

Der Begriff der „radikalen Freiheit“ bei Descartes, Kierkegaard und Sartre

Alfred Dandyk

Die radikale Freiheit Gottes bei Descartes

Die folgende Untersuchung vertritt die These, dass Descartes, Kierkegaard und Sartre unter radikaler Freiheit jeweils einen letzten, nicht delegierbaren Akt verstehen: Gott stiftet die Ordnung des Seins, während der Mensch diese Ordnung anerkennen, verwerfen oder in einer existenziellen Entscheidung zu seiner eigenen machen muss. Die Gemeinsamkeit der drei Positionen liegt somit in der Unvertretbarkeit der Entscheidung; ihre Differenz besteht darin, wie diese Freiheit zu Gott, Wahrheit und Verzweiflung ins Verhältnis gesetzt wird.

Sartre berichtet in seiner Abhandlung „Kartesianische Freiheit“ über eine Auseinandersetzung zwischen Descartes und Mersenne hinsichtlich des Verhältnisses der ewigen Wahrheiten der Mathematik und der Allmächtigkeit Gottes. Descartes widerspricht der Ansicht Mersennes, dass Gott trotz seiner Allmacht den Gesetzen der Mathematik unterworfen sei und somit in seiner göttlichen Freiheit begrenzt sei. Descartes Antwort an Mersenne lautet:

Die mathematischen Wahrheiten, welche Sie ewig nennen, wurden von Gott eingerichtet und hängen vollkommen von ihm ab, ebensogut wie der ganze Rest der Kreaturen. Es ist in der Tat dasselbe, von Gott zu reden wie von einem Jupiter oder Saturn und ihn dem Styx oder dem Schicksal zu unterwerfen wie zu sagen, dass diese Wahrheiten unabhängig von ihm sind...Es ist Gott, der diese Gesetze in der Natur etabliert hat, so wie ein König die Gesetze in seinem Königreich einführt. (Descartes, Brief an Mersenne; in Sartre, Kartesianische Freiheit)

Demnach hat Gott die mathematischen Wahrheiten ebenso frei etabliert wie ein König die Gesetze seines Reiches. Er hätte folglich auch eine Ordnung schaffen können, in der der Satz des Pythagoras nicht gilt. Descartes postuliert damit eine radikale göttliche Freiheit: Anders als Jupiter, der dem Schicksal unterworfen bleibt, ist Descartes' Gott allmächtig und an keine von ihm unabhängige Wahrheit gebunden.

Die radikale Freiheit des Menschen bei Sartre

Der Punkt ist nun, dass Sartre Descartes nicht vorwerfen will, dass er Gott zugeschrieben hat, was eigentlich dem Menschen zukommt:

Aber wir werden Descartes nicht vorwerfen, auf Gott übertragen zu haben, was uns selbst zukommt ;...(Sartre, Kartesianische Freiheit)

Aus dieser Passage folgt zunächst, dass Sartre die von Descartes Gott zugeschriebene radikale Freiheit auch als Modell menschlicher Freiheit liest. Damit ist jedoch noch nicht geklärt, worin diese Freiheit konkret besteht. Zu untersuchen ist daher, ob Sartre dem Menschen eine schöpferische Freiheit gegenüber dem Sein zuschreibt oder eine unvertretbare Verantwortung dafür, wie er die vorgegebene Ordnung versteht und anerkennt.

Das folgende Zitat zeigt, in welche Richtung Sartre seine Behauptung von der „radikalen Freiheit“ des Menschen zu verstehen scheint. Er spricht in diesem Zitat von der „Ordnung des Seins“. Sartre erkennt an, dass Descartes dem Menschen einen gewissen Spielraum lässt, mit der „Ordnung des Seins“ umzugehen. Da dieser Spielraum sowohl für den Theisten Descartes als auch für den Atheisten Sartre existiert, wird deutlich, dass die menschliche Freiheit – verstanden als der Spielraum gegenüber der „Ordnung des Seins“ - unabhängig davon ist, ob Gott existiert oder nicht.

Wenn Gott existiert, dann lässt er dem Menschen einen gewissen Spielraum hinsichtlich der Ordnung des Seins, und wenn Gott nicht existiert, dann hat der Mensch auf Grund seiner ontologischen Verfasstheit von vornherein einen gewissen Spielraum gegenüber dieser Ordnung.

