

**Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften**

Philosophisch-historische Klasse

Jahrgang 1944/46 Heft 9

Über Willensfreiheit

von

Edmund Mezger

Vorgelegt am 9. Dezember 1944

München 1947

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission beim Biederstein Verlag

Published 1947 under Military Government Information Control
License No. US-E-178

Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei in Nördlingen
Printed in Germany. Auflage 1000

Die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit beschäftigt die verschiedensten Wissensgebiete. Die Naturwissenschaft kann es nicht verstehen, wie in dem wohlgeordneten Kosmos der Natur so etwas wie ein „freier“ menschlicher Wille Platz haben soll. Die Ethik und Rechtsphilosophie glaubt ihn nicht entbehren zu können, um Verantwortlichkeit zu begründen. Und die Logik und Erkenntnistheorie sieht sich vor ihre letzten und schwierigsten Probleme gestellt.

So ist nicht verwunderlich, wenn in Zeiten, in denen das alte physikalische Weltbild grundstürzende Veränderungen erleidet, in denen neue ethische und soziale Formen nach Gestaltung ringen und auch das logische Denken nach neuen Wegen sucht, die Frage erneut zur Diskussion drängt.

I

Das Problem der menschlichen Willensfreiheit meint nicht die Frage nach der Freiheit des Handelns, ob der Mensch tun kann, was er will, sondern die Freiheit des Wollens, ob er wollen kann, was er will. Genauer ausgedrückt: man fragt, ob der einzelne menschliche Willensakt durch das, was ihm vorhergeht, eindeutig und unabänderlich in seinem Daß und Wie bestimmt ist, oder ob es solcher Bestimmung gegenüber noch irgend etwas von „Freiheit“ gibt. Jene eindeutig unabänderliche Bestimmung nennen wir „Determinismus“, dieses Eingreifen eines „freien“ Moments, mag der Rahmen der Freiheit groß oder klein sein, dagegen „Indeterminismus“.

Dazu ist zunächst festzustellen: daß auch der menschliche Willensakt „Ursachen“ hat und daß er immer nur innerhalb bestimmter Grenzen möglich ist, ist sicher und unbestreitbar. Einen „absoluten Indeterminismus“ kann es nicht geben. Zur Diskussion steht immer nur ein „relativer Indeterminismus“ und sein Gegensatz zum unbedingten „Determinismus“. Das Wort Determinismus bedeutet also nicht Determiniertsein überhaupt (daß dies der Fall ist, ist sicher), sondern immer eindeuti-

ges und ausschließliches Determiniertsein durch das Vorausgegangene.

Auch das seelische Leben des Menschen unterliegt dem Kausalprinzip, und alle psychologische und charakterologische Forschung wird immer wieder eine wesentliche Aufgabe in dem Forschen nach Ursachen und Beweggründen finden. Ob aber dieses Kausalprinzip ausschließliches Kausalgesetz auch im menschlichen Willen sei, das ist die entscheidende Frage, die das folgende beschäftigt.

II

Der nächstliegende Weg zur Beantwortung ist der Weg der unmittelbaren Erfahrung, also der empirische Lösungsversuch. Läßt sich, so fragen wir, im Wege unmittelbarer Erfahrung eine Antwort auf das Problem gewinnen, ob das Wollen des Menschen eindeutig im deterministischen Sinne durch das, was vorherging, kausal bestimmt ist, oder ob daneben im Sinne eines relativen Indeterminismus noch andere Gesichtspunkte für die Entscheidung maßgebend sind?

1. Zunächst werden wir die Frage innerhalb des Seelischen selbst prüfen.

Der Nachweis eines strengen Determinismus, einer unverbrüchlichen Geltung des Kausalgesetzes, müßte hier auf empirischem Wege das Vorliegen eines derartigen Zusammenhangs lückenlos erweisen. Dieser Nachweis aber läßt sich nicht erbringen: noch niemand ist in die vielverschlungenen Wege menschlicher Motivation und menschlichen Seelenlebens so tief eingedrungen, daß er solch durchgängige und eindeutig zwingende Kausalverknüpfung dargetan und jeden Zweifel in dieser Hinsicht ausgeschlossen hätte. Ja wir können einen Schritt weiter gehen und auch für die Zukunft feststellen: da im Seelenleben Sinnzusammenhänge Wirkung entfalten und zu Wirkungszusammenhängen werden, die dynamische und determinierende Kraft solcher Zusammenhänge aber ihrer Natur nach niemals exakt „meßbar“ ist, wird der Nachweis strenger Kausalität

auch künftig verschlossen bleiben. Ein psychologischer Beweis des Determinismus ist uns versagt.

Aber umgekehrt ist auch der Indeterminismus auf empirisch-psychologischem Wege nicht beweisbar. Für ihn spricht zunächst unser Freiheitsgefühl. Th. L. Haering meint in diesem Sinne, daß unser unmittelbares Erleben als letzte Instanz in dieser Frage klar und deutlich einen ebenso klaren und deutlichen Unterschied zwischen den Fällen mache und zu machen vermöge, in denen „wir“, d. h. die geistige Potenz, die unsere psychophysische Individualität lenkt, sich „einfach passiv gehen läßt“, und den Fällen, wo dies nicht zutrifft, wo sie sich „frei“, zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Eingreifens in den Naturverlauf der eigenen psychophysischen Individualität wählend, zu ihrer Tat entscheidet. Man hat demgegenüber von deterministischer Seite auf die Fälle hingewiesen, in denen wir uns durchaus „frei“ fühlen und doch nachweislich zwingende Gründe für unser Handeln bestehen, z. B. in den Fällen des posthypnotischen Befehls. Dem hält aber Haering mit Recht entgegen, daß jener Erlebnisunterschied trotzdem besteht; denn das seien besondere Fälle nachweisbaren Irrtums, die als erklärbare Ausnahmen nirgends beweiskräftig wären. Aber, so müssen wir ihm gegenüber feststellen, auch wo jener Erlebnisunterschied besteht, wo wir uns also „frei“ fühlen, ohne daß sich Gründe fester Bestimmung aufdecken ließen, bleibt jenes Freiheitsgefühl doch immer nur ein subjektiver Eindruck. Ob ihm „wirkliche“ Freiheit entspricht, können wir nicht sagen. Das Phänomen eines subjektiven Freiheitsgefühls ist noch kein vollgültiger Beweis dafür, daß Freiheit ist. Damit sich uns ein „sinnvoller Zusammenhang“ solcher Freiheit mit dem Gesamtgeschehen der Welt offenbare (worin unseres Erachtens das letzte und entscheidende Kriterium aller Wahrheit besteht), bedarf es einer weiter ausgreifenden Betrachtung.

2. Schwieriger wird nämlich die Position, wenn wir die Frage nun von der Seite des körperlichen, physischen Geschehens her erwägen. Hier, so glauben viele, sei nach den Gesetzen, die für die körperliche Welt unverbrüchlich gelten, alles schon so fest bestimmt, daß für einen „Indeterminismus“ irgendwelcher Art in der Welt kein Platz mehr besteht. Die Mög-

lichkeit und die Wirklichkeit einer Freiheit des menschlichen Willens wäre dann schon damit widerlegt. Sehen wir näher zu, so richten sich diese Einwände freilich nicht so sehr gegen das Eingreifen eines „freien“, sondern vielmehr gegen das Eingreifen eines „Willens“ in das festbestimmte Geschehen des körperlichen Gebiets überhaupt.

