

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem

Autor(en): **Keussen, R.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **21 (1931)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404059>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem.

Inhalt.

I. Die Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Betrachtungsweisen gegenüber dem Problem der Willensfreiheit. — Forderung, die Erörterung auf die theologische Betrachtungsweise zu beschränken. — Bedenken dagegen. — Die Problematik in dem religiösen Grundverhältnis. — Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der naturalistischen Lebensauffassung. — Notwendigkeit der Klärung des Begriffs der Gnade. — Pantheistische und theistische Ausdeutung des religiösen Grundverhältnisses. — Notwendigkeit einer geschichtlichen Klärung der in Frage kommenden theologischen und philosophischen Begriffe. S. 4—8.

Die menschliche Lebensgebundenheit im homerischen Mythos. — Der Schicksalsbegriff (*μοῖρα*). Seine naturalistische Umbildung in der Philosophie: Heraclit und Demokrit. — Verschmelzung der religiösen und naturalistischen Weltordnung in der Stoa. — Kritik an der stoischen Ethik. S. 9—11.

Sinn und Geltung des Kausalbegriffs. Seine logisch-mathematische Ausdeutung im Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts: Spinoza, der Laplacesche Geist. — Mechanik der Natur und des Seelenlebens bei Kant. — Mechanische Auffassung der Lebensvorgänge auf Grund der energetischen Naturauffassung und des Äquivalenzprinzips. — Der Wille als Transformator chemischer und physiologischer Prozesse. — Die naturalistische Willenserklärung bei J. Loeb. — Kritik. — Der Wille als Umbildung des Reflex- und Triebmechanismus nach der Erklärung von A. Bain und verwandter Psychologen. — Kritik. — Das „Gespenst der Willensfreiheit“. S. 11—18.

Der Sinn des Kausalbegriffs: Aus dem erlebten Wirkungszusammenhang ergibt sich der psychologische (dynamische) Kausalbegriff. — Der teleologische Kausalbegriff bei Aristoteles

und sein logischer Charakter. Die Grundforderung des logischen Kausalbegriffs ist die Begreiflichkeit der Welt und alles Geschehens. S. 18—20.

Grenzen der Welterkenntnis und ihrer Begreiflichkeit. — Grenzen der Bestätigung der Gesetzmässigkeitsvoraussetzung durch das Experiment. — Die Naturgesetze als „statistische Gesetze“ im Rahmen des modernen physikalischen Weltbildes. — Aktivität und Teleologie in den organischen Lebensprozessen. — Hemmungen des Triebhaften und Regungen der Freiheit in der untermenschlichen Natur. S. 21—25.

Die Freiheit als Selbstbestimmung im menschlichen Lebenskreis. Sinn der Selbstbestimmung als Zielbestimmung. — Fraglose und fragliche Zielbestimmung. — Das Wahlbewusstsein bezogen auf die *Mittel* der in Frage stehenden Handlung — bezogen auf ihren *Wert*. S. 25—27.

Metaphysische Erörterung über den Willen als Mittel für die Realisierung der freien Willenshandlung. Die naturalistische und die rationalistische Annahme, die den Willen als eine eindeutige und in jeder Phase seiner Entwicklung bestimmte Grösse betrachtet, ist eine auf den Glauben an die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes gegründete schematische Konstruktion. Ihre Durchführung lässt sich immer nur post factum versuchen. S. 27—29.

Erörterung der Möglichkeit, dass das Wirkliche in bestimmten Fällen über allem Begreifen liegt. — „Ausnahmefälle“ im psychischen Erleben, die sich der wissenschaftlichen, d. h. der kausalen Erklärung entziehen. — Bedeutung dieser Ausnahmefälle insbesondere für das religiöse Leben und Erkennen. — Aktives und schöpferisches Denken und Gestalten in der Wissenschaft, Kunst, Technik und Kultur als Grundlage des geschichtlichen Lebens. — Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit. S. 29—33.

Die Freiheit als „negativer Begriff“ bleibt mit dem Bedenken der Unerklärlichkeit bestehen, wohingegen die kausale Erklärung an der Notwendigkeit und Kontinuität alles Geschehens, also auch der Willenserlebnisse festhält (Becher, Garfein-Garsky, Kant). — Ablehnung des „Sprunges“ im psychischen Erleben. S. 33—36.

Erörterungen über den Zeitbegriff. Die leere Zeit als endlose Sukzession. Das inhaltlich bestimmte subjektive Zeiterlebnis.

Die objektive Zeitbestimmung — ihre Übertragung auch auf das subjektive Zeiterleben. Zeit und Kausalität in ihrer Bedeutung für Kants wissenschaftliche Systematik. Diese erweist sich als unanwendbar auf den Tatbestand des sittlichen Lebens. S. 36—38.

Die Kontinuität des seelischen Erlebens und seine kausale Notwendigkeit ist eine logische Konstruktion, der die tatsächliche Erfahrung nicht entspricht. — Die Bedeutung des Augenblicks, der uns die Ewigkeit vermittelt. — Abweisung der Polemik Höfdings gegen Kierkegaards Beschreibung der indeterministischen Willenstat. Unbewusste Faktoren bei Denk- und Willensprozessen. Der Wille liegt ausser der Reihe der in der Erfahrung erfassbaren psychischen Erlebnisse. — Qualitative Diskontinuität in unserem Werterleben. — Einbruch der Ewigkeit in das zeitlich gebundene Erleben. Aufdeckung des religiösen Grundverhältnisses. — Die persönliche Lebensentscheidung und ihr Sinn. S. 38—42.

I.

Das Problem der Willensfreiheit ist ein philosophisches wie ein theologisches Fundamentalproblem. Von allen Seiten laufen die Fäden in dieses Problem zusammen und verwickeln es: Erkenntnistheorie und Metaphysik, Logik und Psychologie, Ethik, Moralstatistik und Soziologie sind an ihm beteiligt und liefern Gründe zu seiner Beurteilung. Aber auch die Theologie hat sich in der Gotteslehre, in der Anthropologie, in der Gnadenlehre, in der Exegese des alten und neuen Testaments mit den Fragen zu befassen, auf die das Problem der Willensfreiheit hinführt. Dogmen- und Kirchengeschichte bieten reiches Material zu seiner Veranschaulichung, so dass gesagt werden kann: Auf Schritt und Tritt hat sich die Theologie mit diesem schwerwiegenden Problem auseinanderzusetzen.

Doch schon zu Beginn dieser Auseinandersetzung begegnen wir einer weiteren Frage: Soll diese sich nämlich ganz im Bereich der Theologie halten? Soll diese, geleitet von der Überzeugung, dass die Offenbarung, auf welche sie ihre Erkenntnis stützt, allein einen sichern Aufschluss über des Menschen Wesen und Willen wie auch über Gottes Wesen und Willen gewähren könne, auch die Entscheidung über unser Problem nur bei sich selbst suchen? Soll sie also unbekümmert und geradlinig bestimmte Sätze der heiligen Schrift zum ausschliesslichen Fundament ihrer Erörterung machen und jede andersartige Erkenntnisvermittlung mit der Erklärung ablehnen: in diesen Sätzen finde der Theologe die absolute Entscheidung. Wolle er diese für unsere Erkenntnis noch vermitteln durch Beweisgründe, die der menschlichen Erfahrung, der philosophischen Dialektik entnommen würden, so werde damit der absolute Rechtsgrund auf den sich die Theologie gründen müsse, für eine höchst zweifelhafte und unsichere Grundlage aufgegeben, die ganz in den Bereich menschlicher Erkenntnisbedingtheit falle. Dazu komme noch ein weiteres: Das zur Erörterung stehende Problem erfasse die letzten Wurzeln unserer religiösen Existenz. Werde diese durch eigenen Willensentschluss oder durch die Überwältigung unseres Willens durch göttliche Gnade gewährleistet? — Auf diese Frage gebe es nur eine Antwort, und entsprechend könne der religiöse Mensch das Problem der Willensfreiheit gar nicht zur Debatte stellen.

Allein, so einfach diese von der Theologie des Glaubens gebotene Entscheidung auch sein mag, sie erschöpft auch für die Theologie nicht die in unserem Problem enthaltenen Verwickelungen. Zunächst: Die heilige Schrift bietet uns, wie wir im Verlauf dieser Erörterungen noch zu zeigen haben, keine eindeutige Entscheidung unseres Problems. Im alten wie im neuen Testament finden sich Sätze, die zur Stütze einer ganz verschiedenen Auffassung verwandt werden. Aber auch die kirchliche Tradition ist bei der Auslegung dieser Sätze keineswegs zu einem unanimus consensus gelangt, wie wohl am meisten aus der Tatsache erhellt, dass der mächtigste Denker, der hier die kirchliche Tradition geformt hat, Augustinus, keineswegs zu einer in sich ausgeglichenen Antwort auf unsere Frage gelangt ist. — In dieser Lage wird wohl auch die Theologie, sofern sie wissenschaftliche Besinnung über die Grundfragen der Gotteserkenntnis und des auf das Gotteserlebnis bezogenen menschlichen Lebens sein will, der Forderung entsprechen müssen, auf dem Wege der Kritik unsere Frage der Lösung nahe zu bringen. Kritik, das heisst aber Besinnung über das religiöse Grundverhältnis, in welches wir den Menschen durch den Glauben hineingestellt sehen. Wie kommt dieses Verhältnis, durch das der Mensch aus der Zeit in die Ewigkeit hinübertritt und das ewige Leben gewinnt, zustande? Ist es nur Wirkung der Gnade, nur Wunder, und der Mensch das passive Gefäss, an dem sich dieses Wunder vollzieht? Oder ist der Mensch an diesem Geschehen doch irgendwie mitbeteiligt, etwa in dem Sinne, dass sich sein Wille von der Gnade ergreifen lässt? — Ferner, ist die Gotteskindschaft und Freiheit, die dem Menschen als Wirkung des göttlichen Geistes zuteil wird, nur ihm zugesprochen, oder bestehen auch in der untermenschlichen Welt Ansätze, welche eine Lebensentfaltung im Sinne der Freiheit, eine Erlösung aus der Gebundenheit irgendwie ermöglichen? — Alle diese Fragen muss die Theologie zur Klärung des religiösen Grundverhältnisses in ihrem eigenen Bereich stellen. Doch sie muss darüber hinaus eine Auseinandersetzung mit jener Denkweise versuchen, die dem religiösen Glauben fremd oder ablehnend gegenübersteht, weil die innere Nötigung dieses Glaubens niemals von ihr erfahren wurde. Denn mit der Welt, der diese Denkweise angehört, besteht trotz aller Fremdheit in der Zielrichtung des Lebens eine weitgreifende Gemeinschaft,

die sich auf die Naturgrundlagen auch des geistigen Lebens aufbaut. Es muss der naturalistisch gebundenen Denkweise deutlich gemacht werden, dass das Reich des Geistes und der Freiheit eine eigene Geltung im Menschen hat und in ihr sich trotz tausendfacher Berührung und Verflechtung mit der gesetzlichen Gebundenheit der Natur behauptet. Es muss der Primat der Welt des Geistes in der Entfaltung des geschichtlichen Lebens und damit wiederum die Möglichkeit der Freiheit deutlich gemacht werden, trotz aller erdrückenden Kräfte und Mächte, die den Gesetzeszwang alles Geschehens zu fordern scheinen. Es muss deutlich gemacht werden, dass ausser der Welt des natürlichen Lebens, und doch mit ihr verbunden, die Welt des ewigen göttlichen Lebens besteht und dass in dem Verhältnis zu ihr die letzte Entscheidung unseres Lebens ruht, deren Zustandekommen vom Verstande nicht begriffen werden kann, sondern nur als eine Tatsache unseres inneren Lebens aufzuweisen ist. — Ferner ist unter dieser Voraussetzung noch folgende Überlegung anzustellen: Unser geistiges Leben verläuft in einer zeitlichen Reihe, deren Glieder nicht nur äusserlich, d. h. raum-zeitlich, miteinander verknüpft sind, sondern auch innerlich, d. h. logisch und teleologisch, aufeinander bezogen werden. Der Einbruch des ewigen, göttlichen Lebens in diese Reihe stellt eine innere Verrückung dar, die sich für das religiöse Empfinden darin ausdrückt, dass der Augenblick dieses Einbruchs im besonderen Sinne als Gnadenwirkung, als Offenbarung, jedenfalls als ein Augenblick erfasst wird, der uns mit der Ewigkeit des göttlichen Lebens in Verbindung bringt. Wie wirkt sich nun diese von der Theologie als *gratia actualis* bezeichnete Gnadenerfahrung im weiteren Verlaufe unseres sittlichen und religiösen Lebens aus? Bedarf sie, um wirksam zu bleiben und also zur *gratia habitualis* sich zu gestalten, der Mitwirkung des menschlichen Willens? — Wir berühren damit eine der Kernfragen der Gnadenlehre, die insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert von den protestantischen wie von den katholischen Theologen mit leidenschaftlichem und vielfach erbittertem Eifer erörtert worden ist. Im ganzen kann gesagt werden, dass die katholische Theologie in der Behandlung dieser Frage viel mehr zur Vermittelung geneigt war wie die protestantische, die auf absolute Entscheidungen drängte. Schon die katholische Sakramentenlehre, die auf eine fortlaufende Zuwendung der göttlichen Gnade

durch die kirchlichen Gnadenmittel eingestellt war, musste zu solcher Vermittelung geneigt machen. — Wie das Problem sich in dieser umstrittenen Fassung im Laufe der Kirchengeschichte ausgewirkt hat, das soll zum Abschluss dieser Erörterungen an den bedeutungsvollsten Lösungsversuchen gezeigt werden. Damit hoffen wir zugleich einen Hinweis zu gewinnen, was es für unsere gegenwärtige religiöse und kirchliche Zeitlage noch bedeutet.