Sartre bezeichnet dieses Verhältnis im Anschluss an Heidegger als „ontisch-ontologisch“. Gemeint ist damit, dass der Mensch einerseits selbst ein Seiendes innerhalb der Welt ist und andererseits nach dem Sein und der Ordnung des Seienden fragen kann. Sprache vermittelt dieses Verhältnis, erschöpft seine Bedeutung jedoch nicht. Das folgende Zitat erläutert diesen komplexen Zusammenhang:

Der Mensch muss die Welt denken und sein Denken wollen und die Ordnung des Seins in ein System von Ideen transformieren. Dadurch erscheint er [Descartes], seit den Meditationen, als das ‚ontisch-ontologische‘ Sein, wovon später Heidegger sprechen wird. So stattet uns Descartes zunächst mit einer vollständigen intellektuellen Verantwortlichkeit aus. Er verspürt in jedem Moment die Freiheit seines Denkens angesichts der Verkettung der Wesenheiten. Seine Einsamkeit ebenso. Heidegger hat gesagt: Niemand kann für mich sterben. Aber vor ihm, Descartes: Niemand kann für mich verstehen. Am Ende muss man ja oder nein sagen – und alleine über das Wahre für das ganze Universum entscheiden. (Sartre, Kartesianische Freiheit)

Das Fazit lautet zunächst: Der Mensch entscheidet, was er als wahr anerkennt. Darin zeigt Descartes' Philosophie nach Sartre eine Ambivalenz. Einerseits ist Gott der Schöpfer der „Ordnung des Seins“; andererseits stattet Descartes den Menschen mit einer „vollständigen intellektuellen Verantwortlichkeit“ aus. Die Wahrheit entsteht dabei nicht dadurch, dass der Mensch die Verkettung der Wesenheiten erschafft, sondern dadurch, dass er sie versteht und ihr in einem eigenen Urteil zustimmt. Die göttliche

Stiftung der Seinsordnung und die menschliche Anerkennung ihrer Wahrheit sind deshalb verschiedene Akte.

Folgt man Sartre, dann bringt Descartes mit dem Satz „Niemand kann für mich verstehen“ die Unvertretbarkeit des Verstehens zum Ausdruck. „Am Ende muss man ja oder nein sagen“, stellt Sartre fest. Anders als eine bloß mechanische Ableitung verlangt Erkenntnis einen eigenen Urteilsakt: Der Mensch muss die nachvollzogene Begründung selbst anerkennen. Dieses individuelle Engagement erzeugt die Wahrheit nicht, verleiht dem Verstandenen aber den Status persönlicher Gewissheit.

In dieser Anerkennung liegt die Verantwortung des Menschen, die Gott nach Descartes dem Menschen übertragen hat.

Für Sartre wird die Einsamkeit und Verlassenheit des Menschen in diesem Urteilsakt quälender, weil ihm die göttliche Absicherung fehlt. Er entscheidet zunächst für sich selbst. Darin liegt die „radikale Freiheit“ des Menschen: Er kann die Verantwortung für seine Zustimmung nicht abgeben. Wissenschaftliche Wahrheit entsteht jedoch erst dann, wenn die individuell gewonnene Gewissheit sprachlich begründet, von anderen geprüft und intersubjektiv anerkannt werden kann.

Bei Gott liegt die radikale Freiheit darin, die „Ordnung des Seins“ zu stiften; beim Menschen liegt sie darin, die verstandene Ordnung anzuerkennen und sprachlich, das heißt mit menschlichen Mitteln, auszudrücken. Für die Ausfüllung dieses Spielraums, die in einer definitiven Ja-Nein-Entscheidung mündet, trägt der Mensch Verantwortung. Beide Formen der Freiheit sind insofern radikal, als sie nicht an eine höhere Instanz delegiert werden können. Sie bleiben jedoch ihrem Gegenstand nach verschieden: Gott schafft die Ordnung, der Mensch entscheidet über seine Zustimmung zu ihr.

