

# **Willensfreiheit bei Schopenhauer und Sartre.**

## **Ein kritischer Vergleich**

Eine Hausarbeit  
von Malte von Wildenradt

Universität Hildesheim

SoSe 2005

Dozent: Dr. C. Kalb

Zweitlectüre: Prof. Dr. T. Borsche

Student: Malte von Wildenradt

vonwildenradt@lycos.de

Modulabschlussarbeit: Modul 7

## Inhalt

1. Einleitung	
Vorüberlegungen zum Problem der Willensfreiheit.	
Warum Schopenhauer und Sartre?	S. 3
2. Schopenhauer	
2.1 Die Welt als Wille	S. 4
2.2 Die vierte Wurzel vom Grunde (Wille und Motivation)	S. 5
2.3 Verneinung des Willens.	
Befreiung ist Einsicht in die Notwendigkeit	S. 8
3. Sartre	
3.1 Phänomenologische Grundlagen	
a) Kritik der Wesensmetaphysik	
und des Repräsentationalismus	S. 10
b) Dezentrierung des Egos	S. 11
c) An-sich und Für-sich	S. 13
3.2 Die erste Bedingung des Handelns ist die Freiheit	S. 15
4. Fazit	
4.1 Unterschiede	S. 23
4.2 Gemeinsamkeiten	S. 27
Quellenangaben	S. 30

## 1. Einleitung

### Vorüberlegungen zum Problem der Willensfreiheit. Warum Schopenhauer und Sartre?

Das Interessante am Problem der Willensfreiheit ist, dass die so genannte Willensfreiheit für das Alltagsverständnis *intuitiv* absolut wahr erscheint, während sie *rational* eigentlich eine Absurdität darstellt. Fragte man den „einfachen Mann auf der Straße“, ob er der Meinung sei, dass er (zumindest prinzipiell) alles, was er tut, frei entschieden habe und somit in voller Verantwortung vollziehe, wird er höchstwahrscheinlich zustimmen. Fragte man ihn hingegen, ob irgendetwas auf der Welt *ohne Ursache* passierte, würde er sicherlich mit dem Kopf schütteln. Die Frage nach der Willensfreiheit ist unumgänglich mit dem, was man *Kausalität* nennt, verbunden.

Wenn alles, was es gibt, nach dem Prinzip des Domino-Effektes geschieht, wenn also (modern gesprochen) „eine kausale Abgeschlossenheit der Welt“ existiert, so ist doch jegliche Erscheinung in einem Komplex von Ursache und Wirkung gefangen und *kann nicht anders, als sie ist*. Wie steht es dann mit der „freien“ Wahl? Inwiefern unterscheidet sich eine menschliche Entscheidung von dem Fallen eines Steines, wenn doch beide Vorgänge durch eine Ursache determiniert sind? Falls es da prinzipiell keinen Unterschied geben sollte, so möchte man aber wenigstens wissen, welche Ursachen denn nun *genau* unsere Entscheidungen bestimmen. Die einfachste Antwort darauf ist wohl die des Materialismus: physiologische Abläufe in unserem Körper determinieren uns, wir *sind* nichts weiter als unser Körper.

Dass diese Position unhaltbar ist, hat allerdings schon Platon im „*Phaidon*“ nachgewiesen, als er feststellte, dass wir durch die Beschreibung von Sokrates' Muskeln, Sehnen und Knochen und deren Bewegungen nicht im geringsten verstehen können, warum er im Gefängnis sitzt.<sup>1</sup> Zwar sei es völlig richtig, dass er *ohne sie* keineswegs im Gefängnis sitzen könnte, doch der *Grund*, weshalb er dort säße, ist der, dass die Athener ihn verurteilt hätten und er es für richtig hielt, ihr Urteil anzuerkennen, anstatt ins Exil zu gehen. Damit ist der grundsätzliche Unterschied zwischen objekthaften Vorgängen und menschlichen Handlungsentscheidungen benannt: für erstere kann man *Ursachen* nennen, für letztere *Gründe* bzw. *Motive*. Der reine Materialismus, der ja auch heute durch gewisse Repräsentanten der Hirnforschung immer noch vertreten wird, ist schlicht und einfach indiskutabel, alleine schon deshalb, weil er

---

<sup>1</sup> Platon – „*Phaidon oder von der Unsterblichkeit der Seele*“, 98 c-e, aus: „*100 Werke der Philosophie, die jeder haben muss*“ (CD-Rom), Directmedia, Berlin (2002)

erkenntnistheoretisch völlig unbefriedigend ist.<sup>2</sup> „*Ich gehe auf der Straße, weil meine Hypothalamus und mein limbisches System meine Beine dazu veranlasst haben.*“<sup>3</sup> Würde man diese Aussage vorziehen gegenüber einem Satz wie: „*Ich gehe auf der Straße, weil ich zur Uni möchte, um dort zu studieren etc.*“, so wird klar, dass der Physikalismus primär daran interessiert wäre, Wissen zu unterschlagen, dass für die Klärung des Sachverhaltes viel aussagekräftiger ist; nämlich das (geisteswissenschaftliche) *Verstehen* von Gründen, Emotionen, Zwecken; kurz: *Motiven*.

Somit wird klar, in welche Richtung sich die Frage nach der Willensfreiheit bewegen muss. Es geht nicht pauschal um Determinismus oder Kausalität, es geht darum, dass bewusste Handlungen von Menschen durch Motive bedingt sind. Wie ist nun dieses „bedingt“ zu verstehen? Das wird die Kernfrage meiner Arbeit sein. Um diese Frage zu klären, muss das Problem der Willensfreiheit also rückgebunden werden an die Frage danach, was eine Handlung, ein Motiv, eine Wahl und schließlich was das Subjekt der Wahl (also der oder das Wählende) ist.

Zwei Philosophen, nämlich Schopenhauer und Sartre, haben diese Bedingung erkannt und zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen gemacht. Darum werde ich mich in meiner Arbeit vor allem um die Konzepte dieser beiden Autoren kümmern, die ja zu zwei völlig gegensätzlichen Thesen kommen; Schopenhauer ist klassischer Repräsentant des Determinismus, während Sartre der klassische Philosoph der Freiheit ist. Mir wird es darum gehen, diese beiden Positionen kritisch zu vergleichen. Ich werde dabei so vorgehen, dass ich zuerst Schopenhauers Theorie zusammenfassend darstelle, um danach Sartres Gegenposition darzulegen und sie kritisch gegen Schopenhauer zu wenden. Im Endeffekt ist es allerdings nicht mein Ziel, einfach Sartre gegen Schopenhauer auszuspielen, ich möchte auch zeigen, dass es eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Standpunkten und Beschreibungen dieser beiden Philosophen gibt.

---

<sup>2</sup> Vgl. Gerhard Roth – „*Fühlen, Denken, Handeln*“, S. 427 ff., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (2001)

<sup>3</sup> Dieser Satz ist natürlich auch im materialistischen Sinne falsch formuliert, weil es in der physikalistischen Terminologie kein „Ich“ geben kann. Es sind zwar immer wieder Versuche gemacht worden, das Gehirn als Subjekt zu etablieren, ich bin jedoch der Überzeugung, dass die Philosophie hier tatsächlich recht hat, wenn sie von einem *Kategorienfehler* spricht: ein Gehirn kann Serotonin produzieren, Synapsen verschalten u. ä., doch es kann nicht *denken, fühlen, handeln* etc. Dies würde die Vermischung zweier Sprachspiele bedeuten, die zwar prinzipiell *machbar* ist, allerdings wissenschaftlich unbrauchbar und unplausibel ist.

## 2. Schopenhauer

### 2.1 Die Welt als Wille

Bevor ich mich der eigen-, „willigen“ Interpretation des Begriffs „Wille“ bei Schopenhauer zuwende, möchte ich auf die Doppeldeutigkeit dieses Wortes hinweisen. Zum einen ist damit eine Art *Begehren* gemeint. Der begehrende Willen drückt sich aus in Sätzen wie „Ich will dieses oder jenes“. In den meisten Fällen der Alltagssprache verwenden wir den Begriff Willen in diesem Sinne. Er bezeichnet somit vor allem gewisse Antriebe und Bedürfnisse. Da diese aber dem affektiven Eigenleben unserer Psyche zu unterliegen scheinen, hat kaum ein Mensch ein Problem damit, diesen Willen als unfrei zu bezeichnen, da er uns nur widerfährt. Auf der anderen Seite wird Wille aber auch im Sinne eines *handlungseinleitenden, wählenden* Willens verwendet. Dieser Wille wäre es also, der den verschiedenen Motiven zustimmt oder sie ablehnt.

Schopenhauer allerdings verwendet den Begriff Wille ursprünglich in einer Weise, die mit dem Alltagsverständnis überhaupt nichts zu tun hat. Der Wille ist für ihn das „Ding an sich“, also das metaphysische Einheitsprinzip, das allen Erscheinungen zu Grunde liegt, das aber selbst keine Erscheinung ist und somit eigentlich unerkennbar ist.<sup>4</sup> Zu dieser gewagten Behauptung gelangt er auf dem Weg einer *induktiven Metaphysik*. Sie besteht darin, die Welt (vor allem die Natur) im Einzelnen zu betrachten und dadurch Rückschlüsse auf ihr gesamtes Wesen zu ziehen. Laut Schopenhauer befinden sich alle Erscheinungen in einem fundamentalen Konflikt gegen einander. Von der untersten Stufe der physikalischen Kräfte, die gegen einander wirken, bis hin zur organischen Welt der Tiere, in der ein erbarmungsloser Kampf um das Überleben herrscht, überall wirkt eine Erscheinung gegen eine andere. Gleichzeitig wirken alle einzelnen Dinge „blind“ auf einander ein, d.h. sie haben keine klare Erkenntnis von sich selbst und kein klares Ziel vor Augen, es ist eher ein triebhafter *Drang*, der in ihnen wirkt. Und genau diesen blinden Drang, der einfach nur *da sein will*, deutet Schopenhauer als Ding an sich aus und nennt ihn *Wille*. Da der Wille aber erkenntnislos ist, *will* er auch leider nichts Bestimmtes. Und aufgrund seiner Ziellosigkeit ist es ihm auch unmöglich einen einheitlichen Willensakt zu formen. Darum ist er auch immer schon in diverse Einzelwillen zerfallen, in denen er sich konkretisiert und letztendlich manifestiert.<sup>5</sup>

In diesen vielen Einzelwillen nimmt der Wille Gestalt an, Schopenhauer spricht von *Objektivationen* des Willens. Und auch nur über die einzelnen Objektivationen ist der allgemeine Weltwille der menschlichen Erkenntnis auf dem Wege der metaphysischen

---

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer – *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S. 253 ff., Könermann (1997), fortan abgekürzt: WWV, Kap. 18 *Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich*

<sup>5</sup> Vgl. S. 464 ff., WWV, Kap. 28 *Charakteristik des Willens zum Leben*

Spekulation zugänglich, der *direkten* Erkenntnis entzieht er sich. Die menschliche Erkenntnis ist es auch erst, die den einzelnen Willenserscheinungen gewisse Bedeutungen und Zwecke zuschreibt: Jeder Einzelwille hat zwar einen bestimmten Sinn und Zweck (im Vergleich und Gegensatz zu den anderen), der Wille als Ganzes hat aber keinen. Als „blinder“ Wille zum Leben treibt er ziel- und rastlos alle Dinge gegeneinander an, ohne dass er jemals gestillt sein könnte. Als Folge daraus resultiert der unendliche Leidenscharakter allen Daseins.<sup>6</sup>

Einzig und allein im Menschen „erwacht“ der Wille das erste Mal, d. h. er hat Erkenntnisfähigkeit entwickelt und kann dadurch in ein rationales Verhältnis zu sich selbst treten. Es ist allerdings bei Schopenhauer nicht weit her mit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Primär ist der Mensch ein *wollendes* Wesen. Bevor der Mensch über die Welt reflektiert, fühlt und erlebt er sie erst einmal. Primär hat der Mensch ein *leibliches* Verhältnis zur Welt, so dass auch der Wille vor allem erlebt und nicht erkannt wird. Aus dieser Perspektive betrachtet ist die Vernunft des Menschen auch nur ein Werkzeug des wollenden Körpers, der sie benutzt um seinen schrankenlosen Egoismus zu befriedigen.<sup>7</sup> Ausgehend von dieser Willensmetaphysik kommt Schopenhauer schließlich auch wieder auf den spezifisch menschlichen Willen des Alltagsverständnisses zurück.

