

DIE
WILLENSFREIHEIT.

VORTRÄGE,
GEHALTEN IN DER GESELLSCHAFT FÜR POSITIVISTISCHE
PHILOSOPHIE IN BERLIN IM NOVEMBER UND DEZEMBER 1913

VON

BERTHOLD v. KERN.

SPRINGER-VERLAG BERLIN HEIDELBERG GMBH 1914

DIE
WILLENSFREIHEIT.

DIE
WILLENSFREIHEIT.

VORTRÄGE,

GEHALTEN IN DER GESELLSCHAFT FÜR POSITIVISTISCHE
PHILOSOPHIE IN BERLIN IM NOVEMBER UND DEZEMBER 1913

VON

BERTHOLD v. KERN.

SPRINGER-VERLAG BERLIN HEIDELBERG GMBH 1914

ISBN 978-3-662-23906-3 ISBN 978-3-662-26018-0 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-662-26018-0

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt.

	Seite
Einleitung: Die Gegensätze in dem Problem der Willensfreiheit	7
1. Der Begriff des Willens	8
2. Der Begriff der Freiheit	25
Das Freiheitsgefühl. S. 25. — Die physische und biologische Freiheit. S. 29. — Die sittliche Freiheit. S. 33. — Die psychologische Freiheit (Determinismus und Indeterminismus). S. 41.	
3. Die Willensfreiheit als logischer Begriff . . .	55
4. Die Einstimmigkeit von Willensfreiheit und Determination	62
5. Die fatalistischen Einwände	69
Schlußwort	74

Die Willensfreiheit gehört nicht bloß zu den umstrittensten, sondern viel mehr noch zu den gefürchtetsten Problemen der Philosophie und greift weit über deren erkenntnistheoretische Interessen hinaus bis in die Gebiete der ethischen Lebensauffassung, der sozialen Rechtsordnung und der Religion. Innerhalb der antiken Philosophie wird, im Streite gegen die Stoa mit ihrem starken Kausalitätsbewußtsein, eine absolute Willensfreiheit zuerst von Epikur vertreten. In der patristischen Periode des Christentums taucht sie von neuem auf; besonders schroff vertritt hier Augustinus¹⁾ das Prinzip einer vom Intellekt unabhängigen und ihn ohne bewußte Gründe in der Entscheidung meisternden Freiheit des Willens, und in demselben extremen Sinne hat in der Scholastik Duns Scotus die Willensfreiheit als grundlose Willkür nachhaltig zur Geltung gebracht. Sie hat sich ausgewachsen bis zu einem systematischen Voluntarismus, der dem Willen in unbeschränkter Freiheit die entscheidende Führung in allem menschlichen und außermenschlichen Leben zuspricht. Der moderne Indeterminismus kämpft auf dieser Grundlage, ohne sie anders als im Sinne eines praktisch-sittlichen Postulats

1) Allerdings nur in seiner früheren Periode (in dem Streit gegen die Manichäer).

rechtfertigen zu können. Ihm gegenüber vertritt der naturwissenschaftlich gerichtete Determinismus die allumfassende Gesetzlichkeit des durchgehenden Kausalzusammenhangs und bringt damit das gleichlautende stoische Prinzip der vorchristlichen Zeit wieder zu langbekämpften Ehren. Wenn aber so grundstürzende Gegensätze sich im Kreise zu drehen scheinen, so weist dies immer darauf hin, daß unklare und verworrene Begriffe ihr Unwesen treiben, und der wissenschaftlichen Erkenntnis erwächst daraus die ausschlaggebende und nie versagende Aufgabe, zunächst die Begriffe zur Verantwortung zu ziehen und auf diesem Wege den gordischen Knoten zu lösen, in dem sie als die Dauert Träger unseres Denkens die schürzenden Knotenpunkte bilden.

1. Der Begriff des Willens.

Vor allem bedarf der Begriff des Willens selber einer entscheidenden Kritik; denn Mißbrauch genug ist gerade mit diesem Begriff getrieben worden. Aristoteles hat die Zweiteilung unseres Geisteslebens in Erkennen und Wollen geschaffen. Spinoza dagegen sagte: *voluntas et intellectus unum .et idem sunt*. Zwischen diesen beiden Gegensätzen bewegen sich die Auffassungen auch heute noch. Die äußerste Auffassung auf der einen Seite sieht den Willen als einfache und ursprüngliche Tatsache des Bewußtseinslebens an, als dessen innersten Kern, als das führende, alles Denken und Handeln beherrschende Element des Lebens, ja darüber hinaus als das allein wahre Wesen alles Weltgeschehens. Etwas abseits von diesem metaphysischen Willensbegriff steht eine mehr empirisch ge-

richtete Auffassung, die neben dem Willen das Denken als gleichberechtigten Inhalt des Geisteslebens gelten läßt; sie löst sich aber doch von jenem metaphysischen Willensbegriff noch nicht ohne weiteres los, sondern spricht dem Willen immerhin die Entscheidung über die Entschließungen, die Auswahl unter den wettstreitenden Beweggründen zu. Eine entschiedenere Übergangsstufe bilden Theorien, die den Willen in volle Abhängigkeit stellen zu den Beweggründen, ihn aber doch noch als unterscheidbares Mittelglied betrachten zwischen diesen und der Handlung selbst, als das die Handlung einleitende seelische Aktivitätselement, nebenbei auch als das Prinzip des Denkenwollens und als das einen Denkinhalt anerkennende oder einen Empfindungs- und Gefühlsinhalt in das Bewußtsein aufnehmende (apperzipierende) Tätigkeitsmoment. Den letzten Schritt zur gänzlichen Ausschaltung des Willens aus den seelischen Elementen haben diejenigen Auffassungen getan, denen der Wille nur noch als Gefühlsreflex, als Innerationsempfindung, als Vorstellung intendierter Bewegungen, begleitet von Gefühlstönen, gilt, also als begrifflicher Ausdruck für das Übergangsmittel zwischen vorbereitenden Ursachen und Wirkung, zwischen Motiv und Bewegung, zwischen Zweckvorstellung und Handlung. Letzteres ist der Standpunkt der reinen Assoziationspsychologie, die ihrem Grundprinzip gemäß auch zu noch weiter gehenden Verflüchtigungen des Willens neigt, ihn gänzlich ausschaltet und den Begriff des Willens als bloße Abstraktion aus intellektuellen Vorgängen, sofern diese mit Erfolgsvorgängen in Zusammenhang stehen, ansieht.

Aus alledem jedoch geht keine klare und entscheidende Bestimmung dessen hervor, was schließlich unter Wille in

seiner psychologischen Eigenart zu verstehen sei. Es wird von ihm gesprochen als einem Vorgang, der nicht weiter zu definieren, sondern nur im unmittelbaren Bewußtsein (intuitiv) zu erfassen sei. Das mag gelten, entbindet aber nicht davon, ihn näher zu kennzeichnen durch bestimmte begriffliche Unterscheidung von anderen geistigen Vorgängen und durch Vergleich mit ihnen. Versuchen wir dies im Sinne jener Auffassungsweisen, soweit sie einen Willen überhaupt anerkennen, so gelangen wir nur zu einer einzigen Unterscheidung von bestimmtem grundsätzlichem Charakter; diese stellt ihn als Aktivitätsprinzip den Empfindungen und Gefühlen wie dem Denken überhaupt gegenüber. Mit welchem Recht aber spricht sie dem Denken als solchem die Aktivität ab?

In der Tat hat diese Aktivität bereits eine inhaltsreiche geschichtliche Bedeutung hinter sich. Im Unterschiede zur Materie ist sie als Kennzeichen des Geistes angesprochen, im Unterschiede zur unorganischen Natur als das eigentliche Wesen des Lebens behauptet, im Unterschiede zu der bloßen Rezeptivität der Sinne als Spontaneität dem Denken oder auch nur dem höheren Denken (als apperzeptive Tätigkeit) vorbehalten worden, und so auch ist sie dem Denken gänzlich abgesprochen und als charakteristisches Merkmal des Wollens behandelt worden. Nichtsdestoweniger sind alle diese Unterscheidungen hinfällig und tauchen in das große Reich der Mißverständnisse unter. Gehen wir hinsichtlich des Begriffs der Aktivität bis auf unsere Erlebnisse zurück, so fällt in ihnen Erleben und Erlebtwerden, Bewußtsein und Bewußtheit, Denken und Gedachtwerden in eins zusammen. Erst dadurch, daß wir den Erlebnisinhalt das eine Mal als Be-

standteil eines erlebenden und denkenden Subjekts, das andere Mal als Bestandteil eines erlebten und gedachten Objekts auffassen, erzeugen wir jenen scheinbaren Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt und gleichzeitig damit den Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität; denn Aktivität ist nur denkbar vom Gesichtspunkt eines Subjekts aus, während der objektive Gesichtspunkt das Subjekt und mit ihm die Aktivität verschwinden läßt, um beides dem allgemeineren und unterschiedslosen Begriff des Geschehens einzuordnen. Diesem Geschehen ist der Gegensatz zwischen aktiv und passiv ebenso fremd, wie der zwischen subjektiv und objektiv. Sind doch beide Unterscheidungen und Gegensätze lediglich ein Kunstprodukt unseres reflektierenden Denkens, bloße unterschiedliche Gesichtspunkte, die den Vorstellungsinhalt verschiedenartig beleuchten. Diesen Gesichtspunkt können wir beliebig vertauschen. Unter dem subjektiven Gesichtspunkt wird alles Erleben schon von vornherein zu einem aktiven Prozeß, nämlich zu einer Reaktion des Subjekts auf die Vorgänge der Außenwelt, und ebenso wird unter diesem Gesichtspunkt alles Wahrnehmen und Denken ein aktives und reaktives Aufnehmen, Aneignen und Bearbeiten der Erlebnisinhalte. Das haben bereits in der griechischen Philosophie die Neuplatoniker aufs schärfste hervorgehoben; schon das bloße Bewußtwerden von Sinneseindrücken galt ihnen mit Recht als ein durchaus aktiver Prozeß des Geistes. Unter dem objektiven Gesichtspunkt dagegen stellt sich jenes selbe Erleben als passiv erlittene Veränderung des objektiven Individuums dar, und unter diesem Gesichtspunkt bleiben auch alle Folgezustände einschließlich des gesamten Denkens und Handelns nichts als

solche fortgesetzten und ausstrahlenden Veränderungen, für welche die Aktivitätsfrage sinnlos wird, weil sie einem andersartigen Gesichtspunkt angehört. Unter dem objektiven Gesichtspunkt bleibt auch der erlebende und reagierende Organismus ein bloßer Teil des gesamten Objekts, und erst wenn ich diesen Teil als ein in sich geschlossenes Ganzes unter den subjektiven Gesichtspunkt stelle, wird eine Ichheit, eine Aktivität, eine Psyche möglich, wird alles dies eine berechtigte Art der Auffassung für dasjenige Teilgeschehen, das wir unter jenen subjektiven Sammelbegriffen von dem Objekt sondern.

An diesem Ergebnis ändert es auch nichts, wenn wir an die Stelle des Erlebens den Vorgang des Begehrens oder Strebens setzen. Im subjektiven Bewußtsein verbinden sich mit der Reaktionskette, die sich an das Erlebnis anschließt, Gefühle und Gefühlsimpulse affektiven Inhalts. Der Affekt wiederum nimmt den Charakter der Willenshandlung nur dadurch an, daß zwischen erlebten Reiz und Handlung ein umfangreicherer Komplex von erwägenden und motivierenden Denkvorgängen sich einschleibt. In ihnen wirkt der ursprüngliche Reiz sich aus und wird durch sie schließlich umgestaltet zum Zweck, so daß der Zweck zum sekundären Träger der Reizwirkung wird und nun seinerseits als vollgiltiger Reiz die Handlung unmittelbar auslöst. Unter dem objektiven Gesichtspunkt betrachtet, ist demnach alles dies die Fortsetzung und der Auslauf des ursprünglichen Reizes, der unseren Organismus affiziert und nach Maßgabe der hier vorgefundenen Bedingungen bestimmt. Erst vermöge der subjektiven Auffassungsweise gewinnt die fortgesetzte Reizwirkung den Sinn eines Strebens — als Betonung, daß unser Ich es

ist, in dem jene Vorgänge sich abspielen. Daß hiermit auch das Bewußtsein der eigenen Tätigkeit und ein ganz bestimmtes Aktivitätsgefühl verknüpft ist, weist lediglich darauf hin, daß diese Art des Geschehens durch die objektive Betrachtungsweise allein nicht völlig erschöpfend zur Erkenntnis kommt, sondern daß ein solches Geschehen zugleich auch der subjektiven Betrachtungsweise unterworfen werden muß, wenn es in seinem vollen Inhalt erfaßt werden soll. Auch das Streben fällt hiernach aus dem indifferenten Rahmen jener gleichzeitig objektiven und subjektiven oder passiv-aktiven Auffassung nicht heraus und ist keineswegs dem Denken und den sonstigen Lebensvorgängen als etwas in dieser Hinsicht andersartiges gegenüberzustellen. Jedenfalls kommen wir mittels des Aktivitätsprinzips zu keiner grundsätzlichen Charakteristik des Willensbegriffs.

Wenn ich aber eben von einem subjektiven Gefühl der Aktivität gesprochen habe, so bietet gerade dieses uns einen sehr geeigneten Weg für den Einblick in den psychologischen Ursprung des Willensbegriffs. Das Aktivitätsgefühl beruht darauf, daß die Reaktion unseres Organismus auf die Einwirkungen der Außenwelt uns in der Form gefühlsbetonter Folgezustände, sei es in bestimmterer oder unbestimmterer Art, zum Bewußtsein kommt. Je näher diese Reaktion an dem Erlebnis hängt, je unmittelbarer sie mit ihm verknüpft ist, um so mehr neigen wir dazu, ihren Inhalt als abhängig von der Außenwelt und als passives Erleiden aufzufassen. Je mehr ihr Inhalt aber sich von dem Erlebnis entfernt, um so mehr werden wir uns des Eigenlebens bewußt, und um so mehr gewinnt das Aktivitätsgefühl die Oberhand, um schließlich beim Begehren

und beim Streben, sowie bei dem Zurückstrahlen jener Reaktion in die Außenwelt, bei unseren Handlungen, uns gänzlich zu beherrschen. Bei diesen Handlungen aber tritt nun als wesentliches Moment hinzu der Widerstand, dem sie in der Außenwelt begegnen, die Anstrengung, deren wir zu seiner Überwindung bedürfen, der Unterschied zwischen den Vorgängen in unserem Organismus und dem Widerstande der äußeren Umgebung. Dieses Anstrengungsgefühl ist der psychologische Ursprung des Kraftbegriffs, und gerade der Kraftbegriff bietet uns in seiner engen Beziehung zu dem Willensbegriff die vorzüglichsten Anhaltspunkte für dessen kritische Bestimmung.

Leider allerdings haben auch beim Kraftbegriff naives Denken, Mystik und Scholastik ihr Möglichstes getan, ihm einen Inhalt zu geben, welcher ihn als ein ens realissimum, als das Urwesen alles Seins und Geschehens erscheinen lassen konnte. Erst seit Hume, d'Alembert und Lagrange hat eine strengere Erörterung des Kraftbegriffs Platz gegriffen, die ihn bestimmt und begrenzt hat als einen Hilfsbegriff unseres Denkens, der auf dem Kausalbegriff ruht und nichts weiter bedeutet, als das Maß und die Größe der Wirkung. Noch entschiedener hat der neuzeitliche Energiebegriff der Physik diese Klärung vollendet, indem er die bis dahin noch festgehaltenen qualitativen Unterschiede der Kräfte auslöscht durch einen einheitlichen Begriff, in welchem der Arbeitswert ohne jede Rücksicht auf die Arbeitsform, also ohne Rücksicht auf die Qualität der die Arbeit bedingenden Bewegung, sich in vergleichbarer Weise zahlenmäßig angeben läßt. Hiernach können wir auch für den kritisch gesäuberten Inhalt des Kraftbegriffs die einfache und klare Definition aussprechen, daß

er nichts bedeutet als den Größenwert einer Bewegung (einer Arbeitsleistung), daß er ein bloßer Abstraktionsbegriff ist, der von der Richtung und der Form mechanischer oder sonstiger physikalischer Vorgänge grundsätzlich absieht. Sofern der Kraftbegriff auch auf die physiologischen Lebensvorgänge und weiterhin auf die geistigen Vorgänge Anwendung findet, springt die Gleichartigkeit seiner Bedeutung auch für diese Gebiete und für seine allgemeinsten Anwendungsweisen in die Augen. Überall hier bedeutet er lediglich die Größe oder die Intensität eines Vorgangs ohne Rücksicht auf dessen qualitativen Inhalt.

