

## NEUNTES KAPITEL

### Zeit und Freiheit\*

A. Der enge Zusammenhang von Zeit und Freiheit will primär nicht besagen, daß alles freie Handeln nur „in der Zeit“ möglich sei. Auch das unfreie Geschehen vollzieht sich „in der Zeit“, und ein unbeteiligter Beobachter könnte nicht ohne weiteres entscheiden, ob eine wahrgenommene Handlung dem freien Willen entspringt oder aus Zwang geschieht. Nun birgt die Tatsache, daß das freie Handeln seinen Vollzug „in der Zeit“ haben muß, selbst schon ein großes Problem in sich. Wenn jedoch nach den zeitlichen Bedingungen der Freiheit gefragt wird, so ist damit offensichtlich noch etwas anderes gemeint als der zeitliche Rahmen und die Dauer der Handlung. Weil alles freie oder unfreie Geschehen in der Welt dem Menschen nur „in der Zeit“ erscheinen kann, muß man nach einem Grund suchen, der eine Unterscheidung des unfreien Geschehens von der freien Handlung erlaubt. Die Frage ist, ob dieser Unterscheidungsgrund im Begriff der Zeit selbst zu finden ist oder ob ein Standpunkt über der Zeit eingenommen werden muß, um die Freiheit zu begründen und vor einem Determinismus zu retten. Die Antwort hängt davon ab, was für ein Begriff der Zeit dem Verhältnis von Zeit und Freiheit zugrundegelegt wird.

i. Das unfreie Geschehen kann in seiner kausalen Folge sehr leicht auf die Wirksamkeit einer Vergangenheit zurückgeführt werden. Das Frühere ist die Ursache und Bedingung für das spätere Geschehen. Wenn im unfreien Geschehen die Vergangenheit herrscht, so könnte nun gefolgert werden, daß die Bedingung und der Horizont der Freiheit die Zukunft ist. Damit wäre in der Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft innerhalb der Zeitstruktur ein Grund gefunden für die Unterscheidung des unfreien Geschehens von einer freien Handlung. Die kausale Folge wäre begründet in der Vergangenheit, die Freiheit in der Zukunft. [128/129]

Doch wurde dieser Schluß so lange nicht gezogen, als die Zeit nur als Folge verstanden wurde und in ihr die Dimension der Vergangenheit allein als „Zeit“ angesprochen wurde. Dazu trug die gewöhnliche Zeitvorstellung selbst bei, in der das ursprüngliche Verhältnis der Zeitstufen schon nivelliert ist in eine bloße Folge, so daß es für einen Zeitpunkt oder Zeitabschnitt keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob er in der Vergangenheit liegt, gegenwärtig ist oder noch bevorsteht. Die Unterscheidung und Bestimmung der Zeitstufen in ihrer Bezogenheit auf die jeweilige Gegenwart ist so zu einem Modus der Zeit geworden, der dieser äußerlich anhängt und

---

\* Meine Dissertation „Über den Begriff der Zeit“ ist erschienen beim Max Niemeyer Verlag Tübingen 1962, 203 Seiten. Sie kann im Computerausdruck kapitelweise abgerufen werden. Die Seitenwechsel der Originalausgabe sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

sie in ihrem Wesen nicht mehr entscheidend verändert. Damit war die Voraussetzung geschaffen, um die „Herrschaft der Vergangenheit“ in der Kausalität mit „Herrschaft der Zeit“ überhaupt gleichzusetzen. Die Freiheit mußte aus der Zeit ausgeschlossen und in eine überzeitliche Region verwiesen werden.

Bei dieser Trennung zweier Sphären taucht natürlich die Frage auf, wie der überzeitliche Akt der Freiheit mit der innerzeitlichen Handlung zusammenhängt. Der Zwang der nivellierten Zeitvorstellung nötigt dazu, alles Geschehen in der Zeit kausal zu deuten. Wie eine Handlung „in der Zeit“ und zugleich frei sein könne, wird zum unlösbaren Problem. Der freie Akt wird reduziert auf seinen absoluten Anfang und gelöst von der aus ihm folgenden Handlung, die ihrerseits völlig nach kausalen Gesetzen verlaufen muß. Wie beide dennoch zusammenhängen sollen, kann nicht mehr überzeugend angegeben werden.

Die rein formale Freiheit des absoluten Anfanges kann jedoch gar nicht mehr als Freiheit angesprochen werden, wenn sie sich nicht in ihrem Handeln verwirklicht. Das Wollen ist getrennt von dem dazugehörigen Können. Dann aber kann ich alles wollen, auch wenn ich es nicht vollbringen kann: Der bloß formale Wille ist unendlich und völlig unbestimmt. Doch ist er wirklich freier Wille nur insoweit, als er tun kann, was er will. Das Problem der wirklichen und nicht der bloß formalen Freiheit ist das Können und nicht das Wollen. Ein Wille, der nicht tun kann, was er will, ist entweder ein formaler oder ein unfreier Wille.

Für den bloß formalen Willen gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Unfreiheit. Er ist absolut und grenzenlos, während die Freiheit oder Unfreiheit des wirklichen, d.h. des wirkenden Willens abhängt von seinem Können und darin begrenzt ist. Eine Theorie der Freiheit, die es nicht mit dem formalen Willen, sondern mit dem wirkkräftigen Willen zu tun hat, kann sich prinzipiell nicht mehr auf einen letzten [129/130] Punkt „außerhalb“ zurückziehen und muß das konkrete Handeln selbst zum Gegenstand nehmen. Nicht der formale Wille, der in gleicher Weise alles vermag und nichts vermag, sondern die konkrete Handlung muß als frei oder unfrei bestimmt werden können. Dann kann aber die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit und Freiheit nicht mehr umgangen werden.

2. Der erste Schritt ist getan, wenn die Identifizierung von Zeit und Kausalität aufgehoben wird und statt der Bezeichnung „Zeit“ wieder der rechtmäßige Titel „Vergangenheit“ eingesetzt wird. Damit wird der Blick frei für den schon angezeigten Zusammenhang von Zukunft und Freiheit und innerhalb der Zeit ein Unterscheidungsgrund gefunden, um eine freie Handlung von dem unfreien Geschehen zu unterscheiden. Die „Zukunft“ muß dabei in einer doppelten Weise bestimmt werden als Ursprung und Horizont der Freiheit. Die Zukunft als Horizont ist die im Blick liegende Möglichkeit, an der sich das freie Handeln orientiert. Der freie Akt ist vom Ziel her bestimmt,

und seine Vergangenheit und Gegenwart erscheinen ihm stets im Lichte ihrer Zukunft, aus der sie sich strukturieren und verstehen lassen. Dieser Strukturzusammenhang ist in der neueren Literatur oft herausgestellt worden, so daß ein Hinweis hier genügt.