Als Prototyp eines streng und eindeutig kausalbestimmten Geschehnisablaufs gilt das Gebiet der „klassischen“ Physik. Hier, im Gebiete der unbelebten Natur, erscheint das Kausalprinzip nicht nur als ein unentbehrliches und allseitig anerkanntes Forschungsmittel, sondern als ein unverbrüchliches Kausalgesetz. Im „Prinzip der Erhaltung der Energie“ findet dieses Ergebnis seinen maßgebenden Ausdruck, und der Forschung scheint es gelungen zu sein, diesen Grundsatz nicht nur im Geschehen der unbelebten Natur, sondern auch im organischen Gebiet der belebten Natur als begründet zu erweisen.

Ist dem aber so, gilt in der körperlichen Welt das Kausalgesetz unverbrüchlich, erweist sich der Bestand der potentiellen und kinetischen Energie in der Welt der Erscheinungen als unveränderlich, so wäre in dieser Welt für einen Eingriff des Willens aus der seelischen Welt als einer neuen wirkenden Ursache kein Platz mehr vorhanden. Deshalb liegen an dieser Stelle immer wieder die stärksten Argumente gegen den Indeterminismus.

Und doch sind auch sie nicht zwingend. Wir berühren damit das alte und oft erörterte Leib-Seele-Problem. Kann es eine Wirksamkeit seelischer Kräfte auf das körperliche Geschehen ohne Verletzung des Energieprinzips geben? Man hat zunächst gemeint, daß mit solchem Eingreifen keine Verschiebung der Energielage verbunden sein müßte, da sich dieses Eingreifen ja nur in einer „Richtungsänderung“ der physischen Vorgänge zu äußern brauche. Sie wäre zur Erreichung der vorschwebenden „Zwecke“ durchaus genügend. Aber dieser Gedanke übersieht, daß auch bloße Richtungsänderung eine bestimmte Energie und eine bestimmte Kraft aufwenden und darstellen müßte. Man hat deshalb weiterhin zur Annahme einer besonderen „psychischen Energie“ gegriffen, ist aber auch damit zu Denkschwierigkeiten gelangt. So insbesondere zu der Schwierigkeit, daß ein solcher fester, vorgegebener Bestand psychischer Einwirkungs-

möglichkeit sich nach und nach verbrauchen müßte. Auch würde man in Gefahr geraten, sich damit das seelische Leben allzusehr nach Art der körperlichen Vorgänge und ihres Energieablaufs vorzustellen und damit seine Eigenart zu verkümmern. Es ist auch gar nicht nötig, zu so weit ausholenden Hypothesen zu greifen. Man halte sich an die schlichten Erfahrungstatsachen. Sie zeigen uns, daß tausendfach Seelisches auf Körperliches wirkt; der metaphysische Streit zwischen der sogenannten Wechselwirkungslehre und der Lehre vom psychophysischen Parallelismus liegt dabei in einer ganz anderen Ebene und berührt uns hier nicht. Soweit nun zu solchem Eingreifen und der dadurch bewirkten „Richtungsänderung“ Energie erforderlich ist, genügt die Annahme, daß diese der körperlichen Sphäre entnommen werden kann und dort ihren Ausgleich findet. Wir haben uns darüber an anderer Stelle näher ausgesprochen (Gerichtssaal Bd. 113 S. 270). Es besteht an der Grenze zwischen Körperlichem und Seelischem also ein ganz ähnliches Verhältnis wie an der Grenze des Anorganischen zum Organischen, der unbelebten zur belebten Natur innerhalb des Körperlichen; auch der belebte Organismus „bedient“ sich der Kräfte der unbelebten Natur zu seinen Zwecken, ohne die Gesetze der letzteren anzutasten.

Steht in dieser Weise die Möglichkeit eines seelischen Eingreifens in die Körperwelt fest, ohne daß damit das Energieprinzip verletzt würde, so ist es gleichgültig, ob der Wille nun in seinem Bereich frei oder unfrei sei. So oder so kann er auf Körperliches wirken. Damit fallen die berührten Bedenken gegen den Indeterminismus an dieser Stelle weg.

3. Gegen diesen Gedankens eines seelischen Eingreifens in den Weltverlauf hat man freilich noch einen anderen Einwand erhoben. Man sieht in diesem Gedanken die Würde des seelischen Lebens selbst bedroht. Man scheut sich vor der Kleinheit und Beschränktheit des seelischen Einflusses, der sich im Vergleich mit den ungeheuren kosmischen Energien der Körperwelt als nichtig ergeben würde, und man will deshalb lieber auf solch kleines Geschenk ganz verzichten.

Hier kommt uns aber ein Gedanke zu Hilfe, der uns schon in der anorganischen Natur begegnet und neuerdings auch in der

biologischen Forschung eine immer größere Bedeutung gewinnt. Es ist der Gesichtspunkt, daß kleinste Energiemengen größte Wirkungen im Gefüge der Welt hervorbringen können, wenn sie an Zuständen besonderer Instabilität, also besonderer Labilität einsetzen und sich auswirken. Man denke an das Bild der Lawine! Eine leise Berührung der angehäuften Schneemassen im Gebirge kann die Lawine zur „Auslösung“ bringen mit all ihren ungeheuren, katastrophalen Wirkungen in der Tiefe. Solche Auslösung wird im Gebiete des organischen Lebens zur „Steuerung“. Jordan sagt darüber in seiner Physik des 20. Jahrhunderts S. 125/26: Alle Teile des lebenden Organismus zeigen wunderbar feine und höchst verwickelt ausgebildete Strukturen, die sich fortsetzen bis unterhalb der Grenzen mikroskopischer Sichtbarkeit, sicherlich zum Teil bis in kolloidale und molekulare Dimensionen hinunter. Entsprechend umfassen auch die materiellen Mengen, die bei gewissen feinsten, aber gerade entscheidend wichtigen physiologischen Reaktionen mitspielen, anscheinend oft nur wenige Moleküle. Die primitivsten physiologischen Erfahrungen lehren uns, daß Reaktionen mit großen Umsätzen von Energie und chemischer Substanz gesteuert werden durch andere Vorgänge, die von viel feinerer Art sind. Man denke etwa bei den höheren Tieren, wie Wirbeltieren oder Gliederfüßlern, an die Steuerung der makrophysikalischen Muskelbewegungen durch das Nervensystem, also durch viel feinere Vorgänge, die sich im Gehirn und den sonstigen Nervenzentren abspielen. Die Vermutung drängt sich auf, daß ähnliche Verhältnisse im organischen Leben in vielen Formen auftreten; und man kommt zu der Vermutung, daß die letzten steuernden Reaktionen von atomphysikalischer Feinheit sind. Dieser Gesichtspunkt hat heute in den biologischen und biophysikalischen Disziplinen, wie Vererbungs- und Mutationsforschung, Strahlenbiologie, Virusforschung, größte Wichtigkeit erlangt und zu bedeutungsvollen Fortschritten geführt. Derselbe Forscher meint in seinem Buche über das Geheimnis des organischen Lebens S. 88/89, 90/91 hierzu: Die Physiker bauen Apparate, durch welche quantenphysikalische Einzelvorgänge verstärkt werden zu grob wahrnehmbaren Vorgängen. Diesen Begriff der Verstärker-Wirkung und der Verstärker-Ordnung

ist heute jedermann vor allem aus Beispielen der Radiotechnik geläufig. Es handelt sich darum, daß durch einen Vorgang, der seinerseits nur unter geringen Energieumsetzungen verläuft, ein anderer, viel größerer Vorgang gesteuert wird. Hier kommt das „Prinzip der Lawine“ zur Anwendung, in der Verstärkung der menschlichen Stimme im Mikrophon, in der Wilsonschen Nebelkammer, im Geigerschen Spitzenzähler. „Es handelt sich, ganz wie bei der Schneelawine, um die Herstellung eines höch-gradig instabilen Zustandes, bei dem ein winziger Anlaß zur Auslösung einer sich selbst verstärkenden Entwicklung führen kann.“ Ganz ebenso muß der lebende Organismus Strukturen-verhältnisse besitzen, welche ihn einer Verstärkerapparatur ähnlich machen, so daß eine Steuerung besteht, durch welche mikrophysikalische Einzelakte für Reaktionen des Organismus bestimmend werden.