In die Augen springt aber damit auch seine völlige Übereinstimmung mit dem Willensbegriff, die schon Schopenhauer mit bemerkenswerter Schärfe in folgenden Worten ausgesprochen hat: „daß das Wesen der Kräfte in der unorganischen Natur identisch mit dem Willen in uns ist, stellt sich jedem, der ernstlich nachdenkt, mit völliger Gewißheit und als erwiesene Wahrheit dar“¹⁾. Allerdings hat Schopenhauer seinem metaphysischen Willen damit selber das Grab gegraben. Denn auch der Wille sinkt damit zu einem bloßen Abstraktionsbegriff herab, der von dem qualitativen Inhalt des Denkens absieht und nur den Intensitätswert der Motive für die daraus entspringenden Handlungen zum Gegenstand hat. Aus der Gefühlsreaktion auf die Erlebnisse gehen unter sehr verschiedenlichem Aufwande von Denktätigkeit Bedürfnisse und Affekte hervor, deren Intensität gegenüber rivalisierenden und hemmenden Vorstellungen für den Ein-

1) Neue Paralipomena § 163.

tritt zweckentsprechender Handlungen entscheidend ist. Von hier aus können wir auch leicht begreifen, wieso dem Willen die Auswahl in dem Wettstreit der Motive hat zugeschrieben werden können; weil allerdings die Intensität der streitenden Motive das Ergebnis bestimmt. So bleibt dem Willen, der nach voluntaristischer Meinung die Entscheidung fällen soll, auch die dazu erforderliche Intelligenz gewahrt, von der ja trotz aller Abstraktion jener Intensitätsfaktor in Wirklichkeit nicht losgelöst werden kann. Hier hat aber auch jede Metaphysik aufgehört; denn die Intensität ist ein durchaus bekannter und bestimmbarer Faktor in jeglichem Geschehen.

Keinesfalls ist dieser Wille ein selbständiges oder gar unauflösbares Element unseres Geisteslebens, sondern bleibt ein unselbständiger Teilbegriff, der nur für den Übergang von Denkvorgängen in weitere Denkvorgänge, Entschlüsse und Handlungen Gültigkeit hat und hier nur die Energie, die Nachhaltigkeit, die Erschöpfbarkeit der Denkvorgänge und ihrer Gefühlsbetonung in Bezug auf die von ihnen ausgehenden Handlungen bedeutet. Der Wille ist also auch nicht die inhaltliche Ursache von Handlungen und schiebt sich nicht zwischen Motive und Handlungen ein; die inhaltliche Ursache unserer Handlungen sind vielmehr unentwegt die gefühlsbetonten Denkvorgänge, die wir als Motive bezeichnen und in deren Energie, in deren Intensität das Wesen der Konzentration, der Aufmerksamkeit und des Willensentschlusses seinen vollständigen Ausdruck findet. Es ist daher verständlich, daß die physiologische Psychologie keinen körperlichen Vorgang als Äquivalent des Willens zu entdecken vermag, sondern sich begnügen muß mit dem quantitativen Energiewert der nervösen

Gehirnvorgänge beim Übergange in motorische Auslaufbahnen. Gerade hierin aber erweist sich von neuem die Identität des psychischen Willensbegriffs mit dem physischen Kraftbegriff, deren Unterschied nur in der verschiedenartigen Beziehungsweise des quantitativen Grundbegriffs auf psychische oder auf physische Vorgangsverkettungen begründet liegt.

Immerhin ist zuzugeben, daß der Begriffsinhalt dessen, was wir gemeinhin unter Wille verstehen, hiermit noch nicht erschöpft ist, daß wir in dem üblichen Sprach- und Begriffsgebrauch unter Wille vielmehr einen wesentlich komplizierteren und sehr schwankenden Begriffsinhalt vor Augen haben. Zur Erläuterung dessen wird uns wiederum die Analogie des Kraftbegriffs von Wert. Auch bei letzterem sehen wir, wie die berüchtigten „Qualitäten“ der verschiedenen Kräfte ein Stein des Anstoßes für die wissenschaftliche Physik gewesen sind. Erst die Aufstellung des physikalischen Energiebegriffs hat ja diese Qualitäten zugunsten der reinen Quantität überwunden und ausgeschaltet, und trotzdem schleicht sich in dem unwissenschaftlichen Ausdruck der sogen. „Energieformen“ die Qualität immer wieder hinein. Ganz ebenso ist es mit dem Willen bestellt. In reinster und radikalster Begriffsfassung, wie ich sie vorher erörtert habe, bedeutet auch der Wille nur eine psychische Größe, den Energiewert eines Vorstellungs- und Gefühlsinhalts in Bezug auf seine Wirkungen. In inhaltsreicherer d. h. in unreiner Fassung dagegen schließt auch der Willensbegriff die Qualität des Wollens ein, also den Vorstellungs- und Gefühlsinhalt, der als Zweck die besondere Richtung und Form der Handlungen bestimmt. In diesem Sinne lassen wir als eigentliche Willenshand-

lungen schließlich sogar nur solche Handlungen gelten, denen vollwertige Erwägungen zugrunde liegen, und trennen von ihnen die überlegungslosen Instinkt- und Affekthandlungen sowie die automatischen Handlungen und die reflektorischen Bewegungsvorgänge ab, weil wir im gewöhnlichen (nicht kritisch festgestellten) Begriffsgebrauch dem Willen eben immer wieder von rückwärts her die Vorstellungen anheften, die unseren Handlungen ihren qualitativen Inhalt geben. Wir gehen in dieser Hinsicht sogar noch weiter und trennen den Willen von dem einfachen Begehren ab, in welchem nicht die Gesamtheit der Überlegungen, sondern nur der einzelne Reiz in seinen unmittelbaren Folgewirkungen zur Geltung kommt. Der Sprachgebrauch identifiziert also den Willen mit den die Handlung bestimmenden Beweggründen und setzt den hierzu erforderlichen Intensitätsgrad als selbstverständlichen Begriffsinhalt voraus. In dieser Begriffsverschiebung liegt ein wesentlicher Mißstand für die kritische Würdigung des Willensbegriffs und der hauptsächlichste Grund für den bisher so unfruchtbaren Streit um seine inhaltliche Bedeutung und seine Beziehungen zu den Gesamterscheinungen unseres Geisteslebens.

Schließlich ist auch noch jenes verführerischen Selbstgefühls zu gedenken, das uns in den eigenen Entschlüssen und Handlungen die selbständige Mitwirkung eines eigenartigen elementaren Willens so unmittelbar vorzutäuschen vermag. Gegenüber diesem Schein brauche ich nur das kritisch gesichtete Ergebnis der voraufgegangenen Erörterungen zurückzurufen, daß dieser Wille ein ganz komplizierter Begriff ist, nämlich ein Inbegriff von Vorstellungen und Gefühlen in der Form von Zwecken, deren Intensität

gegenüber hemmenden und rivalisierenden Vorstellungen darüber entscheidet, ob Bedürfnisse, Wünsche, Zwecke sich in Entschlüsse und Handlungen umsetzen oder nicht. Was jenem Willen den bestechenden Schein von eigenartiger Selbständigkeit und elementarer Einfachheit verleiht, ist lediglich der Umstand, daß in ihm die volle Gesamtheit und geschlossene Einheit der Bedingungen eines Erfolgsvorgangs zum offenbaren Ausdruck kommt und unmittelbar erlebt wird.

Aller Willensinhalt hat sich somit als ein Gewebe von Abstraktionen bestimmen lassen, von Abstraktionen aus dem in Wirklichkeit untrennbaren Gesamthalt unserer geistigen Vorgänge, als ein Komplex aller derjenigen Bestandteile von ihnen, die in unmittelbarer Beziehung stehen zu irgend welcher Art von (inneren oder äußeren) Handlungen. Trotz alledem aber taucht zuletzt doch noch die Frage auf, ob nicht hinter jenen Abstraktionen ein zentraler Kern sich verbergen könnte, der dem Willensbegriff eine tiefere, ihm eigenartige und ihn rechtfertigende Bedeutung verleiht. In der Tat ist der Wille schließlich doch mehr als ein bloßer Abstraktionsbegriff; denn er stellt außerdem in seinem Begriffsinhalt auch die Einheit dar, unter der wir das menschliche Handeln zusammenfassen, und entspricht darin dem einheitlichen Zusammenhange des die Handlung motivierenden Denkens und zugleich dem einheitlichen Zusammenhange zwischen Motiv und Handlung. Diese begriffliche Formulierung der Einheit macht den Willen — über die bereits vorher dargelegten Begriffsbestimmungen hinaus — zu einem Beziehungs- und Verknüpfungsbegriff, der als solcher jedoch nicht in eine vom Denken unabhängige Wirklichkeit übertragen werden

darf, dem nur Erkenntniswert, aber nicht ein anderweitiger Seinswert zukommt. Wir sind also durchaus berechtigt, an dem Begriff des Willens festzuhalten und ihn als begrifflichen Repräsentanten für den inneren Zusammenhang des handelnden Ichs zu betrachten, wir sind aber nicht berechtigt, ihn als selbständiges psychologisches Element mit Wirkungen auszustatten und als freien oder unfreien Urheber unserer Handlungen zu verstehen, sei es auch nur im Sinne eines accessorischen Zwischenwerts zwischen Intellekt und Handlung. Wenn wir aber andererseits auf seine Einzelmerkmale zurückkommen, so erweisen diese ihn nach wie vor als einen hoch zusammengesetzten Inbegriff von Abstraktionen.

Sind wir uns hiernach über die systematische Stellung und Bedeutung des Willensbegriffs klar geworden, sind wir dem Rückfall in seine ontologische Mißdeutung nicht mehr ausgesetzt, dann dürfen wir nunmehr auch unbesorgt einen Blick auf jene Anschauungen zurückwerfen, die in Bezug auf unsere Handlungen ihn dem Intellekt überordnen, und brauchen ihnen eine gewisse Berechtigung nicht abzuspochen. Insofern der Wille das einheitliche Zusammenwirken der Motive repräsentiert, ist er diesen begrifflich in der Tat übergeordnet, aber diese Überordnung ist eine lediglich logische. Während er im psychologischen System einen Ausdruck für das Ergebnis des Wettstreits der Motive bedeutet, kehrt im logischen Begriffssystem sich seine systematische Stellung um. Hier ist er gegenüber den Motiven der sie zu einer höheren Einheit zusammenfassende Begriff und vertritt als Ausdruck für ihr Zusammenwirken — wie das Ganze gegenüber den Teilen, wie der Staat gegenüber den Individuen — die

allgemeinere und überlegene Macht, eine Macht des Ausgleichs der Sonderinteressen und Sonderbestrebungen, ohne doch irgend etwas außerhalb oder innerhalb der Gesamtheit jener Teilglieder zu sein. In diesem Sinne mag es erlaubt sein, dem Willen gewissermaßen die Entscheidung über die Motive zuzusprechen, und mag es sogar erlaubt sein, ihn als das führende Prinzip alles Denkens und Handelns, ja als das beherrschende Prinzip des Lebens zu bezeichnen. In richtig analysierender Erörterung bedeutet das aber nicht mehr und nicht weniger als daß in alledem der einheitliche Zusammenhang des lebenden Organismus in geistiger wie in körperlicher Beziehung das spezifische Merkmal ist, welches die Richtung und die Ergebnisse seiner Betätigung bestimmt. Will man für diese Einheit im bewußten Handeln den Begriff des Willens einsetzen, so ist dagegen gewiß nichts einzuwenden, wofern man sich der lediglich logischen Bedeutung dieses Begriffs bewußt bleibt und ihn nicht zu metaphysischen Spekulationen mißbraucht, in denen er zum erkenntniswidrigen Phantasiegebilde entarten muß. Bei richtiger Einschätzung tritt hiernach der Wille in keinerlei Gegensatz oder Widerspruch zum Intellekt, sondern tritt als logischer Überordnungsbegriff zu ihm in ein völlig durchsichtiges und verwirrungsfreies Verhältnis, in welchem der Wille sozusagen die Spiegelung der Einheit des Intellekts und des geistigen Ichs in der Lebensbetätigung bedeutet.

Noch mit einigen Worten muß ich auf die klärende Bedeutung dieser logischen Beziehungen des Willensbegriffs zur Einheit der Geisteslage beim handelnden Menschen eingehen. In jener Einheit nämlich liegen grade diejenigen Sonderwerte begründet, die dem Willen im Unterschiede

zu bloßen Denkvorgängen beigemessen werden. Wenn ein Denkinhalt sich auswächst zum Zweck, so kennzeichnet sich dieser Wandel dadurch, daß jener Denkinhalt mehr und mehr assoziativen Zuwachs und gesteigerte Gefühlsbetonung erlangt, daß er vermöge dessen in den Vordergrund des geistigen Getriebes tritt und die Überlegenheit gewinnt über andersartige Reize und Gedankenläufe; die gesamte Geisteslage stellt sich einheitlich auf diesen Inhalt ein, ordnet ihm alles andere unter oder läßt es geltungslos versanden. Und wenn darüber hinaus die subjektive Billigung eines solchen Zwecks als notwendige Voraussetzung für seinen Übergang in einen Willensentschluß betrachtet wird, so ist auch diese Billigung nichts anderes als ein Ausdruck dafür, daß unsere Geisteslage in dem Wettstreit von Trieben, Affekten und intellektuellen Erwägungen eine einheitliche Abstimmung auf den vorgestellten Zweck erlangt hat und daß diesem Ergebnis wirksame Hemmungen nicht mehr entgegenstehen. Gehen wir nun aber noch weiter und ziehen nicht mehr bloß eine zeitweilige Geisteslage, sondern deren dauernde Einstellung in Betracht, dann gehen wir auch über die einzelnen Willensentschließungen hinaus und gewinnen damit die völlig gleichartigen Begriffe eines dem zeitlichen Wechsel übergeordneten Willens, also des Charakters, der Persönlichkeit, des Ichs; auch hierin haben wir nichts als logische Allgemeinbegriffe für die qualitative Einheitlichkeit der Geisteslage unter verschiedenartigen äußeren Lebensbedingungen, mit anderen Worten: den logischen Grund für die Macht der dauernden Geistesrichtung über die wechselnden Antriebe, über Augenblicksstimmungen und Affekte. Hier sehen wir in greller Be-

leuchtung die Wurzeln zu der metaphysischen Überwertung des Willens in den voluntaristischen Spekulationen. Nichts aber von jenen Begriffsbestimmungen können wir psychologisch definieren und dem Denken gegenüberstellen, sondern müssen an der logischen Eigenart dieser Begriffe festhalten, in denen wir nicht reale Vorgänge, sondern lediglich Verhältnisse gewisser einheitlicher Zusammenhänge registrieren. Ein Vergleich und eine Unterscheidung zwischen Denken und Wollen schließt sich hiernach grundsätzlich aus; vielmehr kommen im Begriff des Wollens nur die mannigfachen Beziehungen des Denkens zu unseren Handlungen zum zusammenfassenden Ausdruck.

Im abschließenden Ergebnis aller voraufgegangenen Erörterungen ist also der Wille in seinem zusammengesetzten Inhalt zu definieren zunächst als ein logischer Begriff für den einheitlichen Zusammenhang der intellektuellen Bedingungen unseres Handelns; er ist zugleich auch ein Beziehungsbegriff, in welchem wir jene Bedingungen als Motive unmittelbar auf die Handlung als deren Wirkung beziehen; in dieser Form wird er deshalb schließlich auch zum begrifflichen Träger für die Wirkungsfähigkeit, also für den Intensitätswert der die Handlung gesetzmäßig bewirkenden Motive, derart daß er gewissermaßen die quantitativ aufgerechnete Summe der Intensitätswerte repräsentiert, die aus Motiven, Motivteilen und Motivkomplexen in der Handlung zur Geltung kommen. Bei dieser Begriffsbestimmung bleibt die bereits abgelehnte Verunreinigung des Willensbegriffs durch den qualitativen Inhalt der Motive folgerichtig außer Betracht. Wenn der immer noch vorherrschende Begriffsgebrauch auch diesen qualitativen Inhalt der Motive dem Willen zurechnet, so

vermengt er logische und psychologische Gesichtspunkte unzulässigerweise in einem und demselben Begriff, dessen Beziehungen zum Denken er dadurch gänzlich unentwirrbar macht.