Doch reicht die Bestimmung der Zukunft als Horizont des Selbstverständnisses der Freiheit nicht aus, um das Phänomen der Freiheit ganz zu erfassen. Es läßt sich ohne weiteres ein freies Handeln denken, das sich nicht im vorgängigen Blick auf die Zukunft orientiert und sich von ihr her bestimmen läßt. Auch wo die Vergangenheit den primären Horizont des Selbstverständnisses bildet, ist das Handeln zwar beschränkter, aber deshalb nicht weniger frei. Die Zukunft muß noch in einer anderen Weise als Ursprung der Freiheit bestimmt werden und kann nur dann ihren Vorrang innerhalb der Struktur der freien Zeitlichkeit zu Recht erhalten. Ihre „Möglichkeit“ darf nicht allein von dem im Blick liegenden Horizont her verstanden werden, sondern als Möglichkeit im ursprünglichen Sinne der *potentia*.

Der Blick in die Zukunft und das Selbstverständnis aus ihr ist nicht einmal die Regel. Er gilt nicht für alle Lebensalter und innerhalb der Kulturen nur für das christliche und das säkularisierte Abendland. Aber abgesehen davon läßt die Zukunft als Horizont für das Sich-vorweg-sein der Freiheit die Frage unbeantwortet, wie der freie Akt überhaupt möglich sei und zustandekommt. Wenn der Entwurfscharakter dieser Möglichkeit betont wird, so wird damit zurückver- [130/131] wiesen auf den Ursprung der Freiheit, die sich ihre Zukunft entwirft, um sich aus ihr verstehen zu können. Doch muß weiter gefragt werden, wie dieses Entwerfen selbst möglich ist. Man muß eine „Zukunft“ finden, die aus sich die Horizonte aller Zeiten überhaupt erst entspringen läßt und die selbst noch nicht diesen horizontalen Charakter trägt. Erst dieser Weise der Zukunft kann der Primat innerhalb der Struktur der freien Zeitlichkeit zugesprochen werden, während die Zukunft als entworfenen Horizont des Selbstverständnisses keineswegs primär ist und auch nicht als der Ursprung und Grund der Freiheit angesprochen werden darf.

3. Den ursprünglicheren Zusammenhang hat Schelling freigelegt, wenn er das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft als ein Wirkungsverhältnis zweier Kräfte bestimmte. Die Zukunft als Ursprung und Möglichkeit der Freiheit ist die Bedingung für die Aufhebung der Herrschaft der Vergangenheit, die dadurch gekennzeichnet ist, daß es in ihr noch gar keine unterschiedenen Zeiten gibt. Erst der Aufhebung ihrer Unmittelbarkeit in der Scheidung der Zeiten entspringt zugleich der Horizont der Zukunft wie der freie Blick in die Vergangenheit. „Herrschaft der Vergangenheit“ bedeutet nicht Blick in die Vergangenheit und Selbstverständnis aus ihr, sondern unfreie Verfallenheit an ein unmittelbares Gegenüber vor allem Bewußtsein der Zeiten. „Herrschaft der Zukunft“ meint in gleicher Weise nicht das Selbstverständnis aus ihr, sondern die Offenbarkeit und Verfügbarkeit der Vergangenheit, aus der heraus sich erst der Blick in die Zukunft freigibt und

die konkrete Möglichkeit des freien Handelns sich begründet. Die Zukunft als Ursprung der Freiheit manifestiert sich in der befreienden Aufhebung der Unmittelbarkeit (Verfallenheit) und bedingt darin das gleichzeitige Erscheinen der offenbaren Zeiten. In welcher Zeit sich dann das freie Handeln primär orientiert, ist für eine Bestimmung der Freiheit nicht unwesentlich, aber doch von ihrem Ursprung her gesehen auch nicht entscheidend wichtig.

4. Die sich ausdrücklich auf ihre Zukunft entwerfende Freiheit ist in einem hohen Maße unbestimmt, weil sie jede Bindung und Verpflichtung gegenüber der Vergangenheit von sich abgewiesen hat. Auch wo die Vergangenheit als Horizont des Selbstverständnisses frei ergriffen war, blieb sie der bestimmende Grund der Freiheit und hielt diese in bestimmten Schranken fest. Ihre Möglichkeit war immer schon vorbestimmte Möglichkeit. Diese Bestimmtheit ist durchaus [131/132] positiv, wo sie nicht in Bindung umschlägt. Sie gab der Freiheit Kraft und Halt und stellte den Einzelnen nicht vor die Notwendigkeit, die Möglichkeit und den Sinn seines Daseins für sich selbst erst zu finden.

Demgegenüber stellt die aus der offenen Zukunft als noch unbestimmte Möglichkeit ergriffene Freiheit den Menschen ins Leere. Alles tun und sein zu können, ermöglicht einen Aufschwung in der Anstrengung aller Kräfte und kann zu einer so rapiden Entwicklung führen, wie sie für die letzten Jahrhunderte im Abendland kennzeichnend ist. Die sich ihre Bestimmung erst gebende Freiheit vermag sich in einem hohen Maße selbst zu bestimmen und auch zu vollbringen, was zuvor nicht für möglich gehalten worden wäre. Doch liegt in der Loslösung von den überkommenen Maßstäben und Horizonten des Selbstverständnisses auch die große Gefahr, daß die auf sich selbst gestellte Freiheit sich verliert und in neue Bindungen verfällt, die sie nicht wie die immer von neuem ergriffenen, einweisenden Traditionen in der Freiheit halten, sondern diese im Gegenteil verloren gehen lassen. Das Selbstverständnis aus einer gefestigten Vergangenheit kann der Freiheit Sicherheit und Kraft geben. Demgegenüber hat die in ihre bloße Möglichkeit (Zukunft) gestellte Freiheit keinen überkommenen Grund mehr und kann die jeder Freiheit notwendige Begründung ihrer selbst versäumen. Die formal und grundlos bleibende Freiheit muß sich selbst verlieren. Sie verfällt in die Unmittelbarkeit und an Mächte, die sie binden, anstatt sie zu befreien. Die Freiheit muß sich selbst erst verwirklichen und befreien, indem sie sich begründet. Ohne eine Bestimmung geht sie verloren. Wenn die Freiheit keine Bestimmung vorfindet, in die sie hineinwachsen und in der sie frei werden kann, ist es für sie schwer, sich' selbst eine eigene Bestimmung zu geben. Die Gefahr des Verfallens ist viel größer, wo die Freiheit sich aus ihrer leeren Zukunft verstehen soll und keine Maßstäbe vorfindet, als die sie sich selbst gibt. Die Existenz im Leeren hat zunächst viele Möglichkeiten, weil sie die Existenz in der Möglichkeit selbst ist. Wenn sie aber bloße Möglichkeit bleibt, verliert sie mit ihrer versäumten Wirklichkeit zugleich die Möglichkeit selbst. Die bloß mögliche Freiheit wird zur wirklichen Unfreiheit,

wenn sie nicht bestimmte Möglichkeiten ergreifen und sich in ihnen verwirklichen kann.