Schon dieser erste Einblick in die besondere Problemgestaltung, die sich an die Frage der Willensfreiheit knüpft, lässt bestimmte grundlegende Tatsachen in unseren Gesichtskreis treten, auf die sich die denkende Betrachtung immer wieder beziehen muss. Der theologische Denker sieht sich hier immer wieder vor das religiöse Grundverhältnis gestellt, das durch die geschöpfliche Bedingtheit des menschlichen Lebens gegeben ist. Unlöslich ist und bleibt dieses mit seinem Schöpfer verbunden. Ist nun diese Verbundenheit als eine fortwirkende kausale Abhängigkeit zu denken? — Dann würde die göttliche Kausalität auch in den Geschöpfen alles wirken. Von einer selbständigen Wirkung der Geschöpfe könnte so wenig geredet werden wie von einem selbständigen Dasein, da auch für dieses der scholastische von Descartes übernommene Satz Geltung hätte, dass die Erhaltung der Welt ihre beständige Neuschöpfung durch die göttliche Allmacht wäre. Wir sehen davon ab, aus dieser metaphysischen Grundansicht schon an dieser Stelle die Folgerungen zu ziehen, da wir ihnen späterhin noch begegnen werden. — Zunächst soll jene anders gerichtete kausale Deutung des religiösen Grundverhältnisses, die für die theistische Weltanschauung bestimmend ist, wenigstens im Umriss vorgelegt werden. Sie hält an der geschichtlichen Abhängigkeit der Welt und alles Lebens in ihr von dem Willen des Schöpfers fest. Sie gesteht aber der Schöpfung eine in den ihr verliehenen Kräften begründete selbständige Wirkungsfähigkeit zu. Diese Wirkungsfähigkeit hat ihre Grenzen. Sie kann das von der göttlichen Allmacht festgelegte Weltziel nicht umstossen. Der Weg zu diesem Ziele aber lässt verschiedene Möglichkeiten offen. Soweit dieses Ziel die bewusste und gewollte Einigung mit dem göttlichen Willen bedeutet, ist dem geschöpflichen Willen die Freiheit der Selbstbestimmung geboten. Denn das Reich Gottes soll in seinem tiefsten Sinne ein Reich der Freiheit

sein, das seine Einheit und Ordnung nicht durch gebietenden Zwang, sondern durch die innere Zustimmung der ihm eingegliederten Geschöpfe gewinnt. Dieses höchste Ziel bedeutet indessen für den geschöpflichen Willen zugleich höchste Gefahr. Die Möglichkeit der Selbstbestimmung schliesst die Möglichkeit einer Ablösung vor dem göttlichen Willensgrund in sich ein und damit die Möglichkeit, dass die Freiheit dann ins Leere fällt. Denn die Freiheit, sofern sie nicht nichtige Willkür sein soll, bedarf der inneren Verpflichtung gegen ein werthafte Ziel, für das sie sich einsetzt. Daher kann Gewissensfreiheit der Gebundenheit an das Gewissen und in religiöser Auffassung der Gebundenheit an den im Gewissen offenbarten göttlichen Willen niemals entraten. Wo diese Gebundenheit zum Erlebnis wird, beginnt die Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Es zeigt sich, dass auch für die theistische Auffassung des religiösen Grundverhältnisses die letzte Entscheidung im göttlichen Gnadenwillen gesucht werden muss.

Die Gedankengänge, die ich hier andeute, bedürfen noch vielfacher Klärung und Erweiterung. Ihr volles Verständnis kann, so will mir scheinen, nur auf dem Wege geschichtlicher Besinnung gefunden werden. Denn der Sinngehalt philosophischer und theologischer Begriffe ist nicht einfach aus Tatsachen, die ein für allemal feststehen, und aus ebensolchen Beziehungen zu entnehmen. Diese Begriffe, sofern sie das Leben erfassen wollen, und die Beziehungen, die zwischen dem göttlichen und menschlichen Leben statthaben, müssen an der inneren Bewegtheit und Spannung teilnehmen, die diesen Beziehungen eigen ist. Den Schauplatz dieses bewegten Geschehens bilden die Menschenseelen, seinen Ausdruck findet es in dem Gefühls- und Gedankenreflex, den die göttliche Offenbarung in diesen erweckt. Aber eben dieser Gefühls- und Gedankenreflex ist beweglich und muss es als Ausdruck des Lebens sein. Seine Formung ist ferner das Ergebnis eines entwickelten geschichtlichen Prozesses. Erst in seinem Verlauf stellt sich jene Klarheit und Durchsichtigkeit ein, die den Gehalt des Begriffes nach allen Seiten durchleuchtet. In den Anfängen dieser begrifflichen Entwicklung begreift der menschliche Wille weder sich selbst noch den Sinn der Freiheit, ebensowenig wie er die Formen der Abhängigkeit und Gebundenheit versteht, denen er unterworfen ist. — Die Klarheit dieser Begriffe ist also eine geschichtlich

gewordene. Um sie zu gewinnen, scheint es geboten, wenigstens die wesentlichen Phasen in dem begrifflichen Bildungsprozess klarzulegen, durch den der gegenwärtige Erkenntnisstand in unserer Frage erreicht wurde. Bei dieser Klarstellung wird sich zeigen, dass diese Phasen in der Verbindung der gedanklichen Motive und Begründungen von dem allgemeinen Charakter des Geisteslebens ihrer Zeit abhängig sind.

Wir beginnen mit dem Mythos, der das Ziel der begrifflichen Klarheit auf dem Wege über die sinnliche Anschauung und die anthropomorphe Deutung alles Geschehens sucht. Wir beschränken uns hier auf den homerischen Mythos. Die Abhängigkeit vom Willen der Götter bestimmt hier durchaus das religiöse Empfinden. Auch in den Taten der Helden kommt nur göttlicher Ratschluss zum Vollzug. Nicht einmal Helenas Schuld hat das Verderben über Troja heraufbeschworen, sondern göttlicher Wille (Il. γ 164). Nur in Hinsicht auf das Todeschicksal schwankt die Meinung des Dichters. Einmal spricht er sich dahin aus, dass es den Menschen treffe, wenn der Wille der Götter es bestimme (Il. ζ 365). Daneben aber äussert er die Meinung, dass auch die Götter hier durch das Schicksal (*αἴψα-μοῖρα*) gebunden seien. Selbst ihr Wille vermag hier nichts zu ändern. Auch Zeus kann nur den Schicksalswillen durch die Todeswage erkunden, ihn aus eigenem Entschluss zu bestimmen, vermag er nicht. So waltet denn hier das Schicksal als unumstössliches und zugleich unpersönliches Fatum über Götter- und Menschenwillen. — Damit aber ist die Richtung gewiesen, in der das griechische Denken nach dem Erwachen des philosophischen Bewusstseins den Charakter alles Geschehens zu begreifen versuchte. Nicht mehr durch einen persönlichen Willen wird es gestaltet, sondern durch die unverbrüchliche Gesetzmässigkeit und Ordnung des Kosmos. Diese Ordnung ist zugleich Vernunftordnung und wirkt mit der Macht eines Verhängnisses auf den Ausgleich aller Gegensätze im Universum. Heraclit, der diese Gedanken geprägt hat, steht sichtlich an der Grenzscheide, welche die religiöse von einer irreligiösen und wertfreien Weltanschauung trennt. — Die naturwissenschaftliche Denkweise in ihm drängt zu einer naturalistischen und zugleich fatalistischen Auffassung des kosmogonischen Prozesses, der Griechen in ihm wollte auf den Gedanken der Harmonie, in der sich die göttliche Weltvernunft

offenbare, nicht verzichten. So ist vielleicht der seltsame Satz bei ihm zu verstehen, dass „das Eine, allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus' Namen benannt werden.“ (Fragment 32 bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker). — Erst Demokrit hat diese Auffassung von der Notwendigkeit alles Geschehens ganz in das Licht einer nüchternen physikalischen Anschauung getaucht. Aus dem Druck und Stoss der kleinsten körperlichen Elemente, der Atome, baut sich alles Geschehen in dieser Welt auf, „und nichts geschieht zufällig, sondern alles vermöge einer Ursache und unter dem Drucke der Notwendigkeit.“ (Diels, Vorsokratiker, Fragm. 2). — Damit ist der religiöse Mythos ausgeschaltet und durch den naturalistischen ersetzt. Man kann sagen, dass Demokrit also die Formel für die mechanistische Naturphilosophie und Weltanschauung gefunden hat, die für die von ihrer Wahrheit überzeugten Denker durch Jahrtausende in Geltung geblieben ist. — Die philosophische Weltbetrachtung der Griechen hat jedoch in der Stoa noch einmal den Versuch einer Synthese dieser naturalistischen, von dem Gedanken der Naturgebundenheit des Menschen erfüllten Weltansicht und dem überlieferten religiösen Glauben unternommen. Sie erblickt demgemäss in dem materiellen Weltprozess den Ausdruck, die Offenbarung einer ihm innewohnenden göttlichen Vernunft. Diese Vernunft mit ihren Gesetzen ist allerdings allbeherrschend für das Universum. Kein Geschehen ist denkbar, das sich ihrem Gebot widersetzen könnte. Denn das Naturgesetz, das Schicksal und der göttliche Wille sind ein und dasselbe. Am grossartigsten ist diese Auffassung und der Gehalt stoischer Frömmigkeit in dem von Kleanthes stammenden Gebet wiedergegeben:

„Ihr beide, Zeus und Schicksal, führet mich dahin,
Wohin ihr mich bestimmt habt: folgen will ich euch
Ohn' jedes Zaudern. Sollt' ich ungehorsam sein,
So müsst' ich, bösen Sinns, doch gleichen Weges gehn¹⁾.“

Das religiöse Grundverhältnis ist hier im Sinne einer völligen Abhängigkeit von dem göttlichen Schicksalsgrunde erfasst. Diese Abhängigkeit soll indessen nicht nur als physisches Gesetz, als uns auferlegte Notwendigkeit bestehen, sie soll zur inneren Nötigung werden, aus dem werthhaften Willen des

¹⁾ Epiktet Enchirid. Schluss. P. Barth, Die Stoa. 1903. S. 58.

Menschen, der dadurch zum „Weisen“ wird, entspringen. Es ist indessen nicht recht einzusehen, worauf sich diese Zumutung gründet. Denn dem allumfassenden Weltgesetz und der in ihm befassten Weltvernunft ist ja doch eines jeden Leben verhaftet. Insofern ist die Forderung der stoischen Ethik, das „ὁμολογουμένως τῷ φύσει ζῆν“, eigentlich überflüssig. Ebensowenig ist die Minderbewertung des Toren und seines Handelns zu verstehen, da er ja letzten Endes sich das Gesetz seines Handelns nicht selbst gegeben, sondern es als Schicksal übernommen hat. — Diese Schwierigkeiten sind unvermeidlich, solange man die physische mit der sittlichen Weltordnung gleichsetzt. Die Konsequenz des Denkens treibt hier entweder zu einer wertfreien Weltbetrachtung und zur Ausschaltung des Willens als eines selbstständig gestaltenden Prinzips oder zu der Forderung, die Welt nur als Ausdruck der moralischen Weltordnung anzusehen. Dann aber kann die Welt nur als Willenstat verstanden werden, und auch die Naturgesetze erscheinen dann als Satzungen dieses Willens, als Selbstbeschränkungen, die er sich selbst auferlegt — Beide Wege sind von dem philosophischen Denken beschritten worden, und es verlohnt sich, ihnen auch in unserer Untersuchung nachzugehen, weil sie der Klärung eben der Begriffe dienen, deren Sinn und deren Geltung wir uns verständlich machen müssen.

Zunächst aber soll es sich für uns um den Sinn und die Geltung des Kausalbegriffs handeln. Ist er ein die Wirklichkeit und damit auch jeglichen Willen umgreifendes Prinzip? Wirkt er sich als Schicksal und göttliche Vorsehung, als Vernunft- und Weltgesetz mit allumfassendem Zwang aus? — Um auf diese Fragen die Antwort zu finden, kehren wir zuerst auf den Weg geschichtlicher Orientierung zurück. — Als im 16. und 17. Jahrhundert die Grundgedanken der griechischen Philosophie im Geiste der Renaissance eine Neubelebung und eine vertiefte Durchbildung an der Hand der neu gewonnenen mathematischen Kosmologie erfuhren, da hat Spinoza auch den religiösen Fatalismus der Stoiker erneuert. Auch ihm sind Gott und die Natur gleichsinnige Begriffe. Aus dem Wesen Gottes oder der Natur folgt alles, was geschieht, mit unaufhebbarer Zwang. Denn was in unserem Denken als Vernunftgrund (ratio), das stellt sich in der räumlichen Welt als physikalische Ursache (causa) dar. Und wie das Denken sich in einer lückenlosen Kette von

Folgerungen und Schlüssen entwickelt, so ist in gleicher Art auch der Ablauf aller Prozesse in der räumlichen Welt als ein an keiner Stelle unterbrochener Ursachenzusammenhang zu denken. Sofern auch die Affektäusserungen unserer Seele sich in körperlichen Ausdrucksbewegungen auswirken, sind auch diese dem mathematisch bestimmbaren Mechanismus eingeordnet. Auch des Menschen Tun und Trachten solle man so anschauen, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handle¹⁾. Man solle darum — so erklärt er mit der gelassenen Ruhe des Philosophen — über den Verlauf unseres Lebens nicht lachen und weinen, sondern ihn zu begreifen, d. h. aus seinen Zwangsursachen zu verstehen, trachten²⁾. — Für Freiheit ist demgemäss in dieser Weltbetrachtung kein Raum mehr. Auch der fallende Stein, so lautet eine vielfach angezogene Äusserung Spinozas, würde sich für frei halten, wenn er Bewusstsein hätte, weil seiner Bewegung kein Widerstand begegnet. Und doch wissen wir, dass er unaufhaltsam dem Zwang der Schwerkraft folgen muss, sowie wir selbst dem Zwang der Motive, die unser Begehren treiben³⁾.