Erst nach dieser Analyse und Begriffsbestimmung begreifen wir alle die Fehler und Unmöglichkeiten, die eine Auffassung des Willens als „psychischen Elements“ nach sich ziehen mußte, begreifen wir insbesondere auch die völlige Unfruchtbarkeit des bisherigen Streits um die „Willensfreiheit“. Jener Streit ist deshalb zur Unfruchtbarkeit verdammt gewesen, weil ihm ein gänzlich verfehelter Willensbegriff zugrunde lag. Knüpfen wir an die gegebene Definition des Willens an und betrachten den Begriff in seinem entscheidendsten Inhalt, in dem er den einheitlichen Zusammenhang der intellektuellen Bedingungen unseres Handelns, mit andern Worten das einheitliche Zusammenwirken der intellektuellen Motive bedeutet, dann wird die Frage nach der Willensfreiheit sinnlos, weil solche rein logischen Begriffe ja nicht in den realen Wirkungszusammenhang gehören, in dem allein doch von Freiheit die Rede sein kann. Genau dasselbe gilt von seinem erweiterten Charakter als Beziehungsbegriff, in dem der Wille die logische Verknüpfung von Motiv und Handlung darstellt. Nehmen wir schließlich den Begriff in seinem engsten Teilinhalt, in dem er die Wirkungskraft der wettstreitenden und ausschlaggebenden Motive repräsentiert, so tritt die Sinnlosigkeit eines solchen Begriffs von Willensfreiheit noch auffälliger zutage. Wie kann ein Intensitätswert, ein bloßer Größenwert, frei oder unfrei sein? Es bleibt uns also, wenn wir überhaupt noch weiter von Willensfreiheit sprechen wollen, nur übrig, auf jenen un-

reinen und verschwommenen Begriffsgebrauch zurückzugreifen, in dem der Wille auch die Motive in ihrem qualitativen Inhalt und mit ihnen den gesamten Intellekt umfaßt. Tun wir dies aber, dann wandelt sich die Streitfrage um in die Frage nach der Freiheit der geistigen Vorgänge überhaupt; das ist in der Tat auch der ersichtliche Grund, aus welchem gegenwärtig dieses Problem mehr unter den breiteren und durchsichtigeren Begriffen des Determinismus und des Indeterminismus erörtert wird. Jedenfalls geht hieraus hervor, daß der Streit um die Willensfreiheit eine Berechtigung nur in diesem Sinne hat.

Hier aber und auch weiterhin zeigt es sich offenkundig, wie verwirrend dieser Streit und die in ihm enthaltenen Probleme durch solche tendenziösen Stichworte wie die des Intellektualismus und Voluntarismus, des Determinismus und Indeterminismus beeinflußt werden. Gar zu leicht konsolidieren sich in solchen Begriffsgebilden zeitweilige Mißverständnisse und werden dann zur zähen Tradition, zu deren Erschütterung es schwerer Kämpfe bedarf, um die Probleme der fortschreitenden Erkenntnis wieder zugänglich zu machen. So wollen wir auch hier durch jene Begriffe und ihre Gegensätze uns nicht in die historischen Irrwege einzwängen lassen, sondern die Erörterung von ihnen loslösen und unabhängig gestalten.

2. Der Begriff der Freiheit.

Kann nach alledem von einem selbständigen, den Intellekt etwa meisternden oder auch nur ihn verwertenden Willensvermögen keine Rede mehr sein und ist das Freiheitsproblem damit restlos in das intellektuelle Gebiet

verlegt, so handelt es sich nur noch um die Frage: kann überhaupt und in welchem Sinne von Freiheit innerhalb unseres Geisteslebens gesprochen werden? Damit tritt in unserem Problem, dessen Kern ja noch geschlossen vor uns liegt, als zweiter Stein des Anstoßes der Begriff der Freiheit an die Spitze. Auch in der geschichtlichen Entwicklung übrigens ist viel weniger der Streit um den Willen als der Streit um die Freiheit das schwerwiegende Moment gewesen, welchem das eigentliche Interesse galt. War es in der klassischen Philosophie die Ethik, die gelegentlich zur Freiheitsfrage Anlaß gab, so wurde diese Frage geradezu zum zentralen Problem in der christlichen Religion, die zur Aufrechterhaltung der Verantwortlichkeit für die Sünde diese Freiheit vertreten mußte. Im modernen Zeitgeist reiht sich hieran auch die Rechtspflege an, die einer solchen Freiheit zu bedürfen glaubt, um die strafrechtliche Verantwortlichkeit zu sichern. Das *Liberum arbitrium indifferentiae* und der Buridan'sche Esel sind zu typischen Stichworten in diesem Freiheitsstreit geworden. Demgegenüber war der Wille meist nur das unheimliche Auskunftsmittel für metaphysische Bedürfnisse.

Jener radikalen Freiheit aber und ihrer zähen Vertretung kommt als außerordentlich wirksame Unterstützung und vermeintliches Beweismittel das unmittelbare Freiheitsgefühl zu Hilfe, das uns bei unseren Handlungen, sofern sie aus bewußter Überlegung hervorgehen, beherrscht. Deshalb ist es nötig, vor allem weiteren Beginnen diesem Freiheitsgefühl noch näher nachzugehen und es psychologisch zu analysieren, um es unschädlich zu machen. Zweierlei Umstände liegen ihm zugrunde und unterstützen

sich gegenseitig. Der eine ist die Subjektivität aller unserer Bewußtseinsvorgänge. Unter dem subjektiven Gesichtspunkt ist unser gesamter Bewußtseinsinhalt eine abgeschlossene Einheit, die wir in dem Begriff des Ich zum Ausdruck bringen und in dem Begriff des Charakters zum Bestimmungsgrunde unserer Handlungen machen. Indem wir unter diesem subjektiven Gesichtspunkt unser Denken und Handeln als Reaktion auf die Einwirkungen der Außenwelt auffassen, stellen wir uns dieser als ein andersartiges in sich geschlossenes Ganzes gegenüber, treten zu ihr in ausgesprochenen Gegensatz und ziehen demgemäß bei jener Reaktion nur das in Betracht, was in unserem eigenen Wesen seinen ausschließlichen Ursprung hat. So kommt es, daß dies eigene Wesen, gefühlsmäßig losgelöst von allen fremdartigen Beziehungen und als Subjekt von allen objektiven Vorstellungsinhalten unterschieden, notwendigerweise das Gefühl der absoluten Freiheit seiner Entschließungen erzeugen muß, um so mehr als auch alle Motive aus unserer Geistestätigkeit souverän hervorgehen. Erst wenn wir den subjektiven Gesichtspunkt mit dem objektiven vertauschen, stellen wir unseren Zusammenhang mit der Außenwelt und mit der zeitlichen Vorwelt wieder her, und nur von diesem Gesichtspunkt aus können wir Abhängigkeiten und Bedingtheiten erkennen, die unter dem subjektiven Gesichtspunkt und im subjektiven Gefühlsleben entschwinden, weil sie nicht zu unserem Ich gehören. So gelten uns unsere Empfindungen, weil wir sie als Wahrnehmungen auf die objektive Außenwelt beziehen, als unfrei und bedingt, unsere Handlungen aber, weil wir sie als Ausfluß unseres Ichs ihrem Ursprunge nach auch nur auf dieses Ich beziehen, als freie Äußerungen unseres

Wesens, dessen absolute Selbständigkeit mit dem subjektiven Gesichtspunkt unauflösbar verknüpft ist. Dadurch wird es begreiflich, daß zwar äußere Ursachen und selbst körperliche Einwirkungen, aber niemals bewußte Gründe das Gefühl des Zwanges auslösen, sondern stets das Gefühl der freien Entschließung erzeugen und befestigen.

Der zweite Umstand, der dem Freiheitsgefühl eine weitere psychologische Stütze bietet, ist zwar weniger unmittelbar, aber trotzdem wirkungsvoll genug, um eine grundsätzliche Geltung beanspruchen zu können. Unsere Willensentscheidungen sind nicht immer das Ergebnis eines vollkommenen Zusammenwirkens aller uns zur Verfügung stehenden Gründe und Gegengründe, sondern zumeist wohl nur der Ausdruck eines unvollständigen Teils von ihnen, wie ihn die augenblickliche Geisteslage gerade vergegenwärtigt und zur Wirkung bringt. Dazu kommt der Einfluß der Stimmung, der Aufmerksamkeit, der Zerstreuung, der Ermüdung. Und schließlich ist nicht zu vergessen die ausgiebige Mitwirkung unbewußter Faktoren, die im rein körperlichen Gebiet ihren physiologischen Ursprung und Untergrund haben. Deshalb ist es keineswegs gleichgültig, ob wir unsere Entschließungen rasch oder langsam, zu dem einen oder dem andern Zeitpunkt, in der einen oder der andern Geisteslage fassen. Das alles insgesamt bedingt es, daß unsere Entschließungen einem wechselvollen Schwanken, einem vorbereitenden Tasten, einer nachträglichen Korrektur und Verurteilung ausgesetzt sind, und daß sie um so mehr dem Zufall unterworfen scheinen, je weniger wir uns über die Gesamtheit der mitwirkenden Faktoren Rechenschaft abzulegen imstande sind. Das sind die ersichtlichen Gründe, die den verführerischen Schein

bedingen, ob wir im einzelnen Falle auch anders hätten handeln können, als es tatsächlich geschehen ist. Der praktische Versuch, auch anders zu handeln, scheint diese Möglichkeit zu bestätigen; indes liegt hier eine Täuschung vor, weil die Absicht des gegenteiligen Versuchs, wie sie selbst gesetzmäßig bedingt ist, so auch gesetzmäßig bestimmend wirkt.

Diesen beiden Grundlagen entspringt im wesentlichen jenes Freiheitsgefühl, welches dem Indeterminismus und der Lehre von der Willensfreiheit einen so unüberwindlichen Vorschub leistet und eine lebendige Quelle von geradezu unerschöpflichem Nährstoff bleibt. Es leuchtet aber ohne weiteres ein, daß mit diesem bloßen Gefühl weder für noch gegen die Freiheit zu streiten ist, daß entscheidend vielmehr lediglich die Klärung dessen ist, was man unter dem Begriff der Freiheit zu verstehen hat. Denn nicht weniger als der Wille ist auch dieser Begriff den bedenklichsten Unsicherheiten und Verfehlungen in der Auffassung und Auslegung unterworfen und hat dadurch auch seinerseits die Schuld von Mißverständnissen auf sich geladen, deren kritische Erörterung den Weg zur Lösung des Problems bedeutet.

Seinen Ursprung verdankt der Freiheitsbegriff den äußeren menschlichen Lebensverhältnissen. In diesem Sinne tritt er als physische Freiheit in Gegensatz zu irgend welchem äußeren Zwang und hat seine kulturgeschichtliche Bedeutung erlangt für das individuelle Leben in dem Verhältnis zwischen Sklaven und Herrn und für das soziale Leben in jeglicher Art von Gewaltherrschaft. Charakteristisch aber ist der Umstand, daß die Bindung

durch das selbstgegebene Gesetz, also im individuellen Leben durch das Sittengesetz, im sozialen Leben durch die staatliche Gesetzgebung, keineswegs als Unfreiheit angesehen wird, weil und sofern die Unterwerfung unter diese Gesetze ebenso wie ihre Aufstellung selbst als freiwillige gilt, auch wenn hierbei der Einzelwille durch den Gesamtwillen abgelöst und eingeschränkt wird.

Mit vollem Recht hat bereits Aristoteles gerade diesen Freiheitsbegriff, der dem äußeren Zwang die Handlungsfreiheit des wollenden Subjekts gegenüberstellt, an den Anfang seiner ethischen Untersuchungen über das freie und das unfreie Handeln gesetzt und ihn hier auch eingehend behandelt. Wenn wir aber dieser Handlungsfreiheit weiter nachgehen, so können wir bei dem Gegensatz zwischen äußerem Zwang und Handlungsfreiheit nicht ohne weiteres haltmachen. Sofern nämlich diese Handlungsfreiheit nach aristotelischer Begründung darauf beruht, daß der bewegende Antrieb im Handelnden liegt, ist der Erwägung nicht auszuweichen, daß schon die Affekthandlungen uns an die Grenzen des bewußten Willens stellen und daß sie unmittelbar überführen zu den rein körperlich bedingten Reaktionen des lebenden Organismus auf die vitalen Reize der Umgebung. Das führt uns über jene aristotelischen Ausführungen weit hinaus und wir gelangen zu einem vertieften Begriff von dieser Art Freiheit, den wir geradezu als einen biologischen bezeichnen können. Von ihm aus fällt ein entscheidendes Licht auf die Grundlagen des ganzen Freiheitsproblems. Vergleichen wir den Menschen mit den niederen Organismen, so tritt der biologische Charakter dieses Freiheitsbegriffes uns klar vor Augen. Während die lebenden Organismen in ihren

untersten Stufen gänzlich abhängig sind von den Bedingungen und den Einwirkungen der äußeren Umgebung, während sie deren Spielball sind als inhaltsarmer Durchgangspunkt für deren mechanisches Getriebe, so sehen wir mit der Entwicklung zu höheren Lebensformen mehr und mehr den eigenen Inhalt und den Selbstwert steigen und die Befreiung von jener sklavischen Abhängigkeit sich anbahnen. In dem festen inneren Zusammenhange des lebenden Organismus, in der Vielseitigkeit seiner Funktionen und insbesondere in dem sich immer höher entwickelnden nervösen Zentralorgan entsteht die Macht, die den natürlichen Lebensbedingungen trotzt, sie überwindet und sie dienstbar macht. Auf diese Weise schließlich ist der Mensch mit seiner hohen Organisation und den in ihr begründeten geistigen Leistungen zu jener weitgehenden Freiheit gelangt, mit der er dem äußeren Zwang entgegentritt. Und in der sozialen Gemeinschaftsleistung liegt der unerschöpfliche Hebel, mit dem er seine physische Unabhängigkeit immer weiter steigert, seinem Willen immer größere Ueberlegenheit über den Zwang von äußeren Gewalten sichert und ihn systematisch zur freien Ausübung dieser Eigenmacht erzieht, um ihn schließlich ganz der menschlichen Geisteskultur bis hinauf in deren ethische Höhen einzupassen.

Wenn Aristoteles in der erwähnten Abhandlung dem äußeren Zwang den Irrtum an die Seite stellt und auch die im Irrtum begangenen Handlungen zu den unfreien zählt, so ist er auch hierin im Recht und weist auf die Bedeutung des Wissens für die menschliche Freiheit hin. Denn in der Tat ist es das Wissen und die Erkenntnis, was uns frei macht, nicht nur von dem Zwang

der Sorgen um Leben und Existenz, sondern was den Gesichtskreis erweitert bis zur umfassenden Weltanschauung und von hier aus auch überblicken läßt, was wir gemäß unserer Stellung innerhalb des Weltganzen der Ethik schuldig sind. So wandelt sich die Freiheit, die aus dem Wissen als eine äußere Macht hervorgeht, in eine ethische Freiheit um, die das sittlich Gute erkennen und ihm gemäß handeln läßt. Es ist gar nicht genug hervorzuheben, daß von dieser Art des Zusammenhangs zwischen Erkenntnis und Ethik schon die ganze sokratische Schule durchdrungen war und ihm ihr höchstes philosophisches Interesse zugewandt hat.