Ob sich die Freiheit aus der Zukunft oder aus der Vergangenheit verstehen soll, kann gar nicht als Alternative gefragt werden. Die sich nur aus ihrer Zukunft verstehende Freiheit hält sich in der bloßen Möglichkeit und versäumt ihre Bestimmung, ohne die sie nicht wirkliche Freiheit werden kann. Die Wirklichkeit wird notwendig unfrei, [132/133] wenn die Freiheit in der Möglichkeit bleibt. Der äußere, bestimmende Grund der Freiheit kann aber gar nicht die Zukunft sein, sondern immer nur die Vergangenheit. Jede begründete Freiheit muß zugleich auf beide blicken und auf ihren Zusammenhang gründen. Die Übernahme der Vergangenheit gibt allein der Freiheit ihr konkretes Wesen und damit ihre Kraft und ihre Wirklichkeit. Die bewältigte Vergangenheit befreit, und nur wenn die Freiheit wesenlose Möglichkeit bleiben will und den Anspruch der Vergangenheit negiert, wird diese zu einer bindenden Macht und überwältigt die Freiheit, die sich von ihr geschieden und los glaubte. Die Alternative ist nicht Freiheit mit Vergangenheit oder Freiheit ohne Vergangenheit, sondern begründete Freiheit oder entgründete, d.h. ohnmächtige Freiheit. Die Vergangenheit läßt sich prinzipiell nicht ausschalten. Sie bleibt in jedem Falle anwesend, nur entscheidet es über die Freiheit, ob sie als bindende Gegenmacht oder als befreiender, verfügbarer Grund da ist. Frei von der Vergangenheit wird der Mensch nur, wenn er sie in seine Gegenwart hereinnimmt und in der Übernahme überwindet. Die Freiheit muß sich von der Vergangenheit bestimmen lassen und diese wiederum rückwirkend gestalten (lebendige Tradition), um frei zu bleiben. Wo sie sich nur von ihr absondert, verfällt sie der bindenden Unmittelbarkeit des Äußeren und wird innerlich leer und wesenlos. Die Freiheit von der Vergangenheit ist notwendig eine Freiheit zu der Vergangenheit.

Wenn also die Freiheit sich erhalten soll, muß sie ihre freie Zukunft (Ursprung, Möglichkeit) in einer befreiten Vergangenheit (Wesen, Wirklichkeit) begründen und kann als wirkende Freiheit nur auf einem freien Verhältnis beider beruhen. Um sich zu verstehen, muß sie notwendig auf beide zugleich blicken. Die Trennung und Opposition von Zukunft und Vergangenheit in der Absage an diese oder jene zerstört die Freiheit.

Die Unfreiheit als Herrschaft der Vergangenheit bedeutet, daß es nur eine unmittelbar gegenwärtig wirkende Vergangenheit (ungeschiedene, d.h. unbewältigte Vergangenheit) gibt, die alle freien Akte hemmt und die Gegenwart der Verfallenheit preisgibt. Die herrschende Vergangenheit ist jedoch unselbständig und gebunden an die sie erweckende äußere Affektion, der sie verfallen ist. Herrschaft der unmittelbaren Vergangenheit ist so identisch mit Verfallenheit an die unmittelbare Gegenwart.

Die Zukunft kann als Ursprung der Freiheit nicht vom Selbstverständnis her bestimmt werden, sondern von der Möglichkeit als Fähigkeit (potentia) zum Wirken. Diese potentia ist aber nur in for- [133/134] maler Hinsicht rein zu-

künftig. Wo sie wirkliche Möglichkeit ist, begründet sie sich in einer offenen Vergangenheit und wirkt in einer freien Gegenwart.

Wo der Strukturzusammenhang aller drei Zeiten gelöst wird, geht die Freiheit ihrer selbst verlustig. Sie kann nicht Freiheit sein, wenn sie nur eine Zukunft hat und ihre Vergangenheit von sich geschieden, nicht aber wiederum als Grund in sich aufgenommen hat. Das Problem der wirklichen Freiheit liegt nicht in der Zukünftigkeit, sondern im freien Verhältnis von Zukunft und Vergangenheit in der Gegenwart. Ihre Macht oder Ohnmacht hängt nicht davon ab, wie sie ihre Zukunft verwirklicht, sondern wie sie ihre Vergangenheit bewältigt. Der freie Blick in die Zukunft ist abhängig von der Gewinnung eines freien Blickes in die Vergangenheit.

5. Ob man die Freiheit von einem formalen Willen oder allein aus ihrer zukünftigen Möglichkeit her versteht, bedeutet keinen wesentlichen Unterschied. Beidemal wird sie von der Möglichkeit her gedacht und dadurch das Problem der wirklichen Freiheit verdeckt. Die traditionellen Freiheitstheorien von Descartes<sup>1</sup> über Kant<sup>2</sup> bis hin zu Sartre<sup>3</sup> haben denselben grundsätzlichen Mangel, daß das Problem der Freiheit von ihnen noch gar nicht vollständig gesehen wird. Der formale Wille als die bloß potentielle Freiheit ist in der Tat schrankenlos, vollkommen, autonom und absolut und muß von außen her eingeschränkt werden. Alle Grenzen bleiben ihm zufällig und können überschritten werden. Die absolute Freiheit kann der Möglichkeit der Unfreiheit selbst gar nicht begegnen.

Wenn alle Bestimmtheit aus dem Willen ausgeschlossen wird, steht ihm jedoch eine vollkommen determinierte Wirklichkeit gegenüber, und es gibt kein Gemeinsames zwischen ihnen. Demgegenüber erhebt sich die Frage nach der wirklichen Freiheit, die sich in ihrer Begrenzung erfährt und allein in ihr wirken kann. Man hat versucht, beide Freiheitsbegriffe in der Weise zu vereinen, daß man zwar an der potentiellen, absoluten Freiheit festhielt, sie aber als Willkür negativ bewertete und ihr gegenüber eine Freiheit betonte, die sich aus einer ethischen Bindung und Verpflichtung heraus versteht und selbst begrenzt. Nur die sich bindende und verpflichtende Freiheit sei die wahre Freiheit. Doch bleibt der Ruf nach ihr ein Appell an eine nach wie vor schrankenlos verstandene Freiheit. [134/135]

Es geht aber gar nicht um eine zufällige situationsbedingte Begrenzung oder um einen ethischen Appell, wenn nach der Bestimmung der Freiheit gefragt ist, sondern um das Phänomen der wirklichen Freiheit selbst, die bestimmt und begrenzt sein muß, um überhaupt frei sein zu können. Die Grenze liegt nicht außerhalb der menschlichen Freiheit, sondern in ihr selbst, insofern sie wirkliche Freiheit ist. Die Einschränkung liegt im Wesen der menschlichen

---

<sup>1</sup> R. Descartes, vgl. Meditationes IV, 11 ff.

<sup>2</sup> I. Kant, vgl. die Kritik der praktischen Vernunft, Orig. A S. 58 u.a.

<sup>3</sup> J. P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1952, S. 420, 493 u.a.