## **2.2 Die vierte Wurzel vom Grunde (Motivation und Wille)**

Freilich ist es auch möglich, sich Schopenhauers Werk aus einer anderen Richtung zu nähern, nämlich über die Erkenntnistheorie, indem man zuerst auf die Welt als *Vorstellung* eingeht, um dann erst zur Metaphysik des Willens zu kommen. Ich beschränke mich an dieser Stelle aus Platzgründen darauf, Schopenhauers Erkenntnistheorie nur anzudeuten: Schopenhauer ist Idealist, in der Nachfolge Kants radikalisiert er dessen Auffassung, dass wir von der Welt nur Erscheinungen erkennen können und das „Ding an sich“ unerkennbar bleibt.<sup>8</sup> Die vermeintlich objektiven Gesetzmäßigkeiten wie Raum, Zeit und Kausalität liegen nicht der Welt zugrunde, sondern dem Anschauungsapparat des erkennenden Subjekts, das dessen Gesetzmäßigkeiten in die Welt projiziert. Die phänomenale Welt ist also insgesamt

<sup>6</sup> Vgl. S. 388 ff., WWV, Kap. 23. *Über die Objektivierung des Willens in der erkenntnislosen Natur*

<sup>7</sup> Vgl. S. 265 ff., WWV, Kap. 19 *Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn*

<sup>8</sup> Schopenhauers Argumentation ist zirkulär, Erkenntnistheorie stützt Metaphysik und umgekehrt. Inwiefern das problematisch ist, möchte ich hier nicht besprechen. Es gilt allerdings festzuhalten, dass Schopenhauer zumindest zugibt, dass auch der Wille als Ding an sich nicht wirklich erkennbar ist, sondern vor allem *erlebt* wird und nur aus Gründen der sprachlichen Darstellbarkeit phänomenalisiert wird. In Kap. 18 schreibt er dazu: „Was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? D. h. was er sei, ganz abgesehen davon, das er sich als Wille darstellt oder überhaupt erscheint, d.h. überhaupt erkannt wir?. – Diese Frage ist nie zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkenntwerden selbst dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkante schon als solches nur Erscheinung ist.“ S. 262 – 263, WWV Kap. 18 *Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich*

Vorstellung und nichts als Vorstellung. In seiner methodologischen Frühschrift „*Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde*“ teilt Schopenhauer die Vorstellung in vier komplementäre Grundformeln: 1. Grund des Werdens (Kausalität), 2. Grund des Erkennens (Logik), 3. Grund des Seins (Raum-Zeit) und 4. Grund des Handelns (Motivation).<sup>9</sup>

Von diesen Sätzen soll hier nur der vierte Satz von Interesse sein, denn er bildet die methodische Basis von Schopenhauers Entscheidungs- und Handlungstheorie. Auf der Ebene des vierten Satzes vom Grunde kommt Schopenhauer wieder zum konkreten Problem der menschlichen Willensfreiheit zurück. Diese Grundlagen führen ihn zu folgendem Handlungsmodell: Es gibt keine Handlung ohne *Motive*, da die Motive empirische Erscheinungen sind, müssen sie sich als Objektivationen des Willens in ihrer blinden Vielfalt ewig widerstreiten. Von den widersprüchlichen Motiven, setzt sich jeweils immer das *stärkste* durch. Gewissermaßen läuft der Kampf der Motive untereinander ähnlich wie bei physikalischen Kräften ab, die gegeneinander wirken und dadurch im Endeffekt zu einem Kräfteverhältnis führen, in welches die Wirkung jeder einzelnen Kraft mit eingegangen ist. Dennoch vertritt Schopenhauer *kein rein psychomechanisches* Handlungsmodell. Er geht davon aus, dass sich von den Motiven *nicht automatisch* das stärkste durchsetzt. Viel wesentlicher ist für ihn der Charakter einer Person, denn nur aus dem Zusammenspiel von Charakter und Motiv ergibt sich eine Handlung, und zwar mit Notwendigkeit. Dem Intellekt kommt in diesem Handlungs- und Entscheidungsmodell nur eine Funktion als Medium und Instrument des irrationalen Willens zu. Durch ihn hat der Wille Bewusstsein von den Motiven, die er sich vorstellt, und kann eine effizientere Kosten-Nutzen-Abwägung hinsichtlich seiner Triebbefriedigung treffen.<sup>10</sup>

Schopenhauer illustriert seine Theorie am Beispiel eines Mannes, der nach getaner Arbeit nach Hause geht und sich denkt: „*Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Turm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen, oder jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Tor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; tue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.*“ *Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja(!) nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja(!) nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja(!) nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja(!) nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja(!) bei 80°*

---

<sup>9</sup> Aus: A. Schopenhauer – „*Von der vierfachen Wurzel des Satzes zum Grunde*“, Meiner (1970)

<sup>10</sup> S. 437, WWV *Viertes Buch. Welt als Wille. Bejahung und Verneinung des Willens.*

Wärme); tue jedoch von dem allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.“<sup>11</sup>

Der Mann in diesem Beispiel kann nach Schopenhauer in Wirklichkeit keine seiner antizipierten Möglichkeiten in die Tat umsetzen, denn nur wenn ein entsprechend starkes Motiv bei ihm vorhanden ist, kann er etwas tun, und auch dieses Motiv kann nur seine Stärke entfalten, wenn es dem Charakter des Mannes entsprechen würde. Der Charakter eines jeden Menschen ist für Schopenhauer *individuell, konstant, angeboren* und *empirisch*.<sup>12</sup> Letzteres Merkmal bedeutet, dass der Charakter schon von Geburt an festgelegt ist, dem Menschen aber erst im Laufe seines Lebens bewusst wird, so dass man nach erreichter Selbsterkenntnis auch noch von einem *erworbenen* Charakter sprechen kann.

In den meisten Fällen, in denen Schopenhauer vom „empirischen Charakter“ spricht, meint er jedoch etwas anderes: Der Mensch ist wie jede andere wahrnehmbare Erscheinung ein Bündel von festgelegten Eigenschaften. „*Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagieren; so hat auch der Mensch seinen Charakter, dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Notwendigkeit.*“<sup>13</sup> So gesehen ist Schopenhauer also strenger Determinist. Keiner kann demnach anders handeln, als er ist, da aus dem Sein eines Menschen (seinem Charakter) notwendig die Handlungen hervorgehen. Wenn wir davon sprechen, dass ein Mensch sich anders hätte entscheiden können, dass eine andere Wahl möglich gewesen wäre, so hat das nur einen epistemologischen Sinn: „*Hiermit verhält es sich aber gerade so, wie wenn man bei einer senkrecht stehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken geratenen Stange sagt, „sie kann nach der rechten oder nach der linken Seite umschlagen“, welches „kann“ doch nur eine subjektive Bedeutung hat und eigentlich besagt: „hinsichtlich der bekannten Data.*““<sup>14</sup>

Schopenhauers Argumentation verkompliziert sich allerdings dadurch, dass er die Kantsche Unterscheidung von *empirischem* und *intelligiblen* Charakter aufnimmt: Der empirische Charakter entspricht den wahrnehmbaren Persönlichkeitsmerkmalen eines Menschen und unterliegt als Erscheinungsensemble einer kausalen Bestimmbarkeit. Der intelligible Charakter hingegen liegt laut Kant dem erscheinenden, empirischen Charakter zugrunde und ist insofern selber keine Erscheinung, also außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität. Begründet wird dies durch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Kants, sowohl für wahrnehmbaren Objekte wie auch für Menschen gilt: einerseits sind sie Erscheinungen,

---

<sup>11</sup> WWV – S. , Anmerkung: Die hier angegebenen 80°, bei denen das Wasser kochen soll, beruhen auf der damaligen Temperaturskala von Réaumur.

<sup>12</sup> ebenda, S. 568 ff

<sup>13</sup> WWV, S. 425, § 55

<sup>14</sup> WWV, S. 430, ebenda



andererseits auch Ding an sich. Der empirische Charakter ist demnach der Mensch als Erscheinung, der intelligible Charakter ist er als Ding an sich. Dieses Postulat wurde von Kant eingeführt um die individuelle Willensfreiheit zu retten, der freie Willensakt war dann für ihn „Kausalität aus Freiheit“, also quasi etwas, was unbedingt von selbst beginnt.<sup>15</sup>

Freilich ist dies eine verkürzte Darstellung der differenzierten Freiheitstheorie Kants, da diese auch unterschiedliche Freiheitsgrade kennt und stark mit der rationalistische Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu geben, zusammenhängt. Dennoch bleibt Kants Freiheitsverständnis („Kausalität aus Freiheit“), wie er selber zugibt, ein metaphysisches (und zudem ein ziemlich unvorstellbares). Und genau diese metaphysische Lücke nutzt Schopenhauer aus, um Kants intelligiblen Charakter in seinem Sinne umzudeuten. Schopenhauer übernimmt grundsätzlich Kants Theorie, behauptet aber genauso konsequent weiter, dass *er* ja weiß, was das Ding an sich sei, welches außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität, die Welt der Erscheinungen in letzter Instanz bedingt: es ist der *Wille*.

An dieser Stelle wird Schopenhauers Argumentation allerdings extrem widersprüchlich. Die Grundlage ist klar: Er begreift den Menschen, ebenso wie den Rest der Welt, als metaphysische Dublette; von außen betrachtet ist er raum-zeitlich-kausale Erscheinung (Vorstellung), von innen ist er „Ding an sich“ (Wille). „Innen“ und „außen“ sind natürlich in diesem Zusammenhang eventuell irreführende Begriffe, dennoch hat das Sein bei Kant und Schopenhauer den Charakter einer Drehbühne: auf der einen Seite haben wir die Erscheinungswelt der determinierten Objekte, auf der anderen Seite das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Ding an sich (den Weltwillen). Wie kommt Schopenhauer nun dazu das Ding an sich, den Willen, der den empirischen Charakter durchwirkt, einen intelligiblen „Charakter“ zu nennen? Wo der Wille doch ein allgemeines, anonymes, metaphysisches Prinzip darstellt! Wäre Schopenhauer konsequent gewesen, hätte er den Menschen einfach auf zweifache Weise als völlig determiniert sehen müssen: erkenntnistheoretisch ist er völlig dem kausalen Satz vom Grunde der Motivation unterworfen und metaphysisch ist er völlig durch den Weltwillen determiniert. So aber fragt man sich (genau wie bei Kant), was denn der intelligible Charakter sein soll und wieso durch ihn plötzlich Freiheit in den determinierten Menschen hineingezaubert werden soll.