Die Untersuchung des hier in Rede stehenden Freiheitsbegriffs hat die aus ihm sich ergebende Frage klar hervortreten lassen: was vermögen wir dem äußeren Zwang entgegenzusetzen, um uns ihm gegenüber als frei entscheidende Wesen behaupten zu können? Zugleich aber hat sie auch die Antwort darauf gegeben: die befreiende Macht liegt in der menschlichen Geisteskultur. Schon hier, am Eingange in die Erörterung des Freiheitsbegriffs, zeigt es sich, wie verfehlt und wie überflüssig gerade in Bezug auf die Freiheit die voluntaristische Auffassung ist mit ihrer Unterordnung des Intellektes unter einen mißverstandenen Willen, der grundlos und unter Umständen sogar entgegen den Motiven über unser Handeln entscheiden soll; würde doch ein solcher Wille geradezu vernichtend wirken auf die Freiheit im vorentwickelten Sinne, im Sinne der intellektuellen Geisteskultur. Als Typen jener voluntaristischen Auffassung habe ich Augustinus und Duns Scotus bereits erwähnt, die hiermit lediglich die religiöse Lehre von der absoluten Verantwortlich-

keit für die Sünde, von der absoluten Freiheit in der Annahme des Glaubens und der offenbarten Gnadenwirkung, sowie die Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit zu stützen und zu rechtfertigen bestrebt waren. Dazu bedurften sie allerdings eines absoluten, dem Intellekt überlegenen Willens, dessen Idol hier seinen tendenziösen Ursprung offenkundig enthüllt. Diese Tendenz aber ist für erkenntnismäßige Untersuchungen ein fremdartiges und unverbindliches Moment, das trotz seines eingenisteten Anspruchs und trotz seiner mannigfachen späteren Abwandlungen nur der Verdunkelung des Freiheitsproblems zugute kommt und in der Tat ihr erfolgreich genug gedient hat. Da ich überdies mit dem Willen bereits endgültig abgerechnet habe, so kann ich für die Folge die voluntaristischen Ansichten über Willensfreiheit sich selbst überlassen.

Übrigens sind wir mit der Berührung jener voluntaristischen Tendenzen bereits einem zweiten Freiheitsbegriff nahe gekommen, der nicht mehr unsere Handlungsfreiheit einem äußeren Zwange gegenüberstellt, sondern innerhalb des menschlichen Wesens Bedingungen auffindet, die einen inneren Zwang auf unser Handeln auszuüben imstande sind. Wir stoßen hier auf eine Unfreiheit, die im Getriebe unserer intellektuellen Vorgänge selber begründet liegt. Schon die durch Irrtum bedingte Unfreiheit, die ich nach aristotelischem Vorgange dem äußeren Zwang an die Seite gestellt habe, könnte auch dem Gebiet des inneren Zwanges eingereicht werden. Von diesem Begriff einer Unfreiheit macht weiterhin unser soziales Strafrecht Gebrauch, wenn es krankhafte Störungen der Geistestätigkeit die sog. freie Willensbestimmung aufheben läßt.

In demselben Sinne konstruiert die Ethik von Alters her den Begriff einer sittlichen Freiheit, indem sie den höheren geistigen Fähigkeiten die Begierden, Triebe, Leidenschaften und Affekte als niedere Eigenschaften des menschlichen Wesens gegenüberstellt und diese vorwiegend als körperlich bedingte Vorgänge auffaßt, um sie dadurch von dem Inhalt der intellektuellen Geisteskultur zu unterscheiden und zu sondern. Die Überlegenheit der höheren über die niederen Motive im Bereiche unseres Handelns, die Befreiung von dem Zwang der natürlichen Triebanlage zugunsten der entscheidenden Vorherrschaft unseres geistigen Erwerbs an sittlichen Grundsätzen und Einsichten ist das, was wir sittliche Freiheit nennen. Und die Erörterung dieses Problems hat im Unterschiede zu der vieldeutigen Willensfreiheit den engeren und bestimmteren Begriff der Wahlfreiheit geprägt, d. h. der Fähigkeit, zwischen verschiedenen möglichen und in Betracht kommenden Handlungen nach intellektuellen Grundsätzen zu wählen.

Die entscheidende Frage lautet also hier, ob und wie es möglich ist, diese sittliche Freiheit zu erwerben und zur Geltung zu bringen. Mit dieser Frage verlegen wir nicht bloß den Kampfplatz von der Außenwelt in die Innenwelt, sondern wir verschieben ihn noch weiter bis in jene Höhen unseres Geisteslebens, in denen die Ethik fußt und im Wettstreit der Motive ihren Richtspruch fällt. Hier wird die Freiheit zu einem reinen ethischen Wertbegriff, wie ihn die Sokratiker inauguriert und die Stoiker zur nachhaltigen Geltung gebracht haben. Als ethischer Wertbegriff, unter welchem die Vernunft der vernunftwidrigen Sinnlichkeit gegenübergestellt wurde, trat diese Art von Freiheit in keinerlei Widerspruch zu der

Lehre der stoischen Schule von der strengen und ausnahmslosen Kausalgesetzlichkeit der Weltvorgänge. Trotz dieser Lehre vielmehr konnte die Stoa denjenigen als unfrei erklären, den der Weltlauf ohne oder gegen seinen Willen fortschleppt, und den als frei, der ihm aus erkenntnismäßiger Überzeugung folgt. Gipfelt doch genau in derselben Weise auch bei dem gleichfalls durchaus deterministisch gerichteten Spinoza die Ethik in der Weltkenntnis und einer hiernach abgestimmten Handlungsweise.

So bleibt, was meist nicht richtig erkannt wird, dieser ethische Freiheitsbegriff völlig unabhängig und unberührt von der Frage des Determinismus. Vielmehr sogar, wenn wir nach dem Erwerb und den Grundlagen dieser Freiheit fragen, fallen wir dem Determinismus unbedingt in die Arme. Denn ihre Grundlagen sind die sittliche Geisteskultur des Individuums, die sich aufbaut auf den Einflüssen der Erziehung und der sonstigen in diesem Sinne wirkenden Lebensverhältnisse. Und diese Lebensverhältnisse, das sogenannte Milieu, die Kulturgüter der zivilisierten Menschheit, wie Wissenschaft, Religion, staatliche Rechtsordnung, Bildungsanstalten und Bildungsmethoden, sie sind die Ergebnisse des sozialen Gemeinschaftslebens und der auf dieser breiten Grundlage ruhenden Tradition, die den geistigen Erwerb der Generationen in steter Steigerung der Nachwelt überliefert. Wenn wir nun aber auch für diesen Erwerb von Geistesfähigkeiten und Geistesschätzen noch die ursächlichen Bedingungen aufsuchen, so gelangen wir in logisch regelrechtem Kreislauf wieder zurück zu den biologischen Wurzeln des menschlichen Lebens, zu den Einwirkungen der äußeren Umgebung auf die Menschheit in ihrer Entwicklung, zu dem Weltgetriebe in seinem ur-

grundlichen Inhalt, das ihm selbst gemäß die Menschheit erzeugt hat und ihm selbst gemäß sie auch unausgesetzt erzieht zur Erkenntnis, zur Betätigung und zu ethischer Einpassung in den Zusammenhang jenes Getriebes. Sind doch dies die wichtigsten Waffen zur Erhaltung und Erhöhung des menschlichen Daseins, das ohne sie dem Untergang geweiht sein würde. „Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.“ Dieser inhaltsschwere Ausspruch Seneca's zeigt die stoische Philosophie auf der vollen Höhe entwicklungsgeschichtlichen Begreifens der Weltzusammenhänge.

Die Einpassung bis zur Übereinstimmung, das ist es, was wir Ethik nennen. Sie nimmt den Gesichtspunkt vom Weltganzen aus, stellt das individuelle Handeln auf die Zusammenhänge des Individuums mit dem größeren Ganzen ein und nennt die überzeugte Einstimmigkeit zwischen beiden in der Betätigung Freiheit, insofern dieser Inhalt der Betätigung jeden Zwang ausschließt, den andernfalls die erdrückende Übermacht der Lebensbedingungen und Lebensanforderungen auf das Individuum ausüben müßte. Im Gegensatz zu dieser Freiheit stehen alle diejenigen Handlungen und Beweggründe, welche nur dem engen Bannkreis des Individuums, seiner natürlichen Anlage und den ihr immanenten egoistischen Motiven ihren Ursprung verdanken. So notwendig und berechtigt auch diese Motive zur Erhaltung des eigenen Lebens und zur Behauptung der eigenen Lebensinteressen sind, so dürfen sie doch die Grenzen nicht überschreiten, die ihnen durch das soziale Gemeinschaftsleben und darüber hinaus durch den Mutter schoß der umgebenden Welt in allen ihren Bestandteilen gezogen sind. Dieser Mutterschoß erweitert sich im speku-

lativen Denken dann zum Sinn und Ziel der Welt und zur pantheistischen oder theistischen Gottesidee. Alledem gegenüber lassen sich die lediglich individuellen Interessen, wie sie sich aussprechen in den natürlichen Trieben und deren übermäßiger Steigerung zur Selbstsucht und Leidenschaft, mit Recht als niedere Motive kennzeichnen, denen entgegenzuwirken die Aufgabe der weiter blickenden Ethik ist.

Daß diesem Begriff der Freiheit der Determinismus nicht entgegensteht, habe ich bereits betont. Wohl aber ändert der deterministische Standpunkt die daraus sich ergebenden Konsequenzen für das praktische Leben. Besonders deutlich wird dies an den Grundbegriffen der Rechtspflege, unter denen der Begriff der Verantwortlichkeit an der Spitze steht. Werden dem Handelnden die Handlungen und ihre Folgen einfach zur Last gelegt, so steht dies Verfahren unter dem rein objektiven und unpersönlichen Gesichtspunkt, unter der Erfolgshaftung, die keinen Unterschied macht hinsichtlich des Schuldbewußtseins und die in den tragischen Konflikten der antiken Tragödie zu ihrer erschütternden Geltung kommt. Demgegenüber bedeutet es eine wesentliche Vertiefung des Begriffs der Verantwortlichkeit, wenn ihm die Zurechnungsfähigkeit des Täters und die Zurechenbarkeit der Tat zugrunde gelegt und damit die Persönlichkeit des Handelnden in den Vordergrund gestellt wird. Wir fragen dann nicht mehr bloß nach den äußeren Erscheinungen der Handlung und ihren Folgen, sondern auch nach den Vorgängen, die im Inneren des Handelnden sich abgespielt haben, nach seinem körperlichen und geistigen Besitzstande, nach dessen Eigenartigkeiten und Fähigkeiten, nach den Vorbedingungen

für ihre Entwicklung im Rahmen der vorausgegangenen Lebenslagen und der Erziehung, sowie schließlich nach der mitwirkenden Bedeutung der äußeren Einflüsse für die letztwilligen Entschlüsse. Die schwierigen Fragen der Fahrlässigkeit z. B. können nur durch volles Eindringen in die hier berührten Handlungsbedingungen ihre rechtliche Erledigung finden. Der subjektive Gesichtspunkt in der Beurteilung des Handelnden tritt hier in sein Recht, und erst durch die Mitbewertung dieses subjektiven Gesichtspunkts wird auch den verwickelten Beziehungen zwischen Individuum und Umgebung erschöpfend Rechnung getragen, erst hierdurch den natürlichen und sozialen Lebensbedingungen die notwendige Berücksichtigung zuteil. Und damit tritt der Determinismus auf den Plan, welcher jene Beziehungen und Bedingungen bei der Verantwortlichkeit betont. Die Begriffe von Schuld und Sühne sind indeterministisch gedacht. Der Determinismus muß sie anders auffassen. Ihm kann die Schuld nur als ein sittlicher Fehlbetrag gelten, welchen der Verbrecher der sozialen Gemeinschaft schuldet und welchen im einzelnen Falle die strafbare Handlung als solchen erwiesen hat im Sinne von sittlicher Leistungsunfähigkeit oder Minderwertigkeit. Die soziale Gemeinschaft ist berechtigt, diesen Fehlbetrag zwangsweise einzutreiben durch strafrechtliche Einwirkungen, welche die Leistungsfähigkeit im Sinne von ergänzender Erziehung und Besserung erhöhen. Das mag zwar nur ein Unterschied der Theorie sein, aber es ist ein Unterschied, welcher für die Maßnahmen der Strafweise und des Strafvollzugs von ausschlaggebender Bedeutung wird. Für den Fall der Unmöglichkeit, auf diese Weise den Fehlbetrag einzutreiben, ist der Verbrecher aus der sozialen Gemein-

schaft mit ihren Rechten und Pflichten auszuschließen und zugleich in irgend einer Weise unschädlich zu machen. Das Endziel alles dessen kommt in dem Begriff der Sicherung zum Ausdruck, und dieser Begriff ist stichhaltig, sofern er die Sicherung der sozialen Rechtsordnung bedeutet, die für das Gemeinschaftsleben unentbehrlich ist und die Interessen des Verbrechers selber mitumschließt. Unter dem Gesichtspunkt der Rechtsordnung und ihrer Wahrung, dessen scharfe Betonung auf Hegel zurückführt, ist auch das Prinzip der Vergeltung nicht zu verwerfen, sofern es mit der Bekämpfung des Rechtsbruchs auch die Anpassung des Verbrechers an die Bedingungen des sozialen Lebens in sich begreift; die Vergeltung ist dann nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Dieses Prinzip tritt dadurch auf eine Stufe mit den zahllosen andern erziehlischen Determinationen der Persönlichkeit und wahrt bei alledem der Strafe ihren objektiven Charakter einer „Rechtsfolge des Verbrechens“ und ihre objektiven Beziehungen zur Gesamtheit der sozialen Lebensgemeinschaft. Der Begriff der Verantwortlichkeit wird dadurch in keiner Weise beeinträchtigt, wohl aber entkleidet er sich aller ethisch nicht zu rechtfertigenden Beziehungen, wie sie in den niedriger stehenden Begriffen der absoluten Schuld, der Rache, der Sühne und der Abschreckung zutage treten, und es zeigt sich daran, wie verfehlt es ist, die Verantwortlichkeit und andere mit ihr zusammenhängende Begriffe für die Rechtfertigung des indeterministischen Standpunktes in Anspruch zu nehmen. Vielmehr steht lediglich die sittlich praktische Freiheit bei alledem in Frage, und diese ist völlig unabhängig von der Frage um Determinismus oder Indeterminismus.

Diese Freiheit ist ein reiner Wertbegriff, also ein Ergebnis bloßer Schätzung, und als solcher hat er seinen Rechtsgrund in dem Urteil der sozialen Gemeinschaft, die als übergeordnetes Ganzes diese Freiheit von ihren Gliedern beansprucht, sie in der Erziehung bewirkt und im Strafrecht durchsetzt, hierzu aber der psychologischen Determination bedarf. Für die Ethik ist diese Freiheit eine Bedingung ihrer Möglichkeit, ein A priori im Sinne Kant's, aber ein A priori lediglich in logischer Bedeutung, das nicht mit einem angeborenen Prius in psychologischem Sinne verwechselt werden darf. Zu betonen ist immer wieder, daß die ethische Freiheit ein Entwicklungsergebnis ist, das erworben werden muß und in jeder Hinsicht unter den Bedingungen von Ursache und Wirkung steht. Auch die Stoiker haben das schon mit aller Bestimmtheit hervorgehoben. Kant hätte in der Tat nicht nötig gehabt, sich hierin mit der Methode und dem Ergebnis seiner Vernunftkritik zu entzweien und diese sittliche Freiheit bis in den „intelligiblen Charakter“ und damit bis in die Welt der „Dinge an sich“ hinein zu verfolgen; denn als Wertbegriff hat sie keinerlei Wirklichkeit außer in der Idee des wertenden Subjekts und bedarf auch keinerlei anderer Wirklichkeit, um im Handeln wirksam zu sein. Sie steht in alledem völlig den logischen Begriffen gleich. Wie von ihnen, so gilt auch von den ethischen Wertbegriffen der Satz: sie haben Geltung, aber keine Realität in psychologischem oder gar in metaphysischem Sinne. Vermöge dieser Geltung aber im Bereiche des ethischen Systems erlangen sie als Idee und als Maximen einen determinierten und determinierenden Einfluß auf unsere Handlungen.