Die Geschichte der Mathematik als Prüfstein für die These von der radikalen Freiheit des Menschen

Die Mathematikgeschichte lässt sich als eine Folge von Situationen lesen, in denen neue Begriffe und Verfahren nicht allein durch formale Ableitung, sondern auch durch begründete Anerkennung innerhalb der Fachgemeinschaft Geltung erlangten. Die Kontroversen um Infinitesimalrechnung, imaginäre Zahlen, aktual Unendliches und Cantors transfinite Zahlen veranschaulichen damit einen Entscheidungsspielraum. Sie beweisen Sartres Freiheitsbegriff nicht, machen aber sichtbar, wie individuelle Überzeugung, öffentliche Begründung und gemeinschaftliche Anerkennung zusammenwirken. Sie zeigen aber auch, dass nicht alle Mathematiker dem Gang der Wissenschaft folgen konnten oder folgen wollten. Gauß hat das Aktual Unendliche nie anerkannt, Kronecker hat Cantors Arbeit stets abgelehnt und Frege war nie mit Hilberts Vorstellungen von der Bedeutung des Wortes „Axiom“ einverstanden. Diese Beispiele zeigen, wie das individuelle Engagement und die damit übernommene Verantwortung den Weg der Mathematik bestimmt haben, ohne dass es eine Garantie für die „Richtigkeit“ dieses Weges gegeben hätte.

Die geschichtliche Entwicklung des Zahlenbegriffs zeigt, wie schwierig es war, mathematische Gegenstände schrittweise zu erweitern. Aus den natürlichen Zahlen entstanden durch neue Operationen und Problemstellungen unter anderem ganze, rationale, reelle und komplexe Zahlen; daneben entwickelten sich Klassifikationen wie algebraische und transzendente Zahlen sowie Cantors transfinite Zahlen. Diese Begriffe bilden keine bloße Aufzählung gleichrangiger Zahlenarten, sondern stehen in unterschiedlichen Erweiterungs- und Einteilungsverhältnissen zueinander. In allen diesen Fällen handelt es sich um kreative Versuche, die eigene Problemlösungskompetenz zu verbessern.

Die Anerkennung neuer Zahlenbegriffe erforderte wiederholt eine Veränderung grundlegender mathematischer Vorstellungen. In der griechischen Mathematik bezog sich der Zahlbegriff vor allem auf positive ganze Zahlen beziehungsweise Anzahlen. Bestimmte Zahlenverhältnisse galten als harmonisch und wurden mit der Ordnung von Musik und Kosmos verbunden. Die Eins nahm dabei häufig eine Sonderstellung als Ursprung oder Einheit der Zahlen ein.

Die Null als eigenständige Zahl gehörte nicht zum klassischen griechischen Zahlbegriff, der vor allem auf Anzahlen und Größenverhältnisse bezogen war. Ihre spätere mathematische Etablierung setzte daher eine begriffliche Erweiterung voraus: Das Zeichen für eine leere Stelle musste von einem bloßen Platzhalter zu einem Gegenstand mathematischer Operationen werden. Dieses Beispiel zeigt, wie tief die Anerkennung eines neuen Begriffs in bestehende Vorstellungen von Zahl und Ordnung eingreifen kann. Die erweiterte kulturelle Bedeutung ist nicht zu unterschätzen. Man denke nur an den Handel und die empirischen Wissenschaften.

Die Bezeichnung „irrationale Zahlen“ geht auf das lateinische *irrationalis* zurück und verweist darauf, dass solche Größen nicht als Verhältnis ganzer Zahlen dargestellt werden können. Die Entdeckung inkommensurabler Größen stellte die pythagoreische Vorstellung infrage, alle Größenverhältnisse ließen sich durch ganze Zahlen ausdrücken. Berichte über eine bewusste Geheimhaltung dieser Entdeckung gehören jedoch zur späteren Überlieferung und sollten nicht ohne Quellenbeleg als gesicherte Tatsache behandelt werden.

Komplexe Zahlen wurden lange mit Skepsis betrachtet, weil ihre Bedeutung und geometrische Darstellung zunächst unklar waren. Der Ausdruck „imaginär“ bezeichnete dabei keine bloße Einbildung, sondern einen mathematischen Status außerhalb der bis dahin vertrauten reellen Zahlen. Zu ihrer schrittweisen Anerkennung trugen unter anderem die systematische rechnerische Verwendung komplexer Größen und ihre geometrische Deutung bei. Das Beispiel passt zu Sartres These, sofern Anerkennung nicht als willkürlicher Entschluss, sondern als verantwortetes Urteil auf der Grundlage mathematischer Gründe verstanden wird.