Freiheit, die sich notwendig in einem anderen begründen muß und allein durch dieses andere wirken kann. Der potentiellen Freiheit stehen die beiden wirklichen Weisen der Freiheit oder Unfreiheit gegenüber. Unfrei kann nur ein freies Wesen sein. Die Unfreiheit als eine Möglichkeit der Freiheit unterscheidet sich von der Determination eines Wesens, das gar nicht frei sein kann. Neben der determinierten Gesetzmäßigkeit gibt es nicht nur eine schrankenlose Freiheit, sondern eine freie Bestimmtheit, die eine von jener völlig verschiedene Struktur hat. Das freie Wirken ist eo ipso bestimmtes Wirken, aber darin gerade frei und nicht determiniert. Die dem traditionellen Denken unlösbare Alternative von Freiheit und Bestimmtheit ist im Begriff der wirklichen Freiheit überwunden. Nicht nur die Entscheidung als der Beginn des Handelns ist frei, sondern in gleicherweise die ganze konkret sich vollziehende Handlung selbst. Wo der Wille und der freie Entwurf bloße Möglichkeiten bleiben, ist noch keine Freiheit. Erst wo der Wille einen Grund des Handelns findet und der Entwurf konkret verwirklicht werden kann, äußert sich die Kraft der wirklichen Freiheit, die nur in ihrem Grund zugleich begrenzt und über ihn mächtig ist.

Der Mensch hat gar nicht die Wahl, seine Freiheit zu bestimmen oder sie in der unendlichen Möglichkeit zu halten. Wo er sie nicht begründet, verliert er sie notwendig, zunächst als wirkliche und schließlich auch als potentielle Freiheit. Woraus er seine Freiheit versteht, ist dabei nicht unwesentlich, aber nur sekundär gegenüber der Feststellung, daß sie nur als begründete Freiheit überhaupt frei sein kann. Dieser Grund muß wirklich gegeben sein als Vergangenheit, Wesen, Leib.

Wir sahen schon, daß die Freiheit sich nicht zwischen der Vergangenheit als ihrem Grund oder der Zukunft als ihrer Möglichkeit entscheiden kann. Die Freiheit entspringt in der Möglichkeit der Zukunft, gründet aber nicht in ihr und kann sich so nicht allein aus ihr verstehen. Die sich aus der Vergangenheit verstehende Existenz ist ungefährdeter, weil sie um die Verpflichtung ihrer Freiheit weiß und diese bejaht, während die sich in ihre bloße Möglichkeit stellende Freiheit jede Bestimmung abweist und dadurch ihre eigene Wirklichkeit verneint. Deshalb wird auch die sich aus ihrer Zukunft ver- [135/136] stehende Freiheit viel häufiger in Unfreiheit verfallen als die ihre Bestimmung (Vergangenheit) übernehmende Freiheit. Wenn nur ein Entweder-Oder bliebe, so wäre die in ihrer Vergangenheit bestimmte Freiheit ohne Zweifel vorzuziehen.

6. Kann eine solche Alternative in bezug auf das Selbstverständnis der Freiheit mit Einschränkungen noch gestellt werden, so ist dies gänzlich unmöglich, wenn das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft ursprünglicher gefaßt wird. Die Zukunft als Horizont erscheint überhaupt nur dann, wenn zugleich der Horizont der Vergangenheit entworfen und ihre Inhalte erinnert werden. Der Ursprung der Freiheit liegt in der Möglichkeit der Erinnerung, in der die Horizonte der Vergangenheit und der Zukunft erst eröffnet werden. Es ist nur dieses eine wurzelhafte Phänomen, in dem das freie Ver-

hältnis zu allen Zeiten zugleich begründet wird. In der Erinnerung gründet sowohl der freie Bezug auf die Gegenwart (Anschauung, Handlung) als auch das Verhältnis zur Zukunft (Planung, Erwartung, Hoffnung) und zur Vergangenheit (Wissen, Können).

Der Grund für diese Behauptung ist leicht einzusehen. Alles freie Verhältnis zu der Zeit beruht auf ihrer Offenbarkeit oder Bewußtheit. Nun kann die Zeit als leerer Horizont zwar formal vorgestellt, aber darin nicht eigentlich offenbar genannt werden. Offenbar ist eine Zeit in dem, was sie selbst ist, nur dann, wenn offenbar ist, was in ihr ist. Die in ihren Inhalten bewußt gewordene Zeit kann aber nur die Vergangenheit sein. Was in der Zukunft sein wird, ist dem Bewußtsein ebenso verborgen wie das unmittelbar Gegenwärtige. Auch was in der Gegenwart ist, muß bewußt gemacht, d.h. erinnert werden wie das, was in der Vergangenheit ist. „Erinnern“ ist hier gleichbedeutend mit „Bewußtmachen“. Die auf ein Erinnern ausgehende Intention als Entwurf ihrer Möglichkeit ist die Bedingung für das Erinnernkönnen bestimmter Inhalte. Der intentionale Entwurf der Horizonte geschieht aber zunächst und in der Regel nicht unabhängig von dem, was inhaltlich in ihnen zur Erscheinung (Offenbarkeit, Bewußtheit) gebracht werden soll. Er kann spontan sein oder die Antwort auf das Angesprochenwerden von einem vorbewußten Unmittelbaren (Affektion), das sowohl ein äußeres Unmittelbares (Gegenwärtiges) als auch ein inneres Unmittelbares (unbewußtes Vergangenes) sein kann.

Wenn also die Zeitstufen nicht einfach formal vorgestellt werden, sondern als inhaltliche Zusammenhänge im Blick stehen, dann ist ihre Bewußtheit notwendig begründet in der Erinnerung dieser Inhalte. [136/137] Nun hat die wirkliche Freiheit es nicht mit leeren Horizonten, sondern mit inhaltlichen Zusammenhängen zu tun und begründet sich so in der Erinnerung.

B. Um die in gedrängter Form hervorgehobenen Zusammenhänge von Zeit und Freiheit und das existentielle Problem der Freiheit in der Zeit noch mehr zu verdeutlichen, soll die in Sartres philosophischem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“<sup>4</sup> dargestellte Freiheitstheorie mit den in dieser Untersuchung entwickelten Gedanken konfrontiert werden. Die Möglichkeit eines fruchtbaren Vergleichs ergibt sich daraus, daß auch Sartre den Ort und die Möglichkeiten der Freiheit aus einem zeitlichen Verhältnis bestimmt. Seine Theorie der Freiheit kann nur von der ihr zugrundeliegenden Zeittheorie her verstanden werden. Die Übereinstimmung des Ansatzes hat zur Folge, daß ein Teil der Bestimmungen gemeinsam ist. Wo uns Sartres Bestimmungen fragwürdig werden, hat das seinen Grund nicht darin, daß das Gesagte falsch wäre. Die Kritik kann nur aufzeigen, daß mit der Unvollständigkeit seiner Zeittheorie auch die

---

<sup>4</sup> Jean Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, übers. v. J. Streller, Hamburg 1952.



Bestimmungen der Freiheit unvollständig bleiben. Die Interpretation kann bei der engen Berührung mit schon dargestellten Gedankengängen auf große Weitläufigkeit verzichten und sich auf die Hervorhebung der Grundstruktur beschränken.

i. Die Freiheit ist primär bestimmt durch den Bezug auf sich selbst (Für-sich-sein) und wählt sich im Entwurf ihrer Möglichkeit. Der Mensch ist nicht zunächst ein Sein, dem die Möglichkeit der Freiheit dazu gegeben wäre, sondern primär die Möglichkeit seiner selbst ohne ein vorgegebenes Wesen.