Voraussetzung für diese Anschauung ist, dass alles, was in der Welt geschieht, bestimmbar in seinen Ursachen, und da diese Bestimmbarkeit sich in mathematischer Grössenberechnung vollendet, mathematisch in seinem Verlauf zu errechnen ist, sowie etwa eine Sonnenfinsternis vom Astronomen vorausberechnet werden kann. In diesem Sinne hat der bekannte französische Astronom Laplace diese mathematisch kausale Weltauffassung durch ein Bild erläutert, in dem ihre Geschlossenheit zu einem zwingenden Ausdruck gelangt. „Ein Geist“, so schreibt er, „der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennt, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analyse zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der grössten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiss für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig.“ Du Bois Reymond hat in seinem bekannten Vortrag

¹⁾ Ethica I, prop. 33, schol. 2.

²⁾ Tractat. polit., cap. 1, § 4.

³⁾ Epist. LVIII an Schuller opera II (van Vloten & Land) II, 382; vgl. auch Ethica III, p. 2, sch.

„über die Grenzen des Naturerkennens“ diese Sätze des französischen Astronomen durch Betrachtungen ergänzt, die auch den Verlauf der menschlichen Geschichte in den Geltungsbereich dieser Weltformel einbeziehen. „Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das Griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird . . . Ein vor- und rückwärts gewandter Prophet, wäre ihm, wie d'Alembert in der Einleitung zur Enzyklopädie, Laplaces Gedanken im Keime hegend, es ausdrückte, „das Weltganze nur eine einzige Tatsache und Eine grosse Wahrheit“¹⁾.

Wir sehen: Dieser fiktive Geist besässe die Allwissenheit des göttlichen Geistes, aber nicht, weil er mit seinem Geistesleben alles durchdringt, sondern weil er alles errechnet, weil er den ganzen Verlauf des Weltgeschehens durch seine mathematische Weltformel zusammenfassend bestimmen kann. Es ist eine typisch rationalistische Auffassung, die das Ideal logischer Begreiflichkeit für alles Geschehen in einer mathematisch konstruierten Formel erfüllt sieht. — Doch dem Rationalismus, der das wissenschaftliche Denken seit dem 16. bis ins 19. Jahrhundert hinein beherrschte, war dieser Gelehrtenraum so unbedingt gültig, dass durch seinen Vollzug, wie man glaubte, die Wissenschaft allein bestehen konnte. „Apud me omnia mathematice fiunt“, erklärt schon Descartes. „More geometrico“ in mathematischer Folgerichtigkeit glaubt Spinoza den ganzen Weltverlauf, einschliesslich des menschlichen Seelenlebens, darlegen zu können. Und auch Kant ist der Ansicht, dass die Natur sich mathematisch müsse konstruieren lassen, sofern sie von uns begriffen werden solle, und nur dann könne das Wissen von ihr als Wissenschaft gelten²⁾. — Aus diesem Grunde lehnte er es ab, der empirischen Seelenkunde den Rang einer strengen Wissenschaft zuzuerkennen, da sie viel mehr sich als Naturbeschreibung der Seele, nicht aber als Seelenwissenschaft, ja

¹⁾ Du Bois Reymond, „Über die Grenzen des Naturerkennens.“ 1882. S. 11 u. ff., vgl. auch F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 6. Aufl., S. 148 ff.

²⁾ Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede Werke. (Hartenstein IV 360).

nicht einmal als psychologische Experimentallehre darstelle. Den Forderungen der Wissenschaft würde sie nur dann genügen, wenn es ihr gelänge, etwa das menschliche Willensleben bei der erforderlichen Übersicht über die vorliegenden Bedingungen genau so zu berechnen wie die Phasen des Mondwechsels.

Die Geschlossenheit dieser Denkweise, die alles, was geschieht, ausgegebenen, in ihrer Grösse berechenbaren Bedingungen ableiten zu können glaubt, hat im 19. Jahrhundert durch die Entdeckung des Gesetzes von der Konstanz der Energie eine bedeutende Verstärkung erfahren. Im Haushalt der Natur findet ein dauernder Kräfteaustausch statt. Energieformen der einen Art werden in solche einer anderen umgewandelt. Die in der Kohle angesammelte Strahlungsenergie der Sonne verwandelt sich durch Entzündung in Wärme, die der Erhitzung des Wassers, weiter seiner Verwandlung in Wasserdampf dient, dessen Expansionskraft zum Antrieb einer Maschine, zur Erzeugung elektrischer Stromkraft verwandt werden kann usw. Man hat nun festgestellt, dass bei dieser Umwandlung verschiedener Energieformen ineinander das Verhältnis von Erzeugung und Verbrauch sich so ausglich, dass die Gesamtsumme der Energie stets gleich blieb (Äquivalenzprinzip). — Man hat weiter dieses Prinzip auch auf die Kräftezufuhr und -abgabe des lebenden Körpers angewandt und dabei beobachten können (Rubner und Atwater), dass auch hier dieses Prinzip seine Gültigkeit behauptete, d. h. die Arbeit, die ein lebender Körper in einem bestimmten Zeitraum leistete, entsprach, als man ihr Energiequantum genau berechnete, genau dem Energiequantum, das dem Körper etwa durch Nahrungsmittel zugeführt worden war. „Einfach und glatt verläuft die Rechnung... es gibt in diesem Haushalt kein Manko und keinen Überfluss¹⁾.“

Diese Versuchsergebnisse scheinen den Gedanken nahe-zulegen, dass alles, was geschieht, alles, was auch in uns mit unserem lebenden Körper geschieht, nur die Fortsetzung von physiologischen oder chemischen Prozessen sein kann, die von unserem Körper aufgenommen werden. Es erscheint ausgeschlossen, dass ein aktives Prinzip, etwa der menschliche Wille, in den Ablauf dieser Prozesse, sie verstärkend oder auch durch Hemmung regulierend, eingreift. Was darum der mensch-

¹⁾ Vgl. hierzu Th. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie, 1912, S. 80f.

liche Wille auch sein mag — dieser energetisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zufolge erscheint er ohnmächtig oder im günstigsten Falle nur als ein Transformator, in dem die Ströme von Energie, die ihm von aussen zugeführt werden, nach verschiedenen Stellen weitergeleitet werden.

Dass hiermit der Sinn der naturalistischen Willenserklärung zutreffend bezeichnet ist, soll zunächst noch an den Deutungsversuchen von Loeb gezeigt werden. Loeb will alle lebenden Organismen als „chemische Maschinen“ betrachten, weil die Energiequelle für ihren Betrieb aus chemischer Energie gewonnen werde¹⁾. In besonders zugespitzter Form hat er diese Auffassung in einem auf dem internationalen Psychologenkongress in Genf gehaltenen Vortrag vertreten. Hier spricht er den Gedanken aus, dass das, was wir als Willen bei vielen niederen Tieren bezeichnen, nichts anderes sei als die bei Pflanzen wohlbekannten Erscheinungen der Tropismen, und von diesen wiederum glaubt er, dass sie genau den gleichen unerbittlichen Gesetzen unterworfen seien wie die Planeten, deren Bewegung durch den Zwang der Schwerkraft bedingt sei²⁾. Nur darin liege bei den spontanen Bewegungen der Tiere eine Komplikation des Phänomens vor, dass hier für die Auslösung der Bewegungen eine Reihe vermittelnder chemischer Reaktionen erforderlich sei, die sich in den Sinnesorganen, Nerven und Muskeln des Tieres abspielen. Diese Beobachtung setzt nun Loeb in die methodische Forderung um, die Tatsachen der Psychologie der Analyse durch die physikalische Chemie zugänglich zu machen. Als Ergebnis seiner Theorie, dass die Willensäußerungen und Bewegungen der Tiere nichts anderes als Tropismen seien, glaubt Loeb den Satz aufstellen zu dürfen: „Der Wille des Tieres, der ihm die Richtung seiner Bewegung vorschreibt, ist das Licht, wie es beim Fallen des Steines oder der Bewegung eines Planeten die Schwerkraft ist³⁾.“ Ich führe diesen Satz hier an, weil er die Unterlage für die Kritik von Loeb's Auffassung und Methode bietet. Denn dass der Wille, worunter doch auch bei niederen Tierformen irgendwie ein psychisches Erlebnis gedacht werden muss, wenn

¹⁾ J. Loeb, Vorlesungen über die Dynamik der Lebenserscheinungen. 1906, S. 1.

²⁾ J. Loeb, Die Bedeutung der Tropismen für die Psychologie. Leipzig 1909

³⁾ L. c. S. 14.

das Wort überhaupt einen verständlichen Sinn haben soll, mit dem Licht, das ist einem physikalisch-chemischen Vorgang, gleichgesetzt werden soll, — diese Behauptung ist nur einem Denken möglich, das sich in bestimmte Theorien verrannt hat. Doch vielleicht hat Loeb mit dem Worte „Willen“ nur einen physiologischen Prozess bezeichnen wollen, der auf Grund physikalischer Reize bei bestimmten Tierformen in gesetzmässiger und leicht regulierbarer Weise sich einstellt. Dann aber liegt ein Missbrauch des Wortes vor. Denn als Willensvorgang kann doch nur ein Vorgang betrachtet werden, in dem wirklich der Wille als psychischer Vorgang irgendwie eingeschaltet ist. Davon ist aber in dem von Loeb vorausgesetzten physiologischen Prozess gar keine Rede. Dieser verläuft vielmehr ausser dem Rahmen des Psychischen. Prinzipiell also darf gesagt werden, dass eine Methode, die den Willensvorgang nur mit physiologischen Mitteln erklären will, von vornherein das übersieht, was erklärt werden soll, nämlich den Willen selbst.

Dieser Vorbehalt muss auch gegenüber solchen Forschern erhoben werden, die, einsichtsvoller wie Loeb, geneigt sind, die Eigenart der psychischen Vorgänge und damit auch des Willensvorgangs anzuerkennen, dann aber doch die Determination dieser Vorgänge wieder ganz ins physiologische Gebiet verlegen. Das gilt insbesondere für die Willenstheorie Bains und aller Psychologen, die sich dem Grundgedanken Bains angeschlossen haben, dass die zweckmässige Willenshandlung aus ursprünglich wenigstens teilweise unzweckmässigen Bewegungsreflexen zu erklären sei. Zur Veranschaulichung dieser Theorie¹⁾ beruft man sich immer wieder auf das Meynertsche Schema, das den sprichwörtlichen Erfahrungssatz „Gebranntes Kindscheut's Feuer“ als Wirkung nervenphysiologischer Prozesse in der Grosshirnrinde nachzuweisen versucht²⁾. Durch die Erstellung oder, wie man sich bildlich ausdrückt, die „Ausschleifung“ einer Assoziationsbahn zwischen dem schmerzempfindlichen Zentrum der

¹⁾ Bains Theorie ist dargelegt in dem Buche: *The emotions and the will*. 3rd edit. 1880. Eine gute Charakteristik gibt O. Külpe, *Die Lehre vom Willen*, S. 76 ff.

²⁾ Von Meynert zuerst in seiner „*Psychiatrie*“, 1888 dargelegt. — Im Anschluss daran hat H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, 1903, S. 314 bis 317, und in seiner *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, S. 404—407, seine Willenstheorie entwickelt. Vgl. auch Th. Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, 5. Aufl., S. 22 ff.

Grosshirnrinde, das bei erstmaliger Ausführung des Bewegungsreflexes gereizt wurde, und dem motorischen Zentrum, das auf Grund des Lichtreizes den Impuls für diesen Bewegungsreflex weitergab, soll im Wiederholungsfalle die erwünschte Hemmung dieses Reflexes ermöglicht werden. Ein Gegenimpuls auf der neu geschaffenen Assoziationsbahn vom Schmerzzentrum aus gehend, soll die Hemmung des ursprünglich blinden Reflexes veranlassen. Indessen soll auch dieser Prozess in allen seinen Phasen mechanisch verlaufen. Insofern ist also die Willenshandlung im Sinne dieser Auffassung durchaus Triebhandlung, wenn auch der ursprüngliche Trieb gehemmt und in eine andere Richtung abgeleitet wird. Ich will hier die Kritik nicht wiederholen, die von sachkundiger Seite gegen die Hypothese einer Ausschleifung von Assoziationsbahnen als Erklärungsmittel für die Verknüpfung von Vorstellungen vorgebracht worden ist¹⁾. Doch selbst wenn ich diese Hypothese als gültig anzuerkennen bereit wäre, leistet sie für die Erklärung des Willensvorganges das nicht, was sie leisten sollte. Denn es ist einfach mit den vorausgesetzten physiologischen Erklärungsmitteln nicht verständlich zu machen, warum sich der ursprüngliche Reflexvorgang bei dem in Frage stehenden Beispiel nicht wiederholt²⁾, wohl aber lässt sich die eingetretene Hemmung dieses Vorganges psychologisch erklären, dann nämlich, wenn man in seinem Verlauf das einschaltet, was Driesch die „historische Reaktionsbasis“ genannt hat³⁾, jenes Etwas, das unter Verwertung der früheren Erfahrung zu einer der individuellen Natur des Reizes angepassten Regulation der mechanischen Gegenwirkung führt. Kurzum, der Willensvorgang kann phänomenologisch nur aus sich selbst erklärt werden⁴⁾.