Allerdings sollte man solche glattgebügelter Darstellungen, welche die rationale Entwicklungen der Mathematik betonen und die dazugehörigen psychologischen Verwirrungen unterschlagen, nicht verabsolutieren. Zum Beispiel stellte Leonard Euler, einer der besten Kenner der komplexen Zahlen, folgendes fest:

Es bereitete Euler große Schwierigkeiten zu erklären, was imaginäre Zahlen, mit denen er seit Jahrzehnten meisterhaft gerechnet hatte, eigentlich sind. Er betont, dass die Quadratwurzel aus einer negativen Zahl nicht größer als Null, nicht kleiner als Null und auch nicht gleich Null sein kann. Und schreibt dann [...] „so ist klar, dass die Quadrat-Wurzeln von Negativ-Zahlen, nicht einmal unter die möglichen Zahlen können gerechnet werden; folglich müssen wir sagen, dass dieselben ohnmögliche Zahlen sind. Und dieser Umstand leitet uns auf den Begriff von solchen Zahlen, welche ihrer Natur nach ohnmöglich sind, und gemeiniglich imaginäre Zahlen, oder eingebildete Zahlen genannt werden, weil sie bloß in der Einbildung stattfinden. (Ebbinghaus, Zahlen, S. 48)

Euler führt hier das Wort „imaginär“ auf das deutsche Wort „eingebildet“ zurück, so dass zumindest in dieser Phase der Mathematik die „imaginären“ Zahlen als „eingebildete“ Zahlen galten. Es ist demnach nicht korrekt, den Zusammenhang von „imaginär“ und „eingebildet“ als vollkommen verfehlt zu bezeichnen.

Besonders deutlich wird das persönliche Engagement im Falle von Cantors transfiniten Zahlen. Seine Mengenlehre stieß auf heftigen Widerstand und wurde von einzelnen Zeitgenossen scharf angegriffen. Cantor verteidigte seine Ideen dennoch über Jahrzehnte; heute gehören transfinite Zahlen zum festen Bestand der Mengenlehre. Seine psychischen Erkrankungen sollten dabei nicht monokausal als Folge dieses wissenschaftlichen Kampfes dargestellt werden. Das Beispiel belegt vor allem, dass die Anerkennung neuartiger mathematischer Begriffe fachliche Konflikte und erhebliche persönliche Belastungen mit sich bringen kann.

Auch hier sollte man den Stress, dem Cantor ausgesetzt war, nicht verharmlosen. Eine KI schreibt über Cantors Erkrankung folgendes:

Auch wenn die Kritik nicht die Ursache war, war sie dennoch ein Brandbeschleuniger für seine seelischen Krisen. Cantor stand unter enormem psychischen Druck, da seine mathematischen Entdeckungen auf erbitterten Widerstand stießen.

Feindseligkeit durch Kronecker und Poincaré: Sein früherer Mentor Leopold Kronecker bekämpfte Cantors Mengenlehre vehement, beschimpfte ihn öffentlich als „Wissenschaftsscharlatan“ und „Verderber der Jugend“ und blockierte seine Karriere. Henri Poincaré bezeichnete Cantors Ideen als „schwere Krankheit“, die die Mathematik infizierte habe.

Man darf also feststellen: Der berühmte Mathematiker Poincaré bezeichnete Cantors Leistungen als eine „schwere Krankheit“, die die Mathematik infiziert habe. Also ist in den Augen Poincarés die heutige Mathematik von einer schweren Infektionskrankheit befallen. Für den ebenfalls bedeutenden Mathematiker Kronecker war Cantor ein „Wissenschaftsscharlatan“ und „Verderber der Jugend“. Folglich ist ein wesentlicher Teil der heutigen Mathematik zumindest in den Augen Kroneckers von einem

„Scharlatan“ begründet worden. Man kann also nicht behaupten, die mathematischen Begriffe hätte sich einvernehmlich in der wissenschaftlichen Gemeinde verbreitet. Es waren umstrittene Entscheidungen, die den Weg geebnet haben.

Die Gottesproblematik und die „radikale Freiheit“ des Menschen

Sartre ist Atheist. Er lehnt die Existenz Gottes ab, aber er erkennt die Existenz einer Gottesproblematik an. Sie liegt vor allem darin, dass mit der Abschaffung Gottes die Differenz zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen nicht aus dem Leben der Menschen verschwindet. Das gilt sowohl für die Moral als auch für die wissenschaftliche Erkenntnis.

Der entscheidende Punkt ist, dass Sartres Existentialismus nach seinem eigenen Anspruch unabhängig davon gilt, ob Gott existiert. Selbst im Falle eines Gottesbeweises müsste der Mensch dessen Gültigkeit selbst anerkennen und damit „ja“ oder „nein“ sagen. Das „Entweder-Oder“ Kierkegaards erscheint so nicht nur als religiöse Entscheidung, sondern als Struktur der *conditio humana*: Der Mensch kann die Verantwortung für sein Urteil nicht abgeben und ist in diesem Sinne zur Freiheit verurteilt.