Der Selbstbezug der Freiheit kann bedeuten, daß es ihr um die Verwirklichung ihrer eigenen Möglichkeit geht. Was die Freiheit als Möglichkeit ist, soll sie als Wirklichkeit wesenhaft werden. Er kann aber auch meinen, daß sie sich in ihrer Möglichkeit festhält und bewahrt gegenüber einer sie umgebenden und bedrängenden, unfreien Wirklichkeit. Um sich nicht an diese zu verlieren, muß die Freiheit sich freihalten, indem sie sich in der reinen Möglichkeit ihrer selbst hält und jede bestimmte Festgelegtheit abweist. Ob dem Selbstbezug der eine oder andere Sinn beigelegt wird, hängt davon ab, ob es eine freie Wirklichkeit gibt, in der die Freiheit aus ihrer bloßen Möglich- [137/138] keit heraustreten kann, ohne dadurch aufzuhören, frei zu sein oder ob sie sich selbst verliert, wenn sie sich als Möglichkeit aufgibt und sich bestimmt bzw. bestimmen läßt. Die Frage wäre gestellt nach einem Sein (An-sich), dem die Freiheit (Für-sich) zukäme und das als An-und-für-sich-Sein zugleich frei und bestimmt wäre.

Sartre weist diese Möglichkeit eines freien Seins oder einer wesenhaft bestimmten Freiheit zurück. Das An-sich-sein wird von ihm bestimmt als vollkommene Positivität ohne Bezug auf sich selbst und deshalb ohne Bewußtheit und Freiheit. Es müßte sich selbst verlieren und in die bloße Möglichkeit setzen, um sein Sein wiederum bewußt und frei zurückzugewinnen. Sartre äußert hypothetisch den Gedanken, „als ob das An-sich in einem Entwurf, sich selbst zu begründen, sich die Modifikation eines Für-sich gäbe“ (560). Dieser Versuch ist für ihn jedoch unmöglich und zum Scheitern verurteilt: Der Selbstbezug im Für-sich-sein setzt die Abständigkeit von sich selbst voraus. Um zu sich in Beziehung treten zu können, muß man sich außerhalb seiner selbst stellen bzw. sein Sein aus sich heraussetzen. Bewußtsein ist für Sartre immer Bewußtsein von etwas außer ihm. Das An-sich-sein wird im Bewußtsein von ihm abwesend gesetzt und kann nicht selbst bewußtes Sein sein. Das Für-sich-sein des freien Bewußtseins kann nach Sartre nicht zugleich ein An-sich sein, weil ein Sein nicht zugleich als Sein anwesend und abwesend sein kann. Sartre verneint die Möglichkeit der Selbstbegründung des An-sich-seins über den freien Selbstbezug des Für-sich, in dem es sich von sich geschieden hat und sich wiederum bewußt gewinnen will. Es gibt für ihn keine Möglichkeit, daß die Freiheit ein *ens causa sui*, ein An-und-für-sich-sein als bewußtes und freies Sein erreichen könnte; „... sein Begriff enthält einen Wi-

derspruch“ (562). Von hierher muß Sartre auch das Dasein Gottes leugnen, der als *ens causa sui*, als Bewußtsein und Sein zugleich nicht existieren kann. Die hier zunächst als begrifflicher Widerspruch abgewiesene Möglichkeit einer Selbstbegründung des Seins wird von Sartre auf eine zeitliche Scheidung zurückgeführt. Die Trennung des An-sich-seins von dem Für-sich-sein beruht auf der Scheidung der „Vergangenheit“ von der „Gegenwart“. Das Verhältnis der beiden unterschiedenen Seinsweisen ist zugleich ein Verhältnis der Zeiten. Daß ein Für-sich-sein nicht zugleich ein An-sich-sein werden könne, beruht auf der für Sartre unaufhebbaren Getrenntheit von Gegenwart und Vergangenheit.

2. Wir haben die Schlußfolgerungen am Ende von Sartres Werk „Das Sein und das Nichts“ an den Anfang der Interpretation gestellt, [138/139] weil sie der Schlüssel sind für das Verständnis seiner ganzen Gedankenführung. Bevor sie beurteilt werden können, müssen die einzelnen Aspekte noch genauer in den Blick gefaßt werden.

a) Die Freiheit des Menschen geht seinem Wesen (Sein) voraus und ermöglicht dieses. Der freie Akt konstituiert das Wesen, kann aber seine Bestimmtheit immer wieder negieren und in neuen Entwürfen überschreiten. Die Freiheit ist reines Überschreiten im absoluten Sich-vorweg-sein. Die Freiheit bringt sich vor in ihre Möglichkeit und hält sich in dieser, indem sie sich von ihrem Wesen scheidet bzw. sich in ihrem Ursprung als von ihm geschieden vorfindet. „Ich bin dazu verurteilt, für immer jenseits meines Wesens zu existieren... frei zu sein“ (369). Wir überhören hier den negativen Akzent und stellen zunächst einfach fest, daß das freie Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seiner Welt eine Abständigkeit einschließt, die in der Möglichkeit der Negation sich manifestiert. Der Wirklichkeit im ganzen steht die Möglichkeit der Freiheit gegenüber. Beide sind faktisch nicht unabhängig voneinander, insofern die Freiheit in ihrem Bezug auf ein Wesen existieren und in einer begrenzten Situation handeln muß. Doch liegt diese Beschränkung für Sartre nicht schon im Wesen der Freiheit. Die faktische Begrenzung erweist sich von der Möglichkeit des Überschreitens her als kontingent. Für sich selbst ist die Freiheit autonom, absolut und grenzenlos. „Die Freiheit ist vollkommen und unendlich, was nicht besagen will, daß sie keine Grenzen habe, sondern daß sie ihnen niemals begegnet“ (493). Ihr Sein ist identisch mit dem immer neuen Entwurf ihrer eigenen Möglichkeit. „Das freie Sichentwerfen ist grundlegend, denn es ist mein Sein“ (424). Die konkreten Möglichkeiten zeigen sich erst von ihrem Entwurf her, dessen Wahl allen Gründen vorhergeht und selbst grundlos ist.

b) Die radikale Scheidung der Freiheit von ihrem Wesen erhält ihren Grund in einer Trennung von Gegenwart und Vergangenheit. Die Freiheit kann sich in ihrer Möglichkeit halten, indem sie ihr Wesen und ihre Welt als Vergangenheit setzt und von ihrer eigenen Gegenwart abscheidet. Die für Sartre als eine ontologische Differenz vorgegebene Scheidung von Gegenwart (Für-sich)

und Vergangenheit (An-sich) ermöglicht die negierende Trennung der beiden Seinsweisen und erlaubt es der Freiheit, sich in ihrer Gegenwart zu halten, ohne von der Vergangenheit bedrängt zu werden. „Jeder psychische Nichtungsprozeß beinhaltet also einen Einschnitt zwischen dem psychisch [139/140] unmittelbar Vergangenen und dem Gegenwärtigen. **Dieser** Einschnitt ist genau das Nichts.“ (86).