So haben wir uns auch den Einfluß des seelischen Lebens, des „Willens“, auf das leibliche Geschehen vorzustellen. Wo das Seelische sich auf das physiologische Gebiet auswirkt und damit körperliche Wirkungen auslöst, also vor allem im Zentralnervensystem, setzen wir einen Zustand höchster Labilität voraus, in dem kleinste Energie, die von der psychischen Seite her Einfluß nimmt, zu größten Wirkungen in der Außenwelt führt. Es fügt sich solche seelische „Steuerung“ mithin durchaus in unser sonstiges heutiges Weltbild.

III

Versagt somit vom Körperlichen wie vom Seelischen her der unmittelbare Erfahrungsbeweis im Sinne des Determinismus oder des Indeterminismus, so hat sich seit langem bei scharfen Denkern immer mehr die Überzeugung durchgesetzt, daß sich das Problem der menschlichen Willensfreiheit nur auf dem Wege der Erkenntnistheorie bewältigen lasse. Wir gelangen damit also zum zweiten, zum erkenntnistheoretischen Lösungsversuch.

1. Diesen Weg weist, wie schon vor 150 Jahren, Immanuel Kant. Seine Stellung ist folgende (Krit. rein. Vern. 96 und

180/96): in der „Tafel der Kategorien“ erscheint unter den Kategorien der Relation die Kategorie der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung). Zu ihr heißt es (181, 185, 189, 194/95): Nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, ist Erfahrung, d. i. Erkenntnis von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich. Wenn wir erfahren, daß irgend etwas geschah, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, daß ich meine subjektive Synthesis (der Apprehension) objektiv mache. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Alle Veränderung ist also nur durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich.

Kant übersieht gegenüber dieser Kategorie der Kausalität und Kontinuität die Bedeutung der Teleologie, also die regulative Bedeutung der Zwecke an Stelle der bloßen Ursachen keineswegs. Wir verdanken ihm einen nachdrücklichen Hinweis in seiner Kritik der Urteilkraft. Aber solcher Teleologie kommt nach ihm kein Erkenntniswert zu, so daß sie insoweit nicht neben die Kategorie der Kausalität als Kategorie der Erkenntnis treten kann. „Es versteht sich, daß dieses (nämlich: das Prinzip der teleologischen Beurteilung der Natur als System der Zwecke) nicht ein Prinzip für die bestimmende, sondern nur für die reflektierende Urteilkraft sei, daß es regulativ und nicht konstitutiv sei, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten und die Naturkunde nach einem anderen Prinzip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanismus ihrer Kausalität, zu erweitern“ (242).

Für Kant gibt es also im Gebiete der Erkenntnis nur eine Ordnung, die den Anspruch auf „Objektivität“ erheben könnte: die Ordnung der Geschehnisse nach der „Regel“ der Kausalität.

Nach ihr ist alles Geschehen kontinuierlich und zugleich eindeutig bestimmt durch das „was vorhergeht“. Dies muß auch für das seelische Gebiet und den menschlichen Willen gelten. So gelangen wir zu einem erkenntnistheoretischen Determinismus, der notwendig ist, weil er in den Kategorien unseres Denkens, unserer erkennenden Vernunft begründet ist.

2. Aber was in Gedanken richtig ist, ist es damit noch nicht notwendig auch in der Wirklichkeit. Der Schluß von der bloßen Kategorie der Kausalität verbürgt noch nicht unbedingt deren Realität im Ablauf der Dinge. Solche einfache Übertragung des Denkens auf das Sein ist ein trügerischer Schluß und erinnert an den ontologischen Gottesbeweis, dessen dialektischen Schein Kant selbst (468 ff.) ausführlich aufdeckt. Das bloße Wunschbild eines eindeutig kausalen Ablaufs der physischen und psychischen Welt nach dem Vorbild der Mechanik kann den erforderlichen Beweis eines solchen Verlaufs nicht ersetzen.

Doch sehen wir einmal ganz ab von solchen allgemeinen Erwägungen. Denn gegen den Kantischen Lösungsversuch erheben sich noch weitere und konkretere Einwände. Wird – so fragen wir – die empfohlene Kategorie der Kausalität dem Weltgeschehen in seiner Gesamtheit und zwar schon allein in der körperlichen Welt gerecht? Dies ist zunächst zu prüfen. Und vermag sie – so fragen wir weiter – die Besonderheiten des seelischen Lebens wirklich so zu erfassen, wie sie sich uns erfahrungsmäßig darbieten? Davon wird weiter die Rede sein müssen.

3. Kant lehrt uns in seiner Kategorie der Kausalität, daß wir den Ablauf des Geschehens auf körperlichem und seelischem Gebiet nach einer bestimmten „Regel“ erkennen. Nur dadurch werde die Objektivität unserer Erkenntnis verbürgt.

Fassen wir dabei einmal das Wort „Regel“ so, wie es dem üblichen Sprachgebrauch entspricht, als eine „begrifflich bestimmte Gleichförmigkeit oder Konstanz des Seins, Geschehens und Tuns“. Regelmäßig ist dann, was einer solchen Regel entspricht und was demgemäß mindestens in der Mehrzahl der Fälle stattfindet (Eisler S. 539). Aber gibt es denn in der Wirklichkeit nur ein Geschehen, das „Regelmäßigkeit“ zeigt? Wollte

man dies annehmen, dann würde man das Einmalige in der Welt übersehen, das ihr genau so wesentlich ist wie das Regelmäßige. Ja wir vermögen das Regelmäßige gar nicht zu erkennen und in unser Weltbild einzufügen, wenn wir nicht zuvor das Einmalige in seiner Besonderheit und für sich erkannt hätten. „Vor der Erfahrungswissenschaft in dem Sinne, in dem Kant ihre Bedingungen untersucht, geht eine andere vorher, welche nur beobachtend die Zeitfolge der Vorgänge feststellt und sich den Ereignissen, die für uns regellos verlaufen, gerade so gegenüberstellt wie denjenigen, welche eine erkennbare Regelmäßigkeit zeigen. Wäre es nicht möglich gewesen, die sukzessiven Örter des Mars durch Beobachtung zu bestimmen, ehe seine Bewegung als Ausdruck eines Kausalgesetzes erkannt war, so hätte niemals Kepler seine Gesetze finden und Newton sie nach dem Kausalprinzip erklären können“ (Sigwart, Logik II, 22). Wir dürfen nicht, wie es Kant will, in jener Wahrnehmung des Einmaligen etwas nur „Subjektives“ sehen; denn sonst würde auch dem Regelmäßigen, das auf ihm beruht, die „Objektivität“ fehlen.

Man könnte nun einwenden, Kant fasse den Begriff der „Regel“ gar nicht so, einfach als das Wiederkehrende, sondern er sehe in ihr eben eine apriorische „Norm“ unseres Denkens, die auch auf das Einmalige Anwendung finde. Wir werden sehen (VI), daß dies in der Tat einem Postulat unseres Denkens entspräche. Aber dies hindert nicht, daß das „Einmalige“ zunächst einmal eine uns gegebene Erfahrung bedeutet. Denn vor der „Erfahrung in weiteren Sinne“, wie sie Messer Komm. 33 nennt, das heißt vor der Erfahrungserkenntnis aus den Sinnesindrücken und ihrer Verarbeitung durch Deutung mittels der Verstandesbegriffe, besteht die „Erfahrung im engeren Sinne“, d. h. das einfache Gegebensein jener Sinneseindrücke. Ohne solche schlichte Erfahrung im engeren Sinne ist kategorial bearbeitete Erfahrung nicht möglich.