„Frei“, im Sinne der Abwesenheit jeglicher Notwendigkeit, ist ja nur der metaphysische Weltwille, weil er als außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität liegend, durch nichts weiter bedingt ist, als sich selber. Unfrei ist allerdings der empirische Charakter als Objektivation des Willens. Diese beiden komplementären Befunde nebeneinander würden zumindest eine

---

<sup>15</sup> Vgl. Immanuel Kant – „*Kritik der reinen Vernunft*“, Transzendente Dialektik, Zweites Buch, 2. Hauptstück, 9.III: Möglichkeit der Kausalität aus Freiheit, aus: „*100 Werke der Philosophie, die jeder haben muss*“, a. a. O.

stimmige Analyse von Freiheit und Notwendigkeit geben, die ominöse Dialektik des intelligiblen Charakters verdunkelt das Problem nur. Wenn der empirische Charakter tatsächlich die „zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin unteilbaren und unveränderlichen Willensaktes“<sup>16</sup> ist, dann kann er Schopenhauers eigenem System entsprechend eben auch nur dem kosmischen Weltwillen entspringen und nicht der Bastardexistenz eines intelligiblen Charakters. Margot Fleischer deutet die Wahl des intelligiblen Charakters als eine „vorgeburtliche Tat“<sup>17</sup>, die bereits im „Bereich des Ansich“ stattgefunden hat und in der wir darüber entschieden haben, wer wir sein wollen, ohne dass wir uns daran noch erinnern könnten. Ich denke, daran wird deutlich, dass es sich bei Schopenhauers Freiheit des intelligiblen Charakters allenfalls um eine pseudobuddhistische Konfusion halten kann.

Nietzsche war wahrscheinlich der Erste, der diese Widersprüchlichkeit aufgedeckt hatte und Schopenhauers System (in diesem Punkt) konsequent zu Ende dachte: „Weil gewisse Handlungen Unmut („Schuldbewusstsein“) nach sich ziehen, so muss es eine Verantwortlichkeit geben. (...) Aus der Tatsache des Unmutes glaubt Schopenhauer eine Freiheit beweisen zu können, welche der Mensch irgendwie gehabt haben müsse, zwar nicht in Bezug auf die Handlungen, aber in Bezug auf das Wesen: Freiheit also so oder so zu sein, nicht so oder so zu handeln. Aus dem esse, der Sphäre der Freiheit und Verantwortlichkeit, folgt nach seiner Meinung das operari, die Sphäre der strengen Kausalität. (...) Hier wird der Fehlschluss gemacht, dass aus der Tatsache des Unmutes die Berechtigung, die vernünftige Zuverlässigkeit dieses Unmutes geschlossen wird; und von jenem Fehlschluss aus kommt Schopenhauer zu seiner phantastischen Konsequenz der so genannten intelligiblen Freiheit. Also: weil der Mensch sich für frei hält, nicht aber weil er frei ist, empfindet er Reue und Gewissensbisse.“<sup>18</sup> Dem entsprechend zieht Nietzsche dann auch den Schluss, den Schopenhauer in voller Deutlichkeit eventuell nicht aussprechen wollte: „Niemand ist für seine Taten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein.“<sup>19</sup> Trotz dieser Unstimmigkeiten gibt Schopenhauer dennoch entscheidende Hinweise darauf, was denn als individuelle Willensfreiheit gelten müsste. Wahre individuelle Willensfreiheit wäre für Schopenhauer durch die Abwesenheit eines substantiellen Charakters gekennzeichnet und stellte somit eine „existentia ohne essentia“ dar. „Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine existentia ohne essentia; welches heißt, dass etwas sei und

---

<sup>16</sup> WWV, S. 444

<sup>17</sup> Margot Fleischer – „Schopenhauer“, S. 152, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche – „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“, in: „Menschliches, Allzumenschliches“, S. 295, Könenmann Verlag, Köln (1994)

<sup>19</sup> ebenda

*dabei doch nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.*<sup>20</sup> Es ist für den weiteren Verlauf dieser Arbeit im Hinblick auf den Vergleich mit Sartre wichtig, diesen Aspekt und die Redewendung von Existenz und Essenz in Erinnerung zu behalten. Eine Kritik an Schopenhauers Konzept von der Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens müsste anscheinend bei zwei Punkten ansetzen: Es müsste sowohl der allmächtige Weltwille relativiert werden, wie auch die Annahme eines substanziellen Ego (sei er nun empirisch oder intelligibel) entkräftet werden.

### **2.3 Die Verneinung des Willens.**

#### **Befreiung ist Einsicht in die Notwendigkeit**

Auch wenn Schopenhauer als der klassische Vertreter der Unfreiheit des individuellen Willens gilt, so wird doch oft übersehen, dass es bei ihm eigentlich auch eine Wiedereinführung der Willensfreiheit gibt. Sein Werk ist sogar derart final aufgebaut, dass man sagen könnte, dass diese Freiheit den eigentliche Dreh- und Angelpunkt seiner Philosophie darstellt.

In kritischer Paraphrase zu Friedrich Engels' Hegelinterpretation im „Anti-Dühring“, nämlich *„dass Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit ist“*<sup>21</sup>, könnte man Schopenhauers Konzept der individuellen Willensfreiheit mit den Worten beschreiben: *Befreiung* ist Einsicht in die Notwendigkeit. Individuelle Willensfreiheit ist für Schopenhauer nur *negativ* verfasst, es ist Freiheit *vom* Willen. Diese ist nur durch die richtige Erkenntnis und tiefes Mitleiden mit allen anderen Wesen zu erreichen. Erst im Menschen kann die Resignation über die Vergeblichkeit des wollenden Strebens, gepaart mit der Einsicht in das wahre Wesen der Dinge, dazu führen, dass der Wille, der nun in einem kritischen, negativen und somit erkennenden Verhältnis zu sich selber steht, *sich selbst aufhebt*.

*„Mit eben der selben Notwendigkeit daher, mit welcher der Stein zu Boden fällt, schlägt der hungrige Wolf seine Zähne in das Fleisch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntnis, dass er der Zerfleischte sowohl als der Zerfleischende ist.“*<sup>22</sup> Dies ist der Urzustand des Willens; in jeder einzelnen Objektivation, in die der Wille durch seine Blindheit zerfallen ist, strebt er gegen sich selbst, ohne zu erkennen, dass er dadurch Leidender und Peiniger in eins ist. Dem erleuchteten Weisen ist jedoch ein überindividueller Blick auf die Allgemeinheit des Leidens

---

<sup>20</sup> ebenda, S. 579

<sup>21</sup> Vgl. »Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft«, Erster Abschnitt. Philosophie, XI. Moral und Recht. Freiheit und Notwendigkeit. Aus: Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke. Karl Dietz Verlag, Berlin (1962)

<sup>22</sup> S. 586, WWV, Viertes Buch. *Welt als Wille. Bejahung und Verneinung des Willens*. S. 586, WWV

vergönnt und er kommt zu der Einsicht der indischen Mystik „tat twam asi“ („Dies dort bist Du selbst“). Indem der Wille sich im und durch den Erleuchteten selbst erkennt, entspannt er und verneint sich selbst. Diese Selbstaufhebung des Willens entspricht laut Schopenhauer dem buddhistischen Nirvana und stellt ein *relatives Nichts* dar. Relativ, weil „*der Begriff des Nichts wesentlich ein relativer ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert.*“<sup>23</sup> In diesem Fall wird vor allem der Charakter relativ zu den Motiven negiert. Denn diese negierende Selbstauflösung des Willens tritt erst ein, „*wenn der Wille, zur Erkenntnis seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird.*“<sup>24</sup> Zuerst schreibt Schopenhauer noch: „*Nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden.*“<sup>25</sup> Zu guter Letzt verschwindet aber auch die Erkenntnis, also die Vorstellung, welche ja die Welt überhaupt erst konstruiert hat und macht dem meditativen Schweigen der Mystik Platz.

Wieso genau es denn nun zur Verneinung des Willens kommen kann, der ja eigentlich eine unbrechbare Herrschaftsposition hat, das bleibt bei Schopenhauer, wie er selbst zugibt, rätselhaft. Einerseits scheint es eine Leistung des menschlichen Bewusstseins zu sein, andererseits ist es vielleicht eher ein Drang des kosmischen Willens selbst, der nicht nur sich selber will, sondern in einem noch viel tiefer liegenden metaphysischem Drang sich selbst loswerden will. Schopenhauer kann die Selbstverneinung des Willens nur als unerklärbare „*Gnadenwirkung*“<sup>26</sup> verstehen.

---

<sup>23</sup> ebenda, S. 592

<sup>24</sup> ebenda, S. 585

<sup>25</sup> ebenda, S. 595

<sup>26</sup> ebenda, S. 585

### 3. Sartre

Ich komme nun zu Sartre. Auch hier ist es nicht möglich, sofort zu seiner Handlungs- und Freiheitstheorie zu kommen, ohne vorher die theoretische Basis, auf welcher sie beruht, darzustellen. Aus Platzgründen ist es natürlich unmöglich all die Voraussetzungen und Begründungen seiner Philosophie hier wiederzugeben. Darum fasse ich erstmal seine Ontologie, die vor allem an die Theorien der „drei großen H’s“ (Hegel, Husserl, Heidegger) angelehnt ist, in einem kurzen Abriss zusammen:

#### 3. 1. Phänomenologische Grundlagen

##### **a) Kritik der Wesensmetaphysik und des Repräsentationalismus**

Im Sinne der modernen Kritik aller Wesensmetaphysik geht Sartre davon aus, dass es kein unerkennbares Ding an sich „hinter“ der Erscheinung gibt. Dies schließt nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch anderer metaphysischer Konstrukte wie Logos, Telos oder eben auch *Wille* aus. Kein Sinn, Ziel, Zweck, Grund oder Ur-Ursache liegt dem Sein zugrunde. Es ist allein gekennzeichnet durch seine Kontingenz; völlige Grundlosigkeit. In seinem Roman *„Der Ekel“* gibt es eine Stelle, die direkt gegen Schopenhauers vitalistische Metaphysik gerichtet sein könnte: *„Nichts – nicht einmal ein geheimer Wahn der Natur konnte es erklären. (...) Es gab Idioten, die einem etwas vom Willen zur Macht und vom Lebenskampf erzählten. Hatten sie denn nie ein Tier oder einen Baum angesehen? Sie hatten keine Lust zu existieren, bloßen konnten sie nicht anders; das war es. Alles Existierende entsteht ohne Grund, setzt sich aus Schwäche fort und stirbt aus Zufall.“*<sup>27</sup>

Gleichzeitig erschöpft sich Sartres Phänomenologie nicht in einem Szientismus, welcher die abstrakten Ergebnisse der Wissenschaft überhöht. *„Die Kraft zum Beispiel ist nicht ein metaphysischer conatus unbekannter Art, der sich hinter seinen Wirkungen (Beschleunigungen, Umleitungen usw.) versteckte: sie ist die Gesamtheit dieser Wirkungen. Ebenso hat der elektrische Strom keine Kehrseite: er ist nichts weiter als die Gesamtheit der physikalisch-chemischen Wirkungen (Elektrolysen, Glühen eines Kohlefadens, Bewegung der Galvanometernadel usw.), die ihn manifestieren. (...) Daraus folgt evidentermaßen, dass der Dualismus von Sein und Erscheinung kein Bürgerrecht in der Philosophie mehr hat. (...) Die Erscheinung verbirgt nicht, dass Wesen, sie enthüllt es: sie ist das Wesen.“*<sup>28</sup>

Um nicht in einen Idealismus zu verfallen, nimmt Sartre zusätzlich zu dem phänomenalen Sein noch ein *transphänomenales* Sein an. Dieses transphänomenale Sein, das den einzelnen Erscheinungen quasi zugrunde liegt, aber selbst keine Erscheinung ist, ist das unvordenkliche,

---

<sup>27</sup> Jean-Paul Sartre – *„Der Ekel“*, S. 151 – 152, Rowohlt Verlag (1999)