Das „Nichts“ als Möglichkeit der Negation und Sprung zwischen zwei verschiedenen Seinsweisen enthält einen doppelten zeitlichen Sinn. Es ist einmal das Nichts (rien) an Zeit zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Der Übergang in die Vergangenheit ist kein bestimmbares zeitliches Intervall, sondern eine nichtende Kluft. „Was das Vorhergehende vom Nachfolgenden scheidet, ist eben nichts.“ (87). „Eine Unterbrechung im Fluß des zeitlichen Ablaufes hat nicht stattgefunden.“ (87). Aber auch die Gegenwart ist selbst ein Nichts (neant) an Zeit und Sein: „Indessen ist der Jetztpunkt selber nur ein Nichts, denn wohin wir blicken, wir erfassen nur eine stetige Zeitigung, die je nach der Blickrichtung entweder die fertige und abgeschlossene, eben vorübergegangene Reihe ist... oder die lebende Zeitigung, die beginnt, und deren Anfangspunkt weggeschnappt und mit fortgerissen wird von der künftigen Möglichkeit“ (406). Als „Nichts“ kann die Gegenwart der Freiheit bestimmt werden, insofern sie Möglichkeit ist und der Wirklichkeit des Seins (Vergangenheit) gegenübersteht, ohne sie je erreichen zu können. Ihr eigenes Nichts (neant) ist durch ein Nichts an Zeit (rien) von ihrem Sein abgeschieden. „So besteht die Bedingung dafür, daß die menschliche Realität die Welt ganz oder teilweise ableugnen kann, darin, daß sie das Nichts (neant) in sich trägt als das Nichts (rien), das ihre Gegenwart von ihrer ganzen Vergangenheit scheidet“ (87).

c) Die Vorstellung der Zeit, die den Bestimmungen der Freiheit und des Seins hier zugrundegelegt ist, kann nicht leisten, was sie soll. Sie gibt weder eine zureichende Basis für die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Wesen, noch kann sie den nichtenden und nichtigen Charakter der Freiheit gegenüber der Positivität des Seins begründen. Das Verhältnis der Zeitstufen wird zunächst als Verhältnis zweier Seinsweisen verstanden, ohne daß in ihm schon ein Verweis auf ihr Zugleichsein oder ihre Folge enthalten wäre. Das Wesen oder die Vergangenheit folgt nicht der Gegenwart der Freiheit in einem zeitlichen Sinn, vielmehr hat diese einen ontologischen Vorrang. Um nun aber ihre Scheidung zeitlich ausdrücken zu können, greift Sartre doch zurück auf ein Verhältnis der Folge. Die Zeitfolge soll einmal ausdrücken, daß die Freiheit von ihrem Wesen wie die Gegenwart von ihrer Vergangenheit getrennt ist. Dann muß sie begründen, daß der Sprung zwischen Freiheit und Wesen (Sein) ein Nichts ist, insofern „eine Unterbrechung im Fluß des Zeitlichen nicht statt-[140/141] gefunden hat“ (87). Schließlich soll sie neben der Scheidung auch noch den Zusammenhang von Freiheit und Wesen verdeutlichen: Wie die Gegenwart in einer „stetigen Zeitigung“ in die Vergangenheit übergeht, so konstituiert der Strom des Bewußtseins das Wesen: „Der Strom unseres Be-

wußtseins konstituiert diese Natur Schritt für Schritt, aber sie bleibt immer hinter uns...“ (97).

Sartre hat richtig gesehen, daß die Freiheit ermöglicht wird durch eine Scheidung zweier Seinsweisen, die zugleich eine Scheidung zweier Zeiten ist. Doch ist bei ihm die Scheidung nicht eine Tat der Freiheit selbst, sondern eine vorgegebene ontologische Spaltung, in die der Mensch hineingestellt ist und die er nicht überwinden kann. Sartre übersieht, daß ihr eine Ungeschiedenheit vorausgeht und eine Vermittlung folgt. Die in der Scheidung hängenbleibende, allein negierende und nicht positiv übernehmende und überwindende Freiheit tut nur den ersten Schritt der Freiwerdung und kann ihre wirkliche Freiheit nicht finden. Weil aber die Scheidung nicht vorgegeben ist, sondern in der Tat der Freiheit selbst ihren Ursprung hat, kann sie auch von dieser wieder überwunden werden im Akt der Begründung oder Vermittlung als Aneignung ihres Wesens.

Die von Sartre zu der Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Wesen benützten Zeitvorstellungen („stetige Zeitigung“, „Fluß des Zeitlichen“, „Strom unseres Bewußtseins“, Gegenwart als „Jetztpunkt“, „Nichts“ an Zeit u.a.) reichen dazu nicht aus. Den Aspekt der Scheidung zeigt die Folge nur dann, wenn sie auf ihr „Vorhergehendes“ und „Nachfolgendes“ hin betrachtet wird. Dabei ist jedoch der dimensionale Unterschied der Seinsweisen schon verdeckt, den die Unterscheidung von Gegenwart und Vergangenheit ausdrücken soll. Die Zeitfolge kann prinzipiell nicht das Verhältnis der Zeitstufen ausdrücken und muß ihre wesentliche Unterscheidung verwischen. Nun darf Sartre nicht in der Weise mißverstanden werden, als habe er im Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit nur die Folge im Blick gehabt. Er sieht sehr wohl das ursprüngliche Verhältnis. Die Vorstellung der Folge benützt er nur, um die Geschiedenheit beider festzuhalten, ohne nach dem Zusammenhang fragen zu müssen. Hätte er die Scheidung der Zeitstufen ursprünglicher angesetzt, so wäre es unmöglich gewesen, bei ihr stehen-zubleiben und nicht vielmehr nach dem Zusammenhang zu fragen, der zwar die Scheidung enthält, aber keine Trennung zuläßt. Wir erinnern an Schellings Bestimmung, daß alle Zeitstufen notwendig zumal sein müßten, während eine Folge nur innerhalb einer Zeit statthaben könne bzw. in einer Zeit, die das Verhältnis der Zeitstufen schon [141/142] verdeckt hat. Wenn man nach dem Verhältnis der Zeitstufen in der Gegenwart des Bewußtseins fragt, bleibt wohl die Unterscheidung bestehen, aber die Trennung hört auf. Die Freiheit ist zwar geschieden von ihrem Wesen, kann aber gar nicht mehr getrennt von ihm existieren und wirken, und alles kommt gerade auf den Zusammenhang beider an. Das Zeitstufenverhältnis wird zwar bei Sartre nicht auf eine Folge reduziert, doch wird es auch nicht ursprünglich genug gefaßt. Die Phänomene werden ursprünglich gesehen und erhalten doch eine unzureichende strukturelle Bestimmung. Der Zusammenhang von Bewußtsein und Sein bzw. Freiheit und Wesen wird unvollständig und deshalb unzureichend bestimmt. Da Sartre auf

ein vorgegebenes ontologisches Verhältnis und auf eine objektive Zeitigung zurückgreift und die Scheidung von Gegenwart und Vergangenheit - in ihr sich begründen läßt, versäumt er zu fragen, ob nicht umgekehrt die Möglichkeit der Freiheit die Scheidung der Zeitstufen allererst bedingt und die Wirklichkeit der Freiheit sie wiederum vermittelt.