Es ist interessant, daß dies alles nicht etwa erst im Seelischen, sondern schon in der physischen Natur, und zwar auch in der anorganischen, unbelebten Natur gilt. So weist Beurlen, Der Zeitbegriff in der modernen Naturwissenschaft und das Kausalprinzip, in den Kantstudien Bd. 41 S. 16 ff. (1936) darauf hin, daß auch für die Geologie und Erdgeschichte der enge „mecha-

nische“ Kausalbegriff nicht ausreicht. Denn er gilt nur für einen abstrakten, „unwirklichen“ Zeitbegriff und ein „von der konkreten Wirklichkeit losgelöstes“ physikalisches Weltbild, das „nur der Spezialfall einer von den Qualitäten und dem Zeitgeschehen abstrahierten Welt“ ist (13, 35). Die konkrete Welt aber besitzt – schon im Gebiet des Anorganischen – eine nicht nur quantitative, sondern eine qualitative Struktur. Ihr Zeitbegriff ist irreversibel.

4. Aber noch in anderer Hinsicht erschöpft Kants Kategorie der Kausalität nicht das Weltgeschehen in seiner Gesamtheit und Ganzheit.

Um dies klarzumachen, bedarf es einer schon apriori einsetzenden Kritik der Kategorientafel Kants. Diese glaubt, als einzige Kategorie für „die Folge der Erscheinungen“ die Kategorie der Kausalität und damit der Kontinuität aufstellen zu können. Aber schon rein kategorial gedacht ist dies nicht zutreffend. Wie in der Qualität neben der Realität die Negation, in der Modalität neben der Möglichkeit die Unmöglichkeit, neben dem Dasein das Nichtsein und neben der Notwendigkeit die Zufälligkeit steht, so müßte als „Kategorie“, als Denkform neben der Kausalität auch die Nichtkausalität, neben der Kontinuität die Diskontinuität genannt werden. Nicht kategorial, sondern erst in der Anwendung kann entschieden werden, ob und inwieweit die eine oder die andere Denkform die gegebenen Erscheinungen erfaßt. Diese Kategorie der Nichtkausalität und Diskontinuität wollen wir im folgenden als die Kategorie der Spontaneität bezeichnen. Man beachte: wir sprechen von der „Kategorie“ der Spontaneität, das heißt von der Denkform; ob ihr die Wirklichkeit in dem Vorgang selbst entspricht oder nicht, ist mit deren Anwendung noch nicht entschieden.

Tatsächlich erweist sich diese Kategorie der Spontaneität zur Erfassung der gegebenen Erscheinungen, im besonderen im Gebiete des Seelenlebens, als unentbehrlich. Denn alles, was „Sinn“ hat und haben soll – und dazu gehört alles seelische Leben – hat solchen Sinn nicht vermöge seiner Einordnung in den kontinuierlichen Kausalablauf, sondern aus einem diesem gegenüber „ursprünglichen (spontanen)“ und eigenen Grunde. So fragt der Historiker, der den Sinn eines geschichtlichen Ereignisses zu er-

gründen sucht, nicht nur nach dessen ursächlichem Werden, so bedeutsam dieses für ihn sein mag, es erschöpft doch niemals sein eigentliches Ziel. Insbesondere aber versagt die bloße Denkform der Kausalität überall dort, wo es „Schöpferisches“, Wertschaffendes (und umgekehrt auch Wertzerstörendes) auf irgend einem Gebiete des Lebens, der Wissenschaft, der Kunst, der Ethik, der Religion verstehend zu erfassen gilt. Es begründet geradezu das Wesen des Schöpferischen, daß es nicht nur aus dem, „was ihm vorausgeht“, hergeleitet werden kann, sondern diesem gegenüber als etwas „Neues“ in die Welt tritt.

Solche Erwägung könnte auf den ersten Anblick, im Zusammenhang unserer genetischen Betrachtung, als eine Metabasis eis allo genos erscheinen und die Berufung auf das Sinnvolle und Schöpferische als nicht beweiskräftig für die Anwendung der Kategorie der Spontaneität bezeichnet werden. Denn dieser Gedanke des Sinnvollen und Schöpferischen – so könnte man einwenden – entstamme nicht der Welt der Erscheinungen, sondern der Welt der Werte: in der Welt der Erscheinungen erscheine das Schöpferische zwar auch als Neues, Eigenartiges und Außergewöhnliches, aber wie alles andere gehe es aus den kausalen Gesetzen des Werdens hervor. Das Schöpferische wäre im Sinne Kants nicht etwas „Bestimmendes“, sondern „Reflexion“ über das Bestimmte, nicht „konstitutiv“, sondern nur „regulativ“. Dieser Einwand besticht, aber er greift nicht durch. Denn wir können solche Bezugnahme auf die Welt der Werte im Gebiete des Seelischen gar nicht entbehren, auch dort nicht, wo wir den seelischen Vorgang rein als Phänomen, als Erscheinung verstehen und erfassen wollen. Gewiß wäre es – auch seelischen Erscheinungen gegenüber – unzulässig, wo wir lediglich beobachten und erkennen wollen, schon von vornherein zu werten. Die beiden verschiedenen Gesichtspunkte der rezeptiven Erkenntnis und der beurteilenden (normativen) Wertung bleiben auch hier scharf getrennt. Aber schon die rein deskriptive Auffassung der Wirklichkeit des seelischen Lebens ist ohne Beziehung auf Werte nicht „verständlich“. Aller psychologischen Erkenntnis ist dieses Moment der Wertbeziehung unabdingbar inhärent. Darin besteht der grundsätzliche Unterschied zwischen dem „Wahrnehmen“ kör-

perlicher und dem „Verstehen“ seelischer Vorgänge. Die Wertbezogenheit gehört also zum Wesen seelischen Erkennens. Wir würden die Wirklichkeit des Seelenlebens ohne sie gar nicht erfassen. Machen wir uns dies an einem Beispiel klar: daß im Leben und in den Werken Goethes zylothyme Züge, im Leben und in den Werken Hölderlins, auch schon in seinen gesunden Tagen, schizothyme Kennzeichen erscheinen und nachgewiesen werden können, ist konstitutionsbiologisch und genetisch höchst bedeutsam und interessant; das „Phänomen“ Goethe und Hölderlin in seiner wesenhaften Struktur ist aber damit noch nicht erfaßt. Dies gilt genau so für jede andere schöpferische Gestalt und für jedes andere schöpferische Werk. Jede „Person“ aber ist in ihrer Sphäre in diesem Sinne schöpferisch. Das seelische Leben besteht nicht nur aus kausalen Assoziationen, sondern wesentlich aus intentionalen Erlebnissen und Akten. In ihnen ist der „Sinn“ nicht nur Beurteilungsmaßstab, sondern dynamisch gestaltendes Prinzip. Sinnzusammenhänge sind hier Wirkungszusammenhänge. Gewiß hat Faust recht, wenn er bei der Übertragung des Logos bezweifelt, ob es denn gerade der Sinn sei, der „alles wirkt und schafft“. Denn nicht „alles“ gestaltet der Sinn. Aber daß er im Seelischen „wirkt und schafft“, ist nicht minder sicher und unbestreitbar.

IV

Wir wenden uns zu einem dritten Lösungsversuch, den wir als positivistischen Lösungsversuch bezeichnen und der an bestimmte Erörterungen in der modernen Physik anknüpft.