<sup>28</sup> Jean-Paul Sartre – *„Das Sein und das Nichts“*, S. 9, Rowohlt (1998), fortan abgekürzt: SN,

sprachlich nicht darstellbare „Dass“ des Seins, also Sein schlechthin. Damit soll kein neuer Dualismus aufgemacht werden, sondern es wird sichergestellt, dass die Erscheinungen unabhängig von ihrem Erscheinen bzw. Erkannt-werden existieren. Sartre fasst dies zusammen im Begriff des *An-sich-seins*. Was damit ebenfalls kritisiert wird, ist ein vereinfachter Repräsentationalismus, also die Vorstellung, dass es einmal „da draußen in der Welt“ gewisse Objekte gibt, die wir durch unsere Erkenntnis „in unseren Geist“ hineinholen, um sie dort widerzuspiegeln.<sup>29</sup> Diese Zweiweltenlehre des Subjekt-Objekt-Verhältnisses lehnt Sartre mit dem Verweis auf die grundlegende Struktur des Bewusstseins ab: die Intentionalität. Bewusstsein ist gekennzeichnet durch sein „*Gerichtet-sein auf...*“. Intentionalität bedeutet also, dass das Bewusstsein sich immer auf gewisse Objekte richtet, die es sich gesetzt hat. Dem gemäß kann man sagen, dass es immer „*draußen bei den Dingen*“<sup>30</sup> ist, es geht also völlig auf in seiner Aufmerksamkeitsrichtung, es *ist* nichts weiter als diese Aufmerksamkeitsrichtung. „*Falls Sie, unmöglicherweise, „in“ ein Bewusstsein eindringen, würden Sie von einem Wirbelsturm erfasst und nach draußen, in die Nähe des Baums, mitten in den Staub zurückgeworfen werden, denn das Bewusstsein hat kein „Draußen“; es ist nichts als das Draußen seiner selbst.*“<sup>31</sup>

### **b) Dezentrierung des Egos**

Dies führt zu einem wesentlichen Punkt des Sartreschen Denkens, nämlich dass es keinen substantiellen Egoern unterhalb des Bewusstseinsstromes gibt. In seinem Aufsatz „*Die Transzendenz des Ego*“ kritisiert Sartre die Vorstellung, dass das Ich ein „Bewohner“ des Bewusstseins wäre. Man könnte dies auch so ausdrücken: im Alltagsverständnis kommt es uns oft so vor, als ob wir ein irgendwie geartetes Ich wären, das ein Bewusstsein „hat“. Dies war ja auch Schopenhauers Ansicht; es gibt einen konstanten, individuellen Charakter, der ein Bewusstsein „hat“ oder „benutzt“. Sartre allerdings dreht das Verhältnis um und behauptet, dass nicht das Ich das Zentrum des Bewusstseins ist, sondern das Bewusstsein ist das Zentrum des Ichs.

Die genaue Analyse sieht folgendermaßen aus: Es gibt zuerst nur das *unreflektierte Bewusstsein ersten Grades* (auch präreflexives cogito genannt). Dies ist durch seine Intentionalität gekennzeichnet, es richtet sich also ständig auf Objekte, die außerhalb seiner selbst liegen. Zu diesen Objekten gehören nicht nur physische, sondern auch psychische Phänomene, genauer gesagt alle Bewusstseinszustände und -qualitäten. Unter

---

<sup>29</sup> Vgl. „*Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität*“, in: Jean-Paul Sartre - „*Die Transzendenz des Ego*“, S. 33, Rowohlt (1997), fortan abgekürzt: TdE

<sup>30</sup> a. a. O., S. 35

<sup>31</sup> ebenda

Bewusstseinszuständen versteht Sartre diverse temporäre Gefühlsaufwallungen oder Gedanken, während die Qualitäten wesentlich permanentere Zustände sind (bspw. Charaktereigenschaften oder Überzeugungen). Aus all diesen Objekten, die *für* ein Bewusstsein existieren, setzt sich letztendlich das Ich zusammen. Das Bewusstsein selber ist jedoch völlig *unpersönlich*, insofern es einfach ein transzendentes Feld ist, welches auf empirische, psychische Objekte gerichtet ist, die *außerhalb* seiner selbst liegen (also „transzendent“ sind) und die es ständig „überschreitet“ (d. h. behandelt/durch Handlungen verändert).

Interessanterweise gibt es in den meisten Momenten unseres Alltagslebens kein „Ich“ in unserem bewussten Erleben. „*Während ich las, gab es Bewusstsein von dem Buch, von dem Romanhelden; aber das Ich bewohnte dieses Bewusstsein nicht, welches nur Bewusstsein von dem Objekt und nicht-positionales Bewusstsein von sich selbst war.*“ Das hier beschriebene Bewusstsein ist das eben genannte unreflektierte Bewusstsein ersten Grades.

Das Ich taucht erst auf, wenn das unreflektierte Bewusstsein sich auf sich selber richtet, sich also selbst als Objekt setzt. Dann gibt es ein *reflektierendes* Bewusstsein und ein *reflektiertes* Bewusstsein, das nicht aufhört sich sein Objekt zu setzen (bspw. eine Zigarette rauchen). Dadurch entsteht das reflexive Bewusstsein; ich sehe mich quasi von außen und erfasse mich als „Zigaretten-Rauchenden“. Erst durch das reflexive Bewusstsein taucht das Ich auf. Gleichfalls erfasst das Bewusstsein aber auch nicht wirklich sich selbst, denn das reflektierende Bewusstsein ist ja nicht das reflektierte Bewusstsein. Allein die Beziehung zwischen „Ich“ und „Mich“ setzt ja eine Differenz von Beiden voraus. Diese Verwechslung ist auch der Grund für die alltägliche Annahme, dass wir ein Ich sind, das ein Bewusstsein hat. Sartre nennt dies „*unreine Reflexion*“, während die Methode der Phänomenologie eine „reine Reflexion“ gewährt.<sup>32</sup> Daraus ergibt sich für Sartre evidenterweise, dass es unmöglich ist, „sich selbst zu erkennen“.

Somit erweist sich das Ego für Sartre als *Einheit der Qualitäten, Zustände und Handlungen*. Dies setzt eine zweifache Leistung des Bewusstseins voraus: erstens muss es sich selbst als Bewusstseinsfluss über die zeitliche Trennung hinweg als Einheit konstituieren. Dies geschieht dadurch, dass die Bewusstseinsakte (Intentionalitäten) gleichsam quer liegende Aufmerksamkeitsrichtungen bilden, welche die Vergangenheit festhalten (Retention/Erinnerung) oder planend und erwartend in die Zukunft schauen

---

<sup>32</sup> Die reine Reflexion relativiert auch das Descartesche „*Ich denke, also bin ich*“, denn es zeigt sich, dass das denkende Ich auf der Ebene des reflektierten Bewusstseins liegt und erscheint, nicht auf der des reflektierenden Bewusstseins. So ist es nur möglich, zu sagen: „*Es gibt Bewusstsein von denkendem/zweifelndem Bewusstsein*“. Vgl. „*B Das cogito als reflexives Bewusstsein*“ in: TdE, S. 47, a. a. O.

(Protention/Vorausschau).<sup>33</sup> Zweitens muss es die transzendenten Objekte (die Zustände, Qualitäten und Handlungen) als kontinuierliche Einheit über die Zeit hinweg erfassen.

Dies sind also die vorläufigen Grundlagen der Sartreschen Bewusstseinsphilosophie, mit denen er die Annahme, dass es ein stabiles, zentrales Ego gibt, das allen Entscheidungen und Handlungen zugrunde liegt, zu demontieren beginnt.<sup>34</sup> Sartre endet in „*Die Transzendenz des Ego*“ mit der Überlegung: „*Aber vielleicht ist es die wesentliche Rolle des Ego, dem Bewusstsein dessen eigene Spontaneität zu verbergen. (...) Alles geschieht folglich so, als wenn das Bewusstsein das Ego als falsche Vorstellung von sich konstituierte, als wenn es sich ganz an diesem Ego, das es konstituiert hat, hypnotisierte, darin aufging, als wenn es daraus seinen Schutz und sein Gesetz machte.*“<sup>35</sup>

### c) An-sich und Für-sich

Bisher habe ich vor allem die phänomenologische Bewusstseinsphilosophie des frühen Sartre behandelt. In seinem weiteren Werk (namentlich in „*Das Sein und das Nichts*“) erweitert er sie noch zu einer umfassenderen Ontologie. Interessanterweise hat sie erstaunliche Ähnlichkeit mit Schopenhauers Metaphysik. Auch Sartre geht ja davon aus, dass allen Erscheinungen und jedem Bewusstsein ein bewusstloses, unvordenkliches und undifferenziertes Sein vorausgeht. Allerdings ist Sartre noch konsequenter als Schopenhauer und enthält sich jeglicher metaphysischen Hermeneutik, die dieses transphänomenale Sein als „*blinden Willen*“ o. ä. phänomenalisiert. Doch ebenso wie Schopenhauer sieht Sartre das wesentliche metaphysische Ereignis darin, dass das Sein im Menschen seine Augen aufschlägt und bemerkt, dass es da ist<sup>36</sup>.

Dies ist auch der Moment, in dem es erst so etwas wie „*Welt*“ gibt, also Unterscheidungen, Unterteilungen, Abschattungen, Räumlichkeit etc. (all das, was Schopenhauer als Vorstellungen, die dem Satz vom Grunde unterworfen sind, definiert). Durch dieses Ereignis, dass das Sein sich an bestimmten Punkten seiner selbst bewusst wird, geschieht ihm eine

---

<sup>33</sup> Jürgen Hengelbrock – „*Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk*“, S. 39, Karl Alber Verlag (1989)

<sup>34</sup> Genau genommen müsste noch viel mehr zur theoretischen Unterfütterung seiner Ontologie gesagt werden. Bspw. muss ein Bewusstsein, wenn es Realitäts-setzend ist, gleichzeitig auch potentiell ein *vorstellendes* Bewusstsein sein können (Vgl. „*Die Imagination*“, in: TdE, S. 97- 255). Gleichfalls wurde das Phänomen der Emotion als intentionaler Modus des „In-der-Welt-seins“ herausgestellt. (Vgl. „*Skizze einer Theorie der Emotionen*“, in: „*TdE*“, S. 255 – 323). Genauer zur Verzeitlichung des Bewusstseins findet sich in SN: „*Die Zeitlichkeit*“, S. 216 – 288). Zwei weitere Aspekte, die hier nicht behandelt werden können, sind die Leiblichkeit des Bewusstseins (Vgl. „*Der Körper*“, S. 539 – 633, in: SN) und die Fremdvermitteltheit des eigenen Selbstbildes (Vgl. „*Das Für-Andere*“ insbesondere „*Der Blick*“, S. 405 – 753 in SN).