Bei Kierkegaard gilt das „Entweder-Oder“ nicht nur hinsichtlich der Gottesfrage, sondern auch im Verhältnis der Ästhetik zur Ethik. Der „Sprung“ Kierkegaards ist nichts anderes als die besprochene „Ja-Nein-Entscheidung“. Man sieht, dass der Spielraum der Freiheit, den Gott dem Menschen eingeräumt hat, sowohl von Descartes als auch von Kierkegaard und Sartre anerkannt wird.

Sartre schreibt hinsichtlich der Bedeutung der Gottesproblematik für seinen Existentialismus:

Der Existentialismus ist nicht so sehr ein Atheismus in dem Sinn, dass er sich in dem Beweis erschöpfte, Gott existiere nicht. Er erklärt vielmehr: selbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern; das ist unser Standpunkt. Nicht, dass wir glauben, Gott existiere, doch wir meinen, das Problem ist nicht seine Existenz; der Mensch muss sich selbst wiederfinden und sich davon überzeugen, dass nichts ihn vor sich selbst retten kann, und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes. (Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 176)

Der Mensch ist in Verlassenheit sich selbst überlassen. Daran könnte auch ein Beweis der Existenz Gottes nichts ändern. Denn es wäre der Mensch, der diesen Beweis anerkennen müsste. Es kommt also immer auf die Anerkennung durch den Einzelnen an und in dieser Situation ist der Einzelne für sich selbst.

In diesem Kontext macht Sartre eine Anspielung auf den Begriff der „Verzweiflung“ bei Kierkegaard:

Der Existentialismus ist nichts anderes als das Bemühen, alle Konsequenzen aus einer kohärenten atheistischen Position zu ziehen. Er versucht keineswegs, den Menschen in Verzweiflung zu stürzen. Nennt man jedoch, wie die Christen, jede ungläubige Haltung Verzweiflung, dann geht er von der Urverzweiflung aus. (Sartre, ebd., S. 176)

Sartre versteht seinen Existentialismus als eine humanistische Philosophie und will den Menschen keineswegs in die Verzweiflung stürzen. Argumentiert man allerdings wie Kierkegaard, für den jeder Ungläubige ein Verzweifelter ist, dann geht der Existentialismus tatsächlich von einer Urverzweiflung aus. Diese Urverzweiflung bezeichnet die *conditio humana*, in der der Mensch zur Freiheit verurteilt ist. Mit anderen Worten: Er ist dazu verurteilt, die Gottesproblematik im Rahmen seiner radikalen Freiheit selbst zu entscheiden.

Der Begriff der Verzweiflung bei Kierkegaard und Sartre

Sartres Existentialismus ist eine merkwürdige Mischung zwischen der Bewusstseinsphilosophie Descartes und der Existenzphilosophie Kierkegaards. Insofern ist es naheliegend, sich mit dem Begriff der „radikalen Freiheit“ bei Kierkegaard zu beschäftigen.

Bei Anti-Climacus ist „radikale Freiheit“ kein eigenständiger positiver Grundbegriff, sondern bezeichnet den problematischen Anspruch des Menschen, sich selbst unabhängig von Gott zu bestimmen. Die Verzweiflung besteht darin, dass der Mensch entweder unbedingt er selbst sein oder gerade nicht das von Gott gesetzte Selbst sein will. Der Begriff ist daher nur dann auf Kierkegaards Denken übertragbar, wenn diese theologische und pseudonyme Vermittlung ausdrücklich berücksichtigt wird.

Das Wort „Verzweiflung“ ist bei Anti-Climacus ein Ausdruck für das Ringen des Menschen mit sich selbst, sein eigenes „Selbst“ zu finden. Nach dieser Analyse gibt es zwei Gründe für die Vergeblichkeit dieses Ringens, die letzten Endes die Verzweiflung generiert. In dieser Problematik spielt das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott eine entscheidende Rolle. Die beiden Arten der Verzweiflung, die im Grunde den gleichen Ursprung haben, sind nach Anti-Climacus:

1. Verzweifelt man selbst sein wollen.
2. Verzweifelt nicht man selbst sein wollen.

Zum Verständnis muss man berücksichtigen, dass für Anti-Climacus zwei verschiedene Denkweisen möglich sind, wie das Selbst zur Existenz kommt: Entweder durch sich selbst oder durch Gott. Anti-Climacus geht davon aus, dass das Selbst durch Gott gesetzt ist und nicht von dem Selbst für sich selbst gesetzt werden kann.