Als Prototyp eines strengen und eindeutigen kausalen Denkens haben wir das Weltbild der „klassischen“ Physik kennengelernt. Es ist beherrscht von dem Gedanken einer unverbrüchlichen Kontinuität und Stetigkeit alles Geschehens. Um so bemerkenswerter ist es, daß im Weltbild der „modernen“ Physik, auf einem Gebiet, das bisher als unbestrittene Domäne rein kausaler Betrachtung erschien, neben dem Gedanken kausaler Bestimmtheit und Stetigkeit (Kontinuität) der Gesichtspunkt der Unbestimmtheit und Unstetigkeit (Diskontinuität) eine be-

herrschende Rolle spielt. Eine Gruppe höchst erfolgreicher Physiker (Sommerfeld, Heisenberg, Jordan u. a.) anerkennt den kausalen Ausgangspunkt zwar nach wie vor für das Gebiet der Makrophysik, im Gebiete des mikrophysikalischen Geschehens dagegen soll im neuen physikalischen Weltbild an die Stelle zwingender Notwendigkeit bloße „Wahrscheinlichkeit“ treten und damit jenes Prinzip der Stetigkeit und eindeutigen Kausalität durchbrechen.

Diese Umstellung der modernen gegenüber der klassischen Physik knüpft an das sogenannte Wirkungsquantum ($h = 6,626 \cdot 10^{-27}$ erg.sec.) von Max Planck an. Nach Westphal (582) ist es ein grundlegendes Merkmal der klassischen Mechanik, daß sich die Energie eines Gebildes nur stetig ändern kann. Die Planckschen Oszillatoren, also die elementaren Gebilde, welche Strahlung aussenden oder absorbieren, verhalten sich dagegen vollkommen anders. Sie können sich nach Plancks Theorie nicht in allen nach der klassischen Theorie möglichen, stetig in einander überführbaren Schwingungszuständen befinden, sondern nur in einer Reihe von ausgezeichneten Zuständen, in denen ihnen ganz bestimmte Energiebeträge zukommen. Bei der Ausstrahlung von Licht gehen sie unstetig, sprunghaft von einem dieser Zustände in einen andern über und geben dabei die der Differenz dieser Energiestufen entsprechende Energie als Licht ab. Ebenso vermögen sie Licht auch nur in Energiequanten zu absorbieren, die der Differenz zweier Energiestufen entsprechen. Ganz ähnlich wird des weiteren ausgeführt (589): So wie schon Planck annehmen mußte, daß seine Oszillatoren sich nur auf ganz bestimmten, verschiedenen Energiestufen befinden können, so nahm Niels Bohr (1913) an, daß es auch bei den kreisenden Elektronen nur bestimmte Energiestufen gibt. Ein solches Elektron könne sich nur auf ganz bestimmten stationären Bahnen aufhalten – statt auf jeder der unendlich vielen Bahnen, die die klassische Mechanik zuläßt – und während es in einer solchen Bahn verweilt, soll es – im Gegensatz zur klassischen Elektrodynamik – keine Energie, kein Licht ausstrahlen. Eine Ausstrahlung erfolge nur in den Augenblicken, in denen das Elektron sprunghaft von einer Bahn (Energiestufe) auf eine andere Bahn übergeht, in

der es eine kleinere Energie hat, wenn es also einen Quantensprung ausführt.

Jordan (Die Physik des 20. Jahrh.) zieht daraus genauer folgende Konsequenzen: Die Paradoxie dieses Ergebnisses liegt auf der Hand. Man kann sich keine Tatsache vorstellen, welche in brutalerer Weise allen Vorstellungen ins Gesicht schlägt, auf denen das Gedankengebäude der klassischen Physik errichtet ist. Das Prinzip der Stetigkeit ist hier durchbrochen. Indem wir feststellen, daß ein Atom niemals andere Energiewerte besitzen kann als diejenigen, die eben für dies Atom geltenden Stufen entsprechen, müssen wir uns entschließen, zu folgern, daß auch Änderungen der Energie nicht mehr in stetiger Weise erfolgen können. Es ist also nicht mehr so, wie bei einem makrophysikalischen Gebilde, dessen Energieinhalt sich in stetigem, fließendem Wachsen und Abnehmen ändert. Sondern eine Zustandsänderung, durch die das Atom von einer seiner möglichen Stufen auf eine andere gerät, ist ein unstetiger Elementarprozeß, ein „Quantensprung“: Die Natur macht Sprünge! (82/3). In der Quantentheorie haben also die primären Naturgesetze die Gestalt von Wahrscheinlichkeitsaussagen, hier sind die statistischen Begriffe nicht ein Ausdruck für eine Unvollständigkeit unserer Einsicht in die Dinge, sondern vielmehr ein Ausdruck einer in der Natur selber liegenden Unbestimmtheit. Denn die Quantensprünge und ihr Eintreten kann ja im Einzelfall nicht vorherbestimmt werden. Diese „Unbestimmtheit“ unserer Einsicht im mikrophysikalischen Gebiet wird dadurch noch mehr vertieft, daß diese Vorgänge ihrer Natur nach überhaupt nicht exakt beobachtbar und meßbar sind, weil jeder Versuch solcher Messung atomarer Vorgänge infolge der Rückwirkung des Meßinstruments auf das Objekt von vornherein einer exakten Beobachtung und Messung entzogen ist (108/09). Es ist nach Westphal (624) die von Niels Bohr zuerst erkannte „Komplementarität“ gewisser physikalischen Größen, die hier zutage tritt und die darin besteht, daß es grundsätzlich unmöglich ist, mehr als die Hälfte der Zustandsgrößen eines Gebildes gleichzeitig vollkommen scharf zu bestimmen; je zwei Zustandsgrößen sind in einer eigentümlichen Weise so miteinander gekoppelt, daß die Messung der einen eine

gleichzeitige Messung der andern stört, derart, daß, je genauer man die eine mißt, die zweite um so weniger genau meßbar wird (z. B. der Ort und der Impuls, die Zeit und die Energie usw.). Heisenberg hat dem in seiner „Unschärferelation“ die genaue mathematische Gestalt gegeben.

Die Folgerungen, wie sie für unseren Zusammenhang und für das Problem der menschlichen Willensfreiheit bedeutsam sind, gewinnt Jordan freilich, wenn wir genauer zusehen, nicht unmittelbar aus den physikalischen Tatsachen, sondern erst durch Einschaltung eines philosophischen Zwischenglieds. Es ist dies die Bezugnahme auf den erkenntnistheoretischen „Positivismus“ von Ernst Mach (32, 118/19). Damit ist der Gedanke gemeint, daß „jede wissenschaftliche Aussage nur insofern einen wirklichen Inhalt und Sinn besitzt“, als in ihr wirkliche experimentelle Erfahrung ausgedrückt wird. Als wissenschaftliches Ergebnis darf nur das gelten, was wir „positiv“ als bestehend nachweisen können. Ein solcher Nachweis aber fehlt, wie wir gesehen haben, für die kausale Bestimmtheit der atomaren Vorgänge und wird nach deren Natur auch in Zukunft nicht erbracht werden können: deshalb, so schließt die positivistische Doktrin, existiert sie für uns wissenschaftlich nicht. In seinem Vortrag über „Die Naturwissenschaften und das Problem der Freiheit“ (1938 in: *Die Physik und das Geheimnis* usw. S. 147 ff., 158) meint Jordan in Beziehung auf die biologischen Vorgänge, daß sie „ihrer Natur nach grundsätzlich unprognostizierbar“ seien.