Vielleicht jedoch lässt sich das geschilderte Bestreben, die Willensvorgänge physiologisch und zuletzt mechanisch zu erklären, aus dem Wunsche verstehen, durch eine solche Erklärung eine sichere Beziehung zum Kausalgesetz zu gewinnen und damit dessen Anwendung auf einem Gebiet sicherzustellen,

¹⁾ Erich Becher, Gehirn und Seele, S. 196—222.

²⁾ L. c. 313 f.

³⁾ H. Driesch, Philosophie des Organischen, 1909. II, 56 f., 96.

⁴⁾ Vgl. hierzu N. Ach, Über den Willensakt und das Temperament, 1910. „Der Willensakt als solcher ist in seinem unmittelbaren Gegebensein wohl charakterisiert und muss als ein spezifisches psychisches Erlebnis angesprochen werden.“

das dem Verdacht ausgesetzt ist, gegenüber diesem Gesetz eine Art metaphysischer Autonomie zu fordern. Da man diese aber auf keinen Fall gewähren zu können vermeint, so glaubt man am sichersten — um ein Bild Herbarts zu gebrauchen¹⁾ —, das „Gespenst der Willensfreiheit“ aus der Welt der geistigen Vorgänge fernzuhalten, indem man diese mechanischer Kausalität unterwirft.

Damit sind wir nun vor die für diesen Bereich unserer Erörterungen entscheidende Frage nach dem Sinn und der Geltung des Kausalgesetzes gestellt. Denn erst die Klärung dieser Frage gibt uns die Möglichkeit an die Hand, zu entscheiden, ob alle Geschehnisse, alle Veränderungen in dieser Welt dem bindenden Zwange dieses Gesetzes unterliegen oder ob es Grenzen für die Anwendbarkeit dieses Gesetzes gibt.

Der Sinn des Kausalgedankens scheint zunächst darin gegeben, dass wir in unserer Erfahrungswelt allenthalben Wirkungszusammenhänge feststellen in der Art, dass bestimmte Gegenstände, Vorgänge, Geschehnisse andere Gegenstände, Vorgänge, Geschehnisse hervorrufen oder bewirken. Unmittelbar ist dieser Wirkungszusammenhang in unserer psychophysischen Erfahrung zu beobachten, insofern wir durch aktive Willensanspannung Veränderungen in der uns umgebenden Welt verursachen oder auch umgekehrt durch Einwirkung dieser Umgebung auf uns selbst passiv Zwang erleiden. Diese von uns erlebten Wirkungszusammenhänge sind von Kraftgefühlen begleitet, was uns Veranlassung gibt, nun allgemein die von uns beobachteten Wirkungszusammenhänge auch in der objektiven Natur als durch bewegende Kräfte verursacht zu erklären²⁾. Der psychologische Kausalbegriff leitet so in den dynamischen (und energetischen) unmittelbar hinüber.

Indessen hat dieser dynamische Kausalbegriff noch eine Erweiterung seines Sinnes erfahren, die durch die Beobachtung

¹⁾ Herbart spricht allerdings von einem „Gespenst des Determinismus“, das man fürchte, statt darauf loszugehen. Zur Lehre von der Freiheit des menschl. Willens. Werke. Bd. IX, 345.

²⁾ Vgl. hierzu Driesch H., Philosophie des Organischen II, 291. „Ich verstehe die Kausalität, d. h. die notwendige Beziehung zwischen einem früheren und einem späteren Zustand . . . weil ich fähig bin, Kausalität und insbesondere ‚Kraft‘ sozusagen zu fühlen.“ Zum psychologisch begründeten Kausalbegriff vgl. ferner noch H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, S. 240. E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, 1921, S. 255.

begründet ist, dass in dem aktiven psychologischen Kausal-erlebnis der verursachende Wille auf ein Ziel gerichtet ist, eine Absicht zu verwirklichen sucht. Eben dieses Ziel wird nun als die eigentliche Ursache aufgefasst. Denn alle Vorgänge, Bewegungen, die zu ihm hinführen, dienen als Mittel zu seiner Verwirklichung. Wir kommen auf diesem Wege zu dem teleologischen Kausalbegriff, den in charakteristischer und vorbildlicher Prägung Aristoteles ausgebildet hat. Alles, was geschieht und wird, ist in seinen Ursachen schon angelegt. Die Wirkung ist „der Möglichkeit nach“ in der Ursache enthalten. Sie lässt sich aus ihr ablesen und ableiten. Das ist der analytische Kausalbegriff, der das metaphysische Denken bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein beherrscht hat. Er ist das gedankliche Prinzip der rationalistischen Philosophie. Da alles Geschehen und alles Wirkliche, das dieses Geschehen in sich befasst, miteinander verknüpft und wechselseitig voneinander abhängig ist, so muss es gelingen, diesen allseitigen Ursachenzusammenhang in einem geschlossenen System für die Erkenntnis zur Darstellung zu bringen. So verwandelt sich unbemerkt der Zweckzusammenhang der Ursachen in einen logischen Zusammenhang über- und untergeordneter Begriffe, die kausale Abhängigkeit wird zur logischen Folgerung. Nirgendwo ist diese Umstellung des Denkens mit so bündiger Entschlossenheit vollzogen wie in der Erklärung Spinozas: „Aliquid efficitur ab aliqua re“ sei gleichzusetzen mit: „Aliquid sequitur ex eius definitione“¹⁾.

In dieser logischen Konstruktion der Wirklichkeit und der Kausalzusammenhänge offenbart sich der Wille, unsere Erfahrungswelt begreiflich zu finden. Dieses Ziel würde dann erzielt werden, wenn es gelänge, unsere Erfahrung logisch durch ein geordnetes System eindeutiger Begriffe zu bewältigen. Dass ein solches möglich sei, ist darum eine a priori erhobene Forderung aller Wissenschaft. Sie kämpft für ihr Daseinsrecht, indem sie das Kausalprinzip als ein allgemein gültiges Erkenntnisprinzip verteidigt. Nichts kann von der Wissenschaft als bestehend und wirkungsfähig anerkannt werden,

¹⁾ Vgl. hierzu B. Erdmann, Über Sinn und Geltung des Kausalgesetzes, 1905, S. 5. Spinoza, Tractatus de emendatione intellectus. Opera (van Vloten & Land) Bd. I, 29, „necessario concatenationem intellectus... Naturae concatenationem referre debet“. Cf. auch Ethik prop. 33. schol. 1.

was sich nicht dem allgemeinen Wirkungszusammenhang unserer psychophysischen Erfahrung einbeziehen lässt. Ferner muss dieser Wirkungszusammenhang als ein geschlossener betrachtet werden, wofern die systematische Einheit unserer Erfahrung aufrecht erhalten bleiben soll. Es kann daher das Quantum der in diesen Wirkungszusammenhang eingesetzten Kräfte weder vermehrt noch vermindert werden¹⁾. Diese Forderung sichert die Identität des Systems im ganzen. — Endlich sollen die Veränderungen, die sich in dem Wirkungszusammenhang des Systems vollziehen, gleichförmig, d. h. nach einer Regel, vor sich gehen. Den gleichen Ursachen sollen stets die gleichen Wirkungen folgen. Diese Forderung soll die Identität und damit die Begreiflichkeit der dem System einbezogenen einzelnen Fälle sichern. Die hier ausgesprochenen Forderungen und Bedingungen einer kausalen Begreiflichkeit unserer Erfahrung stimmen im wesentlichen mit den von Kant in der Analytik in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten Verstandsgrundsätzen überein. Sie charakterisieren jene Auffassungsweise, die „in der Annahme einer ausnahmslosen Kausalität, eines vollkommenen Determinismus“ „die Voraussetzung und die Vorbedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis“ erblickt²⁾.

Wir stimmen dieser Auffassung zu, soweit sie sich der Grenzen bewusst ist in dem, was sie leisten kann. Die Begrenzung ihrer Leistungsfähigkeit liegt für das kritische Denken darin, dass sie eine Forderung⁴⁾ vertritt, die sie gegenüber dem möglichen Erfahrungsbestand niemals ganz durchsetzen kann⁵⁾. Denn unsere Erfahrung ist niemals ganz abgeschlossen, sie weist immer über sich hinaus. Es ist im Grunde nur ein dürf-

¹⁾ Vgl. hierzu E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, das Kapitel über den Substanzerhaltungssatz S. 245—251. Ferner des gleichen Verfassers Buch über Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. 1915. S. 227 ff.

²⁾ E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, S. 251. ff. B. Erdmann: Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes, S. 15.

³⁾ M. Planck, Kausalgesetz und Willensfreiheit. Berlin 1923. S. 40 f.

⁴⁾ Als Postulat unseres wissenschaftlichen Denkens bezeichnet B. Erdmann a. a. O. S. 37, im Anschluss an Lotze, das Kausalgesetz.

⁵⁾ Als „summarische Fiktion“ bezeichnet Vaihinger in seiner bekannten „Philosophie Als Ob“, 1912, S. 420, das Naturgesetz, meines Bedünkens mit einer starken Übertreibung, da das Vorhandensein von Gesetzmäßigkeiten in der Natur evident ist. Richtiger ist die Charakteristik Erdmanns a. a. O. S. 20, der das Kausalgesetz eine Hypothese nennt.

tiger Ausschnitt des Universums, der unserer exakten Beobachtung zugänglich ist. Wir können über die Vorgänge, die sich auf anderen Weltkörpern abspielen, gar nichts Sicheres aussagen, vor allem nicht sagen, ob dort die gleichen physikalischen Gesetze gelten wie auf der Erde. Damit ist in der Tat die induktive Erweisbarkeit der von uns aus feststellbaren Naturgesetze auf recht enge Grenzen verwiesen. — Doch auch innerhalb dieser Grenzen steht es mit dem exakten Nachweis für die Gültigkeit dieser Gesetze längst nicht so glänzend, wie die populärwissenschaftliche Literatur behauptet. Ihre letzte Bestätigung sollen diese Gesetze durch das Experiment erfahren. — Was aber ist der Sinn des Experiments¹⁾? Die Erstellung von Vorgangsreihen, deren Glieder in einer stetigen, in ihrem quantitativen Verhältnis womöglich genau zu errechnenden Verbindung stehen. Damit das möglich sei, müssen diese Reihen wiederholbar und die Glieder, d. h. die Bausteine, aus welchen sie zusammengesetzt sind, konstant sein. Was damit erreicht wird, ist die logisch eindeutige und praktisch durch das Experiment (und in weitestem Ausmass durch die Technik) verwirklichte Herrschaft über einen Ausschnitt der Natur. Dieser immer wieder bestätigte Herrschaftsanspruch gründet sich auf das völlig eindeutige und somit gesetzmässige Verhalten bestimmter Naturobjekte oder Vorgänge, sobald sie in die unmittelbare Beziehung eines Wirkungszusammenhangs aufeinander gebracht werden. Doch um die Eindeutigkeit des Ergebnisses zu wahren, müssen die in Frage kommenden Objekte bzw. Vorgänge isoliert, d. h. das Experiment muss von störenden Einflüssen freigehalten werden. Dieser Forderung kann immer nur annähernd entsprochen werden, wobei es jedoch „keine angebbare Schranke dieser Annäherung gibt, die nicht überschritten werden könnte“.

Immerhin ist das Experiment auf dem Wege, uns die gewünschte Bestätigung der gleichförmigen Gesetzmässigkeit der Natur zu erbringen in den Fällen, deren Stetigkeit es uns veranschaulichen soll. Schwieriger gestaltet sich diese Bestätigung in der vom menschlichen Willen unbeeinflussten und somit

¹⁾ Die nachfolgenden Sätze sind zum Teil im Anschluss an das Buch von Hugo Dingler, *Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte*, München 1928, formuliert, vgl. besonders S. 176, 204 u. 252. — A. a. O. S. 173.

ungeordneten Natur. Hier erweisen sich die Ursachen- und Wirkungszusammenhänge selbst in verhältnismässig einfachen Fällen als so kompliziert, dass sie im Grunde unübersichtlich und darum unbegreiflich erscheinen¹⁾. — Nur durch eine Abstraktion, die sich auf die wesentlichen Ursachen richtet, von belanglosen Begleitumständen hingegen absieht, kann es uns gelingen, auch hier jene Gleichförmigkeit des Geschehens festzustellen, die das Kausalgesetz fordert²⁾. Genau genommen müsste man die Frage, ob jemals eine Ursache mit allen Einzelheiten ihrer Zusammensetzung wiederkehrt, verneinen. Doch für die Orientierung im praktischen Leben, ja auch für die wissenschaftliche Forschung, genügt im allgemeinen nach Bechers Formulierung schon der Leitsatz, dass hinreichend ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen mit sich bringen³⁾. Beweisen lässt sich dieser Satz nicht, ebensowenig wie die Gesetzmässigkeitsvoraussetzung, mit der der Wissenschaftler an die Natur herantritt; nur an der Hand der Erfahrung kann er immer wieder erprobt werden⁴⁾.