Überall in den vorausgegangenen Erörterungen sind wir bereits in die deterministischen Streitfragen verstrickt worden. Ihr endgiltiger Austrag, dem wir uns hiermit zuwenden, führt uns zu einem dritten und letzten Freiheitsbegriff, der dem Problem eine völlig andere Wendung gibt, insofern durch ihn die durchgehende Geltung des Kausalgesetzes in Frage gestellt und für den Bereich unserer Handlungen bestritten wird. Unsere Handlungen seien nicht das notwendige Ergebnis von Ursachen und Gründen, sondern in irgend welchem Sinne und Grade von ihnen unabhängig, sei es als Freiheit der Willkür oder als Freiheit des motivierenden Urteils, sei es als Freiheit des übersinnlichen Charakters oder einer vorzeitlichen Charakterwahl. Das ist das Prinzip, welches der Indeterminismus in seinen verschiedenen Formen vertritt. Wir stehen hier vor einem völlig andersgearteten Freiheitsbegriff, der psychologischen Wesens ist und in das metaphysische Gebiet hinübergreift. In ihm ist nicht mehr die Rede von einer Beschränkung unserer Handlungsfreiheit durch äußeren Zwang oder durch den inneren Zwang natürlicher Triebe und unüberwindlicher Motive, sondern hier handelt es sich um eine Freiheit, die nicht nur jenseits der natürlichen Gesetze liegt, sondern jenseits jeder Gesetzlichkeit überhaupt, um eine Freiheit, die es ermöglicht, in jedem einzelnen Falle so oder so zu handeln.

Dieser Freiheitsbegriff umfaßt die eigentlichen Kernfragen des Streits um die Willensfreiheit in dem typischen Sinne, der die Jahrtausende des philosophischen Denkens beherrscht hat. Jener Streit hat sich für uns im Laufe der vorausgegangenen Erörterungen zwar bereits umgelagert und eingeengt zu der Frage nach der Wahlfreiheit, also

zu der Frage nach der Freiheit des unsere Handlungen motivierenden Urteils Auch diese Frage aber würde den Indeterminismus nicht von vornherein ausschließen, sondern lenkt ihn nur von dem verworfenen Willensbegriff ab und gibt ihm eine gemäßigtere rationale Form, die dem modernen Denken mehr entspricht und in ihm tatsächlich auch noch Stützen hat. Ist doch auch in dem eingeeengten Sinne der Wahlfreiheit deren problematischer Inhalt immer noch so vieldeutig, daß erst seine eingehendere Feststellung und analytische Auflösung der weiteren Untersuchung die Wege bahnen kann. Der hier noch zur Entscheidung drängende Reststreit um diesen psychologischen Inhalt des Freiheitsbegriffs löst sich demnach in folgende Fragen auf: sind unsere Überlegungen, Zweckbildungen und Entschließungen — wenn auch nur teilweise und ausnahmsweise — von zureichenden Bedingungen unabhängig oder folgen sie durchgehend und unabwendbar einer immanenten Gesetzlichkeit? haben sie ihren Ursprung nur in unserem Geistesleben oder zugleich auch in rein körperlichen Bedingungen? vollziehen sie sich nur nach autonomer Gesetzlichkeit unseres eigenen Wesens oder sind sie dem Einfluß von Bedingungen ausgesetzt, die außer uns gelegen und unabhängig von uns sind? oder stehen sie etwa ganz und gar unter dem objektiven Zwange allgemeingiltiger kausaler Gesetzlichkeit? In der Wandlung dieser Fragen spiegelt sich der stufenweise Übergang vom Indeterminismus bis zum schroffsten Determinismus wieder. Allgemein aber handelt es sich in ihnen um das Verhältnis unserer Geistestätigkeit zur Gesetzmäßigkeit. Und von diesem sie beherrschenden Gesichtspunkt aus werden wir ihre Lösung zu versuchen haben im Anschluß an den In-

halt der Einzelfragen, die uns hierbei entgegengetreten sind.

Wenn ich von Entschlüssen rede, so brauche ich wohl kaum zu wiederholen, daß ich auch bei ihnen nichts etwa spezifisch Willensartiges im Sinne habe, sondern lediglich die ihnen zugrunde liegenden Erwägungen, sofern sie in Handlungen auslaufen. Diese unsere Entschlüsse also sollen nach der Auffassung des Indeterminismus nicht die notwendige Folge der bestehenden Geisteslage einschließlich der in ihr wirksamen Gründe, sondern insoweit hiervon unabhängig sein, daß in einem gegebenen Augenblick, also unter genau denselben Vorbedingungen und in genau der gleichen Geisteslage, die eine oder die andere Art des Handelns ihnen entspringen könnte. Das schließt eine bedingungslos bindende Gesetzlichkeit des Handelns aus, selbst wenn sie nur dem eigenen geistigen Wesen zuzurechnen wäre, macht den Handelnden unabhängig von Vorleben, Erziehung und Bildung und mißt ihm einen absoluten Charakter bei, der eben deshalb auf das alleinige Motiv von Gut und Böse eingestellt bleibt, dem metaphysischen Begriff der Schuld zugänglich ist und der Lehre von der Erbsünde die gesuchte Stütze leihen konnte. Sieht man von dieser mythischen Übergesetzlichkeit ab, so tritt an deren Stelle — wenn das indeterministische Prinzip gewahrt werden soll — der kahle Zufall, der jede subjektive Verantwortlichkeit aufhebt und nur noch eine objektive, auf den rohen und äußerlichen Begriff der Handlungsfolgen verflachte Verantwortlichkeit rechtfertigen läßt. Ein Geistesleben solcher Art wäre jedes inneren Zusammenhangs bar, wäre unberechenbar und bliebe vernunftmäßigen Einwirkungen mehr oder weniger entzogen, bliebe zugänglich

nur für übermenschliche Machtvollkommenheiten, wie sie in der Tat ja in mittelalterlichen Zeiten und noch jenseits ihrer genugsam in Anspruch genommen worden sind. Indes, so wenig dies alles auch angetan ist, den Indeterminismus als eine höhere sittliche Anschauungsweise erscheinen zu lassen, es würden keine wissenschaftlich maßgebenden Gegengründe sein. Maßgebend in diesem Sinne ist lediglich die Grundlage der Erfahrung. Die psychologische Erfahrung aber zeigt uns, daß das menschliche Denken auf Gründen fußt und daß, wo bewußte Gründe fehlen oder nicht zureichen, wir nach anderen Bedingungen suchen dürfen, daß wir jedenfalls berechtigt sind, einen gesetzmäßigen Zusammenhang auch für unser Denken in Anspruch zu nehmen. Selbst der eingefleischteste Indeterminist würde sich dagegen verwahren, daß sein vernünftiges Handeln nicht durch Gründe bestimmt wäre, und unsere ganze geistige Entwicklung ist darauf gerichtet, unser Handeln ausschließlich auf bewußte Gründe zu stützen und sie allein über unsere Entschlüsse zu entscheiden zu lassen. Wie weit dies möglich ist, mag der wissenschaftlichen Forschung unterliegen, jedenfalls aber verzichtet diese Forschung nicht darauf, für jeden geistigen Vorgang gesetzmäßige Bedingungen zu ermitteln. Alles übrigens, was ich hier in dem Begriff der Gründe zusammengefaßt habe, bezieht sich ohne weiteres auch auf die in ihm eingeschlossenen Triebfedern der Gefühle, der Werte und der Zwecke. Auch sie stehen völlig innerhalb des gesetzmäßigen Zusammenhangs, dem unser Geistesleben sich ebensowenig entzieht wie die übrigen Lebenserscheinungen unseres Organismus, und den jede wissenschaftliche Forschung lichten muß, wenn sie den Anspruch auf Er-

kennen erhebt; denn alles Erkennen ist Erkennen von Gesetzmäßigkeit.

Wir stoßen hiermit auf das Problem der sogenannten psychischen Kausalität, und dieses Problem führt zu der zweiten Frage über, ob unsere Entschlüsse ihren Ursprung nur in unserem Geistesleben haben oder zugleich auch in rein körperlichen Bedingungen. Tatsächlich ist es ein gegenwärtig allgemein anerkanntes Ergebnis der Analyse unserer Geistestätigkeit, daß diese nicht bloß durch bewußte, sondern in weitestem Umfange auch durch unbewußte Komponenten bestimmt wird. Die Anhänger der Lehre vom psychophysischen Parallelismus glaubten deshalb, sich zur Annahme unbewußter psychischer Vorgänge entschließen zu müssen, um mit deren Hilfe die psychische Parallelreihe und ihren selbständigen, in sich geschlossenen Charakter aufrecht erhalten zu können. Der Parallelismus in diesem radikalen Sinne dürfte aber heute als überwunden gelten, und mit ihm schwindet auch jeder Anlaß, unsere Begriffsbildung derart auf den Kopf zu stellen, wie es mit den unbewußten psychischen Vorgängen geschieht; denn psychisch und bewußt sind identische Begriffe. Das, was man mit dem Namen unbewußter psychischer Vorgänge zu belegen pflegte, sind eben keine psychischen, sondern rein körperliche Vorgänge, die aber jederzeit auch in die Sphäre des Bewußtseins treten können und dort ihren Einfluß geltend machen. In der Tat sind es nicht bloß unbeachtet gebliebene äußere Reize oder vereinzelte Gedächtnisresiduen, nicht bloß körperliche Zustände allgemeinsten Inhalts etwa von ermüdendem, verstimmendem oder zerstreuem Einfluß, sondern ganze Ketten von bestimmt analysierbarem Inhalt, die als asso-

ziative Zwischenglieder zu dem Ergebnis unserer geistigen Prozesse beitragen, ohne daß sie selber dabei ins Bewußtsein zu treten brauchen. Die auf Einübung beruhende Automatisierung und Mechanisierung ursprünglich geistiger Vorgänge wie z. B. das Lesen und Schreiben und sogar die unbewußte Mitwirkung der logischen Gesetze und der in Fleisch und Blut übergegangenen Erfahrungstatsachen bei den Denkvorgängen sind unleugbare Mustertypen für den weitgreifenden Einfluß solcher unter der Bewußtseinschwelle bleibenden und lediglich im nervösen Assoziationsgetriebe sich abspielenden Komponenten unseres Geisteslebens. Bei niedriger stehenden Organismen bietet sich in den instinktiven Fähigkeiten, wie sie in ererbten Assoziationen ihre Unterlage haben, eine deren ganzes Leben beherrschende Analogie hierzu, und kaum Jemand kommt auf den unhaltbaren Gedanken, solche instinktiven Fähigkeiten in parallelistischem Sinne auf unbewußte psychische Vorgänge zurückzuführen. An der Aufstellung einer rein psychischen Bedingtheit unserer Entschließungen können wir hiernach nicht festhalten, sondern müssen die Mitwirkung auch körperlicher Zwischenglieder in weitem Umfange anerkennen. Diese aber stehen zweifellos unter der vollen Herrschaft des Kausalgesetzes, und mit jener Anerkennung tun wir offenkundig einen weiteren Schritt, der uns vom Indeterminismus abseits führt.

Noch weiter abseits aber führt uns ein erweiterter Umblick, der den Bann unseres eigenen Ichs überschreitet und alle die unerschöpflichen Fäden zur Bewertung bringt, die uns mit der Außenwelt verknüpfen und uns als einen integrierenden Teil innerhalb des Ganzen dieser Außenwelt erkennen lassen. Gehören doch hierzu schon die regel-

mäßigen vitalen Reize, deren wir für unsere Existenz bedürfen und ohne die unser Lebensprozeß einschlafen und zum Stillstand kommen würde. Darüber hinaus aber machen einen tiefgreifenden Außenweltseinfluß geltend die Bedingungen des sozialen Gemeinschaftslebens, die unser Denken auf Familie, Volk und Staat einstellen, unser Handeln nach Rechten und Pflichten regulieren und unserem Leben hierauf gerichtete Ziele geben. Das soziale Gemeinschaftsleben ist es, welches auf diesen Grundlagen unsere Erziehung einschneidend beherrscht und damit den mächtigsten Einfluß auf unser ganzes Dichten und Trachten gewinnt, welches den Naturmenschen in den Kulturmenschen umwandelt, sein Wissen und Können bedingt, seine ethischen Anschauungen richtet und seine religiösen Bedürfnisse in ganz bestimmte Bahnen lenkt. Dies alles leitet den Umblick auch auf die geschichtliche und vorgeschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts über und zeigt uns die ausschlaggebende Bedeutung der Außenwelt und der in ihr enthaltenen Lebensbedingungen für die Art, die Richtung und den Inhalt jener Entwicklung. In der Außenwelt und ihrem Getriebe finden wir den Ursprung und die Grundlagen der Erfahrung und noch viel mehr, nämlich den Urquell des logischen Denkens, zu dem die Erfahrung und ihre Tatsachen auf dem Wege der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs die menschliche Gattung allmählich erzogen haben. Steigen wir von hier aus herab in das biologische Gebiet, so läßt sich zeigen, wie sogar unsere Sinnesorgane in ihrer phylogenetischen Entstehung und Entwicklung ein Ergebnis der Reize sind, die aus jener Außenwelt den Organismen zuströmen, wie die stete

Reaktion auf sie den sinnlichen Aufnahmeapparat entstehen läßt, ihn differenziert und verfeinert. Hiermit tritt der Einfluß der Vererbung in die Schranken, der das Erworbene in der vererbten Anlage erhält und so den Unterbau bildet, auf dem die geistige Tradition in gesteigerter Entwicklungsmacht sich erhebt. Vererbung, Tradition und Erziehung wirken in dieser Weise zusammen, um die Grundlagen abzugeben für den verwickelten Inhalt dessen, was wir Charakter nennen, und führen uns das ganze Gewicht der Abhängigkeit vor Augen, in der wir zeitlich und inhaltlich zur Vorwelt und zur Umwelt stehen. Wenn wir hinsichtlich unserer Entschlüsse und Handlungen von Autonomie sprechen und in logischem Sinne sprechen dürfen, so wandelt in genetischem Sinne diese Autonomie in Heteronomie sich um; denn sie ist in ihrer Eigenart das abhängige Ergebnis jener vielgestaltigen Machtfaktoren der Außenwelt. Dieser Wechsel der Betrachtungsweise belehrt uns über die Relativität jener Begriffe und warnt uns damit vor den Verfehlungen einer einseitigen Auffassung unserer Stellung in dem großen Zusammenhang des Weltgetriebes.