<sup>35</sup> TdE a. a. O., S. 88

<sup>36</sup> Diese Redewendung wird eigentlich Schelling zugeschrieben. Ich habe sie allerdings nur bei Safranski ohne Quelle zitiert gefunden. Vgl. Rüdiger Safranski – „*Das Böse. Oder das Drama der Freiheit.*“, S. 65, Fischer (1999)



gewaltige Umwälzung. Bisher ruhte es in völliger Identität mit sich selbst.<sup>37</sup> Nun aber steht es durch das menschliche Bewusstsein in einem Verhältnis zu sich selber.<sup>38</sup> Dieses Selbstverhältnis bedeutet einen Bruch der Identität. Fortan ist das Bewusstsein auf eine bestimmte Art und Weise getrennt vom Sein, welches es nicht mehr einfach ist, sondern *handelnd realisieren muss*. Das Verhängnis des Menschen ist es, dass er nicht wie ein Ding einfach ist, was er ist – er kann sich selber nur *spielen!*

Sartre beschreibt dies am Beispiel eines Kellners, der entsprechend gewissen Rollenerwartungen die typischen Bewegungen und Gesten des „Kellner-Seins“ in seinen Handlungen realisiert und voll ganz in seinem Kellnerspielen aufgeht.<sup>39</sup> Doch gerade dadurch, dass er „sich“ nur durch gespielte Handlungen als Kellner realisiert, kann er nicht Kellner *sein*. Und wenn er beginnt sich reflexiv über seine Stellung Gedanken zu machen, ist er es erst recht nicht mehr, das Kellnersein wäre nur noch eine reine Vorstellung.<sup>40</sup>

Das Für-sich-sein hat also nie die Möglichkeit sein eigenes *Sich* zu erreichen und in geschlossener Selbst-Identität zu existieren, da jedes Verwirklichen einer Möglichkeit und jedes Erreichen einer antizipierten Leerstelle sofort eine neue Möglichkeit auftauchen lässt, an der es dem Für-sich wieder ermangelt. Dies ist das Grundschema der Sartreschen Ontologie: der ständige Versuch des Menschen mit sich *eins* sein zu wollen und das permanente Scheitern dieses Spiegelgefechts, da die Struktur des Bewusstseins als „*Spiegelndes-Spiegelung*“ seine Identität unmöglich macht. Dadurch gelangt Sartre zur ständig wiederholten Grundformel, um die „*Das Sein und das Nichts*“ ständig kreist: „*Das Für-sich ist das, was es nicht ist und es ist nicht das, was es ist.*“<sup>41</sup> Diese Formel, als Zusammenfassung der gesamten ontologisch-phänomenologischen Überlegungen, ist auch

---

<sup>37</sup> Die Formulierung „identisch mit sich“ ist nach Sartre unter Umständen missverständlich, da dieses „sich“ als ein Selbstbezug aufgefasst werden könnte. Doch das Sein *ist sich*. „*Deshalb ist das Sein im Grunde jenseits des Sich, und unsere Formel kann nur eine Annäherung sein, bedingt durch die Notwendigkeit der Sprache.*“ S. 42, SN

<sup>38</sup> Sartre stellt sozusagen eine „*Evolutionsgeschichte des menschlichen Bewusstseins*“ auf (Martin Suhr). Die Frage, ob und wie weit auch andere Lebewesen bewusst sind, wird von ihm nicht explizit behandelt. In SN findet sich nur eine kurze Anmerkung dazu, ob Tiere Bewusstsein (von) ihrer Vergangenheit haben: „*Wir werden die Frage nach der Vergangenheit der Lebewesen nicht entscheiden. (...) Man müsste vorher beweisen, dass die lebende Materie etwas anderes als ein physikalisch-chemisches System ist.*“ Sartre scheint allerdings dazu zu neigen, den Begriff des Bewusstseins sehr weit zu fassen. So sagt er in hohem Alter zu Simone de Beauvoir: „*Und dann gibt es andere Bewusstseine als die menschlichen Bewusstseine, es gibt die Bewusstseine der Tiere, der Insekten zum Beispiel.*“ In: „*Die Zeremonie des Abschieds*“, S. 564, Rowohlt (1996)

<sup>39</sup> S. 138 ff., SN

<sup>40</sup> Sicherlich ist dies Beispiel zur Illustration der Identifikation des unbestimmten Bewusstseins mit seinem Selbstbild ein bisschen trivial, da kaum jemand den Beruf wirklich für das „Wesen“ eines Menschen hält. Der wesentliche Punkt ist allerdings der, dass der Mensch sich ständig auf einer Flucht vor der Freiheit befindet, indem er sich einredet, dass er *ist*, was er eigentlich nur *spielt*. Die gegensätzliche Variante wäre die Flucht vor der eigenen Bedingt- und Bestimmtheit durch eine Flucht in eine imaginäre Freiheit. Diese Verhaltensweisen, die immer wieder die Begriffe „*Transzendenz*“ (Freiheit) und „*Fakizität*“ (Bestimmtheit) zu falschen Synthesen konstruiert, nennt Sartre „*Mauvais foi*“ (Unaufrichtigkeit). SN, S. 119 - 163

<sup>41</sup> S. 1055, SN

der tiefere Sinne der oft falsch verstandenen „existentialistischen“ Parole: „*Die Existenz geht der Essenz voraus*“.<sup>42</sup> Schopenhauer war der Ansicht, Willensfreiheit müsste bedeuten: „*Eine existentia ohne essentia; welches heißt, dass etwas sei und dabei doch nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.*“ Sartre hat mit seiner Theorie eine Beschreibung genau dieses Phänomens geliefert und es scheint, als hätte er kritisch *direkt* auf Schopenhauers Preisschrift über die Willensfreiheit geantwortet.<sup>43</sup> Die Theorie, die dabei herauskam ist allerdings keineswegs widersprüchlich, sondern höchst differenziert und durchaus plausibel. Das Widersprüchliche findet man höchstens im Existenzvollzug des Menschen selber, insofern dieser ein „tragisches Bewusstsein“ ist, welches ständig an seinem Bestreben scheitert, mit sich selbst identisch zu sein.

Zu guter letzt muss jetzt allerdings noch einmal betrachtet werden, was diese Vorüberlegung konkret für die Freiheit bedeuten, sofern Schopenhauers Grundlagen sich als falsch bzw. unvollständig erwiesen haben. Ich komme also zu meiner Ausgangsfrage zurück und beschäftige mich nun mit der Frage nach den Handlungen und Motiven.

### **3.2 Die erste Bedingung des Handelns ist die Freiheit**

Sartre leitet das entscheidende Kapitel von SN mit den Worten ein: „*Es ist seltsam, dass man endlos über den Determinismus und den freien Willen hat diskutieren und Beispiele zugunsten der einen oder anderen These hat anführen können, ohne vorher zu versuchen, die in der Idee des Handelns selbst enthaltenen Strukturen zu klären.*“ Handeln ist immer *intentional*, d.h. sie ist das Verändern der Welt im Hinblick auf einen Zweck unter Nutzung von entsprechenden Mitteln. Wenn ein Raucher durch das Wegwerfen eines Streichholzes aus Versehen ein Pulverfass in die Luft sprengt, hat er nicht *gehandelt*. Ganz im Gegensatz zu einem Arbeiter, der in einem Steinbruch eine Sprengung ausführt und somit *intentional* ein bewusstes Vorhaben realisierte.

Was das Einleiten einer Handlung betrifft, lehnt Sartre zwei bestimmte Positionen ab. Erstens kann es nicht einen Willensakt geben, der der jeweiligen Handlung vorausginge und selber nicht ebenfalls eine Handlung wäre (dies sagt das Wort selber ja schon aus). Handlung und Entscheidung sind also das Selbe und wenn jemand eine Entscheidung trifft, eine gewisse

---

<sup>42</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre - „*Der Existentialismus ist ein Humanismus*“, S. 113 ff. und S. 145 ff., Rowohlt (2000)

<sup>43</sup> Wahrscheinlicher ist es, dass Sartre seine Formel von Existenz und Essenz nicht direkt von Schopenhauer, sondern von und über Heidegger diese Begriffe übernommen hat. Vgl. „*Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden.*“ Aus: Martin Heidegger – „*Sein und Zeit*“, *Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein. Erstes Kapitel. Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins.* § 9. *Das Thema der Analytik des Daseins*, S. 42, Max Niemeyer (1993)

Handlung zu vollziehen, ohne sie gleich umzusetzen (die Entscheidung in vier Monaten in den Urlaub zu fahren bspw.), so setzt sich diese Entscheidung aus vorbereitenden oder umsetzenden Einzelhandlungen/-entscheidungen zusammen. Zweitens kann das Merkmal einer „freien“ Handlung nicht sein, dass sie ohne Bedingung „von selbst beginnt“, was ja der Kantischen „Kausalität aus Freiheit“ entspräche. *„Die Struktur der Wahl impliziert notwendig, dass sie Wahl in der Welt ist. Eine Wahl, die von nichts ausginge, Wahl gegen nichts, wäre Wahl von nichts und würde sich als Wahl vernichten. (...) Deshalb weisen wir Kants „Wahl des intellegiblen Charakters“ zurück.“*<sup>44</sup>

Gleichzeitig weist Sartre darauf hin, dass die Bedingtheit des Handelns durch Motive kein Beweis ihrer Unfreiheit wäre. Er betont, dass jene *„langweilige Diskussion“* zwischen Deterministen, die behaupten, dass es für jede Handlung ein Motiv gibt, und Indeterministen, die sich darauf berufen, dass es Handlungen ohne Motiv oder mehrere gleichgewichtige Motive gibt, völlig unergiebig ist, da eine Handlung ohne Motiv gar keine Handlung wäre. *„Es kann nicht anders sein, da jede Handlung intentional sein muss: es muss ja einen Zweck haben, und der Zweck bezieht sich seinerseits auf ein Motiv.(...) Wir haben ja gesehen, dass zwar keine Handlung ohne Motiv ist, aber durchaus nicht in dem Sinne, wie man sagen kann, kein Phänomen sei ohne Ursache.“*<sup>45</sup> Es ist also wichtig, die genaue Struktur dessen, was man Motivation nennt, zu betrachten. Der Ablauf einer Handlung lässt sich nicht linear verstehen, also ob einfach folgende Reihe durchlaufen wird: Motiv-Intention-Handlung-Zweck. Erstens sind Motive transzendente Objekte für das Bewusstsein, sie sind außerhalb des Bewusstseins und das Bewusstsein ist auf sie gerichtet. Ein Motiv muss, damit es ein Motiv ist, in dem Modus existieren: es gibt Bewusstsein (von) Motiv, ein Motiv muss vom Bewusstsein *empfunden* werden. Zweitens lässt sich jeder Motivationskomplex unterteilen in Antriebe, Zwecke und Gründe, welche in eine zeitliche Struktur eingebettet sind.

Der Antrieb umfasst vor allem gewisse „irrationale“ Bewusstseinszustände wie Emotionen, Triebe und Bedürfnisse, diese weisen immer auf unsere Vergangenheit hin. Gleichzeitig können wir nie durch Antriebe, die sich von selbst von der Vergangenheit bis zur gegenwärtigen Handlung fortsetzen, bestimmt werden, da ein Antrieb immer nur durch einen Zweck bestimmt ist, welcher auf die Zukunft verweist. Ebenso wenig werden wir allerdings von einem fertigen Zweck bestimmt, der uns von der Zukunft her bestimmt und erwartet. Damit ein Zweck ein Zweck ist, muss er ja erst vom Bewusstsein als solcher gesetzt werden und zwar in der Gegenwart. Dies wiederum impliziert eine zweifache *negative* Leistung des Bewusstseins: es muss einen zukünftigen, angestrebten Zustand als *noch nicht* existierend

---

<sup>44</sup> S. 830, SN

<sup>45</sup> S. 758 – 759, SN

erfassen, gleichzeitig muss es einen gegenwärtigen Zustand „durchstreichen“ (*dies soll nicht mehr sein*). Das Für-sich-sein muss dem Antrieb also erst den Wert eines Motivs verleihen. *„Der Antrieb lässt sich nur durch den Zweck verstehen, das heißt durch das Nicht-Existierende; der Antrieb ist also in sich selbst eine Negativität.“*<sup>46</sup> Sartre illustriert dies an anderer Stelle durch die Beobachtung von Armbewegungen: *„Irgendwo höhlen sich Leerräume, die sie erwarten; um sie herum bevölkert sich der Raum mit Erwartungen, mit natürlichen Orten, und jeder Ort ist ein Haltepunkt, ein Ruhepunkt, ein Reiseziel.“*<sup>47</sup>

*„Daraus ergibt sich, dass es tatsächlich unmöglich ist, eine Handlung ohne Motiv zu finden, dass man daraus aber nicht schließen darf, der Antrieb sei Ursache der Handlung; er ist ihr integrierender Bestandteil. Denn da sich der auf eine Veränderung hin beschlossene Entwurf nicht von der Handlung unterscheidet, konstituieren sich Antrieb, Handlung und Zweck in einem einzigen Auftauchen. (...) Die Handlung entscheidet über ihre Zwecke und ihre Antriebe, und die Handlung ist der Ausdruck der Freiheit.“*<sup>48</sup> Die Freiheit verortet Sartre also in der Fähigkeit des Bewusstseins sich selber in Bezug auf gegebene Möglichkeiten Zwecke zu setzen. Dabei ist das antizipierte Mögliche etwas, woran es dem Für-sich-sein mangelt, hat es diesen einen konkreten Mangel behoben und den angestrebten Zustand handelnd realisiert, mangelt es ihm aber schon wieder an einem anderen Möglichen, welches es sein könnte, zu welchem es sich aber nicht machen muss, da die Möglichkeit nur Wirklichkeit wird, wenn das Für-sich-sein es durch seine Zwecksetzung anstrebt und umsetzt. Nun könnte man natürlich die Frage stellen, warum das Für-sich-sein denn nun genau *diesen bestimmten* Zweck in Bezug auf den Antrieb gesetzt hat und keinen anderen? Was wiederum zu der alten Frage führt, ob diese Wahl zufällig oder notwendig war?