Nun liefert diese Erprobung im ganzen gewiss ein überwältigendes Zeugnis für die Gesetzmässigkeit und Gleichförmigkeit des Naturgeschehens. Gelegentlich scheint aber doch auch die physikalische Theorie hier mit Einschränkungen rechnen zu müssen. So geht nach dem zweiten Hauptsatz der Wärmetheorie, wenn zwei Körper von verschiedener Temperatur sich berühren, die Wärmeenergie immer von dem wärmeren zu dem kälteren über. Es kann aber, falls die Temperaturdifferenz der beiden sich berührenden Körper äusserst klein ist, vorkommen, dass einmal an einer einzelnen Berührungsstelle ein entgegengesetzter Wärmeübergang vom kälteren zum wärmeren Körper erfolgt. Der zweite Hauptsatz der Wärmetheorie hat eben, wie alle statistischen Gesetze, nur für Mittelwerte aus einer sehr grossen Anzahl von gleichartigen Vorgängen, nicht für jeden einzelnen Vorgang, exakte Bedeutung⁵⁾. — Der moderne Natur-

¹⁾ Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür bietet Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, S. 279.

²⁾ Wir ersetzen die unabsehbar komplizierte Gesamtursache durch eine stark vereinfachte Ursache, so Becher a. a. O. S. 280.

³⁾ A. a. O.

⁴⁾ A. a. O. S. 261 u. 269. — Becher, Weltgebäude usw., S. 8.

⁵⁾ M. Planck, Kausalgesetz und Willensfreiheit, S. 31.

begriff schien ferner durch das von R. Mayer und Helmholtz begründete Energieerhaltungsgesetz im Sinne der Konstanz bestimmt zu sein. Die Entdeckung der Radioaktivität bedrohte indessen diese Auffassung an ihrer Wurzel. Denn sie zeigte im Radium einen Stoff, der fortwährend Wärmeenergie, Strahlungsenergie und kinetische Energie hervorbrachte, ohne dass man sagen konnte, woher diese Energie stammte. — Nun hat zwar Rutherford durch seine Zerfallshypothese der Radioaktivität diese sonst unbegreiflichen Erscheinungen unter Wahrung des Energieerhaltungsgesetzes erklären können, damit aber den Grund zu einer ganz neuen physikalischen Theorie der Materie gelegt, die den Charakter des physikalischen Geschehens, das bis zur Jahrhundertwende durchaus im Sinne der Mechanik gedeutet wurde, ganz wesentlich veränderte.

Der passive und zugleich starre Atombegriff der alten physikalischen Schule, der alles physische Geschehen aus gesetzmässig genau fixierbaren Reaktionen der Atome aufeinander erklärte, wurde durch den Begriff einer dynamischen Kraft ersetzt, die wohl noch den Raum — das ihr zugewiesene Feld — beherrschte, selbst aber unräumlich ist. Ich führe, um diese Theorie zu erläutern, einen Satz von Hermann Weyl an: „Das Materieteilchen selber ist nicht einmal ein Punkt im Feldraum, sondern überhaupt nichts Räumliches, aber es steckt in einer räumlichen Umgebung drin, von welcher seine Feldwirkungen ihren Ausgang nehmen. Es ist darin analog dem Ich, dessen Wirkungen, trotzdem es selber unräumlicher Art ist, durch seinen Leib hindurch jeweils an einer bestimmten Stelle des Weltkontinuums entspringen¹⁾.“ — Diese unräumlichen elektrisch geladenen Substanzen sind in ihrer Wirkungsweise durchaus als aktiv zu bezeichnen, ja als Wesen, die in ihren Auswirkungen Spontaneität bekunden. Vermöge dieser ihrer Spontaneität ist es dem Physiker ebenso unmöglich, „das Einzelereignis vorauszusagen wie dem Meteorologen die Vorausbestimmung der Temperatur oder des Luftdrucks an irgendeinem bestimmten Ort zu irgendeiner bestimmten Zeit²⁾.“ — Damit soll nun

¹⁾ Becher, Weltgebäude, S. 229 ff.

²⁾ Aus der Schrift „Was ist Materie?“ S. 58. Dieses und das folgende Zitat sind entnommen F. Medicus, Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen Tübingen 1926.

³⁾ Exner, Vorlesungen über die physikalischen Grundlagen der Naturwissenschaften, S. 694.

nicht behauptet werden, dass diese immateriellen Substanzen chaotisch wirken. Es bestehen zwischen ihnen Wirkungsabhängigkeiten, die sich als Regeln, ja als Naturgesetze formulieren lassen. Nur muss man sich gegenwärtig halten, dass das nur statistisch erfassbare Regelmässigkeiten sind, die in bestimmten Raum- und Zeitgrössen gelten, in anderen Räumen und Zeiten aber keine Gültigkeit mehr besitzen. Merkbare Abweichungen vom Gesetz sind nicht ausgeschlossen. Dieser Anschauung zufolge würden die Naturgesetze wesentlich statistischen Charakters sein, d. h. sie würden nur für die beobachteten Fälle Geltung haben, darüber hinaus aber nur hypothetischen Charakter beanspruchen. Für künftige Fälle gelten sie also nur, wenn sie gleich geartet sind.

Die hier geschilderte Theorie ergibt ein ganz anderes Weltbild, als es der Rationalismus mit seiner strengen, in sich geschlossenen Gesetzeswelt gekannt hat. Schon in der Physik walten hier nicht nur einförmige, in ihren Wirkungen sich immer wiederholende Gesetze, sondern auch hier erscheint eine reich gegliederte und vielfach abgestufte Welt von Kraftzentren, die aus ihrem Inneren heraus immer wieder neue noch unbekannte Wirkungen erwarten lassen. Man könnte sagen: Hier tauchen schon in den letzten Gründen der materiellen Welt Potenzen auf, die seelischer Art¹⁾ und in gewissem Sinn dem menschlichen Willen verwandt sind, da sie wie dieser aktiv ihre Umgebung bestimmen.

Diese Aktivität wächst in der Welt des organischen Lebens. Die physikalisch-chemischen Prozesse erscheinen hier untergeordnet und eingeordnet einem Lebenswillen, der eine bestimmte organische Formgestalt zu verwirklichen strebt und diese Aufgabe immer wieder in individueller Weise löst, so dass trotz aller Ähnlichkeit, Übereinstimmung, Verwandtschaft kein Individuum völlig dem andern gleicht. — Doch die besondere Gestaltung der formbildenden Prozesse erweist sich in der Morphologie stets untergeordnet dem Formprinzip der Art, das nach der Terminologie von Driesch durch eine „prospektive Tendenz“ diese Prozesse leitet und reguliert²⁾. — So bleibt denn auch hier das Allgemeine (der organische Formgedanke)

¹⁾ Eine solche Deutung auch bei Becher, *Weltgebäude* usw., S. 146.

²⁾ Driesch, *Philosophie des Organischen* I., 101.

dem Besonderen (den morphogenetischen Prozessen) übergeordnet, doch in dem Sinne einer praktischen und technischen Überordnung von der Art, wie der Zweck den Mitteln, die seiner Verwirklichung dienen, übergeordnet ist. — Eine solche Anpassung der Mittel an den Zweck ist uns unmittelbar nur aus unserem Willensleben bekannt, und der Gedanke liegt nahe, schon diese Formbildungsprozesse aus dem „Willen in der Natur“ abzuleiten, wie das Schopenhauer getan hat. Unterstützt wird dieser Gedanke durch die Beobachtung, dass die besonderen Lebensformen der Organismen den Lebensbedingungen, unter denen sie ihr Dasein verbringen, angepasst sind. Die einzelnen Organe der lebenden Organismen erweisen sich in staunenswerter Weise für die besonderen Aufgaben vorgebildet, die sie im Dienste ihrer Lebenserhaltung zu erfüllen haben. Hier liegt zweifellos eine objektive Zweckmässigkeit der Natur vor, jedoch eine Zweckmässigkeit, die wenigstens für den Umkreis unserer menschlichen Erfahrung nicht dem bewussten, sondern dem unbewussten Willen entstammt. Ihm gehören auch die Triebe und Instinkte an, die als vorgebildete Anlagen den tierischen Lebensprozess in weitem Ausmass bestimmen. Auch das bewusste Leben scheint hier zunächst ganz von diesen Trieben in Anspruch genommen. Allein je mehr es sich bei den höheren Tierformen steigert und verwickelt, um so mehr greift es regulierend und hemmend in den Ablauf der Bewegungen ein, die durch die Triebe hervorgerufen werden. Diese können sich nicht mehr eindeutig, blind und hemmungslos auswirken, sondern werden, sei es durch Dressur und erzwungene Gewöhnung, sei es durch Gefühlstriebe anderer Art, gebändigt und unter Umständen unterdrückt. Hier scheint dämmerhaft das Licht der Freiheit auch in das seelische Leben der untermenschlichen Welt hineinzufallen. Hier erleben wir etwas von den Geburtswehen einer höheren Lebensform auch für dieses so gebundene Leben, eine Hindeutung auf eine Befreiung, von der der Apostel im Römerbrief (8, 18 ff) spricht.

Zu einer Entbindung des geistigen Lebens zu wahrhafter Selbstbestimmung, zu werthafem Handeln, zu selbstbewusster und schöpferischer Reflexion, zur Ausbildung eines Reiches der Innerlichkeit, das dann wieder durch die Macht der Ideen die gegebene Umwelt gestaltet, kommt es erst im Lebenskreise des Menschen. Damit aber taucht die ganze tiefe Problematik

des Gedankens der Selbstbestimmung vor unseren Augen auf. Was ist der Sinn dieser Selbstbestimmung? — Gibt sie das Leben des Menschen ganz in die Hand seines freien Willens? — Oder ist der Glaube an die Freiheit nur eine Illusion, so dass tatsächlich die Gebundenheit an die Natur bestehen bleibt, wobei in den Begriff der Natur die Mechanik des Geisteslebens einzubeziehen ist, der auch der menschliche Wille einzuordnen wäre? — Oder, falls diese Annahme bestimmte psychologische Tatbestände und namentlich den Sinn der Werterlebnisse nicht zu erklären vermag, — worauf gründen sich diese Tatbestände, worauf die Werterlebnisse? Sind sie allein der schöpferischen Aktivität des menschlichen Geistes zu verdanken? Oder öffnet sich hier noch eine tiefere Quelle des menschlichen Geisteslebens, die dem Ewigen entspringt, eine letzte Gebundenheit alles Lebens, die aber nur für den menschlichen Geist und Willen zu klarer Bewusstheit erhoben werden kann?

Die Antwort auf diese Fragen möge zunächst durch folgende Überlegung vermittelt werden. Die Selbstbestimmung kann keine leere Form sein. Sie kann nur eine Bestimmung meines Selbst auf ein bestimmtes Ziel hin bedeuten. Dieses Ziel soll vom Willen ergriffen werden, es wird damit zum Willenszweck. Nun kann gewiss der Willenszweck sich mit eindeutiger Bestimmtheit unseres Willens bemächtigen. In diesem Falle ist was wir wollen fraglos. Der Wille geht eine gebundene Marschroute eben auf das festgelegte Ziel hin. — In vielen Fällen aber, und zwar gerade in solchen, bei welchen wir uns der Freiheit unserer Willensentscheidung bewusst zu sein glauben, trifft das keineswegs zu. Hier wird das Willensziel von dem Medium des kritischen und wertenden Selbstbewusstseins aufgenommen und erfährt hier eine Brechung und Zerlegung, unter Umständen eine Ablenkung des ursprünglichen Handlungsimpulses, der mit dem vorgestellten Willenszweck verbunden war. So kommt es zur Überlegung und zum Wahlbewusstsein, d. h. zu einer kritischen Stellungnahme gegenüber der Zweckvorstellung, die sich im allgemeinen nach zwei Richtungen hin orientiert. Auf der einen Seite fragen wir uns: Ist die Realisierung der uns bewussten Zweckvorstellung technisch möglich? — Im wesentlichen ist diese Frage auf die Feststellung gerichtet, ob die für die mögliche Verwirklichung der Zweckvorstellung erforderlichen Mittel in unserer Gewalt sind oder nicht.

— Diese Frage bezieht sich aber nicht nur auf die physischen Mittel für die gedachte Realisierung, sondern ebenso auch auf den Willen selbst als das psychische Mittel, das wir einzusetzen haben, und es ist klar, dass die Entscheidung des Willenschwachen hier anders ausfallen wird wie die Entscheidung des Willensstarken. Im ganzen also hat die technische Überlegung die Frage zu beantworten: Kann ich die geplante Handlung ausführen? Stehen mir die Mittel dazu zur Verfügung? Darf ich sie mir zutrauen? — Auf der anderen Seite wird die Überlegung auf die Frage nach dem *sittlichen* Werte der vorgestellten Handlung geführt, und sie lautet dann: Ist der gedachte Zweck, sind eventuell die Mittel dazu sittlich erlaubt? Ist der Zweck von der Pflicht geboten oder nicht?