Haben wir bisher die Beziehungen unserer geistigen zu den körperlichen Vorgängen nur in ihrem Zusammenwirken in Betracht gezogen, so tritt nunmehr die Forderung an uns heran, auch deren grundsätzliches Verhältnis zueinander der Erörterung zu unterwerfen. Denn dieses Verhältnis entscheidet über unsere letzte Frage, die unsere Entschlüsse ganz und gar dem objektiven Zwange kausaler Gesetzmäßigkeit unterwerfen zu wollen scheint und damit den Determinismus uneingeschränkt zur Geltung bringen würde. Diesen uneingeschränkten Determinis-

mus vertreten die Naturwissenschaften, die ja lediglich den objektiven Standpunkt einnehmen und ihm gemäß auch unser Geistesleben nur auf die ihm zugrunde liegenden nervösen Vorgänge der Gehirnfunktionen beziehen. Daß diese von Anfang bis Ende und bis zu ihrem Auslauf in äußere Handlungen unterbrechungslos unter dem Kausalgesetz stehen, dürfte gegenwärtig nicht mehr bezweifelt werden. Um so mehr aber drängt sich die Frage in den Vordergrund, wie unsere geistigen Vorgänge sich hierzu verhalten. Es würde zu weit führen, hier dem ganzen Streit zwischen den Theorien psychophysischer Wechselwirkung, Parallelität und Identität nachgehen zu wollen. Ich kann deshalb nur das Ergebnis meiner eigenen Untersuchungen¹⁾ in diesem Streit zugrunde legen. Nach den neueren Forschungen im Gebiete der Gehirnphysiologie finden die geistigen Vorgänge in den nervösen Gehirnprozessen geradezu einen körperlichen, bis in allerfeinste Einzelheiten verfolgbaren Ausdruck, und naturwissenschaftliche sowie erkenntnistheoretische Erwägungen rechtfertigen die Annahme, daß wir es hierbei gar nicht mit zweierlei Vorgängen zu tun haben, sondern nur mit zweierlei Auffassungsweisen eines und desselben Grundvorganges. Wie ich aus anderm Anlaß bereits vorher dargelegt habe, fällt in unseren Erlebnissen Erleben und Erlebtwerden, Denken und Gedachtwerden in eins zusammen. Erst dadurch, daß wir den Erlebnisinhalt das eine Mal als Bestandteil eines erlebenden und denkenden Subjekts, das andere Mal als Bestandteil eines erlebten und gedachten Objekts auffassen, erzeugen wir jene Spaltung, die den Erlebnisinhalt

1) Vergl. „Das Erkenntnisproblem und seine kritische Lösung“, 2. Aufl. 1911 und „Weltanschauungen und Welterkenntnis“, 1911.

v. Kern, Die Willensfreiheit.

in jenen zwei verschiedenen Formen begrifflich beschreiben läßt. In der unmittelbaren Selbstbeobachtung bleiben wir bei der subjektiven Auffassung stehen, die ans Bewußtsein gebunden ist und demgemäß die psychische Beschreibungsform bedingt; für die objektive Erörterungsweise dagegen fällt das Bewußtsein fort, und an dessen Stelle tritt die sinnliche Auffassungsart, die zur Beschreibung sich der räumlich materiellen Begriffe bedient und mittels ihrer das körperlich-nervöse Bild entwirft. In seiner ganzen und vollen Eigenart können wir den Erlebnisinhalt nur durch die Kombination jener beiderlei Betrachtungsweisen erfassen. Für das Verständnis dieses Verhältnisses ist grundsätzlich gar nicht genug daran zu erinnern, daß unsere Erkenntnis keineswegs ein „Abbild“ der Wirklichkeitsvorgänge ist, sondern eine vielgestaltige Beschreibungs- und Erläuterungsweise, die sich der verschiedensten Hilfsmittel, Gesichtspunkte und Begriffsformen bedienen muß, um erschöpfend zu sein. Nimmt also mit dem Auftreten von Bewußtseinserscheinungen der nervöse Grundvorgang einen veränderten Inhalt an, so tritt die subjektive Auffassungs- und Beschreibungsform als Hilfwert und zumeist als überragender Erkenntniswert in ihr Recht, ohne daß aber dadurch die objektive Auffassungsweise ausgeschaltet werden könnte, die vielmehr ihre Geltung als unentbehrlicher Hilfwert durchaus bewahrt. Zu flüchtigem und unverbindlichem Vergleich könnte z. B. der Farbenwechsel gewisser physikalischer Körper je nach auffallendem oder durchfallendem Licht oder je nach der durchleuchteten Krystallachse, vielleicht auch die Licht- und die Wärmewirkung der Flamme je nach dem aufnehmenden Sinnesorgan herangezogen werden, um die

Einheit und Identität des Wirklichkeitsinhaltes im Erlebnis trotz seines psychophysischen Dichroismus verständlich zu machen. In der objektiven Auffassungsweise erkennen wir uns selbst als einen gleichgearteten Bestandteil der Außenwelt und erkennen wir ebenso unsere Zusammenhänge mit ihr, auf welche sich der Determinismus stützt; in der subjektiven Auffassungsweise dagegen haben wir lediglich unser Ich im Auge, sind wir an dieses gebunden und können alle seine Tätigkeit nur als unabhängigen, also freien Ausdruck seines eigenen Wesens auffassen und die Bedingungen nur in ihm selber ermitteln. Der Konflikt entsteht erst dann, wenn wir unser subjektives, psychisch gedachtes Ich in Beziehung setzen zur Außenwelt mit ihrem objektiven Charakter. Dann wird die subjektive Freiheit zur objektiven Determiniertheit. Aus diesem Konflikt befreien wir uns nur dadurch, daß wir diesen Auffassungsunterschied erkennen und ihm Rechnung tragen.

Nach den vorausgegangenen Darlegungen ist der Determinismus an die Erkenntnis gebunden, daß wir selbst der Außenwelt nicht fremdartig gegenüberstehen, sondern einen integrierenden und gleichgearteten Bestandteil der auch unser Ich umfassenden Gesamtwelt bilden. Daraus leuchtet ohne weiteres ein, daß diese Erkenntnis und mit ihr der Determinismus einen erweiterten Gesichtskreis bedeutet, dem die subjektive Ichbetonung als die engere Betrachtungsweise sich widerspruchslos einfügen muß. Demgemäß ist folgerichtig eine Freiheit von der Bedeutung absoluter Gesetzlosigkeit aus unseren Erörterungen bereits endgiltig ausgeschieden. Diejenige Freiheit aber, die allein dann noch in Frage kommt, unterliegt, um ihrem Begriff

zu genügen, nur der Bedingung, daß die ihr anhaftende Gesetzlichkeit eine autonome sei, d. h. daß sie in unserm eigenen Denken begründet liege, sei es als eine ihm immanente, zu seinem Wesen gehörige oder als eine von ihm selbst aufgestellte und angestrebte Gesetzlichkeit. Diese beiden Formen kommen in der Tat für das uns hier beschäftigende Problem in Betracht und zu voller Geltung.

Wie es ein Ergebnis der Erfahrung ist, daß alles Naturgeschehen in gesetzmäßigem Zusammenhange steht und daß wir diesen Zusammenhang mittels der Begriffe von Ursache und Wirkung zu begreifen und zu erläutern vermögen, so ist es ein gleichlautendes Ergebnis der psychologischen Beobachtung, daß unser Denken einen inneren Zusammenhang aufweist, der sich mittels der Begriffe von Grund und Folge¹⁾ darlegen läßt. Das Verhältnis zwischen Denken und Naturgeschehen habe ich bereits dahin festgestellt, daß mit dem Denken bestimmte nervöse Gehirnprozesse übereinstimmend einhergehen und daß dies auf einen einheitlichen Grundvorgang zurückweist, den wir lediglich je nach der subjektiven oder objektiven Auffassungsweise unter Betonung und Vernachlässigung des Bewußtseinsfaktors als Denken oder als

1) Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß Grund und Folge hier nicht im logischen Sinne gemeint sind, sondern in der psychologischen Bedeutung des zeitlichen Verhältnisses zwischen vorausgehenden und nachfolgenden Bewußtseinsinhalten des ablaufenden Denkprozesses, derart daß die einen aus den andern sich aktuell entwickeln. Grund und Folge im logischen Sinne stellen innerhalb des Denkinhalts eine ganz andere Art von Zusammenhängen dar als im psychologischen Sinne; die logischen Zusammenhänge kommen aber hier nicht in Frage.

nervöses Geschehen bezeichnen, daß wir also nur begrifflich beides voneinander trennen. Daher kommt es, daß auch die erläuternden Begriffe von Grund und Folge und von Ursache und Wirkung inhaltlich gleichlautend sind und den Zusammenhang der Vorgänge nur in zweierlei begrifflichen Ausdrücken beschreiben, die an und für sich durchaus nichts Verschiedenartiges bedeuten sollen und unter Umständen ohne weiteres für einander eingesetzt werden können. Nun haben wir außerdem aber auch gesehen, daß unsere geistigen Vorgänge nicht lückenlos auf geistige Gründe zurückzuführen sind, sondern daß zwischen die Gründe sich auch Ursachen mischen, die außerhalb unseres Bewußtseins liegen und die wir deshalb nicht in psychischen, sondern in objektiv-physischen Begriffen zum Ausdruck bringen und als körperliche Komponenten kennzeichnen. Erst in diesem Zusammenwirken von Gründen und Ursachen, von bewußten und unbewußten Bedingungen begreifen wir erschöpfend den Zusammenhang, der in unseren Denkvorgängen enthalten ist, begreifen wir die volle immanente Gesetzlichkeit ihres Ablaufs. An dieser Gesetzlichkeit kann keinesfalls gerüttelt werden, aber der Freiheit steht sie nicht entgegen, weil diese Gesetzlichkeit im eigenen Wesen unseres Ichs begründet liegt, weil sie autonomen Charakters ist, weil unser eigenes Ich in seinem psychophysischen Gesamtbegriff sein Denken und Handeln in dieser Weise determiniert.

Allerdings treten hierzu nun auch noch Determinationen, die nicht aus unserem individuellen Ich, sondern von überindividuellen Faktoren des menschlichen Gattungslebens herkommen. Ich habe sie dargelegt als Folgen der Vererbung, der Erziehung, des sozialen Gemein-

schaftslebens und sonstiger Lebensverhältnisse im Rahmen der allgemeinen menschlichen Entwicklung. Auch für ihren Bereich können wir uns Freiheit zuschreiben und zwar gleichfalls im Sinne der Autonomie; denn in der Gesamtheit der menschlichen Kulturentwicklung haben wir ein traditionelles geistiges Besitztum an Kulturgütern erworben, das uns nicht fremdartig gegenübersteht, sondern als selbsterzeugtes Eigentum der menschlichen Gattung autonomen Charakter trägt und die kommenden Generationen autonom determiniert. Auf diesem Wege ergänzen wir nicht nur die natürliche Vererbung und steigern nicht nur ihre Wirkung, sondern wir korrigieren sie sogar in der ethischen Erziehung. In solchem Besitze von Erkenntnis und Ethik reagieren wir autonom auf die Einwirkungen der Außenwelt und unterwerfen sie uns, um nach eigenem Ermessen mit ihnen zu schalten und zu walten. Das ist deterministische Freiheit im Sinne selbsterzeugter und selbsterstrebter Gesetzmäßigkeit. Sie schließt die sittliche Freiheit ein, die innerhalb unseres eigenen Ichs über niedere Triebe, Bedürfnisse und Affekte gebietet.

Forschen wir also den psychologischen Zusammenhängen unseres Denkens, unserer Entschlüsse und Handlungen nach, fragen wir nach ihrer Entstehung und ihren Bedingungen und gehen dem Ursprung alles dessen auf den Grund, dann zeigt sich alles bis in die letzten Regungen hinein ausnahmslos determiniert. Mit andern Worten: nichts geschieht, ohne nach Grund und Ursache bestimmbar zu sein, nichts entzieht sich dem gesetzmäßigen Zusammenhange allen Geschehens; nichts kann uns veranlassen, diese grundlegenden Bedingungen unserer Erkenntnis zu verleugnen. Die Erfahrung hat uns hier-

von überzeugt und diese Grundsätze immer von neuem gerechtfertigt und bestätigt. Jegliche Art von Indeterminismus ist unvereinbar mit unserer Erfahrung und unvereinbar mit der Möglichkeit einer Erkenntnis, die sich auf Erfahrung stützt. Und Erfahrung allerdings ist es, mit der unsere Erkenntnis nicht bloß anhebt, sondern aus der sie im letzten Grunde auch entspringt, — ein Ausspruch, zu dem uns der Rekurs auf die Gesamtentwicklung des menschlichen Geisteslebens berechtigt.

3. Die Willensfreiheit als logischer Begriff.

Lassen wir also den Indeterminismus fallen und mit ihm auch jenen Mißgriff, der die indeterministische Gesetzlosigkeit als Freiheit bezeichnet, so behalten wir einen Freiheitsbegriff übrig, in den der Indeterminismus nicht mehr hineinspricht und der trotzdem, wie wir gesehen haben, allen Anforderungen der rechtlichen, der ethischen und selbst einer metaphysischen Verantwortlichkeit durchaus gerecht wird. Wenn wir aber in diesem Sinne, den wir uns hier zu eigen gemacht haben, von Freiheit reden, dann repräsentiert sie einen Begriff, der nichts mehr zu tun hat mit psychologischen Zusammenhängen und nichts mit der Frage nach den psychologischen Wegen, auf denen unsere Entschlüsse zustande kommen. Es handelt sich bei diesem Begriff vielmehr um eine gänzlich andersartige und hiervon völlig unabhängige Fragestellung, nämlich um den inhaltlichen Tatbestand und sein Rechtsverhältnis zu andern Tatbeständen, gewissermaßen um das Heimrecht der Motive und Entschlüsse. Sind diese — so fragen wir — inhaltlich getragen und beherrscht

von dem eigenartigen Komplex alles dessen, was wir als unser Ich bezeichnen, von seinem Charakter, seinem Wissen, seinem ethischen Besitzstande usw., und bringen sie diesen Inhaltskomplex bestimmend und ausschlaggebend zum Ausdruck? oder tritt dieses Ich machtlos und gegenstandslos zurück hinter der Vormacht der Außenwelt und ihrer Einwirkungen? Bezüglich unseres Ichs machen wir hierbei noch einen durchaus berechtigten Rangunterschied, indem wir dieses Ich lediglich subjektiv auffassen, ihm demgemäß nur die bewußten, also die geistigen Vorgänge zurechnen und die unbewußten, also auch die aus rein körperlichen Bedingungen hervorgehenden Komponenten der EntschlieÙungen als etwas seinem geistigen Wesen Fremdartiges von ihm sondern und mit der Außenwelt auf eine Stufe stellen. Immerhin können wir die von der Außenwelt und unserem körperlichen Bestande ausgehenden Einwirkungen nicht vernachlässigen. Deshalb bleibt jene Freiheit und Autonomie stets eine relative, der wir weitgehende Gradunterschiede zuerkennen müssen. Es bleibt aber eine Aufgabe unserer Menschenwürde und unserer geistigen Entwicklung, ihr das Übergewicht zu wahren und es bis zur alleinigen Entscheidung zu steigern.

Mögen also unsere EntschlieÙungen und Handlungen durchaus determiniert, mag auch der Erwerb einer solchen Freiheit in gleicher Weise determiniert sein, jener Freiheitsbegriff selber wird dadurch gar nicht berührt. Er entspringt lediglich dem Tatbestande unserer Handlungen und seiner Analyse, insofern wir in dieser Analyse unterscheiden zwischen den der Außenwelt zugehörigen und den unserem geistigen Ich zuzurechnenden Komponenten. Es ist dies also eine ausgesprochene Querschnittsanalyse

gewissermaßen nach der Methode anatomischer Zergliederung, die völlig unabhängig bleibt von allen Fragen nach der Entwicklung und dem entwicklungsgeschichtlichen Herkommen der einzelnen Bestandteile, die nur inhaltlich beschreibt und vergleicht und funktionell bewertet. Eine solche Querschnittsanalyse auf dem Gebiete unserer Motive, Entschließungen und Handlungen läßt uns jenen Unterschied erkennen, den wir als Freiheit und Unfreiheit definiert haben, und diese Unterscheidung selber wägt nur die verschiedenartigen Bestandteile gegeneinander ab und wertet sie unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zum Ich oder zur Außenwelt, also unter einem Gesichtspunkt, der rein logischen Charakter trägt. Der hieraus sich ergebende Freiheitsbegriff ist demnach in allen seinen Formen und Bedeutungen ein logischer Unterscheidungsbegriff. Als solcher aber gehört er zu einem gänzlich anderen Begriffssystem mit durchaus anderen begrifflichen Beziehungen, als sie der psychologischen Unterscheidung zwischen Determinismus und Indeterminismus angehören. Das steht in vollkommener Übereinstimmung mit allen Ergebnissen der voraufgegangenen Untersuchungen, die nicht bloß den Freiheitsbegriff in seinen verschiedenartigen Bedeutungen, sondern auch den Willensbegriff selber als solche logischen Begriffe erwiesen haben.