Darauf würde Sartre sicherlich antworten, dass die Frage falsch gestellt ist, denn sie scheint immer noch davon auszugehen, dass es einen kleinen *Homunkulus* „im“ Bewusstsein gibt, welcher dessen Wesen ausmacht und letztendlich die gleiche Funktion hätte wie bei Schopenhauer der konstante Charakter. Doch die gesamten bisherigen Bemühungen dienten ja dazu, zu zeigen, dass es so ein kleines Männchen im Kopf, welches notwendigerweise den „Entscheidungsknopf“ so und nicht anders drückt, nicht gibt. *„Die Freiheit hat aber kein Wesen. Sie ist keiner logischen Notwendigkeit unterworfen. In ihr geht die Existenz der Essenz voraus und beherrscht sie. Die Freiheit macht sich zu Handlung, und wir erreichen sie gewöhnlich über die Handlung, die von ihr mit den Motiven, Antrieben und Zwecken organisiert wird, die von der Handlung impliziert sind. Aber eben weil diese Handlung ein*

---

<sup>46</sup> S. 759, SN

<sup>47</sup> S. 327, aus „*Gesichter*“, in: TdE

<sup>48</sup> S. 760 -761, SN

*Wesen hat, erscheint sie uns als konstituiert; wenn wir aber auf die konstitutive Potenz zurückgehen wollen, müssen wir alle Hoffnungen fahren lassen, für sie ein Wesen zu finden. Diese verlangt ja eine neue konstitutive Potenz und so weiter bis ins Unendliche.“*

Dies bedeutet allerdings nicht, dass Freiheit mit Zufälligkeit oder Grundlosigkeit zu verwechseln ist. *„Wir denken keineswegs daran, hier von Willkür oder Laune zu sprechen. (...) Das bedeutet durchaus nicht, dass ich frei bin, aufzustehen oder mich zu setzen, hinein- oder hinauszugehen, zu fliehen oder der Gefahr zu trotzen, wenn man unter Freiheit eine bloße kapriziöse, illegale, grundlose und unverständbare Kontingenz meint. Zwar ist jede meiner Handlungen, auch die kleinste, völlig frei in dem Sinne, in dem wir eben präzisiert haben; aber das bedeutet nicht, dass sie beliebig sein kann oder auch nur unvorhersagbar ist.“*<sup>49</sup> Um sein Konzept von Freiheit noch genauer zu präzisieren, geht Sartre auf drei Kriterien ein, die man normalerweise anführt, um eine Entscheidung als frei oder unfrei zu kennzeichnen: *erstens* dass wir unfrei sind, wenn wir affektiv handeln, *zweitens*, dass wir frei sind, wenn unsere Handlungen auf Gründen beruhen und *drittens*, dass wir frei sind, wenn wir auch hätten *anders* handeln können.

Sartre lehnt die ersten beiden Kriterien aus den eben schon genannten Gründen ab. *„Ich kann zum Beispiel aus Todesangst bei einer Gefahr Hals über Kopf fliehen. Dieses Leidenschaftsfaktum setzt nichtsdestoweniger implizit den Wert des Lebens als obersten Zweck. Ein anderer wird dagegen der Meinung sein, dass man am Ort bleiben muss, auch wenn Widerstand zunächst gefährlicher scheint als Flucht; er wird „standhalten“. Aber sein Ziel bleibt, wenn auch besser begriffen und gesetzt, das gleiche wie im Fall der emotionalen Reaktion. Nur werden die Mittel, es zu erreichen, klarer gefasst. Dennoch wird der Fliehende „emotional (passionnel)“ genannt, und wir behalten das Beiwort „freiwillig (volontaire)“ dem Menschen vor, der Widerstand leistet.“*<sup>50</sup> Auch in Situationen der Wut oder Leidenschaft müssen diese Antriebe als oberster Zweck unserer Einzelhandlungen gewählt werden und jede einzelne wütende oder leidenschaftliche Handlung zwecksetzend realisiert werden.

Des weitern wird eine Handlung gemeinhin oft dann frei genannt, wenn sie primär auf Überlegungen beruht. Solch eine Handlung, der sozusagen eine „willentliche Entscheidung“ vorausgeht, ist für Sartre zwar ebenfalls frei, aber nicht aufgrund der differenzierten Überlegung. Vielmehr setzt der Prozess des Überlegens sich aus vielen kleinen spontanen und zweckgerichteten Einzelhandlungen zusammen, die nach dem oben genannten Schema ablaufen. Es ist also eine Täuschung anzunehmen, dass man am Ende eines Abwägungsprozesses erst die Wahl treffen würde, vielmehr wird die End-Entscheidung schon

---

<sup>49</sup> S. 786, SN

<sup>50</sup> S. 770, SN

während des Abwägungsprozesses selbst getroffen. *„Tatsächlich haben Motive und Antriebe nur das Gewicht, das mein Entwurf, das heißt die freie Hervorbringung des Zwecks und der als zu realisierende erkannten Handlung, ihnen verleiht. Wenn ich erwäge, ist das Spiel aus. Und falls ich schließlich erwägen muss, so einfach deshalb, weil es zu meinem ursprünglichen Entwurf gehört, mir lieber durch Erwägung über die Antriebe klar zu werden als durch diese oder jene Form von Entdeckung (durch die Leidenschaften zum Beispiel). (...) Und die Wahl der Erwägung wird durch die freie Spontaneität mit der Gesamtheit Antriebe, Motive und Zweck organisiert. Wenn der Wille interveniert, ist die Entscheidung schon getroffen, und er hat keinen anderen Wert als den eines Ankündigers.“*<sup>51</sup> Genau genommen ist die willentliche Entscheidung nur ein bestimmter Modus des reflexiven Bewusstseins. Das reflektierende Bewusstsein richtet sich auf das reflektierte Bewusstsein vom Motiv, durch diese Spaltung erhält es den Eindruck, als könne es das Motiv als völlig transzendentes Objekt *„wie Gewichte wiegen“*<sup>52</sup> und somit eine objektive Wahl treffen, die nicht mehr durch das spontan-zwecksetzende Bewusstsein bedingt ist. Es versucht also, sich zu entscheiden, sich zu entscheiden, eine Wahl der Wahl zu treffen. Die Wahl soll demnach sowohl wählend sein, wie auch gewählt sein. Sartre nennt dies den vergeblichen Versuch, gleichzeitig Für-sich und An-sich zu sein. Nichtsdestotrotz ist aber auch der Prozess des willentlichen Entscheidens frei im Sinne Sartres. Allerdings stellt er fest, dass *„der Wille keine bevorrechtigte Manifestation der Freiheit, sondern ein psychisches Ereignis eigener Struktur ist, das sich auf der selben Ebene wie die anderen konstituiert und, nicht mehr und nicht weniger als die anderen, durch eine ursprüngliche ontologische Freiheit getragen wird.“*<sup>53</sup>

Ob wir willentlich handeln oder nicht, ist also nur eine Frage der Lebenseinstellung, nicht der Freiheit. Damit ist aber auch schon ein weiterer wichtiger Punkt genannt. Ein weiteres Merkmal der Freiheit ist ja gemeinhin, dass wir *auch anders hätten* handeln können. Sartre gibt darauf einfach eine ganze pragmatische Antwort: *„ich hätte anders handeln können, zugegeben; aber um welchen Preis?“*<sup>54</sup> Er illustriert dies am Beispiel eines Radfahrers, der sich während einer Rast aufgrund seiner Müdigkeit dazu entschließt, lieber an dieser Stelle zu zelten, anstatt noch ein bisschen weiter zu fahren. Die Handlung, sich dort niederzulassen, ist nur zu verstehen im Hinblick auf seinen gesamten *Lebensentwurf*, bspw. die Art und Weise wie er grundsätzlich zu seinem Körpergefühl steht, ob es ihm gefällt sich seinem ermatteten Körper hinzugeben oder ob er dies als Schmach empfindet und ihn lieber zwingt,

---

<sup>51</sup> S. 782, SN

<sup>52</sup> S. 782, SN

<sup>53</sup> S. 784, SN

<sup>54</sup> S. 787, SN

weiterzumachen. „*Meine nachlässige oder gepflegte, gesuchte oder gewöhnliche Kleidung (Uniform oder Anzug, weiches oder gestärktes Hemd), meine Möbel, die Straße, die Stadt, in der ich wohne, die Bücher, mit denen ich mich umgebe, die Zerstreungen, denen ich nachgehe, alles, was mein ist, das heißt schließlich die Welt, von der ich fortwährend Bewusstsein habe (...), alles das unterrichtet mich selbst über meine Wahl, das heißt über mein Sein.*“<sup>55</sup> Eine Handlung lässt sich also nie einfach durch einen Antrieb oder Motiv erklären, welches als vergangener Bewusstseinszustand mein gegenwärtiges Bewusstsein von Moment zu Moment determiniert. Gleichfalls darf diese Ur-Wahl, dieser Lebensentwurf, auch nicht als fester Charakter verstanden werden. Vielmehr gibt es eine dialektische Beziehung zwischen Einzelhandlung und Lebensentwurf. Der grundsätzliche Lebensentwurf bedingt jede meiner Einzelhandlungen, gleichzeitig festigt oder ändert jede Einzelhandlung den Grundentwurf. Ich hätte also bei jeder beliebigen Handlung auch anders handeln können, allerdings nur durch eine „*radikale Konversion meines In-der-Welt-seins, das heißt durch eine jähe Metamorphose meines Initialentwurfs, das heißt durch eine andere Wahl meiner selbst und meiner Zwecke. Diese Modifikation ist übrigens immer möglich. (...) So sind wir fortwährend in unsere Wahl engagiert und uns fortwährend dessen bewusst, dass wir selbst diese Wahl unversehens umkehren und das Steuer herumreißen können.*“<sup>56</sup>

## **4. Fazit**

### **4.1 Unterschiede**

Ich komme nun zu einem abschließenden kritischen Vergleich von Schopenhauer und Sartre.<sup>57</sup> Dazu möchte noch einmal kurz die Position von Schopenhauer zusammenfassen und danach zeigen, inwiefern man Sartres Argumentation dagegen halten kann. Schließlich werde ich aber auch noch ein paar auffallende Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten ihrer Philosophien festhalten.

---

<sup>55</sup> S. 803, SN

<sup>56</sup> S. 804, SN

<sup>57</sup> Es ist wichtig, an dieser Stelle bezüglich Sartre noch auf folgendes hinzuweisen: Ich habe in meiner Darstellung nur die Position des frühen Sartre wiedergegeben. Der alte Sartre bedenkt, dass er eine etwas „*einfältige Theorie der Freiheit*“ aufgestellt hatte. „*Aber sie entsprach nicht dem, was ich wirklich sagen wollte. Was ich sagen wollte, war, dass man für sich verantwortlich ist, selbst wenn die Handlungen durch etwas einem Äußerlichen hervorgerufen werden.*“ S. 452, „*Die Zeremonie des Abschieds*“, a. a. O. Nach seiner Hinwendung zu einer marxistischen Sozialphilosophie erklärt Sartre: „*Ich bin davon überzeugt, dass der Mensch immer etwas aus dem machen kann, was man aus ihm macht. Heute würde ich die Freiheit so definieren: Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtheitsein herrührt.*“ S.164, „*Sartre über Sartre*“, Rowohlt, 1997) Doch hier spricht Sartre von *sozialer Prägung*, nicht von „*innerem*“ Determinismus, insofern kann von einer wirklichen Revision nicht gesprochen werden.

