziel seine Faktizität erhellen. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass die negative *Freiheit-von* metaphysisch grundlegender ist als die positive *Freiheit-zu*: Wir müssen in jedem Fall »Nein-Sager« bzw. »Nichtungen« sein, um offen für Werte, Ziele und Zwecke sein zu können.

Literaturverzeichnis

- Baker, L. (2000), *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge.
- Buchheim, T. (2006), *Unser Verlangen nach Freiheit – kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg.
- Frankfurt, H. (1987), »Identification and wholeheartedness«, in: F. D. Schoeman (Hg.): *Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, Cambridge, 27–45.
- Goethe, J. W. (2005; ¹1808), *Faust. Eine Tragödie*, hg. v. A. Schöne, Frankfurt a.M.
- Horgan, T./Tienson, J. (2002), »The Phenomenology of Intentionality and the Intentionality of Phenomenology«, in: D. Chalmers (Hg.): *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford, 520–533.
- Kane, R. (2003), »Free Will: New Directions for an Ancient Problem«, in: Ders. (Hg.): *Free Will*, Malden, MA, 222–246.
- Kant, I. (2003; ¹1788), *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV], hg. v. Horst D. Brandt u. Heiner F. Klemme, Hamburg 2003 (Akademie-Ausgabe, Bd. V, 1–164).
- Kriegel, U. (2003), »Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument«, in: *Canadian Journal of Philosophy* 33/1, 103–132.
- Kriegel, U. (2015), *The Varieties of Consciousness*, Oxford.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris.
- Morris, K. (2008), *Sartre*, Malden, MA u. a.
- Nietzsche, F. (1999; ¹1889), *Götzen-Dämmerung*, in: *Kritische Studienausgabe* [KSA], Bd. VI, hg. v. G. Colli/M. Montinari, München.
- Reiner, H. (1927), *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Halle/Saale.
- Sartre, J.-P. (1994; ¹1943), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [SN], in: *Jean-Paul Sartre. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I*, Reinbek bei Hamburg.
- Scheler, M. (1954; ¹1921), *Vom Ewigen im Menschen* [EM], in: *Scheler Gesamtausgabe*, Bd. V, Bern/München.

- (2000; ¹1928), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [SMK], Bonn.
- Schmitz, H. (2007), *Freiheit*, Freiburg/München.
- Schopenhauer, A. (1962; ¹1838), *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III, hg. v. W. Frhr. v. Löhneysen, Darmstadt.