Hinter diesen Fragen steht nun noch eine weitere, nämlich die entscheidende metaphysische Frage: Sind die Mittel, die uns für eine bestimmte Zweckverwirklichung zur Verfügung stehen, eindeutig festgelegt und somit unveränderliche Grössen? Ist insbesondere auch das Mass lebendiger Willensenergie, das ich für diese Verwirklichung einzusetzen habe, eine festgelegte Grösse? — Die rationalistische ebenso wie die naturalistische Willentheorie haben diese Frage bejaht. Sie stützten sich dabei auf ein logisch oder mechanisch konstruiertes Schema, das sie ihrer Erklärung der Willensvorgänge zugrunde legten. Wir haben indessen gesehen, dass der Wille selbst mit dieser Erklärung nicht erfasst wurde. Das Rückgrat beider Erklärungen bildete jedoch der Glaube an die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes. — Das gab uns Veranlassung, nach dem Sinn des Kausalgesetzes zu fragen und uns die Grenzen seiner Anwendung deutlich zu machen. — Das Ergebnis war, dass der Sinn des Kausalgesetzes sich in der Forderung erfüllt, dass alles Wirkliche und alles Geschehen in ihm begreiflich sein müsse. Wissenschaftlich begreiflich erscheint uns alles, was wir erfahren, nur dann, wenn wir es dem allgemeinen Ordnungszusammenhang unseres Denkens einfügen können. Die Möglichkeit dazu ist wiederum nur gegeben, wenn unsere Erfahrungen sich wiederholen, wenn die Wirklichkeit gleichförmig ist, wenn die Dinge in ihr und ihr Verhalten sich als identisch behandeln lassen. — In der Anwendung ergeben sich jedoch weitgehende Einschränkungen, mit der sich die strenge Durchführung des Kausalprinzips abzufinden hat. — Schon in der physikalischen Welt

sind wir der Beobachtung begegnet, dass die Bedingungen für den Ablauf irgendeines Prozesses so verwickelt erscheinen, dass es unmöglich ist, sie nach allen Seiten zu übersehen und in ihren Auswirkungen auf das Ganze des Prozesses zu berechnen¹⁾. Wir konnten ferner auf die Tatsache verweisen, dass die Entwicklungsprozesse des Lebens mit den Mitteln der Mechanik oder der chemischen Darstellung nicht aufzulösen sind, dass vielmehr nach den Forschungsergebnissen der Biologie in den letzten Jahrzehnten teleologische Prinzipien in stetiger Anpassung an die gegebene Lebenslage regulierend in den Ablauf dieser Prozesse eingreifen²⁾. — Noch viel weniger kann aber die Rede davon sein, dass das geistige Leben des Menschen eine unveränderliche und fertige Grösse darstellte, aus der nun vorausgreifend die nachfolgende Entwicklung abgeleitet werden könnte, und zwar mit einer zwingenden Notwendigkeit, weil die Bedingungen in jeder Phase dieser Entwicklung im Sinne eines bestimmten, aus ihnen sich einstellenden Ergebnisses festgelegt wären. Diese Annahme erweist sich als eine Konstruktion, die wir regelmässig erst post factum an den vollendeten Tatsachen durchzuführen vermögen³⁾. Was im Bereiche des menschlichen Handelns *künftig* geschieht, lässt sich immer nur vermuten, nie mit Sicherheit vorhersagen. Wir vermögen also im geistigen Leben nicht „die späteren Stadien des Bewusstseins aus den früheren für sich als notwendig zu begreifen⁴⁾.“ — Die Bedeutung dieser Tatsache hat man zwar durch die Bemerkung abzuschwächen versucht, dass hier nur ein Versagen der Erkenntnis vorliege, dass wir den verwickelten Komplex der Ursachen im geistigen Leben nicht aufzulösen vermöchten, ohne dabei an dem Prinzip kausaler Determiniertheit überhaupt irre zu werden⁵⁾. — Allein die Frage ist doch wohl erlaubt, ob dieses Prinzip nicht seine eigene Geltung überspanne. Wir erkennen ohne weiteres an, dass seine Anwendung in der Wissenschaft überall geboten ist. — Aber besteht nicht die Möglichkeit, dass sich das Wirkliche diesem Gebot nicht etwa nur darum nicht

¹⁾ S. oben S. 22.

²⁾ S. S. 25 f.

³⁾ Vgl. hierzu H. Driesch, Philosophie des Organischen, II, 312 f.; M. Planck, Kausalgesetz und Willensfreiheit S. 51, sowie die Ausführungen bei O. Spengler, Untergang des Abendlandes.

⁴⁾ Chr. Sigwart, Logik, Bd. II, S. 214.

⁵⁾ Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, S. 270.

fügt, weil unser wissenschaftlicher Begriffsapparat nicht ausreicht, um die komplizierteren Fälle des Geschehens zu bewältigen und die erwünschte Determination durchzuführen, sondern eben darum, weil das Wirkliche in bestimmten Fällen seiner Auswirkung über allem Begreifen liegt, weil hier das Dichterwort zu Recht besteht: „Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde, von welchen unsere Schulweisheit sich nichts träumen lässt.“ Vielleicht muss auch die Wissenschaft mit der Möglichkeit sich abfinden, dass sie nur Ausschnitte des Wirklichen in ihrem Zusammenhang zu begreifen vermag, dass sie darüber hinaus aber auf Tatsachen stösst, die als solche paradox sind und doch einfach anerkannt werden müssen. Die Welt wird noch nicht zum Chaos, weil sie sich in bestimmten, für unser Leben vielleicht entscheidenden Punkten unserer logischen Teleologie entzieht. Vielleicht geben gerade diese Tatsachen und die Augenblicke, in welchen sie fordernd vor unser Bewusstsein treten, unserem Leben den tiefsten Wert und die letzte Erfüllung.

Wir müssen der Wissenschaft das Zugeständnis machen, dass solche entscheidende Augenblicke, insofern das, was in ihnen vor sich geht, sich dem geregelten und gewohnten Dasein entzieht, insofern es aus den vorausgehenden Prämissen sich nicht restlos erklären lässt, im eigentlichen Sinne als *Ausnahmefälle* zu betrachten sind, die den normalen Gang des Lebens unterbrechen und den Einbruch einer anderen Welt ankündigen. Der wissenschaftlichen Erklärung entziehen sich somit diese Ausnahmefälle, weil sie der kausalen Bestimmbarkeit aus vorausgehenden bekannten und übersehbaren Ursachen nicht zugänglich sind. Das mag der Wissenschaft ein Stein des Anstosses sein, und sie bemüht sich gewiss, diesen Stein durch diktatorische Aussprüche über die ausnahmslose Verbindlichkeit des Kausalgesetzes auch für das schöpferische Denken und Bilden, auch für die freien Willenshandlungen aus dem Wege zu räumen. Allein auch diesen Aussprüchen eignet nicht die Kraft, die Tatsache zu beseitigen, dass in solchen entscheidenden Fällen das Ergebnis in keinem restlos begreiflichen Verhältnis zu den vorausgesetzten Ursachen steht. Ein Unerklärliches bleibt als Rückstand, das wir in psychologischer Sprache als „Einfall“, „Eingebung“, „Intuition“ zu bezeichnen pflegen, das Sokrates sein „Dämonion“ nannte und das in der Sprache der Religion als unmittelbare Gnadenwirkung, persönliche Offenbarung, Enthüllung, Ekstase ge-

feiert wird. Aus der Weltgebundenheit, auch aus der unseres seelischen Lebens, werden wir in diesen tiefsten Erlebnissen hinausgeführt, sofern wir allen Gegebenheiten, vor die uns das Leben stellt, den tiefen Sinn, die umfassende Form für die Erkenntnis abgewinnen, sofern wir hier die Beziehung zum Ewigen, zum göttlichen Geheimnis aufdecken. In diesen Erlebnissen werden wir von der Welt erlöst und ihr gegenüber in die Freiheit versetzt und das trifft sowohl für die Erkenntnis wie für den Willen, wie für das Totalgefühl unseres Lebens zu.

Für den wissenschaftlichen Denker vollzieht sich dieses Erlebnis in der Form intuitiv erfasster Ideen, die seine Forschungsmethode wie sein Weltbild im ganzen bestimmen. Nicht auf dem Wege mühsamer Abstraktion und des diskursiven Denkens werden diese Ideen gewonnen, sondern allen Erfahrungstatsachen und Zusammenhängen vorausgreifend, als Erklärungsgründe dem Wirklichen zugrunde gelegt. Es ist aktives Denken, das hier gestaltend und schöpferisch den Einzelwissenschaften ihre Hypothesen und Theorien formt, für die Metaphysik die Prinzipien aufstellt, aus welchen das Wirkliche begriffen werden soll. Es soll nicht gesagt werden, dass diese Ideen beziehungslos über den Ergebnissen der Einzelwissenschaften schweben, aber sie schaffen erst das verbindende Band, die logische Einheit für zerstreute Beobachtungen, noch unverbundene Tatsachen und Gesetze. Mit ihrer Hilfe meistert der denkende Forscher erst den Wissensstoff, macht ihn sich selbst und anderen verständlich. — Hier ergibt sich eine oft bemerkte Verwandtschaft des wissenschaftlich schöpferischen Denkens mit der Tätigkeit des Künstlers, nur dass dieser bei der Gestaltung seiner Phantasiebilder und Ideen auch in der Auswahl und Verwendung des Stoffes wie in der Technik sehr viel freier ist wie der Gelehrte, der immer an eine gegebene Wirklichkeit und an die Denkgesetze gebunden bleibt. Und doch würde man mit der Annahme irren, dass diese Gebundenheit die erstrebte systematische Einheit und ihre Krönung in der das Ganze beseelenden und durchdringenden Idee zwangsmässig herbeiführte. Unbegreiflich wäre es dann, dass dieser Zwang nicht immer in gleicher Weise sich auswirkte und zu demselben Ergebnis führte, unbegreiflich, dass dieses Ergebnis sich nicht längst schon in allen Wissensgebieten in den gleichen abschliessenden Formeln ausgeprägt hätte. Wohl ist immer

wieder der Versuch gemacht worden, eine wissenschaftliche Dogmatik mit solchen Formeln auszubilden. Aber immer wieder hat sich erwiesen, dass dieser Versuch scheiterte. Gerade die letzten Jahrzehnte haben gezeigt, dass längst erhärtete naturwissenschaftliche Theorien wieder in Fluss gekommen sind. Es gibt keine Geschichtsdarstellung und auch keine Geschichtsauffassung, deren Gültigkeit unbestritten wäre, es gibt nicht einmal eine einheitliche Theorie über die das geschichtliche Leben bedingenden Kräfte. Es gibt keine Theologie, die uns das letzte Wort über die Geheimnisse Gottes und der Erlösung sagt, keine Philosophie, die uns das Rätsel der Erkenntnis und des Lebens völlig zu lösen vermöchte. Der Prozess der wissenschaftlichen Erfassung und Durchdringung der Welt und des Lebens ist ein in sich lebendiger, der uns immer wieder vor neue Fragen stellt. Daher wird der Gelehrte auch immer wieder neue Antworten suchen müssen, er wird durch die Problemlage der Wissenschaft selbst zu neuen Entscheidungen intellektueller Art gedrängt. Ob er dieser Lage gerecht zu werden vermag, ob er mit seiner Entscheidung der Wahrheit in ihrem menschlichen Verständnis nahe kommt, das hängt von seiner wissenschaftlichen Begabung im weiteren, von seiner schöpferischen Begabung im engeren Sinne ab. — Diese Begabung, die sich also mit einer vorgefundenen Problemlage, mit einem gegebenen, vielleicht durch eigene Bemühungen erweiterten Wissensstoff auseinanderzusetzen hat, verdankt indessen die Lösung, die sie trifft, nur sich selbst, der intuitiven Erfassung fruchtbarer und in die Tiefe führender Gedanken, die den gesamten Bau der Erkenntnis gliedern und zu systematischer Einheit zusammenfügen. Diese Gedanken sind das eigenste, freie Erzeugnis insbesondere der genialen Begabung, das zwar durch das Erkenntnismaterial ermöglicht wird, aber nicht schon in ihm enthalten ist. — Wir begegnen hier einer höchsten Steigerung der durch die moderne Psychologie festgestellten Beobachtung, dass die psychischen Komplexe als solche Eigenschaften aufweisen (eine Melodie z. B.), die in den Einzelinhalten, aus welchen sie gebildet werden (den Einzeltönen), nicht anzutreffen sind. Während indessen solche Komplexe in der Regel ein gesetzmässiges Verhältnis zwischen ihren Komponenten und den durch sie gebildeten Erzeugnissen erkennen lassen, sind die Schöpfungen des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes durchaus individuell und in ihrer Art unwiederhol-

bar¹⁾). Auch ihr Werdeprozess entzieht sich darum in seinen letzten Tiefen der kausalen Betrachtung. „Der Geist weht, wo er will, und du hörst sein Brausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er geht.“

Wie indessen die geistige Aktivität des Menschen sich in den intellektuellen Prozessen der Erfassung und Deutung der ihn umgebenden Wirklichkeit schöpferisch betätigt, so wirkt sie auch schöpferisch in der Technik, wo ihr die Erkenntnis der mechanischen Gesetzmässigkeiten, der physikalischen und chemischen Prozesse dazu verholfen hat, Instrumente und Apparate zu erfinden, welche die menschliche Wirkungsmöglichkeit in einer Art erweitern, die vergangenen Geschlechtern als unmöglich oder nur als Traum erschienen sind. Schöpferisch wirkt ferner die Aktivität des Menschen in der Kultur, insofern die Gestaltung des menschlichen Lebens sittlichen und religiösen Gedanken unterstellt wird. Durch die Kultur wird das menschliche Leben im engeren Sinne erst zum geschichtlichen Leben. — Denn geschichtliches Leben ist im Gegensatz zum triebhaften und animalischen Leben werthafte Leben, ein Leben, das von dauernden, unvergänglichen Gedanken erfüllt ist, ein Leben, das ewige Ziele kennt. Insofern kann man sagen, dass der schöpferische Wille des Menschen für ihn erst das Tor der Geschichte öffnet.