Auch Bavinck weist auf solche „Unstetigkeit“ und „Diskontinuität“ im naturwissenschaftlichen Denken der Neuzeit hin. Der Begriff der „Stetigkeit“ (225) ist in der Möglichkeit von Gesetzen begründet, die „durch Differentialgleichungen streng beschreibbar sind“. Am deutlichsten tritt dieser Gedanke in der Fiktion des sog. Laplaceschen Geistes (56) zutage: ihm ist die Welt ein ungeheures System von Massenpunkten, die lediglich mit Trägheit, aber mit sonst keiner anderen Eigenschaft ausgestattet sind, und zwischen denen anziehende oder abstoßende Kräfte von ganz bestimmter Größe angenommen werden müßten, so daß ein Weltgeist, der in einem gegebenen Augenblick Einsicht in all das hätte, mit Hilfe eines Systems von

Differentialgleichungen alles Geschehen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit absoluter Genauigkeit wie Sonnen- und Mondfinsternisse und Planetenkonstellationen auf Jahrtausende vorwärts und rückwärts berechnen könnte. Demgegenüber hat man aber erkannt, daß diese Forderung des Laplaceschen Geistes in vielen Gebieten der Physik nicht erfüllbar ist, da es sich in Wirklichkeit gar oft nicht um kontinuierliche, sondern um diskontinuierliche Vorgänge handelt. Die Annahme der Kontinuität ist in diesen Fällen eine bewußte Fiktion, deren man sich bedient, weil dieses Verfahren außerordentlich zweckmäßig ist (226). Auf Grund der Heisenbergschen „Unbestimmtheitsrelation“ (229) können in deren Gebiet Wirkungen niemals genauer als bis auf die Größenordnung des Planckschen Quantums bestimmt werden. Die Laplacesche Annahme einer gleichzeitigen Kenntnis von Lage und Impuls aller Welt-elemente, des „Anfangszustandes“ im Sinne der klassischen Mechanik, erweist sich ebenso (231) als unmöglich, ja mehr als das: als eine sinnlose Forderung. Jene Theorie vom allumfassenden und alles berechnenden Geist fällt daher in sich selbst zusammen, weil (235) „die Welt gar nicht so eingerichtet ist, wie dieses Ideal voraussetzt“. Freilich (233): „Behaupten, daß die moderne Physik eine strenge Kausalität notwendig verneinen müßte, kann man nicht.“

Nehmen wir nunmehr zu dieser modernen Entwicklung des physikalisch-naturwissenschaftlichen Denkens im Sinne unseres Problems Stellung, so haben wir schon gegenüber Jordan betont und heben es nochmals hervor, daß erst ein philosophisches Zwischenglied die erforderliche Verbindung zu unserer Frage herstellt. So interessant die neuzeitlichen Vorstellungen über mikrophysikalische Vorgänge sind und bleiben, sie sind und bleiben zunächst eine interne Angelegenheit der Physik. Wollen aus ihnen Folgerungen für eine allgemein-philosophische Stellungnahme zur Kausalität und für eine solche im besonderen Bereich der menschlichen Willensfreiheit gezogen werden, so müssen sie sich erst die Nachprüfung in der Hand der Logik und Philosophie selbst gefallen lassen. Hier aber ist gegen die „positivistischen“ Folgerungen von E. Mach und Jordan zu sagen: aus dem fehlenden Nachweis eines

streng kausalgesetzlichen Zusammenhangs im Gebiete der Mikrophysik, ja auch aus dem Nachweis, daß ein solcher Nachweis nie wird erbracht werden können, folgt noch keineswegs, daß nun die Vorgänge selbst „frei“ von kausalgesetzlicher Bindung sein müßten. Der Beweis einer kausalen Bindung mag unserer Einsicht ewig verschlossen bleiben, aber damit ist noch nicht erwiesen, daß sie auch „in Wirklichkeit“ nicht besteht. Diese Folgerung wäre ein Trugschluß; unsere Unkenntnis rechtfertigt ein *Non liquet*, sie erbringt aber keinen positiven Beweis der „Freiheit“. Bavinck hat dies mit Recht schon für das Gebiet der Physik betont. Wir müssen es gleichermaßen für das Problem der Willensfreiheit feststellen: auch der „Positivismus“ bringt keine Lösung, weder im Sinne des Determinismus, noch im Sinne des Indeterminismus. So hat ja bekanntlich Max Planck selbst trotz seiner Quantentheorie am Determinismus des menschlichen Willens festgehalten, ohne ihn damit freilich seinerseits bewiesen zu haben.

Aber es wäre verfehlt, deshalb die Bedeutung der „modernen“ Entwicklung der Physik und des naturwissenschaftlichen Denkens für unser Problem zu verkennen. Sie bleibt auch so eine unermesslich große: immer wieder glaubt sich der Determinismus auf das Vorbild der Physik berufen zu können und die „klassische“ Mechanik zum Ausgangspunkt nehmen zu sollen, ohne zu bedenken, daß das Bild inzwischen ein ganz anderes geworden ist. Wir finden heute oft im Rahmen der sogenannten Geisteswissenschaften eine größere dogmatische Unfreiheit als im Gebiete der Naturwissenschaften selbst. Dies gilt auch gegenüber Kantischen Gedanken, die bekanntlich ganz auf dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltbild aus der Zeit ihres Urhebers beruhen und aus ihm das unbedingte Vorbild alles logischen Denkens ableiten. Wenn diese Grundlagen heute in manchem ihre Geltung verloren oder wenigstens eingeschränkt haben, so müssen sich dem auch die aus ihnen gezogenen Folgerungen anpassen.

V

Wir kommen zu einem vierten Versuch, unserer Frage beizukommen, den wir als den ontologischen Lösungsversuch kennzeichnen wollen. Damit ist nicht eine Ontologie beliebiger Art gemeint, sondern im besonderen an die Lehren von Nicolai Hartmann gedacht.

Hartmann ist es zunächst darum zu tun, wieder ein unmittelbares Verhältnis zu den „Gegenständen“ zu gewinnen. An die Stelle erkenntnistheoretischer „Reflexion“ auf die Bedingungen und Funktionen des Denkens, an die Stelle der „*Intentio obliqua*“, soll eine natürliche Einstellung zum Sein, eine „*Intentio directa*“, treten. Auch die „Kategorien“ des Denkens müssen sich diesem Gedanken fügen, auch sie sind „gegenstandsgebunden“: sie sollen, statt rein *a priori* gewonnen zu werden, „Zug um Zug den Realverhältnissen abgelauscht“ sein (Neue Wege 1943 S. 209, 213/14). Auch für unsere Frage ist diese Wendung von grundlegender Bedeutung.

Was nun die gegenständliche Welt selbst anlangt, so zeigt sie sich bei Hartmann in einem bestimmten Schichtenaufbau (Probl. des geistigen Seins 1933 S. 15; Ethik 500 ff., 616). Dieser Schichtenaufbau bestimmt die anorganische wie die organische Natur, er setzt sich ins Seelische und Geistige fort und herrscht auch im Reiche der Werte. Jede einzelne „Schicht“ hat ihre eigenen Prinzipien, Gesetze und Kategorien. So ist im Reich des Anorganischen die mechanische „Kausalität“ maßgebend. Die Eigenart des Organischen zu erkennen, bereitet Schwierigkeiten, da Hartmann es ablehnt, sie einfach teleologisch zu verstehen (Ethik 617/18, Neue Wege 1943 S. 229); uns scheint an dieser Stelle der Gedanke der „Enkapsis“, wie ihn Th. Haering des näheren entwickelt hat, bedeutsam zu sein, da solche „Ganzheitsbetrachtung“ gerade dem organischen Gebiet wesentlich ist. Das Seelische mit seinen teleologischen Einstellungen wird durch die „Finalität“ im Gegensatz zur mechanischen Kausalität gekennzeichnet. Dem Geistigen wäre dann etwa der „Sinnzusammenhang“ als Kennzeichen vorzubehalten. So ergibt sich an Stelle des Dualismus der Determination durch Kausalität und Finalität, wie wir ihn auch sonst vertreten finden,

in Wahrheit ein Pluralismus der Determination in der Welt des Gegebenen in einer Stufenleiter der verschiedenen Schichten (Ethik 616). Jedes Seinsgebiet hat seinen eigenen Determinationstyp, „jede kategorial höhere Seinsschicht hat einen höheren, jede niedere einen niederen Determinationstyp“. So also etwa das Anorganische den kausalen, das Organische den enkaptischen, das Seelische den finalen und das Geistige den sinnhaften Typ.