Das Selbst kann sich demnach nicht am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen, es ist nicht „*causa sui*“. In diesem Punkt gleicht Anti-Climacus dem Descartes, der ebenfalls

feststellt, dass der Mensch sich nicht selbst zur Existenz bringen kann, sondern offensichtlich ein Geschöpf Gottes ist.

Obwohl also für Anti-Climacus das Selbst sich nicht selbst erschaffen hat, sondern von Gott erschaffen worden ist, hat der Mensch dennoch die Möglichkeit, gegen diese Abhängigkeit von Gott zu rebellieren. Er will in einem *absoluten* Sinne er selbst sein,

...d.h., so existieren, wie es sich selbst in radikaler Freiheit selbst bestimmt. (Annemarie Pieper, Sören Kierkegaard, S. 107)

So kommt es also dazu, dass er verzweifelt er selbst sein will, nämlich im Sinne der „causa sui“, obwohl er es nicht sein kann, weil er de facto ein Geschöpf Gottes ist. Gleichzeitig will er nicht ein Selbst sein, das in der Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott existiert, obwohl genau das seiner wirklichen Situation entsprechen würde. Er will für sich die „radikale Freiheit“ im Sinne der Autonomie beanspruchen, obwohl das nicht seiner tatsächlichen Situation entspricht. Der Mensch der radikalen Freiheit ist der alte Adam, der gegen Gott rebelliert.

Sartres Begriff der „Urverzweiflung“ lässt sich mit der Analyse des Anti-Climacus vergleichen, ohne dass beide Positionen identisch wären. Aus der Sicht des Anti-Climacus könnte Sartres Anspruch auf menschliche Selbstbestimmung als Versuch erscheinen, „causa sui“ zu sein und die Abhängigkeit von Gott nicht anzuerkennen. Sartre selbst versteht diese Situation jedoch nicht als religiös zu überwindende Verzweiflung, sondern als Grundbedingung menschlicher Freiheit und Verantwortung.

Anti-Climacus beansprucht in seiner Analyse eine christliche Perspektive, die Kierkegaards eigene existenzielle Position bewusst übersteigert. Dadurch erscheint er distanzierter als Sartre und Kierkegaard, die beide die Vorstellung eines neutralen „objektiven Weltauges“ zurückweisen. Diese Distanz macht Anti-Climacus jedoch nicht zu Gott selbst, sondern kennzeichnet die besondere Funktion des Pseudonyms innerhalb von Kierkegaards indirekter Mitteilung.

In diesem Sinne berühren sich Sartre und Kierkegaard: Beide lehnen die Position eines unbeteiligten „objektiven Weltauges“ ab und betonen die Unvertretbarkeit der existenziellen Entscheidung. Ihre Antworten fallen jedoch entgegengesetzt aus. Für Kierkegaard liegt der Sprung in einem *sacrificium intellectus*, also in der Entscheidung für den paradoxen Glauben, dass Gott Mensch geworden ist. Sartre sucht dagegen einen *modus vivendi* mit der ungelösten Gottesproblematik: einen Weg zwischen Hoffnungslosigkeit und Hoffnung, der auf die schrittweise Verbesserung der menschlichen Situation zielt. Diesen Versuch bezeichnet er als „sozialistische Utopie“.

Der Vergleich zeigt somit drei verschiedene Bedeutungen radikaler Freiheit. Bei Descartes bezeichnet sie ursprünglich Gottes Freiheit, die Ordnung der Wahrheit selbst zu setzen. Sartre überträgt das Moment der Unvertretbarkeit auf den Menschen: Niemand kann an seiner Stelle verstehen, urteilen und die Verantwortung für seine Entscheidung übernehmen. Kierkegaard beziehungsweise Anti-Climacus deutet denselben Anspruch zugleich als Gefahr der Verzweiflung, sobald der Mensch sich selbst zum absoluten Ursprung seines Selbst machen will. Radikal ist die Freiheit in

allen drei Positionen, weil die letzte Entscheidung nicht delegiert werden kann; strittig bleibt, ob sie als Autonomie, als Verantwortung oder als Anerkennung einer göttlichen Abhängigkeit zu verstehen ist.