d) Das „Vorweg“ der Freiheit hat bei Sartre nicht nur den zeitlichen Sinn der Folge, auf den hin er es unzureichend interpretiert. Es bezeichnet einen ontologischen Vorrang in der Seinsverfassung des Menschen. Um diese zu erfassen, muß nun allerdings auf ein zeitliches Verhältnis zurückgegriffen werden. Doch kommt alles darauf an, wie der Zusammenhang der Zeitstufen selbst bestimmt wird. Betont Sartre primär die Abständigkeit der Freiheit und versucht er, die Negation in einer objektiv gegebenen Trennung der Zeitstufen nachzuweisen, so muß der Ursprung der Scheidung und noch mehr der in ihr begründete freie Zusammenhang dunkel bleiben. Wo das Verhältnis der Zeitstufen als ein gegenwärtiger, bewußter Zusammenhang im Blick steht, kann die Trennung von Sein und Bewußtsein bzw. Wesen und Freiheit nicht mehr aufrechterhalten werden. Die Vergangenheit ist als unterschiedene, d. h. unterscheidbare und offenbare überhaupt erst bestimmt von ihrem Zusammenhang her, der als ganzer gegenwärtig und bewußt ist. Das Verhältnis von Freiheit und Wesen ist in ihm nicht mehr kontingent und faktisch, so daß die Freiheit auch frei wäre ohne ein Wesen und dieses ein solches ohne Freiheit. Vielmehr ist die Freiheit nur dann frei, wenn sie ein Wesen hat, und dieses ist nur bewußtes Wesen, wenn es frei ist.

3. Wir beurteilen die Position Sartres von einem Standpunkt aus, der durch die Interpretation von Gedanken Schellings und Baaders ermöglicht wurde. Dabei wird kein Maßstab angelegt, der dem An- [142/143] satz Sartres gar nicht entsprechen würde. An den Anfang der Interpretation wurde Sartres Bestimmung des Verhältnisses von An-sich und Für-sich als Schlüssel zum Verständnis seiner Gedankenführung gestellt. Der von ihm abgewiesene Gedanke der Selbstbegründung des An-sich über das Für-sich erinnert lebhaft an die Einleitung von Schellings „Weltaltern“, in der zunächst das lautere, uranfängliche Sein beschrieben und mit dem Entstehen des Willens zur Bewußtheit der Verlust dieser ersten Vollkommenheit geschildert wird. Was Schelling im weiteren Fortgang des Denkens grundlegend von Sartre scheidet, ist der Umstand, daß er die Möglichkeit der Selbstvermittlung des Seins über das Bewußtsein nicht abweist und die Wirklichkeit eines freien und zugleich bestimmten (begründeten) Seins weder als einen begrifflichen noch als einen zeitlichen Widerspruch empfindet. Sartre bleibt bei einer unaufhebbaren Trennung des Für-sich vom An-sich, während Schelling gerade darauf den Nachdruck legt, daß ihre Scheidung zwar unumgänglich sei, aber notwendig wieder aufgehoben werden müsse, wenn die Freiheit nicht sich selbst verlieren solle. Während Sartre aus dem Verhältnis der Zeiten die Möglichkeit der Selbstbegründung verneint, findet Schelling sie gerade in der Bestim-

mung eines zeitlichen Verhältnisses. Unterschieden und zugleich vereint zu sein ist für ihn möglich, weil die Gegenwart der Freiheit sich in ihrer Vergangenheit begründet hat und diese als von ihr unterschiedene zugleich als ihr Grund oder Wesen in ihr gegenwärtig ist. Die unterschiedenen *Zehen* sind durch ihre Bewußtmachung wiederum anwesend in einer Gegenwart, die ihre Vergangenheit in sich hat und davon bestimmt ist, wie sie ihre Zukunft als freie Möglichkeit enthält.

Begreift man die Trennung von Gegenwart und Vergangenheit nicht als eine ontologische Differenz, sondern als eine mögliche existentielle Fehlhaltung zur Zeit, so entspricht sie einer Opposition beider, in der die Freiheit aufgehoben wird. Auch die negierte Vergangenheit bleibt anwesend, nur auf eine andere Weise als die verfügbare Vergangenheit. Entweder ist die Vergangenheit unmittelbar als Gegenwart anwesend und bindet die Freiheit, so daß die Gegenwart gar keine eigene Möglichkeit mehr hat, oder sie ist als für das Bewußtsein offenbare und darin frei verfügbare Vergangenheit in die Gegenwart der Freiheit hereingenommen und begründet, d.h. ermöglicht das wirkliche freie Handeln. Wo die Vergangenheit aus der Gegenwart herausgenommen und abgewiesen wird, anstatt als ihr Grund übernommen zu werden, gewinnt sie eine eigene, unabhängige Wirksamkeit gegen die Aktion der freien Gegenwart und hebt diese [143/144] schließlich auf. Der negierten Vergangenheit entspricht eine nur negative, entgründete Gegenwart. Sartre ist darin konsequent, daß er seine von der Vergangenheit getrennte und in die bloße Möglichkeit gestellte Gegenwart der Freiheit selbst negativ bestimmt. Die Nichtigkeit ist jedoch nicht das Kennzeichen aller Freiheit, sondern trifft nur die wesenlose, entgründete Freiheit, die wirkliche Unfreiheit bleibt, solange sie nur mögliche Freiheit ist. Die Fixierung der Scheidung von Gegenwart und Vergangenheit macht die Freiheit selbst negativ und ohnmächtig. Nur in der Negation ist die Freiheit von ihrem Wesen, das Bewußtsein von seinem Sein getrennt, während die wirkliche Freiheit stets wesenhafte und bestimmte Freiheit ist. Sartre hält an der Freiheit als Möglichkeit jenseits ihrer Bestimmtheit fest und versäumt zu fragen, ob nicht die Freiheit notwendig ein Wesen haben und in ihm begründet sein muß, um überhaupt frei sein zu können. Für Baader und Schelling ist die Scheidung nur der erste Schritt der Begründung der Freiheit und muß wieder aufgehoben werden, wenn diese wirklich werden soll. Die Freiheit hat zwar die Möglichkeit der Negation ihrer Vergangenheit. Wo sie aber in der Negation hängenbleibt bzw. sich in ihrer bloßen Möglichkeit festhält, verliert sie sich selbst als Freiheit.