Hartmann untersucht neben diesen Schichtungsgesetzen der Kategorien auch das Verhältnis der verschiedenen Schichten zueinander. Er gelangt hier zu einer Reihe von genau formulierten „Dependenzgesetzen“ (so schon Probleme 1933 S. 15/16, etwas verändert Neue Wege 1943 S. 257, 265). So gilt (Ethik 607) das Gesetz der Stärke, wonach der höhere Determinationstyp vom niederen abhängig ist, dieser sich also insoweit als der stärkere erweist; das Gesetz der Materie, wonach jeder niedere Determinationstyp für den höheren bloß Materie ist; das Gesetz der Freiheit, wonach der höhere Determinationstyp dem niederen gegenüber seine durchaus neue Formung erhält und behält, diesem gegenüber also „frei“ erscheint. Es findet so eine „Überformung“ und „Überbauung“ des niederen durch den höheren Typ statt.

Im einzelnen gilt also: Die höhere Schicht ist immer getragen von der niederen, sie hat insofern kein selbständiges, sondern nur ein „aufruhendes“ Sein. Die niederen Kategorien sind zunächst die stärkeren. Diese Abhängigkeit der höheren Seinsschicht ist aber keine Beeinträchtigung ihrer eigenen Autonomie. Der niederen gegenüber ist die höhere Schicht „frei“: das heißt, sie „bedient“ sich ihrer, indem sie deren Gesetze unberührt läßt, aber sie ihren eigenen Zielen unterwirft. Die höhere Schicht, z. B. die seelische gegenüber der körperlichen, kann das Gefüge der letzteren nicht durchbrechen; aber sie kann es überformen und überbauen.

In der Wirklichkeit des Daseins gibt es freilich keine „isolierten“ Schichten, sondern nur konkrete „Gebilde“, wie Mensch, Gemeinschaft, Geschichte, die das Zusammenspiel der einzelnen Schichten in sich vereinigen (Neue Wege 1943 S. 235). So treffen wir auch im Seelenleben des Menschen auf ein solches Zusammenspiel und damit auf eine „Mehrheit von Determinationen“

nebeneinander, insbesondere also auf das Zusammenwirken von Kausalnexus und Finalnexus.¹

Die „oberste Schicht“ im Menschen aber, die noch über dem Seelischen und Geistigen steht, ist die Person. Sie ist das die menschliche Individualität formende und gestaltende Prinzip und besitzt ihre Eigengesetzlichkeit. Hier erhebt sich nun die entscheidende Frage: ob diese Person „frei“ ist im indeterministischen Sinne, ob sie nicht nur Freiheit im positiven, sondern auch Freiheit im negativen Verstande besitzt? Hartmann sieht sich hier vor eine im Grunde unlösbare Aporie gestellt; denn „Freiheit im negativen Verstande“ darf es nicht geben, sondern nur Freiheit „zu etwas“, also Freiheit im positiven Verstande, denn alles Geschehen muß determiniert sein (Ethik 584, 586, 587, 589, 599 und sonst). Demgegenüber aber steht die „Sollensantinomie“ (624 ff.): nur dasjenige Wertentsprechen eines freien Wesens, das auch den Werten gegenüber „anders kann“, ist in Wahrheit sittlich. Die Eigendetermination der Person im indeterministischen Sinne wird damit sittlich notwendig (Ethik 628, 645, 711). Das „ungelöste Restproblem“ liegt dabei nicht in dem Novum als solchem (denn ein solches gibt es in jeder neuen Seinsschicht), sondern in dem Fehlen des Vergleichbaren (715 ff., 719). Die Lösung, und zwar eine Lösung im Sinne des Indeterminismus, ist dann schließlich bei Nicolai Hartmann allerdings eine gewaltsame: der Skepsis wird die „Beweislast“ zugeschoben (656 ff., 728). Es gibt aber in wissenschaftlichen Fragen keine Beweislastverteilung. Jedenfalls aber stünde als Ergebnis fest: indeterministische Freiheit ist für Nicolai Hartmann ontologisch möglich und zugleich für die „sittliche“ Person ethisch notwendig.

Eine wirkliche „Lösung“ vermögen wir auch in diesem ontologischen Versuch von Nicolai Hartmann nicht zu erblicken. Gegen seine „Dependenzgesetze“ erheben sich zunächst Bedenken allgemeiner Art: es ist nicht einzusehen, wie sich die

¹ Siehe etwa: Ethik S. 591, 593, 607. Hartmann bemüht sich, diese Gedanken auf Kant zurückzuführen (z. B. Ethik 589/90, 593, 595, 588; Neue Wege 1943 S. 297/98). Dieser Versuch leuchtet aber wenig ein; denn die „idealistische Aufmachung“ (593) ist bei Kant keine Zufälligkeit, die man beliebig eliminieren könnte.

höhere Schicht der niederen „bedienen“ und doch deren Gesetze völlig unberührt lassen könnte (wenn beispielsweise die niedere Schicht schon für sich kausal eindeutig determiniert wäre, so könnte die höhere Schicht an diesem festliegenden Verlauf doch nur etwas ändern, wenn sie jenen Kausalzusammenhang durchbrechen würde). Es scheint hier ein ähnlicher Fehler vorzuliegen, wie wir ihn schon in anderem Zusammenhang (II) hervorheben mußten: auch eine bloße „Richtungsänderung“ in der tieferen Schicht bedeutet Energieaufwand, und man müßte aufzeigen, woher die dazu nötige Energie kommt, wie wir es oben versucht haben. In der konkreten Wirklichkeit gibt es keine isolierten Schichten, sondern nur „Gebilde“; was in einer Schicht geschieht, berührt auch die übrigen. Aber ganz abgesehen von solchen Einwänden allgemeiner Art wird das Problem der Freiheit dadurch nicht leichter, daß man es einer einzelnen „Schicht“ (hier also der Person) zuweist; auch so bleibt die einzelne Schicht dem Ganzen verhaftet. Es mag denk-ökonomisch zweckmäßig sein, in dieser Weise eine Teilung vorzunehmen. Aber aufs Ganze gesehen bleibt auch so die abschließende Frage, ob in diesem Ganzen der Welt so etwas wie indeterministische Freiheit bestehen kann oder nicht, die Frage also, ob es sie, in einer einzelnen Schicht oder sonstwie, „gibt“ oder „nicht gibt“.

VI

Weder der empirisch-ontologische Lösungsversuch, der vom Sein der Welt, noch der erkenntnistheoretische, der vom Denken und seinen Gesetzen ausgeht, konnte jeder für sich die Probleme der menschlichen Willensfreiheit erschöpfen. So müssen wir notwendig zu einer synthetischen Lösung kommen, in der die uns bewegenden Fragen durch die Gesetzmäßigkeiten des Denkens und zugleich durch die Wirklichkeiten des Seins ihre maßgebende Beleuchtung erfahren.