Schopenhauer kennt mehrere Definitionen von „Freiheit“, sie sind jedoch durchweg *negativ* bestimmt. Echte Freiheit ist für ihn vor allem durch *Abwesenheit von Notwendigkeit* gekennzeichnet sein soll. Absolute Abwesenheit von Notwendigkeit gibt es aber nur für den Weltwillen. Da er selber durch nichts verursacht oder bedingt ist (er ist ja selber Kausalität „von innen“), ist nur er allein fundamental frei. Jede Erscheinungsform des Willens unterliegt jedoch dem Gesetz von Raum, Zeit und Kausalität. Der Mensch ist ebenfalls eine Erscheinung und als solche ergibt sich bei ihm jede Handlung völlig notwendig aus dem Zusammentreffen seines (empirischen) Charakters mit einem Motiv. Obwohl alle Handlungen von der Geburt bis zum Tod durch diese beiden Faktoren determiniert sind, soll es laut Schopenhauer trotzdem eine Freiheit des Menschen geben; er sei zwar nicht für seine Handlungen verantwortlich, aber für seinen Charakter, den er in einer „intelligiblen“ Tat erschaffen haben soll. Eine weitere Freiheit findet sich bei Schopenhauer in der Verneinung des Willens, durch sie kommt es zur Abwesenheit von Notwendigkeit beim Wirken der Motive. Drei Freiheiten gibt es also bei Schopenhauer: 1. Freiheit des Weltwillens, 2. Freiheit der intelligiblen Tat und 3. Freiheit der Verneinung des Willens.

Ich halte alle drei für widersprüchlich.

*Erstens*: Die Freiheit des Weltwillens (sofern es ihn denn geben sollte) hat für die Willensfreiheit des einzelnen Menschen überhaupt keine Relevanz, im Gegenteil: sie absorbiert jede einzelne Handlung und lässt sie im Walten des Weltganzen verschwinden. Würde man sie als die eigene Willensfreiheit ansehen, so verhielte man sich wie König Xerxes, der das Meer auspeitschen ließ, weil ein paar Wellen eine seiner Brücken zerstörten. Wir wären für alles und jedes verantwortlich, also letztendlich für nichts. Die Freiheit des Weltwillens könnte nur eine Aufhebung der individuellen Willensfreiheit bedeuten.

*Zweitens*: die Freiheit des intelligiblen Charakters ist, wie ich bereits weiter oben beschrieb, völlig widersprüchlich; entweder damit ist der allgemeine Weltwille gemeint (dann hätte es keinen Sinn von „Charakter“ zu sprechen und *Erstens* würde wieder gültig werden) oder man deutet ihn als metaphysische Absurdität („vorgeburtliche Tat“ o. ä.).

*Drittens*: die Verneinung des Willens scheint mir nur ein abkünftiger Modus des normalen Handelns zu sein. Auch ein buddhistischer Heiliger sitzt, putzt, denkt und isst, selbst der „freiwillige“ Hungertod stellt ein gewähltes und handelnd realisiertes Engagement dar. Ich sehe nicht, wie jemals tatsächlich ein „Quietiv“ alle Motivation stilllegen könnte oder würde. Anscheinend liegt auch hier wieder eine pseudobuddhistische Konstruktion vor, die zur Klärung der Willensfreiheit nichts Wesentliches beiträgt.



Im Endeffekt muss man also feststellen: die Freiheit des Weltwillens kann nur als Determinierung des einzelnen Willens verstanden werden und die beiden anderen Freiheiten sind aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit nicht überzeugend. Äußerst klar und verständlich ist hingegen Schopenhauers deterministische Position: „*Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäß notwendige Handlung wird im individuellen Fall allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im >operari< nicht anzutreffen sein kann, muss im >esse< liegen.*“<sup>58</sup> Jede Handlung folgt nach Schopenhauer mit Notwendigkeit aus dem „esse“, dem „Wesen“ des Menschen, sei dies nun der Weltwille, der intelligible oder der empirische Charakter des Menschen. Eine Kritik an Schopenhauer müsste also an seinem „Essentialismus“ ansetzen.

Was würde Sartre Schopenhauer entgegenen?

Erstens: er würde den bösen, allmächtigen Weltwillen als eine spätmetaphysische, überflüssige Konstruktion abtun. Das Sein *ist*; mehr als diese kontingente Anwesenheit kann man nicht feststellen. „*Nichts –nicht einmal ein geheimer Wahn der Natur- konnte es erklären.*“<sup>59</sup> Diese neutralere Ontologie kommt ohne ein metaphysisches X „hinter“ den Dingen aus (also auch ohne „Wille“) und besitzt somit wesentlich mehr Plausibilität. Die uneinlösbare „Beweisschuld“, dass der Wille existiere, läge bei Schopenhauer. Da Schopenhauer den Großteil seiner Argumentation in den Willen investiert hat, fällt ein Großteil seiner Philosophie schon hier bereits zusammen. Interessanterweise ist Sartre damit konsequenter und sogar schopenhauerianischer als Schopenhauer selbst, da dieser ja in bescheideneren Momenten selber einräumte, dass „*das Erkenntwerden selbst dem Ansichsein widerspricht.*“<sup>60</sup> Der metaphysische Essentialismus wäre somit erledigt.

Zweitens: „*Im 18. Jahrhundert wird innerhalb des Atheismus der Philosophen die Vorstellung Gottes beseitigt, nicht jedoch der Gedanke, dass das Wesen der Existenz vorausgeht. Der Mensch ist Besitzer einer menschlichen Natur. So geht (...) das menschliche Wesen jener historischen Existenz voraus, der wir in der Welt begegnen.*“<sup>61</sup> Diese Worte Sartres kann man auch gegen den Essentialismus des intelligiblen Charakters richten. Der intelligible Charakter ist auf zweifache Weise widersprüchlich; es bleibt ungeklärt, was man überhaupt darunter verstehen soll und es ist rätselhaft, wieso in ihm die Freiheit liegen sollte. Sollte man ihn als Weltwillen oder als einen kleinen Ableger dessen interpretieren, dann kann man ihn aus den eben genannten Gründen gut als unhaltbare Spekulation abtun. Sollte man ihn als „wahres

---

<sup>58</sup> A. Schopenhauer – „*Die beiden Grundprobleme der Ethik*“, S. 622, Suhrkamp Verlag, (1986)

<sup>59</sup> Jean-Paul Sartre – „*Der Ekel*“, S. 151 – 152, Rowohlt Verlag (1999)

<sup>60</sup> S. 262 – 263, WWV Kap. 18 *Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich*

<sup>61</sup> Jean-Paul Sartre – „*Der Existentialismus ist ein Humanismus*“, S. 149, a. a. O.

Wesen“, das bereits vor der Geburt festliegt oder gar „gewählt“ wird (als Willensakt *außerhalb* von Raum und Zeit!), ansehen, so ist dies eine absurde Vorstellung, die höchstens als Determinismus betrachtet werden kann. „*Die Struktur der Wahl impliziert notwendig, dass sie Wahl in der Welt ist. Eine Wahl, die von nichts ausginge, Wahl gegen nichts, wäre Wahl von nichts und würde sich als Wahl vernichten. (...) Deshalb weisen wir Kants „Wahl des intellegiblen Charakters“ zurück.*“<sup>62</sup> Es bliebe also höchstens noch zu klären, wie es sich mit dem empirischen Charakter und den Motiven verhält.

Drittens: An dieser Stelle würde Sartre wahrscheinlich seinen eigenen „Freiheitsbeweis“ formulieren. Schopenhauer war der Meinung, dass der Mensch *zuerst* irgendetwas *ist* und *dann* dementsprechend *handelt*. Sartre dreht dies Verhältnis von „esse“ und „operari“ einfach um: der Mensch ist nicht einfach, was er ist; zuerst handelt er und dann (durch die Handlungen und nach den Handlungen) ist er, wozu er sich gemacht hat. „Frei“ sind diese Handlungen, weil zwischen Handlungsabsicht und Handlung bzw. zwischen Motiv und Wahl (das ist für Sartre das Gleiche) kein kausales Verhältnis besteht, sondern ein intentional-semantic. Begründet wird dies durch seine differenzierte Bewusstseinsanalyse, die zum Vorschein bringt, dass es kein fertiges „Ich“ und somit auch im strengen Sinne keinen wirklichen Handlungs-„träger“ „im“ Bewusstsein gibt, der die Handlung mit Notwendigkeit verursachen würde. Notwendig ist nur, *dass* das Bewusstsein wählt, denn *es kann nicht nicht wählen*, nicht aber, welche Wahl es genau trifft. Keineswegs ist damit aber eine Zufälligkeit gemeint. Das deterministische Totschlagargument, dass eine Wahl entweder notwendig (und somit determiniert) oder zufällig (und somit entweder unverstehbar-absurd oder probabilistisch determiniert) sein müsse, würde Sartre sicherlich als unangemessen eingengten Erkenntnisrahmen zurückweisen. Zufällig ist die Wahl eines jeden Menschen schon allein deshalb nicht, weil jede noch so unwichtige Handlung eine *Bedeutung* hat, die sie aus einem semantisch-pragmatischen Bezug zum eigenen Selbstbild-Entwurf gewinnt.

Ich denke, dass ich damit Sartres Gegenposition zu Schopenhauer adäquat zusammengefasst habe. In diesem Sinne schreibt auch Martin Suhr in seiner Sartre-Einführung: „*Es ist merkwürdig, dass Sartre beinahe dieselbe Formulierung gebraucht wie Schopenhauer: „So haben wir voll und ganz Bewusstsein der Wahl, die wir sind“ (SN 803) – und trotzdem genau das genaue Gegenteil damit zum Ausdruck bringt. Schopenhauer sagte: „Der Mensch tut allezeit nur, was er will, und tut es doch notwendig. Das liegt daran, dass er schon ist, was er will: denn aus dem, was er ist, folgt notwendig alles, was er jedes Mal tut.“ Sartre betont dagegen, dass die Wahl, die wir sind, Ausdruck unserer Freiheit ist. Im Allgemeinen*

---

<sup>62</sup> S. 830, SN

*bestätigen zwar unsere einzelnen Handlungen unseren Gesamtentwurf. Aber es gibt die Möglichkeit, sogar diesen zu ändern; wir können andere werden, als wir sind. Wir können unseren ursprünglichen Entwurf in dem Maße ändern, wie wir uns durch unsere Akte über das belehren lassen, was wir gewählt haben. Wir können und wir müssen uns stets von neuem erfinden.*“<sup>63</sup>

## **4.2 Gemeinsamkeiten**

Ich möchte aber im Zuge dieses kritischen Vergleichs auch noch ein paar wichtige Gemeinsamkeiten von Schopenhauer und Sartre feststellen:

Das Nichts der Freiheit: Sowohl für Schopenhauer wie auch für Sartre spielt „das Nichts“, das ja als Begriff spätestens seit Wittgenstein und dem Wiener Kreis unter dem Generalverdacht semantischer Sinnlosigkeit steht, eine große Rolle für die Freiheit. Und bei beiden ist es nicht irgendein kosmologisches Nichts (dies würde dem Sinnlosigkeitsverdacht in der Tat schwer standhalten), sondern ein *relatives* Nichts, also eine negative Binnenstruktur, die konkret gesprochen zwischen Motiv und Bewusstsein treten kann. Viel weiter geht die Ähnlichkeit bei Schopenhauer und Sartre in diesem Punkt allerdings nicht. Bei Schopenhauer bezeichnet das Nichts die unglaublich selten stattfindende Stilllegung aller Handlungen, die durch das Nichts der Wirkung der Motive entzogen werden. Zwar schreibt auch Sartre an einer Stelle ganz ähnlich: „(...) Freiheit (...) lässt sich durch die Existenz dieses nichts (rien) kennzeichnen, das sich zwischen Motiv und Handlung einschleibt. Nicht weil ich frei bin, entgeht meine Handlung der Bestimmung der Motive, sondern im Gegenteil, die Struktur der Motive als unwirksamer ist die Bedingung meiner Freiheit.“<sup>64</sup> Man sieht aber den Unterschied: das Nichts hat bei Schopenhauer *passiven* Charakter, bei Sartre hingegen ist es ein *schöpferisches Nichts*, und zwar ein permanentes. Es kommt bei ihm in vielerlei Gestalten vor (Verneinung, Abwesenheit, Veränderung), doch all diese Formen der Negativität sind doch begründet in dem einen Absetzungsvollzug des Bewusstseins (Für-sich-sein), das sich vom An-sich losreißt und nicht mehr in reiner Identität mit sich selbst ruhen kann. „Das Nichts“ hat bei Sartre grundsätzlich immer eine *anthropologische Bedeutung*: die Nicht-Identität des Menschen mit sich selbst, seine Unterbestimmtheit und somit seine Definition als Mangelwesen, dass sich erst handelnd eine Identität erschaffen muss. Mit dem Quietismus Schopenhauers hat dies nichts zu tun.