4. Wenn von einer vorgegebenen Unterscheidung von Freiheit und Sein ausgegangen wird und ihr Verhältnis nicht als eine zeitliche Folge bestimmt werden kann, bleibt die Frage, in welcher Weise die Gegenwart des Wesens mit der Gegenwart der Freiheit zusammenhängt. Der Mensch hat ein Wesen und ist darin seine Vergangenheit. Zugleich kann er seine Vergangenheit sich gegenüberstellen. „Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergan-

genheit aus dem Spiele nimmt und sein eigenes Nichts absondert“ (88). Man muß hier fragen, in welcher Weise die Vergangenheit im Spiele sein und aus ihm genommen werden kann. Wir sahen, daß eine unmittelbare Gegenwart der Vergangenheit vor der Scheidung und eine bewußte Gegenwärtigkeit nach ihr unterschieden werden müssen. Erst die zweite Weise der Anwesenheit kann als freies Wesen angesprochen werden und nicht mehr aus dem Spiel genommen werden. Sartre denkt dagegen die Freiheit unabhängig von ihrem Wesen. Sie ist nur faktisch in einen bestimmten Menschen und in die jeweilige Situation eingesetzt. Die Bestimmtheit und Begrenztheit bleibt ihr äußerlich und kontingent.

Von hier her bleibt es unverständlich, warum der Mensch seine Vergangenheit übernehmen muß. Sartre sieht den Grund dafür [144/145] nicht in der eigenen Freiheit, die jenseits ihrer Vergangenheit und unabhängig von ihr existieren kann. Zur Übernahme der Vergangenheit wird der Mensch genötigt vom Anderen her, der ihn nur in seiner Vergangenheit kennt und ihn zwingt, diese zu sein. „Unser objektives Wesen beinhaltet die Existenz des Anderen, und umgekehrt ist es die Freiheit des Anderen, die unser Wesen begründet“ (274). Nur von ihm her hat die eigene Freiheit „ihre Vergangenheit zu sein“ (445), weil ich für ihn allein das bin, was ich war. Er kennt mich nicht in meiner Möglichkeit, sondern nur als gewordene Wirklichkeit.

Daß das Dasein des Anderen mich nötigt, mich selbst in meinem Wesen zu übernehmen, ist eine durchaus richtige Beobachtung von weitreichender Bedeutung. Doch ist zu fragen, ob ich nur vom Anderen her dazu gezwungen werde, meine Vergangenheit zu übernehmen. Dies wäre der Fall, wenn die Freiheit in sich selbst gründete und von der Vergangenheit unabhängig sein könnte. Doch ist die Freiheit zwar ihr eigener Ursprung, aber nicht ihr eigener Grund und braucht so notwendig ein Wesen, um überhaupt frei sein zu können. Ist der Mensch zunächst nur der Möglichkeit nach frei und wird er erst wirklich frei, indem er sich ein Wesen gibt, so muß die Vergangenheit notwendig übernommen werden, damit sich die Freiheit durch sie befreien kann. Dem Wesen voraus geht nur die formale Freiheit, die als solche absolut und unendlich gedacht werden kann, aber nur der Möglichkeit nach und nicht schon wirklich existiert. Eine Freiheit in der Negation muß sich selbst aufheben, weil Freiheit nur durch die Übernahme der Vergangenheit ihr eigenes Wesen selbst bestimmen und sich begründen, d.h. aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit bringen kann.

Die absolute Freiheit Sartres hat keine Grenzen und kann gar kein Verhältnis zur Unfreiheit haben. Wo indessen die Freiheit in die bloße Möglichkeit gesetzt wird, bleibt die Wirklichkeit des Seins und Wesens unfrei. Die bloß mögliche Freiheit ist in der Geschiedenheit von ihrem Wesen die entgründete Freiheit und als solche Unfreiheit. Solange der Mensch seine Freiheit nicht verwirklicht, hat er auch kein Wesen, sondern höchstens eine unpersönliche und unbewußte Natur. In seiner Bewußtwerdung und Freiwerdung macht er sein

Wesen erst zu dem, was es ist. Wo er es wiederum verliert, geht die Bewußtheit und Freiheit mit ihm verloren. Die Übernahme der Vergangenheit ist nicht nur eine Notwendigkeit vom Anderen her, sondern die einzige Weise, um überhaupt frei zu werden und frei zu sein. Nur die Möglichkeit der Freiheit geht dem Wesen voraus, während die wirkliche Freiheit ihm nachfolgt bzw. in ihm frei ist. Die sich von ihrem Wesen ab- [145/146] sondernde Freiheit fällt in die eigene Nichtigkeit, in der die Möglichkeit der Freiheit sich in der Erfahrung der Unfreiheit nur noch negativ manifestiert. Der nichtende Charakter bestimmt nicht die Freiheit überhaupt, sondern nur die unfrei gebliebene oder ohnmächtig gewordene Freiheit. Ihre Möglichkeit ist die Leere und der Mangel an jeder wirklichen Möglichkeit.

5. Sartres Bestimmungen treffen so nicht den vollen Begriff der Freiheit. Wenn ein formaler Begriff der Freiheit der wirklichen Freiheit gegenübergestellt wird und diese die beiden Möglichkeiten der begründeten Freiheit und der entgründeten Freiheit (Unfreiheit) enthält, dann gilt Sartres Analyse nur für die formale oder potentielle Freiheit und für die unfrei gewordene wirkliche Freiheit. Beide sind in ihrer Struktur nur zu verstehen von der wirklichen Freiheit her, die zwischen ihnen steht.

Mit der Unvollständigkeit von Sartres Freiheitstheorie geht eine einseitige Bestimmung des Bewußtseins und der Zeit Hand in Hand. Die bezugslose, vom Bewußtsein unabhängige Positivität des Seins gilt ebenso nur vom unmittelbaren, verschlossenen Sein, während das offenbare Sein als solches stets Sein-für-ein-Bewußtsein ist und nicht aus ihm weggedacht werden könnte, ohne daß das Bewußtsein sich selbst verlieren müßte. Vom verborgenen Sein außerhalb der Bewußtheit kann nur geredet werden in bezug auf seine Bewußtmachung, die seine Realität nicht mindert, sondern umgekehrt erst zur Erscheinung bringt.

Dasselbe gilt für die Zeitproblematik. Das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart kann nicht als absolute Scheidung (ontologische Differenz) begriffen werden. Die Vergangenheit ist unmittelbar gegenwärtig vor aller Scheidung und bewußt gegenwärtig nach der vollzogenen und wiederaufgehobenen Scheidung. Nur wo diese festgehalten wird, taucht im Verhältnis der Zeitstufen das Nacheinander auf, das in dem unmittelbaren Verhältnis noch gar nicht enthalten ist und in dem vermittelten Verhältnis der Zeitstufen wieder verschwindet. In ihm liegt der Nachdruck nicht auf der Folge, sondern auf dem freien, gegenwärtigen Zusammenhang, in dem die Vergangenheit als solche erkannt und gerade dadurch wieder als Vergangenheit in die offenbare Gegenwart aufgehoben wurde. Die Vergangenheit ist in ihr nicht mehr äußerliche Zeit. Sie verschwindet als Zeit, um als Inhalt wie als Kraft anwesend zu sein und das freie, gegenwärtige Leben zu begründen. [146/147]