In der Tat begreifen wir jetzt nachträglich, wie notwendig es war, diese logische Natur der beiden Begriffe zu ermitteln und festzustellen. Erst dadurch ist ihnen die gleiche systematische Stellung und Eigenart gesichert und diejenige gegenseitige Übereinstimmung zwischen ihnen hergestellt, die allein eine gleichsinnige und widerspruchslöse Bestimmung des zusammengesetzten Begriffs der

Willensfreiheit herbeiführen konnte. Die völlige Reinigung dieses Begriffs von allen jenes Ergebnis verwirrenden psychologischen Inhalten und Beziehungen mußte dem voraufgehen und muß durchaus gewahrt bleiben. Haben die psychologischen Begriffe zu ihrem Inhalt den Prozeß des geistigen Geschehens, also die realen Vorgänge und ihre rationalen oder kausalen Bedingungen und Zusammenhänge, so fußen die im engeren Sinne logischen Begriffe lediglich auf den Ergebnissen jenes Prozesses, d. h. sie stellen eine denkende Bearbeitung von Erfahrungs- und Erkenntnisinhalten dar, die sie zueinander in die mannigfachsten Beziehungen setzen, um uns immer tiefer eindringen zu lassen in den Sinn und die Bedeutung der erlangten Erfahrungen und Erkenntnisse. So sind auch die Begriffe des Willens und der Freiheit lediglich solche hochliegenden Bearbeitungsprodukte, welche die Beziehungen zwischen Denken und Handeln, zwischen Ich und Außenwelt, zwischen Geist und Körper, zwischen Geschehen und Bewerten zum Inhalt haben und zum Ausdruck bringen. Bei ihnen kommt der psychische und physische Prozeß des Erlebens, Denkens und Handelns mit seinen kausalen Bedingungen überhaupt nicht mehr in Frage und so auch nicht eine Freiheit im Unterschiede zu kausaler Bedingtheit, sondern lediglich eine Freiheit im Unterschiede zu einem Zwang, der unser geistiges Wesen in seiner freien Entfaltung zu unterdrücken geeignet wäre. Das ganze Problem der Willensfreiheit steht somit unter jenem logischen Gesichtspunkt, der sich am besten erläutern läßt durch den Vergleich mit einem fertigen Gewebe: dessen Fäden, Knoten und Maschen stehen zu einander in gänzlich anderen Beziehungen als die Vorgänge, die der Herstellung eines

solchen Gewebes zugrunde gelegen haben. So kommt es, daß trotz der logischen Überordnung des Willens und der Willensfreiheit über die realen Vorgänge unseres Geisteslebens sie in deren psychologischen Ablauf und in seine gesetzmäßigen Bedingungen doch nicht eingreifen und diese keineswegs durchbrechen oder auch nur in Frage stellen. Wenn wir zum allseitigen und erschöpfenden Ausbau unserer Erkenntnis solche verschiedenartigen Beziehungs- und Betrachtungsweisen verwenden, dann können eben begriffliche Kreuzungen und Gegensätze nicht ausbleiben, aber es sind bloße Gegensätze der Beleuchtung und Erläuterung, und diese müssen stets wieder ihren folgerichtigen Ausgleich finden in einer Erkenntnis, die sich über die Begriffe erhebt.

Unsere Entschließungen und Handlungen sind hier nach, wie ich jetzt nur noch wiederholend zu sagen brauche, im logischen Sinne frei und im psychologischen Sinne determiniert. Das schließt keinerlei Widerspruch ein; und wenn es ein Widerspruch zu sein scheint, so beruht dieser Schein ausschließlich auf einem unzulässigen Durcheinanderwerfen des logischen und des psychologischen Bezugssystems, während doch jeder Begriff nur in dem ihm zugehörigen Bezugssystem eine ganz bestimmte Geltung hat, bei der Verwendung in einem andersartigen Bezugssystem aber diese Geltung verliert oder einen gänzlich andern Sinn annimmt. Verkennt man dies und stellt Begriffe aus verschiedenen Begriffssystemen zu einander in Vergleich oder in Gegensatz, dann kommen unausweichlich Mißverständnisse zustande, wie sie gerade in dem Problem der Willensfreiheit unserer Erkenntnis lange genug zur Falle geworden sind. Man kann sich

streiten um Determinismus und Indeterminismus oder um Freiheit und Unfreiheit, aber niemals um einen Gegensatz zwischen Freiheit und Determination.

Zu betonen bleibt aber noch, daß Freiheit und Determination nicht bloß nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern daß sie notwendig zusammengehören und bei der Erforschung der Wirklichkeitsverhältnisse sich gegenseitig ergänzen müssen. Wenn wir den Menschen in seinem inneren Wesen betrachten, in dem, was ihm als Menschen eigentümlich ist und ihn von der Außenwelt unterscheidet, wenn wir ermitteln wollen, wie er sich ihr gegenüber behauptet, sich ihr gegenüber durchsetzt und sie mit seiner Kultur erfüllt, dann nehmen wir unsern Gesichtspunkt in ihm selbst, in seiner Subjektivität, in seinem Geiste, und dann erhellt daraus die Freiheit, die er sich im Laufe der Entwicklung erworben, mit der er sich von der Natur losgelöst und die Herrschaft über sie angetreten hat. Aber diese ganze Betrachtungsweise würde einseitig und unvollständig bleiben, wenn wir sie nicht ergänzten durch Ermittlung der ihn mit der Außenwelt verknüpfenden Beziehungen. Für diese Beziehungen muß auch der Mensch selber unter den objektiven Gesichtspunkt gestellt, als Teil der Außenwelt erörtert und in seiner Abhängigkeit von ihr betrachtet werden. Kann doch auch von Freiheit nur in Relation zur Abhängigkeit die Rede sein und bliebe doch ohne solche Abhängigkeit nur eine absolute Freiheit übrig, wie sie die religiöse Metaphysik einem Welterschöpfer zuerkennt, wie sie aber selbst der schroffste Indeterminismus für den Menschen nicht gewagt hat in Anspruch zu nehmen. Diese Abhängigkeit in ihren verschiedenen Komponenten fordert aber die

psychologische, die physiologische und die biologische Betrachtungsweise heraus, die den Determinismus in sich schließt. Ihm gegenüber bedeutet die Freiheit nichts als einen andern Gesichtspunkt, der den Menschen nicht in seinem Werden, sondern in seiner vollendeten Reife und darüber hinaus sogar als idealen Träger eines ethischen Sollens begreift, der ihn nicht in Bestandteile und Vorgangsketten auflöst, sondern ihn als Ganzes und in seiner Einheit erfaßt. Diese Einheit aber stellt sich der Außenwelt und als subjektive, geistige Einheit sogar dem eigenen Leibe scharf gegenüber und gibt dem menschlichen Handeln die Bedeutung einer Reaktion auf alle den subjektiven Geistesinhalt treffenden Einwirkungen. Unter diesem andersartigen Gesichtspunkt wandelt sich die objektive Determination wieder zur subjektiven Freiheit um, der nun auch das ebenso subjektive Freiheitsgefühl zur Seite tritt. Dieser Gesichtspunktunterschied zieht sich ja durch unsere ganze Erkenntnis hindurch und kommt auf den verschiedensten Gebieten in ähnlicher Weise zur Geltung. Wenn wir sagen: ich lebe, ich denke und ich handle, so tritt dieser subjektivistischen Auffassung die objektive Kehrseite entgegen, welche sagt: das Leben liegt in der bloßen Kombination natürlicher Vorgänge, das Denken ist deren fortgesetztes Getriebe in dem Knotenpunkt, den wir als Organismus bezeichnen, und das Handeln ist die Rückstrahlung dieser Vorgänge in die Außenwelt. In alledem liegt nur ein Unterschied des Ausgangspunktes und des Gesichtspunktes, von dem aus wir das Wesen des Menschen betrachten. So entsprechen Freiheit, Autonomie, Verantwortlichkeit und Schuld dem subjektiven Gesichtspunkt und nehmen unter dem objektiven Gesichtspunkt den Inhalt der Deter-

minierteit, der Bedingtheit, des angeborenen und an-erzogenen Charakters und des unverschuldeten Schicksals an. Um die Berechtigung oder die Verwerflichkeit des einen oder des andern hadern heißt ein bloßes Streiten um andersartige Gesichtspunkte, deren wechselseitige Vereinigung in einem höheren Gesichtspunkt doch erst eine ausgeglichene Erkenntnis der Wirklichkeitsverhältnisse ergibt. So läuft auch der Streit um die Willensfreiheit in die Erkenntnis aus, daß ihr die Determination zur Seite treten muß, um die Stellung des Menschen innerhalb des Weltgetriebes erschöpfend begreifen zu lassen.

4. Die Einstimmigkeit von Willensfreiheit und Determination.

Bei alledem aber erfordert jener höhere Gesichtspunkt, unter dem Determination und Freiheit sich eng miteinander verknüpfen, doch noch eine bestimmtere, die Art dieser Verknüpfung erläuternde Erörterung, um die beiden, an sich verschiedenartigen Auffassungsweisen nicht auseinander fallen zu lassen. Einige Wiederholungen darf ich allerdings dabei nicht scheuen. Je mehr gegenüber dem natürlichen Leben und dem physiologischen Ablauf seiner Erscheinungen sich unser Bewußtseinsleben steigert, um so mehr wird der Schwerpunkt unseres Handelns in jenem psychischen Zwischenprozeß zu suchen sein, der zwischen Anlaß und Auslauf sich einschiebt, in jenem Zwischenprozeß, der in seinem eigenen inneren Zusammenhange unser bewußtes Ich bedeutet. Dieser Zwischenprozeß bringt also den umgestaltenden Einfluß alles dessen zur Geltung, was im Laufe unserer Persönlichkeits-

entwicklung auf Grund von geistiger Kultur der Zeit, von Tradition und Erziehung sich an Erfahrung, an Erkenntnis und an ethischen Anschauungen in unserem individuellen Geistesleben angesammelt hat. Je höher und reifer unser Bewußtseinsleben ausgebildet ist, um so mehr verfallen die Einwirkungen der Außenwelt, die körperlichen Zustände und die affektbildenden Reize einem geistigen Läuterungsprozeß, in welchem sie Verstärkungen oder Hemmungen oder Umbildungen erfahren durch reproduktive Angliederung von andersartigen Bewußtseinsinhalten und in welchem sie schließlich souverän beherrscht werden durch unseren eigenen geistigen Inhaltsbestand. In diesem sind für die Entschließungen besonders maßgebend die Gefühlsvorgänge. Denn die psychologische Ermittlung zeigt, daß im wesentlichen gerade die begleitenden Gefühlstöne unserer Denkvorgänge in die motorischen Vorgänge der Handlungen überleiten und daß sie für die Richtung und den Sinn unserer Handlungen bedingend und entscheidend sind. Aber auch die Gefühle sind ihrerseits abhängig von der erkenntnismäßigen und ethischen Geistesbildung, mit der sie andere Werte und anderen Inhalt annehmen. Ueberdies kommt ihnen auch insofern eine besondere Bedeutung zu, als in den Gefühlen der geschlossene Persönlichkeitscharakter zur unmittelbarsten und wirksamsten Geltung kommt.

Hiermit haben wir in zusammenfassendem Rückblick die Grundlage beleuchtet, die uns berechtigt, aus der objektiven Betrachtungsweise des menschlichen Handelns herauszutreten, den Menschen nicht mehr bloß als determiniertes Ergebnis seiner Entwicklung und auch nicht mehr bloß als einen beschränkten Bestandteil des Wirklichkeits-

geschehens anzusehen, sondern ihn vermöge der Leistungsfähigkeit und Überlegenheit seines eigenen Ichbestandes als Subjekt der objektiven Außenwelt gegenüberzustellen, unter diesem Gesichtspunkt seine Betätigung als Reaktion auf deren Einwirkungen zu bezeichnen und innerhalb dieser Reaktion seinem Geistesleben die beherrschende Macht über unsere Handlungen zuzuerkennen. Diese Macht ist es, die wir Freiheit nennen in dem allein zulässigen Sinne, den ich dargelegt habe, als Freiheit der Entschließungen gegenüber solchen Einwirkungen, die außerhalb unseres geistigen Ichs gelegen sind. Sie steht durchaus unter den Gesetzen, die das Wesen unserer Vernunft kennzeichnen, also unter einer Eigengesetzlichkeit; aber diese Eigengesetzlichkeit erweist sich immer wieder nur als gleichgearteter Sproß der allgemeinen Gesetzlichkeit einer umfassenderen Welt, der wir unsere Existenz und unser Wesen verdanken. Bereits hier taucht jener höhere Gesichtspunkt auf, unter dem Freiheit und Determination sich widerspruchlos vereinigen; denn hier bereits zeigt sich, wie aus der Abhängigkeit die Freiheit herauswächst und wie andererseits die gegenseitige Abhängigkeit von Mensch und Umgebung, der determinierte und determinierende Zusammenhang zwischen beiden, der Weg ist, auf dem unsere Freiheit sich Geltung verschafft und im Lebensgetriebe sich durchsetzt. Noch durchsichtiger aber wird jener höhere Gesichtspunkt, wenn wir auch seinen Inhalt, seinen Wert und seine Leistungen noch einer vertieften Betrachtung unterwerfen.

Es handelt sich darum, jene Freiheit nicht bloß objektiv zu bestimmen, sondern auch ihre subjektiven Bedingungen noch näher festzustellen. Zu diesen subjektiven Bedingungen, welche die Freiheit allererst möglich machen,

gehört vor allem die Einheit unseres eigenen Wesens, die in dem funktionellen Einheitssystem unseres körperlichen Organismus ihren vorgebildeten Untergrund hat, aber erst in der festen Schürzung unseres geistigen Einheitsknotens denjenigen Höhepunkt erreicht, aus dem die Freiheit herauswächst. Nicht unsere äußere Masse und Gewalt, nicht die schwache Behauptungsfähigkeit des lebenden Organismus, auch nicht der Umfang des geistigen Wissens ist das zu leisten angetan, sondern diese Macht zur Freiheit erwächst vollwertig nur aus dem einheitlich übereinstimmenden Zusammenwirken von Erkenntnis, Gefühl und Handlungsweise. Wie im körperlichen Organismus die straffe physiologische Einheit seiner gesamten Funktionen und ihr den ganzen Organismus beherrschender Zusammenhang uns die Waffen liefert, mit denen wir uns der Außenwelt gegenüber behaupten und sie uns dienstbar machen, so ist auch das unbedingte einheitliche und übereinstimmende Zusammenwirken unserer geistigen Fähigkeiten und Leistungen die grundlegende und entscheidende Bedingung für die geschlossene und unbeirrbar Selbständigkeit, welche die Freiheit unseres Wollens und Handelns verbürgt.

Diese geistige Einheit, die im Charakter ihren wirkungsvollen Ausdruck findet, und ihre überall hervortretende Bedeutung in der Lebensbetätigung ist zunächst eine ergiebige Ursprungsquelle für das subjektive Freiheitsgefühl, und dieses steigert sich im reflektierenden Denken mehr und mehr zur vollbewußten Idee der Freiheit, die ihrerseits in hohem Maße determinierend zurückwirkt auf unsere Entschlüsse und Handlungen, — vorausgesetzt daß diese Idee nicht ein unverbindliches „Als ob“ be-

deutet, sondern als objektive Wahrheit erweisbar ist. Dieser Wahrheitsausweis braucht natürlich nicht auf theoretische Rechtfertigung zu warten; er gewinnt Überzeugungskraft in unmittelbarer Weise allein schon durch die Tatsache, daß in den verschiedensten Lebenslagen und gegenüber den mannigfachsten äußeren Anlässen und Bedingungen unsere eigenen Anschauungen und Maximen ihre Geltung wahren und ihre Selbständigkeit dartun. Die Idee der Freiheit in diesem Sinne entspricht auch offenkundig gerade dem hier entwickelten und vertretenen Freiheitsbegriff, dessen Inhalt sich somit noch nachträglich legitimiert und als durchaus zugänglich zeigt für unmittelbares Erfassen.

Die Idee der Freiheit hat ihre besondere und ausschlaggebende Bedeutung für das ethische Gebiet unserer Lebensbetätigung, und es ist zuzugeben, daß ohne die Anerkennung ihrer Berechtigung und ihrer Wahrheit eine Ethik geradezu undenkbar ist. Wenn wir nun in den vorausgegangenen Erörterungen die Idee der Freiheit und die Freiheit selbst auf die geistige Einheit begründet haben, so ist die einheitliche Übereinstimmung zwischen Denken, Fühlen und Wollen auch die unerläßliche Bedingung für die Ethik, da eine Zerreißung oder auch nur Lockerung jener Übereinstimmung die Freiheit wieder aufheben und vernichten würde. Das führt uns somit auch zu einer erweiterten Begriffsbestimmung der Ethik, welche deren abschließenden Gipfelpunkt darstellt und von ihr nicht loszulösen ist. Ethisch im vollen Sinne des Worts ist unser Handeln nur dann, wenn es von jener vollen inneren Übereinstimmung zwischen Denken, Fühlen und Wollen getragen wird. Mit anderen Worten: das ethische Handeln erfordert eine mit unserem Wissen übereinstimmende Welt-

und Lebensauffassung, sie erfordert ebenso ein Gefühlsleben, das sogar bis in seine Bedürfnisse, Wünsche und Ziele hinein mit jener Welt- und Lebensauffassung sich in innere Übereinstimmung setzt, und sie erfordert zu alledem auch ein Handeln, das zwanglos und unbeirrbar jene volle Übereinstimmung in sich trägt. Ausgeschlossen von dem Begriff der Ethik bleibt demnach jede Art von heteronomem Sittengesetz, ausgeschlossen bleibt auch eine Gesinnungsmoral, die Opfer bringen muß um des ethischen Zweckes willen; denn ein Opfer bedeutet immer auch eine Unstimmigkeit in den inneren Bedingungen unseres Handelns. Die unethische Heteronomie von Nützlichkeit, von Lohn und Strafe tritt damit klar zutage, und sie tritt in vollen Gegensatz zur ethischen Autonomie der Freiheit. Aber auch das tritt ebenso klar zutage, daß Skepsis, Agnostizismus und Indifferenz gegenüber den großen Fragen der Welt- und Lebensanschauung eine Ethik grundsätzlich nicht zustande kommen lassen oder einem pessimistischen Kehrбилde der Ethik die Wege bahnen.