---

<sup>63</sup>, Martin Suhr – „Jean-Paul Sartre zur Einführung“, S. 170, Junius (2001)

<sup>64</sup> S. 99, SN

Die ewige Wiederkehr des Voluntarismus: In Jürgen Hengelbrocks Sartre-Einführung deutet er dessen Ontologie in einer stark spinozistisch-schopenhauerianischen Lesart als verkappten Voluntarismus. Er hebt das metaphysische Drama, das auch Sartres ganze Philosophie teilweise verdeckt durchzieht, hervor. Das Für-sich-sein sei, so Sartre, erfüllt von der „Begierde, Gott zu werden“, es unternehme, natürlich ohne sich dessen thematisch bewusst zu sein, ständig den Versuch, „An-sich-für-sich“ zu sein, also *gleichzeitig nichtidentisches Bewusstsein und selbstidentisches Objekt*. Hengelbrock zitiert Sartres „*Metaphysische Aperçus*“ am Ende von SN: „>Alles verläuft so, als ob sich das An-sich in einem Entwurf, sich selbst zu gründen, die Verwandlung des Für-sich gäbe.< - Ein Entwurf, um sich etwas zu geben ist ein willentlicher Akt. Wird hier dem Sein doch ein Wollen zugesprochen? Auch andere Formulierungen legen dies nahe: Das An-sich-Sein hat >den Wunsch, sich zu gründen<.“ Dadurch kommt Hengelbrock zu der These: „So ist diese, aber vielleicht jede Metaphysik letztendlich voluntaristisch. Bei Sartre wird dieses Wollen nicht personal im Sinne eines göttlichen Subjekts gedacht, auch nicht als klarer Bewusstseinsakt. Es ist jene zum Scheitern verurteilte, dumpfe innere Bewegung des Seins, das seine eigene Möglichkeit und seinen eigenen Mangel ahnt.“<sup>65</sup> Ich halte Hengelbrocks Überlegungen für durchaus bedeutsam. Sollte er Recht haben, würde er eine erstaunliche Gleichartigkeit von Schopenhauer und Sartre aufgezeigt haben. Man sollte allerdings nicht vergessen, dass es sich bei diesen Überlegungen Sartres nur um metaphysische Gedankenspiele handelt. „Der Metaphysik kommt es zu, die Hypothesen aufzustellen, die es ermöglichen, diesen Prozess als das absolute Ereignis zu begreifen, das das individuelle Abenteuer, nämlich die Existenz, krönt. Es versteht sich, dass solche Hypothesen Hypothesen bleiben, weil wir keine letzte Bestätigung oder Nichtbestätigung erwarten können.“<sup>66</sup> Außerdem hat auch diese Rekonstruktion des Voluntarismus in Sartres Ontologie kaum eine Bedeutung für das Problem der Willensfreiheit. Wenn er Recht hat, würde dies eher aufzeigen, dass Sartres Philosophie (unbeabsichtigt) wesentlich buddhistischer ist als Schopenhauers: Die Verschmelzung von Weltseele (Brahman/An-sich-sein) und Individualeseele (Atman/Für-sich-sein) ist unmöglich, wir müssen uns damit anfreunden als endlicher Entwurf der Unverfügbarkeit des widrigen Seins gegenüberzustehen. Frei bliebe der Entwurf aber weiterhin. Auch in diesem Punkt gibt es also nur eine bedingte Ähnlichkeit bei diesen beiden Philosophen.

Die Konversion: Sie hängt eng mit dem letzten Punkt zusammen. In beiden Philosophien wird die Möglichkeit einer Konversion aufgezeigt, die, wenn man ehrlich ist, eigentlich als *Appell*

---

<sup>65</sup> Jürgen Hengelbrock – „Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk“, S. 168, Alber Verlag, Freiburg (Breisgau) (1989)

<sup>66</sup> S. 1061, SN

gemeint ist. Schopenhauer empfiehlt die Verneinung des Willens zum Leben, um sich aus den Kausalketten des Weltwillens möglichst komplett zu befreien. Nun könnte man Sartres Aufruf zu einer *authentischen* Existenz vor dem Hintergrund der Überlegungen des letzten Punktes eigentlich ebenfalls als eine Art Verneinung des Weltwillens ansehen. Der Weltwille durchzieht uns Menschen durch die angeborene Begierde, Gott zu sein, die aber immer zum Scheitern verurteilt ist, da der Mensch nie zugleich Für-sich und An-sich sein kann. Diese Art der Selbstbestimmung, sich eine feststehende und ein für alle mal gegebene Identität zuzuschreiben, sie brandmarkt Sartre als Unaufrichtigkeit und „Geist der Ernsthaftigkeit“, den es zu überwinden gilt, indem man sich klarmacht, dass die Identität immer nur eine gespielte und handelnd realisierte Rolle darstellt. Genau an dieser Stelle wird aber auch wieder klar, wie konträr Sartres Konzept von Konversion gegenüber der Schopenhauerschen ist: Schopenhauer fordert Stillstand aller Handlungen, während Sartre postuliert: „*Authentizität enthüllt, das machen (und nicht sein) der einzig annehmbare Entwurf ist.*“<sup>67</sup> Insofern ist Authentizität auch kein Zustand, den man einmal erreichen kann und sich dann darin ausruhen kann, wenn man erstmal erkannt hat, dass man nicht einfach sein kann, was man ist, sondern sich selber macht. Vielmehr ist es eine lebenslange Aufgabe, die darin besteht, immer wieder kritisch die eigenen Identitätsmuster zu zerstören und der Begierde, Gott zu sein einen ganz anderen Affekt entgegenzusetzen: man „*muss diese Grundlosigkeit als apriorische Bedingung seiner Existenz (...) lieben.*“<sup>68</sup> Letztendlich sind Schopenhauers und Sartres Konzepte also auch beim Thema „Konversion“ eher konträr als gleichartig: Durch Schopenhauers Konversion wird der Mensch *freier*, besser gesagt er wird *befreit*. Bei Sartre hingegen ist der Mensch ohnehin radikal frei, allerdings gesteht er es sich dies nach der Konversion auch ein, er *befreit* sich höchstens von falschen Selbstbildern.

Ich komme nun zu meinem abschließenden Urteil. Der kritische Vergleich der beiden Positionen zur Willensfreiheit hat ergeben, dass es trotz eines ähnlichen Ansatzes mehr trennende als gemeinsame Elemente in den zwei Theorien gibt. Man könnte Sartres Philosophie sogar als direkte Gegenposition zu Schopenhauer verstehen. Schopenhauer vertritt eine psychomechanische Handlungstheorie, die mit einer vitalistisch-voluntaristischen Metaphysik unterfüttert ist. Sartre steht für eine semantische Handlungstheorie, die mit einer anthropologischen Unterdeterminierung begründet wird. Letztendlich halte ich Sartres Standpunkt für überzeugender.

---

<sup>67</sup> Original von Sartre in den „*Cahiers pour une morale*“, eigene Übersetzung von Dorothea Wildenburg in: – „*Jean-Paul Sartre*“, S.90, Campus, Frankfurt/Main (2004)

<sup>68</sup> ebenda

## Quellenangaben:

### Primärliteratur **Jean-Paul Sartre:**

- „*Das Sein und das Nichts*“, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg (1998),  
„*Die Transzendenz des Ego*“, a. a. O. (1997)  
„*Der Ekel*“, a. a. O. (1999)  
„*Der Existentialismus ist ein Humanismus*“, a. a. O. (2000)  
„*Sartre über Sartre*“, a. a. O. (1997)

### Primärliteratur **Arthur Schopenhauer:**

- „*Die Welt als Wille und Vorstellung*“, Könenmann Verlag, Köln (1997)  
„*Die beiden Grundprobleme der Ethik*“, Suhrkamp Verlag, (1986),

### Sekundärliteratur und weitere Originalquellen:

- Simone de Beauvoir – „*Die Zeremonie des Abschieds*“, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg (1996)  
Friedrich Engels – „*Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*“ Karl Dietz Verlag, Berlin (1962)  
Margot Fleischer – „*Schopenhauer*“, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau  
Martin Heidegger – „*Sein und Zeit*“, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (1993)  
Jürgen Hengelbrock – „*Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk*“, Alber Verlag, Freiburg (Breisgau) (1989)  
Immanuel Kant – „*Kritik der reinen Vernunft*“,  
    aus: „*100 Werke, die jeder haben muss*“ (CD-Rom), Directmedia, Berlin (2002)  
Platon – „*Phaidon oder von der Unsterblichkeit der Seele*“,  
    aus: „*100 Werke, die jeder haben muss*“ (CD-Rom), a. a. O.  
Rüdiger Safranski – „*Das Böse. Oder das Drama der Freiheit*“, Fischer Verlag, Frankfurt am Main (1999)  
Derselbe – „*Schopenhauer. Ausgewählt und Vorgelegt von Rüdiger Safranski*“, Deutscher Taschenbuch Verlag, München (1998)  
Derselbe – „*Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*“, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg (1998)  
Bernard N. Schumacher (Hrg.) – „*Klassiker Auslegen: Das Sein und das Nichts*“, Akademie Verlag, Berlin (2003)  
Thomas Seibert – „*Existenzphilosophie*“, Metzler, Stuttgart (1997)  
Martin Suhr – „*Jean-Paul Sartre zur Einführung*“, Junius, Hamburg (2001)  
Dorothea Wildenburg – „*Jean-Paul Sartre*“, Campus, Frankfurt/Main (2004)

### Nachschlagewerke:

- Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hg.) – „*Historisches Wörterbuch der Philosophie*“, Schwabe, Basel/Stuttgart (1971)  
Hügli, Lübke (Hg.) – „*Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*“, Rowohlt, 2. Auflage Reinbek bei Hamburg  
Pechtl, Peter und Burkard, Franz-Peter (Hg.) – „*Metzler Philosophie Lexikon*“, Metzler, Stuttgart/Weimar (1999)  
Lutz, Bernd (Hg.) – „*Metzler Philosophen Lexikon*“, Metzler, Stuttgart/Weimar (1995)  
Haim Gordon (Hg.) – „*Dictionary Of Existentialism*“, Fitzroy Dearborn Publishers, London (1999)

### Internet:

- Dirk Hartmann – „*Willensfreiheit und die Autonomie der Kulturwissenschaften*“  
[www.jp.philo.at/texte/HartmannD1.pdf](http://www.jp.philo.at/texte/HartmannD1.pdf)