Eben darum stellt die Geschichte den Menschen vor das Ziel sittlicher und religiöser Vollendung, und zwar ebenso das persönliche Leben des Einzelmenschen wie das Gesamtleben der Menschheit. Dieses Ziel kann nur als Ideal erfasst werden, d. h. als eine Aufgabe, die niemals völlig gelöst erscheint und darum niemals den Charakter einer Forderung verliert. Diese Forderung begegnet zunächst dem gebundenen Menschen, d. h. dem Menschen, dessen psychische Zuständlichkeit durch seine Sinnlichkeit, seine Triebe, seine Gewohnheiten bestimmt ist. Denn in dieser Zuständlichkeit, die sein Wesen, Wollen und Wirken begrenzt, genügt er sich selbst nicht, weil das erreichte Ziel niemals das Ziel ist, das er erreichen möchte. Das geistige,

¹⁾ Über die Eigenschaften von Komplexen und ihr Verhältnis zu ihren fundierenden Teilinhalten s. Becher E., Gehirn und Seele, S. 227; W. Wundt Grundriss der Psychologie, 8. Aufl., S. 398 ff.; H. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. — Über schöpferische geistige Synthese s. Wundt, Grundzüge der Psychologie, Bd. III, 5. Aufl., S. 778 ff.; Th. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie, S. 421.

das sittliche Leben, die religiöse Sehnsucht streben immer über den gegebenen Befund unseres Daseins hinaus, da das Leben immer auf die Realisierung von Aufgaben, Werten, Zielen gespannt ist, die wir in uns noch nicht verwirklicht finden. Ja, die Frage ist, ob sie überhaupt unter den Bedingungen dieses Lebens, mit den Mitteln, die wir dafür einzusetzen haben, verwirklicht werden können. Das gibt aller gehobenen Geistigkeit die tragische Spannung, dass sie das nicht erreichen, das nicht leisten kann, was sie soll. Das Unvermögen des Könnens und der Leistung hebt indessen die Gültigkeit und das Recht der Forderung, den kategorischen Imperativ ihrer Verpflichtung nicht auf, und es würde sich hier ein unlösbarer Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit ergeben, wenn nicht die Freiheit die Möglichkeit schüfe, den Idealwert des Sittlichen in das Leben zu übertragen, die „Ahndung“ des Göttlichen in das Erlebnis des Glaubens umzuwandeln¹⁾.

Indessen ist die Freiheit bisher für uns ein problematischer Begriff geblieben, dessen Sinn sich zunächst darauf beschränkt, uns von der Gebundenheit des gewohnten Daseins zu lösen. Wir betrachten uns als frei, wenn unser Wille und der ihm entspringende Impuls zum Handeln nicht als Ergebnis der ihm vorausgehenden psychophysischen Zuständlichkeit und der in ihr befassten Triebe und Motive angesehen werden kann, wenn also der Wille nicht als eine Funktion erscheint, die sich aus dem Verhältnis der das vorhergehende psychische Gesamtleben bedingenden Faktoren gesetzmässig ergibt. Das ist jedoch, wie auch schon von anderer Seite (Verweyen, Driesch) bemerkt wurde, nur ein negativer Freiheitsbegriff, der sich auf die Behauptung stützt, dass gelegentlich ein „inneres Handeln“ und mit ihm verbunden ein Willensentschluss möglich sind, die sich aus den vorausgehenden psychischen Prozessen in dem handelnden Subjekt nicht erklären lassen. — Aber lässt sich diese Möglichkeit überhaupt denken, zerstört sie nicht geradezu die Kontinuität des psychischen Lebens? — Auf diese Fragen stützt sich die Polemik bei Becher wie bei Garfein-Garski gegen die Annahme eines der kausalen Erklärung entzogenen Willens

¹⁾ Ich verwende hier mit Absicht die Friessche Terminologie, da sie mir den Zustand des religiösen Subjekts vor empfangener Offenbarung und damit vor Vollendung der Glaubensgewissheit ungemein treffend zu bezeichnen scheint.

in der Geschichte¹⁾. „Der Wille, den der Historiker betrachtet, liegt *nicht* im Zeitlosen, sondern in der Geschichte, also im *zeitlichen* Geschehen . . .“ „Weil sie (die Willensakte) im Lauf der Zeit neu entstehende Realitäten sind, unterstehen sie dem Kausalprinzip, das für alles entstehende Wirkliche gilt.“ — „Nehme ich den Subjektsakt unter Abschiebung der Verursachungsfrage als ‚frei‘ an, dann . . . wäre er mir wohl eine Tatsache, aber eine, die unverständlich ist, deren Verständnis mir *prinzipiell* verschlossen ist. Es ist auch die Realität des Willens keineswegs durch die Angabe seines Sinns erschöpft. Der Wille ist Wirkung einer Ursache und selbst Ursache einer weiteren Wirkung . . . Ein wurzelloser Wille, ein Wille ohne Entstehungsgrund und ohne Wirkungskonsequenzen, lässt sich weder verstehen noch würdigen.“

Zutreffend an dieser Polemik ist der Gedanke, dass die Willensvorgänge und auch die Wandlungen, die sie aufweisen, Wandlungen, die sich in einer geänderten Willensrichtung, gelegentlich in einem spontanen Willensentschluss kundgeben, in der Zeit verlaufen und somit den Charakter zeitlichen Geschehens an sich tragen. Damit ist aber noch nicht bewiesen, dass die zeitlich aufeinander folgenden Phasen in dem beobachteten Willensprozess nun einander auch mit kausaler Notwendigkeit in dem Sinne bedingen, dass die nachfolgenden als notwendige Wirkungen der vorausgehenden anzusehen wären. Das *post hoc* ist nicht gleichsinnig mit dem *propter hoc*. — Bekanntlich hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft²⁾ in dem Abschnitt über die Analogien der Erfahrung das Verhältnis des Zeitschemas zur Kausalität in der Absicht untersucht, zu zeigen, dass die Kausalität mehr sei als die subjektive Folge von Veränderungen, die wir im Spiel der Vorstellungen erleben, dass sie eine objektive Ordnung, eine Regel für den Zeitverlauf der von ihr erfassten Veränderungen enthalte. Diese Regel stelle das Verhältnis der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung in diesen Veränderungen unverbrüchlich, d. h. mit Notwendig-

¹⁾ Die Zitate sind Erich Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, S. 276 ff., und St. Garfein-Garski, Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie, S. 133 ff., entnommen.

²⁾ Kritik der reinen Vernunft, transzendente Analytik. 2. Buch 2. Hauptstück, System aller Grundsätze des reinen Verstandes. Zweite Analogie, Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität. 2. Aufl. S. 232—256. Ausg. Erdmann, 4. Aufl., S. 177—191.

keit, fest. Auf die Willenserlebnisse übertragen, bedeutet diese Erklärung Kants, dass jeder Willensentschluss als die notwendige Folge der ihm vorausgehenden psychischen Prämissen (seiner Motive) gedacht werden müsse. — Diese Ausführungen decken sich in ihrem Sinn mit den von Becher und Garsky geäußerten Behauptungen, dass die Willensakte dem zeitlichen Geschehen eingeordnet werden müssten und dann nur ein kausal gebundenes Verständnis zuließen. Übrigens hat auch Kant sich auf das Prinzip der Kontinuität alles Geschehens berufen, um die Lückenlosigkeit des Kausalgeschehens und damit seine Notwendigkeit zu beweisen. Ich führe die entscheidenden Sätze seiner Beweisführung an, weil sie deutlich die rationalistisch-mathematische Befangenheit seines Denkens erkennen lassen. „Es fragt sich, wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen anderen = b übergehe. Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Grösse hat (denn alle Teile der Erscheinungen sind immer wiederum Grössen). Also geschieht jeder Übergang aus einem Zustande in den anderen in einer Zeit, die zwischen zwei Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Kausalität beweist. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblick) hervor, sondern in einer Zeit, so dass, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Grösse der Realität (b—a) durch alle kleineren Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird... Das ist nun das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist, dass weder die Zeit noch auch die Erscheinung in der Zeit aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und dass doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile als Elemente zu einem zweiten übergehe¹⁾.“

Aus dieser Darlegung erhellt, dass Kant die Veränderung ganz allgemein als den Übergang eines Zustandes in einen

¹⁾ A. a. O. S. 253 f. (Erdmann S. 189).

anderen mittelst eines stetigen Grössenzuwachses der Wirkung denkt, bis deren Endzustand erreicht ist. Dabei verbirgt sich unser grosser Logiker nicht, dass das mathematische Bild, dessen er sich bedient, um den Vorgang der Veränderung zu beschreiben, eine Konstruktion ist, die sich durch die Erfahrung nicht belegen lässt (weder die Zeit noch auch die Erscheinung in der Zeit besteht aus Teilen, die die kleinsten sind), und doch soll diese Konstruktion dazu verhelfen, den Vorgang in seinem Werden verständlich zu machen. Sicher ist Kant hierbei durch den Gedanken bestimmt, dass jede Veränderung zu ihrem Vollzug Zeit erfordere und dass kleinsten Zeitdifferenzen im Verlauf des Prozesses auch kleinste Differenzen in der Grösse der Erscheinungen entsprechen müssten. Eben darum lehnt er die plötzliche, im Augenblick vollzogene Veränderung, den „Sprung“, ab, weil sie seiner logisch-mathematischen Denkweise nicht entspricht und, wie er meint, die Kontinuität des Geschehens überhaupt zerstört.

Hier mag nun die Kritik einsetzen. Sie muss zunächst den Begriff der Zeit überhaupt, sodann den Begriff der historischen, d. h. der inhaltlich erfüllten Zeit zu klären versuchen, wobei bemerkt sei, dass dieser Versuch im Rahmen dieser Untersuchung nur in einer knappen Charakteristik gegeben werden kann. — Man kann zunächst die Zeit als stetigen Fluss, als endlose Sukzession auffassen. Aber dieser rein formale Zeitbegriff erweist sich als eine Fiktion unseres Denkens und bietet der Erkenntnis keine Möglichkeit, ihn zu bestimmen. Denn eine endlose Sukzession, in der dann doch nichts geschieht, ist vom Beharren einer inhaltlosen Gegenwart nicht zu unterscheiden¹⁾. Erfassbar wird die Zeit erst in dem inhaltlich erfüllten Zeiterlebnis, wobei der Reichtum dieses Erlebens und der ihm eigene Wertakzent die subjektive Dauer des Zeiterlebnisses wesentlich bestimmen. — Das objektive Zeiterlebnis gründet auf die Übertragung der in einem bestimmten Zeitverlaufe bemerkbaren Veränderungen eines räumlichen Systems auf eine quantitativ messbare Raumstrecke. Auf diesem Prinzip beruht insbesondere alle astronomische Zeitbestimmung, insofern diese immer auf ein kosmisches Raumsystem bezogen ist. Indessen wird nun auch das subjektive Zeiterlebnis und alles, was in ihm geschieht, auf ein

¹⁾ Vgl. hierzu Kierkegaard, Der Begriff der Angst. Werke (Diederichs), Bd. V, S. 79 ff.

solches räumliches Weltssystem und dessen gesetzmässige Veränderungen übertragen und dadurch einer objektiven Zeitordnung eingefügt. — Dementsprechend wird nun auch alles menschliche Erleben, alle Geschichte, diesem allumfassenden Begriff der Zeit eingeordnet. Mit dieser zeitlichen ist aber die kausale Ordnung alles Geschehens unlöslich verbunden. Was in jener seine bestimmte Stelle hat, hat es auch in dieser. Nichts kann aus dem Zusammenhang, in dem es steht, herausgenommen werden. In ihm sind seine Ursachen wie seine Wirkungen vollständig enthalten. — Im ganzen rechnet diese Betrachtungsweise, die zweifellos auch Kants Deduktion der Kontinuität alles Geschehens und der Stetigkeit des Kausalverlaufs beherrscht, mit einem geschlossenen System des Wirklichen. Dieses kennt keine offenen Stellen, keine Pforten, durch welche neue, bisher noch nicht wirksame Kräfte in seinen Umkreis eintreten könnten. Das erscheint einmal durch die Kontinuität des Raumes, der das (materiell) Wirkliche erfüllt, ausgeschlossen, sodann auch durch die Kontinuität der Zeit, die nirgends einen Abbruch des Geschehens zulässt. — Es ist ein formell geschlossenes Weltbild, das Kants wissenschaftliche Systematik durchgreifend bestimmt, auf die Voraussetzung gegründet, dass eine innere Nötigung des Denkens dazu führe, überall nach den Gründen des Geschehens zu fragen und diese Gründe in dem der gegenwärtigen Wirkung zeitlich vorausgehenden Zustand des Wirklichen zu suchen und zu finden.

Nun mag zugestanden werden, dass das logische Bedürfnis der Wissenschaft immer wieder zu dieser Frage und zu dem Versuch einer kausalen Konstruktion sich gedrängt fühlt. Allein damit bleibt die noch tiefer greifende Frage noch unerledigt, ob diese kausale Fragestellung bestimmten Tatbeständen, und zwar gerade jenen Tatbeständen gerecht zu werden vermag, in welchen die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes sich offenbart. Für den Tatbestand des sittlichen Lebens hat Kant im Prinzip diese Frage selbst verneint. Er will darum hier keine materialen Bestimmungsgründe des Willens gelten lassen. Er fordert seine formale Selbstbestimmung durch ein autonomes Gesetz. Die Entscheidung, die er hier vollzieht, soll er durch einen intelligibeln Akt vornehmen, der ausser dem Rahmen der zeitgebundenen Erfahrung vor sich geht. Es ist nicht erkenntlich, wie dieser Akt sich in unserem Bewusstsein

kundgeben soll. Und doch erklärt ihn Kant für ein Faktum¹⁾, für eine Tatsache, die man nicht wegdisputieren kann. Eine Erklärung dieses Faktums kann im Rahmen der zeitlichen Erfahrung nicht gegeben werden. Seine Begründung liegt ja im Überzeitlichen. — Bedenklicher jedoch stimmt die Überlegung, dass eine Bekundung dieses Faktums nach den Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnistheorie in unserem Bewusstsein eigentlich unmöglich ist. Denn was in unser Bewusstsein eintritt, tritt damit auch in die Form unseres Bewusstseins, in die Zeit, ein und wird damit zum Glied des Zeit- und zugleich des Kausalverlaufs. Als solches aber ist es aufgenommen in die Kontinuität des Geschehens und in die Gesetzmässigkeit, die diesem eigen ist. Hier lässt sich an keiner Stelle ein Willensakt einfügen, der auf Selbstbestimmung beruht oder die Möglichkeit in sich birgt, „eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen“²⁾.