Frei sich fühlen und wissen und frei sich entschließen, aber doch auch die Abhängigkeitsbeziehungen zur Außenwelt erkennen, um sie autonom im Handeln zu beherrschen, das ist die ethische Lösung des Problems der Willensfreiheit, und in diesem Sinne hat die Praxis des Lebens das Problem von jeher gelöst. Seine erkenntnistheoretische Lösung aber besteht darin, daß an die Stelle einer falsch gedeuteten Willensfreiheit die Gesetze treten, nach denen unsere Handlungen sich vollziehen, und daß diese Gesetze als Inbegriff unseres eigenen Wesens in keinerlei Gegensatz stehen zu derjenigen Freiheit, deren das ethische Bewußtsein bedarf.

In diesen Ergebnissen habe ich die bisher aus unserem Problem erwachsenen und in ihm zusammengeballten Streitfragen in modernem Sinne zum Ausgleich zu bringen versucht. Grade hieraus erhebt sich nun aber noch eine unumgängliche Schlußfrage: was haben wir nach alledem unter dem Begriff der Willensfreiheit, dem seine Berechtigung ja keineswegs abzuspochen ist, zu verstehen? Diese Frage bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Forderung einer zusammenfassenden und zugleich auslesenden Realdefinition jenes Begriffs. Trotz aller Gefahren und Bedenken, die einer solchen Definition entgegenstehen, will ich ihr doch nicht ausweichen, weil der hochkomplizierte Inhalt des Begriffs und seine weitgehende Zerblätterung in den voraufgegangenen Untersuchungen jene Forderung nicht unberechtigt erscheinen lassen. Unter Willensfreiheit ist demnach die Aufgabe zu verstehen, im menschlichen Handeln gegenüber den wechselnden äußeren und inneren Antrieben den vollen geistigen Gesamtbesitz der eigenen Persönlichkeit im Sinne höchster menschlicher Geisteskultur zur unbedingten Geltung zu bringen. Also nicht Fähigkeit, sondern Aufgabe. In diesem entscheidenden Merkmal kommt der logische und der wertende Begriffscharakter der Willensfreiheit in schärfster Weise zum Ausdruck. Dabei bedarf es wohl kaum der ausdrücklichen und hier nur wiederholenden Erwähnung, daß jene „Aufgabe“ ihren Rechtsgrund lediglich in dem natürlichen Wesen des Menschen und in seinen wechselseitigen Beziehungen zur Außenwelt hat.

5. Die fatalistischen Einwände.

Indes sind auch mit diesem Endergebnis die Schwierigkeiten noch nicht restlos erledigt, die aus dem Problem der Willensfreiheit hervorgewachsen sind. Die Gesetzmäßigkeit, die ich für all unser Handeln aufrecht erhalten habe, sie ist es, die um das eigentliche Problem herum noch den Untergrund von weiteren Bedenken und von Kämpfen bildet. Sie wird beschuldigt, den Verfall in Fatalismus oder Prädestination nach sich zu ziehen und damit schließlich doch der Ethik ihre Wurzeln abzugraben. Denn die Gesetzmäßigkeit führt zurück auf die starre Geltung kausaler Bedingtheit und beschwört die Laplace'sche Fiktion einer Weltformel herauf, die alle den Weltlauf ergebenden Tatsachen und Bedingungen zu umfassen hätte; mittels ihrer würde die Zukunft wie die Vergangenheit in allen ihren Geschehnissen zu berechnen und zu enthüllen sein. Wozu also bedürfte es einer Ethik, wozu unseres Strebens und Ringens um die Zukunft, wozu der Idee der Freiheit, wenn doch dies alles nur Schein wäre, hinter dem die kausalgesetzliche Notwendigkeit ihr unabänderliches Wesen triebe? Das ist die fatalistische Wendung in ihrer rationalen Form, während ihre metaphysische Form in die Prädestination ausläuft.

Wir stehen hier den herrschenden Mißverständnissen gegenüber, aus denen der Indeterminismus von jeher seine Kraft gezogen hat. Vergeblich aber ist es, ihnen begegnen zu wollen mit allerlei spekulativen Versuchen zur Einengung und Umgehung der kausalen Gesetzlichkeit und ihrer Geltung im Wirklichkeitsgeschehen. In diesem tendenziösen Sinne wird von indeterministisch gerichteten

Theoretikern die Gesetzlichkeit hingestellt als ein willkürliches und für die Wirklichkeit unverbindliches Ergebnis unseres Erkenntnisaktes, wird dieser selbst bezichtigt, aus dem Wirklichkeitsgeschehen nur solche Bestandteile auszuwählen und der Gesetzlichkeit einzureihen, die sich ihr fügen, während der vermeintlich irrationale Rest verwertet wird, um eine indeterministische Gesetzlosigkeit für die Ziele der Ethik offen zu halten. Gewiß ist alle Gesetzlichkeit nur eine Konstruktion unseres vergleichenden Denkens, und gewiß umfaßt unsere kausale Erkenntnis nicht die vollständige Totalität des Wirklichen, sondern nur dürftige und ausgesonderte Teile aus dem Strom unserer Erlebnisse, aber nichtsdestoweniger bleibt unsere Erkenntnis, so wie sie sich geschichtlich entwickelt hat, eine bewährte Art, die erlebten und erlebbaren Tatsachen des Wirklichkeitsgeschehens uns zum Bewußtsein und zum Verständnis zu bringen, eine Methode, die uns nach Form und Inhalt von der Wirklichkeit selber erschlossen und vorgeschrieben ist. Eben deshalb aber dürfen wir uns auch für berechtigt halten zu der Annahme, daß jenes Wirklichkeitsgeschehen dem Erkenntnisprinzip des kausalen Zusammenhangs ausnahmslos zugänglich ist, mit anderen Worten, daß die Wirklichkeit einen durchgehenden inneren Zusammenhang aufweist, der jenes Erkenntnisprinzip nirgends durchbricht; den Gegenbeweis hat noch keine beglaubigte Tatsache zu erbringen vermocht, während andererseits die Erfahrung in ihrem geschichtlichen Aufstieg uns Schritt für Schritt immer vollkommeneren Handhaben für den Nachweis einer durchgehenden Gesetzlichkeit geliefert hat. Es gilt also, unbeirrt den Tatsachen ins Auge zu sehen und nicht um praktischer Illusionen willen unsere

Erkenntnis zu verleugnen oder gar sie gewaltsam ins Unrecht zu setzen, umsoweniger als in der Tat auch die praktischen Konsequenzen bei richtiger Einschätzung uns in keiner Weise zu solchen erkenntnistheoretischen Mißgeburten zu zwingen angetan sind.

In dieser Frage handelt es sich somit keineswegs um den mystischen Begriff des Schicksals und keineswegs um den theologischen Begriff der Vorherbestimmung, sondern lediglich um die Gesetzlichkeit gegenüber einem gesetzlosen und unberechenbaren Zufall. Da wir die Gesetzlosigkeit bereits gestrichen haben, so bleibt hier nur noch der Zufall in seiner subjektiven, unser Wissen treffenden Bedeutung übrig; in dieser aber ist er immer nur ein Ausdruck dafür, daß wir die Bedingungen des Wirklichkeitsgeschehens in ihrer Gesamtheit noch nicht durchweg mit unserer Erkenntnis beherrschen, ohne daß wir aber damit den Grundsatz der gesetzmäßigen Bedingtheit alles Geschehens in Zweifel stellen. Halten wir also an dieser gesetzmäßigen Bedingtheit fest, dann allerdings müssen wir auch zugestehen, daß mit dem Sein einer Wirklichkeitswelt von irgend welchem Inhalt auch die gesamte Folge der Geschehnisse, mag man sie als Entwicklung oder als bloße Veränderung auffassen, mit unumstößlicher Notwendigkeit gegeben ist.

Dabei bedeuten Notwendigkeit und Gesetzlichkeit keineswegs etwas anderes als die kategorischen Begriffsformen, mittels deren wir das Wirklichkeitsgeschehen uns durchsichtig und begreiflich machen. Auch Augustinus und Leibniz schon haben in diesem Sinne mit Recht unterscheidend gesagt, Gottes Präsenz habe keinen ursächlich determinierenden Einfluß auf unser Handeln.

In der Tat tritt hier der Springpunkt der fatalistischen Mißverständnisse in Schlaglichtbeleuchtung aufs schärfste hervor: der grundsätzliche Unterschied zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit. Denn unser gesamter Erkenntnisinhalt ist ein lediglich subjektives Denkgebilde, das uns die Wirklichkeitserlebnisse nur zum Bewußtsein bringt, sie kennzeichnet, erläutert, auf einander bezieht und ihre inneren Zusammenhänge deutet, um auf dieser Grundlage schließlich sogar einen gewissen Grad von Vorherwissen zu erzielen. Von dieser Erkenntnis und diesem Vorherwissen aber bleibt jene Wirklichkeit selber völlig unabhängig und zwar ebenso unabhängig wie der Lauf eines natürlichen Stromgebietes von den Strichen, Zeichen und Farben einer Landkarte, die wir entworfen haben, um uns einen Überblick zu verschaffen über jenen Stromlauf und seine Beziehungen zum Gelände. Dieser Vergleich mag naiv sein, aber er ist noch immer nicht so naiv wie das fatalistische Erblaffen vor der Weltformel. Der Fatalismus krankt daran, daß er Erkenntnis und Wirklichkeit verwechselt und zusammenwirft. Das ist derselbe Grundfehler, aus dem die idealistischen Systeme der Philosophie hervorgewachsen sind. Gleich den Begriffen der Gesetzlichkeit und der Gesetze hat auch der Begriff des Schicksals eine lediglich logische Berechtigung und darf nichts anderes bedeuten als eine gedankliche Zusammenfassung aller das Wirklichkeitsgeschehen bedingenden Tatsachen. Diesem rein logischen Denkbegriff, der nur für das Gebiet der Erkenntnis als ein Hilfsmittel der Erkenntnis Geltung hat, ihm schiebt der landläufige Fatalismus nicht bloß zu Unrecht ein reales Sein unter, sondern hat sich oft noch weiter verstiegen bis zur Personifizierung jenes Begriffs.

Wenn vor der schicksalsbestimmenden Macht der homerischen Moira sogar ein Zeus sich beugen mußte, so war dies eine erhabene Anerkennung der unwandelbaren Gesetzlichkeit alles Geschehens, die selbst einer göttlichen Willkür Grenzen zog. In späterer Zeit allerdings wurde dieser Schicksalsbegriff meist mit der Gottesidee verschmolzen und wandelte sich dann um zum Vernunftprodukt eines göttlichen Willens, mit anderen Worten zur Prädestination. Wir sehen, welche Summe von Fehlern in diesem Begriff sich aufgehäuft haben, genug der Fehler, um zurückzukehren zur Ausschaltung aller jener Fehler vermöge der unerläßlichen und grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit.

Diese Unterscheidung überwindet ohne weiteres den ganzen Fatalismus in seinem traditionellen Ursprungsgebiet. Denn das wirkliche Leben besteht nicht in der Erkenntnis und nicht in der Berechenbarkeit seiner Erscheinungen, sondern in der Wirklichkeit der Tat, die doch von jeder Erkenntnis unabhängig sich vollziehen muß, um wirkend zu sein. Und sie muß sich vollziehen im Zusammenhange aller ihrer Bedingungen, im Konflikt mit entgegenstehenden Triebkräften, unter allem Aufwand körperlicher und geistiger Mühsale und Kämpfe um den Erfolg. Sind doch in jener Wirklichkeit nicht bloß die objektiven Vorgänge und Erlebnisse enthalten, sondern auch die subjektiven Denkvorgänge, Gefühle und Willensentschlüsse, die durchlebt und durcharbeitet werden müssen, um in dem Ergebnis zutage zu treten. Unser Handeln kann alles dessen nicht entkleidet werden, ohne sogar den vorausgesehenen Erfolg zu entwirklichen.

Wir dürfen über unserer Erkenntnis die Wirklichkeit

nicht vergessen, und auf ein solches Vergessen käme es hinaus, wenn wir glaubten, daß Erkenntnisbegriffe wie die des Schicksals, der Kausalität und Gesetzlichkeit, der Voraussicht usw. die Wirklichkeit des Lebens zu ersetzen oder zu umgehen imstande wären. Denn alle Gesetzlichkeit ändert nichts an der Tatsache, daß der Inhalt des Geschehens ein anderer sein würde, wenn wir es an unserem Mitwirken fehlen ließen. Und ohne die Voraussetzung unseres vollen und lebendigen Mitwirkens würde die ganze fatalistische und vorauswissende Rechnung ein einziger Fehler sein. In diesem Mitwirken aber kommt auch die Freiheit zur Geltung, die innerhalb aller Gesetzlichkeit als Wertbegriff aufrecht zu erhalten ist und zwar sowohl als Wertbegriff für die Überlegenheit des Menschen über den sonstigen Naturinhalt wie auch für den Primat der ethischen Geistesrichtung gegenüber den niedrigeren Trieben und Motiven. So schaltet der uneingeschränkte Determinismus weder die Ethik noch auch die wirkungsvolle Selbstbetätigung aus, und auch die gegen ihn geltend gemachten Folgerungen im Sinne eines lähmenden Fatalismus fallen in ein volles Nichts zusammen.

Damit bin ich am Schluß meiner Ausführungen angelangt und komme zurück auf deren Ausgangspunkt, daß in so hoch liegenden und verwickelten Problemen wie dem der Willensfreiheit, wenn wir sie der Lösung entgegen führen wollen, zunächst die Begriffe zur Verantwortung zu ziehen sind. Unsere Begriffe führen ja, wenn sie einen für die Wirklichkeitsverhältnisse giltigen Sinn erlangen sollen, am letzten Ende durchweg auf Tatsachen der Erfahrung zurück. Aber in deren stetig fortschrei-

tender Häufung, Zusammenfassung und Verallgemeinerung türmt sich ein Begriffsgewebe auf, dessen Inhalt sich nach oben hin immer mehr verselbständigt und seinen Erkenntniswert in sich selber trägt, in den begrifflichen Beziehungen und Zusammenhängen. Die Arbeit in diesem Begriffsgewebe ist für die Erkenntnis ebenso gewinnbringend wie gefährlich. Um dieser Gefahren Herr zu werden, ist es unerlässlich, immer wieder auf die Erfahrung zurückzugehen, an ihr die Begriffe zu orientieren, die Ergebnisse des begrifflichen Denkens auf ihre Richtigkeit d. h. auf ihre Übereinstimmung mit der Erfahrung zu prüfen und an der Hand dessen auch die Beziehungen und Zusammenhänge der Begriffe unter einander zu sichten. Das ist der Weg, den ich hier besprochen habe, um das Problem der Willensfreiheit zu klären. Mit der erlangten Lösung ist nach meinem Ermessen sowohl dem derzeitigen Stande unserer wissenschaftlichen Erkenntnis als auch den Bedürfnissen des praktischen Lebens ihr Recht in gegenseitiger Übereinstimmung zuteil geworden und zugleich auch der fortschreitenden Vergeistigung unseres Lebensinhalts sowie ihrer ethischen Einstellung die Wege gewiesen.