Diese Möglichkeit und damit die Möglichkeit der Freiheit lässt sich nur dann zurückgewinnen, wenn wir Kants objektive und zugleich kontinuierliche Zeitvorstellung und die mit ihr verbundene Forderung der Kontinuität des seelischen Erlebens und seiner kausalen Notwendigkeit als eine logische Konstruktion erkennen, erdacht zu dem Zweck, die geschlossene Einheit des Weltbildes zu wahren.

Dieser Konstruktion entspricht jedoch keineswegs das unmittelbare Zeiterlebnis. Denn dieses ist, so wie es erlebt wird, kein Kontinuum. Es weist in seinem Verlauf eine Fülle von Lücken auf. Doch selbst dort, wo es sich in scheinbar ununterbrochenem Fortschritt entwickelt, liegt zwischen dem Augenblick einer gewollten Änderung und dem ihm vorausgehenden Augenblick, in dem der Impuls zu dieser Änderung noch nicht gegeben war, eine Lücke, die wir mit dem Verstande nicht ausfüllen können. Schon Plato hat im Parmenides³⁾ auf die Paradoxie dieses Übergangs hingewiesen, auf das „wundersame Wesen“ des Augenblicks, der zwischen zwei zeitlich bestimm- baren Momenten selbst als „ausser aller Zeit seiend“ angesehen

¹⁾ Das Sittengesetz als „Faktum der Vernunft“, s. Kritik der praktischen Vernunft, Lehrsatz III, § 7, Anmerkung.

²⁾ So die bekannte Definition der Freiheit im kosmologischen Verstande. Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Erdmann⁴⁾, S. 382.

³⁾ Plato, Parmenides, 156 d, e.

werden müsse. — Eingehender und tiefer hat sich mit dem Sinn- und Lebensgehalt des Augenblicks Sören Kierkegaard in seiner Schrift über den „Begriff der Angst“ befasst.

Durch den Augenblick wird das menschliche Leben der blossen Zeitlichkeit, in der es keinen Gehalt gewinnen kann, zu einem „unendlich inhaltslosen Nichts“ wird¹⁾, entnommen und vor die persönliche Entscheidung gestellt, ob es der Ewigkeit gehören wird oder nicht. Erst diese Entscheidung erhebt das Leben auf die Stufe der Geschichte²⁾. Denn in ihr handelt es sich darum, dass der Mensch die Ewigkeit gewinne. Versagt er sich ihr, so sinkt er in die Zeit zurück, — gewinnt er sie, so gewinnt er sie eben in dem Augenblick, in dem die Ewigkeit die Zeit durchdringt³⁾. Dieser Augenblick liegt, psychologisch betrachtet, zwischen zwei Zuständen, die als solche der zeitlichen Bestimmbarkeit unterliegen. Zwischen ihnen aber liegt die sprunghafte Veränderung, vermöge deren die beiden Zustände ihrem Inhalt und Wert nach so verschieden erscheinen. Mit diesem Sprung vollziehen wir nach Kierkegaard die Entscheidung, die unsere freie Tat ist und uns schuldig macht⁴⁾ oder uns über uns selbst erhebt und für die Ewigkeit gewinnt.

Höfding hat in seiner Monographie über Kierkegaard diese Beschreibung mit der Bemerkung angegriffen, sie erfasse eine Aufeinanderfolge von zwei Augenblicken oder Zuständen, was aber dazwischen liege, könne sie nicht mitbekommen. Der Sprung lasse sich nicht beobachten. Das Verhältnis liege hier so wie in Humes berühmtem Nachweis, dass die Kausalität sich nicht beobachten lasse, sowenig wie der Bruch der Kontinuität. — Indessen liege die eigentliche, von Kierkegaard nicht beachtete Schwierigkeit darin, dass sie die ganze Willensentscheidung unbewusst vor sich gehen lasse. Denn was zwischen den Bewusstseinsaugenblicken liege, geschehe unbewusst. „Wie kann aber ein Entschluss zwischen zwei Augenblicken liegen? Das können nur jene Entschliessungen, zu denen man im Schlafe kommt. Nur unwillkürliche Akte können unbewusst sein⁵⁾.“

¹⁾ Kierkegaard (Werke Diedrichs), Bd. V, S. 82.

²⁾ A. a. O. S. 85.

³⁾ A. a. O. S. 86.

⁴⁾ Es ist für Kierkegaards religiösen Pessimismus charakteristisch, dass er eigentlich nur diese Möglichkeit erörtert.

⁵⁾ H. Höfding, Sören Kierkegaard, S. 83 ff.

Diese Kritik, so einleuchtend sie auf den ersten Blick zu sein scheint, ist im Grunde oberflächlich. Zunächst kann darauf hingewiesen werden, dass bei willkürlichen Denkprozessen die „determinierenden Instanzen,“ wie sie N. Ach genannt¹⁾, unbewusst im Hintergrunde dieser Prozesse stehen können, ohne dass diese Prozesse ihren willkürlichen Charakter verlieren. Hat nicht auch Kant anerkannt, dass die synthetischen Denkfunktionen sich dem empirischen Bewusstsein entziehen und dass somit das Denken keine Erfahrung sei²⁾? — Er hat aber sicher nicht daran gedacht, um dessen willen die Zielbezogenheit des Denkens auf einen Begriff oder eine Idee abzustreiten. Was aber für das Denken gilt, das gilt in gleicher Art für den Willen. Ich kann die Willensäußerungen, die Begleitumstände des Wollens psychologisch erfassen, nicht aber den Willen selbst als gestaltendes Prinzip der durch ihn bewirkten Veränderungen meiner psychischen Zustände³⁾. Er steht ausser ihrer Reihe. Nur seine Wirkungen zeugen für ihn, und diese sind bei den hier zur Erörterung stehenden Vorstellungen, Gefühls- und Willenserlebnissen solcher Art, dass die Wirkung, der veränderte Geisteszustand, aus den vorausgehenden Erlebnissen kausal nicht abgeleitet werden kann. Vielmehr besteht hier deutlich eine qualitative Diskontinuität. Von einem zum anderen Augenblick hat sich mit uns eine Wandlung vollzogen. Eine neue schöpferische Erkenntnis, eine künstlerische Intuition ist über uns gekommen, wir haben den Ruf unserer sittlichen Bestimmung vernommen, das Gotteserlebnis hat mit erschütternder und zugleich beseligender Gewalt unser Gemüt ergriffen. Wie sich dieser Wandel, durch den unser Leben auf eine völlig neue Wertstufe gestellt wird, vollzogen hat, ist für den empirischen Psychologen, für den Wissenschaftler, der im Bereich der Erfahrung nach Motiven und Gründen sucht, unerfindlich. Denn die Erfahrung enthält nur die vergleichbaren, immer

¹⁾ N. Ach, Die Willenstätigkeit und das Denken, s. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie, S. 194.

²⁾ Kant, Werke (Ausg. Hartenstein), IV, 499 f.

³⁾ Mit Recht bemerkt N. Ach, Der Willensakt und das Temperament, S. 245, dass das Erlebnis des Entschlusses während seiner Gegenwärtigkeit der Beobachtung unzugänglich sei; es sei psychologisch ausgeschlossen, dass während dieser aktuellen Stellungnahme eine weitere aktuelle Stellungnahme erlebt werden könne. — Noch viel weniger kann das diese Stellungnahme vollziehende Prinzip psychologisch erfasst werden.

wiederkehrenden und daher auch psychologisch unter einer Regel stehenden Erlebnisse. Was uns aber hier begegnet, ist ein in seiner Wertfülle Unvergleichliches, Unwiederholbares und darum in seiner Bedeutung für unsere Lebensgestaltung Entscheidendes¹⁾. Wir können es nicht anders deuten als den Einbruch einer andern Welt — der Ewigkeit — in unser gewohntes Dasein. Kierkegaard ist ganz im Recht, wenn er den Sinn dieses Erlebnisses als den „ersten Reflex der Ewigkeit in der Zeit“ bestimmt²⁾. — Der Erkenntnis, dem Willen, dem Gefühl eröffnen sich hier Durchblicke durch die Hüllen des Irdischen, und dem empfänglichen Sinn offenbart sich hier der göttliche Logos als der Sinngehalt alles Seienden, die Majestät des göttlichen Gesetzes in seiner unbedingten Verpflichtung und die allumfassende Seligkeit der göttlichen Liebe. — Das religiöse Grundverhältnis, sonst überdeckt durch den zeitlich vergänglichen Gehalt unseres Erlebens, tritt in seiner fundamentalen Bedeutung für die Zielsetzung unseres Lebens in die Erscheinung³⁾. Wir begreifen, dass es nur einen Weg gibt, sich aus allen irdischen Gebundenheiten herauszufinden, den Weg zu Gott. Von ihm gehen alle schöpferischen Impulse aus, die den Menschen über das ewig Gleiche in sich selbst und ausser sich erheben und ihn damit auf die Wertstufe der sittlichen und religiösen Freiheit stellen. Erst auf dieser Wertstufe tritt die Ewigkeit in die Zeit und erhält die menschliche Geschichte einen Sinn. Gewiesen ist dieser Sinn allen, wenn ihn auch nur

¹⁾ Vgl. hierzu die Charakteristik des Schöpferischen bei K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 119.

²⁾ Kierkegaard, *Begriff der Angst*, Werke V, S. 83 und 85. — Auch auf verwandte Ausführungen in K. Barths *Römerbrief*, 5. Aufl. 1929, sei hier verwiesen, S. 101. Was hier vor sich geht, ist „kein psychologischer Vorfall, sondern der Augenblick ohne Zeit, der die neue Qualifikation alles Vorher und Nachher in sich schliesst“. — S. 178. „Nur in einer Reihe von sich widersprechenden Momentbildern (Vogel im Flug!) lässt sich diese Wendung — vom alten zum neuen Menschen — *beschreiben*. (Sie ist also weder in einem von diesen Momenten für sich, noch in der Reihe dieser Momente gegeben, sie ist die als solche nirgends gegebene Bewegung selbst!)“ S. 117. Wir werden also auf die „urgeschichtliche Bedingtheit aller Geschichte, das Licht des Logos aller Geschichte und alles Lebens“ verwiesen.

³⁾ Vgl. hierzu bei Barth die Kapitel „Glaube ist Anfang“ und „Glaube ist Schöpfung“, S. 102—116. Besonders S. 111, „*Schöpfungsgnade* sowohl wie *Erlösungsgnade* ist nirgends als Gegebenheit unter anderen Gegebenheiten vorhanden. Sie ist unanschauliche Relation, in der alle Gegebenheiten stehen, und ihre Erkenntnis ist immer und überall dialektisch.“

wenige verstehen. Denn auch mit Bezug auf diese Berufung zur Freiheit gilt das Wort der hl. Schrift: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.“

In Wahrheit bedeutet die Berufung zur Freiheit, dieser Appell an das Gewissen, an den Ewigkeitsmenschen in uns, für uns alle die letzte Willensprobe, *die* Lehensentscheidung. Wir alle wissen, wie wir vom Alltag des Lebens, vom Mechanismus seiner Gewohnheiten, niedergehalten werden, wie der drückende Zwang der Triebe und Sorgen auf uns wirkt. — Darin hat die naturalistische Willenspsychologie vollkommen recht: ein wesentlicher Teil unseres Seelenlebens erschöpft sich in Trieben, Reflexen, Instinkten, Zwangsvorstellungen, Gewohnheiten. Wer sich damit abfindet, wer sich damit zufrieden gibt, der gibt sich selbst auf.

Doch über den tieferen Menschen kommt die Stunde, wo er mit einer Art Verzweiflung dieser inneren Zwangslage gegenübersteht, wo die Sehnsucht nach Freiheit in ihm eine Resonanz schafft für das Wort, das Paulus dem unerlösten Menschen in den Mund legt: „Ich unglückseliger Mensch, — wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe?“ — In dieser Stunde, in der das innere Elend ihn zu verschlingen droht, beginnt er klar zu sehen, und wenn er nur das eine sieht: Das kann nicht der Sinn meines Lebens, kann nicht meine Berufung und Aufgabe sein, in dieser Stunde vernimmt er den Ruf der Freiheit! — Es kann sein, dass dieser Ruf so verstanden wird, als wende er sich nur an unseren Willen und überantworte ihm die Entscheidung für unser kommendes Leben: Sokrates, die Stoiker, Kant, Fichte und auch Carlyle in dem aufwühlenden Erlebnis, das er in der inneren Auseinandersetzung mit der naturalistischen Lebensanschauung hatte, haben diesen Ruf so verstanden. — Aber dahinter steht noch ein Grösseres, — es handelt sich bei diesem Ruf nicht um unsere Persönlichkeit, unser Ich, unser Glück, es handelt sich darum, dass wir uns selbst vergessen über der Aufgabe, die uns ein Höherer gewiesen hat. Denn wir können nicht frei werden für uns selbst, sondern nur frei in der Verantwortung, die unser Leben trägt für andere, frei in der Verantwortung vor Gott und der Ewigkeit.

(Schluss folgt.)

Karlsruhe.

R. KEUSSEN.