1. Gehen wir zunächst vom Denken und seinen Gesetzen aus. Kants Lösungsversuch konnte deshalb nicht befriedigen, weil er eine „objektive“ Erkenntnis des Seins nur insoweit bejahen und gelten lassen wollte, als dieses in einer „Regel“ erfaßt werden kann. Diese Forderung aber scheitert daran, daß es in der

Wirklichkeit des Seins auch „Einmaliges“ gibt, das wir als solches objektiv erkennen müssen – um seiner selbst willen (denn die Welt ist letzten Endes überhaupt ein „Einmaliges“, „Historisches“), aber auch um deswillen, weil wir ohne das Einmalige zu keiner Einsicht in eine Regel gelangen können. Ein Denken, das solches Einmalige als objektive Erfahrung nicht gelten läßt, entzieht sich selbst die Grundlage weiteren Fortschreitens. Aber es ist nun gar nicht an dem, daß das Denken diesem Einmaligen gegenüber resignieren und auf seine ihm immanenten Gesetzmäßigkeiten verzichten müßte. Wir können in diesem Einmaligen zwar die Regel nicht erkennen, aber wir müssen auch ihm gegenüber die Anwendung gewisser feststehender Denkformen voraussetzen. Sigwart hat dies in seiner Logik II, 175 klar und scharf dahin ausgesprochen: „Die Forderung, das Gegebene als notwendig zu begreifen, läßt sich als eine schlechthin allgemeine durch das Wesen unseres Denkens legitimieren“. Diese Forderung bleibt als Postulat auch dem „Einmaligen“ gegenüber bestehen, und zwar auch dem Einmaligen im seelischen Leben gegenüber. Der Sinn des Postulats aber kommt zuletzt darauf hinaus, „die Vielheit der Wahrnehmungen nach einheitlichen Prinzipien“ zusammenzufassen. Wir können nicht anders als „deterministisch“ denken. In der Sphäre des Denkens ist der erkenntnistheoretische Determinismus eine Notwendigkeit.

2. Aber auch die Wirklichkeit des Seins erfordert neben dem Denken ihre ungekürzte Berücksichtigung. Sie verlangt zunächst eine negative, das Bisherige einschränkende Feststellung: daß die Wirklichkeit des Seins der eben erhobenen Forderung unseres Denkens nach einheitlichen Prinzipien und damit nach deterministischer Betrachtung entspricht, daß alles wirkliche Geschehen restlos determiniert ist, steht mit dem Gesagten noch nicht fest. Das bloße Postulat unseres Denkens ist noch kein vollgültiger Beweis dafür, daß die Wirklichkeit diesem Postulat Erfüllung gewährt. So gewiß es eine Verirrung mancher modernen physikalischen Theorie war, aus der Nichtbeweisbarkeit der Kausalität deren Nichtvorhandensein herleiten, also die „Freiheit“ als erwiesen ansehen zu wollen, so gewiß ist es auch umgekehrt ein Trugschluß, aus dem Wunschbild einer

lückenlosen Kausalerkenntnis die Kausalität der Wirklichkeit als bereits bewiesen anzunehmen. Mit Recht warnt Sigwart II, 775 in dieser Hinsicht davor, die „Postulate“ unseres Denkens zu „Axiomen“ zu erheben. Wir wissen über das tatsächliche Vorhandensein von Kausalität oder Freiheit nichts. Und dieses „Ignoramus“ wird aller Voraussicht nach auch für die Zukunft ein „Ignorabimus“ bleiben. So schmerzlich dieser Verzicht auf Erkenntnis uns vielleicht auch ist, so werden wir uns wohl dabei beruhigen müssen, daß die Wirklichkeit an dieser Stelle für unser Denken undurchdringlich ist. Ob das Dasein restlos determiniert ist oder nicht, werden wir auch künftig nicht erfahren.

Ebenso wichtig wie diese negative Feststellung ist aber die positive Erwägung, die wir anstellen müssen. Wir werden, auch im Gebiete des Psychischen, immer versuchen, „das Gegebene als notwendig zu begreifen“. Aber darüber hinaus – dies hat der „Determinismus“ im alten Sinn übersehen – dürfen wir nie die Frage vergessen, ob nicht etwa das gegenständliche Sein selbst noch andere kategoriale Einstellungen zu seiner Erkenntnis von uns fordert, als nur die eine ausschließliche und einseitige Kausalität. Nur wenn wir so vorgehen, machen wir Ernst mit der Forderung, daß die Kategorien unserer Betrachtung „Zug um Zug den Realverhältnissen abgelauscht“ werden sollen.

In dieser Hinsicht ist es für unsere Frage von höchster Bedeutung, daß schon die moderne Physik im reinen Erkenntnisbereich mit dem Kausalprinzip und mit dem Grundsatz durchgehender kontinuierlicher Stetigkeit nicht mehr allein auszukommen erklärt. Trifft dies schon für das Gebiet des Anorganischen zu, so muß es um so mehr für das Gebiet des Organischen und Psychischen gelten.

Nicolai Hartmann will, wie wir gesehen haben, die „indeterministische“ Freiheit und damit die Durchbrechung kausaler Stetigkeit seitens der „Person“ durch Berufung auf die ethischen Forderungen begründen und so die Naturkausalität überbauen. Aber er greift damit vom theoretischen in das praktische Gebiet und seine Postulate hinüber und verläßt den Bereich reiner Erkenntnis. Wir aber wollen die Frage als Erkenntnisfrage würdigen.

Auch unter Berücksichtigung dieser Einschränkung gelangen

wir jedoch zu der Einsicht, daß in der Tat von der Seite des seelischen Seins und seelischen Geschehens her zur Notwendigkeit kausaler Würdigung der Vorgänge andere kategoriale Denkformen hinzutreten müssen, damit wir alles Wesentliche auf diesen Gebieten erfassen können. Wir wollen uns abschließend dies nochmals im Zusammenhang klar machen.

Die Form des Erkennens auf seelischem Gebiet ist das „Verstehen“, als Erfassen von Sinnzusammenhängen, das damit auf diesem Gebiet allen genetischen Erwägungen vorgeht. Es erschließt das seelische Geschehen genau so, wie das „Wahrnehmen“ durch die Sinne die körperliche Natur erschließt.¹

Alles Seelenleben aber ist intentional auf „Werte“ gerichtet, und Werte müssen wir verstehen, wenn wir Seelisches verstehen wollen. Nicht indem wir dieses „werten“, wohl aber indem wir es auf Werte „beziehen“. Das Seelenleben als Ganzes, wie es unser verstehendes Erkennen zu erfassen hat, ist nicht bloß eine Summe kausaler Assoziationen, sondern überall durchsetzt von intentionalen, wert-gerichteten Erlebnissen und Akten. Damit schließt es notwendig das „Schöpferische“, „Spontane“ und aus dem, was vorherging, „Nicht-Erklärbares“ in sich ein. Zugang zu ihm gewinnen wir nur mit einer der Kausalität gegenüber neuen und besonderen kategorialen Denkform. Der Kausalitätskategorie fehlt das „Verständnis“ für den inneren Gehalt des Seelischen. Wir können dieses nicht als bloßen Automaten, der „zufällig“ Werte schafft, erkennen. So mögen wir etwa kausal erklären, wie durch politische, kulturelle, wirtschaftliche Vorgänge im 16. Jahrhundert der „Boden“ der Reformation bereitet wurde; ihr eigentümlicher spontaner „Ideen“-Gehalt dagegen läßt sich niemals allein aus dem, „was vorherging“, erfassen. Aber nicht nur dem Wertvollen, sondern auch dem Wertwidrigen, dem, „Verbrecher-

¹ Den bekannten Satz von Dilthey: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“, berichtigen wir also dahin, daß wir „die körperliche Natur wahrnehmen, das Seelenleben dagegen verstehen“. So fassen wir die beiden Seiten des Daseins deskriptiv-phänomenologisch auf. Beide aber „erklären“ wir, wenn wir genetisch-ätiologische Zusammenhänge feststellen, sei es aus körperlichen Ursachen, sei es aus seelischen Beweggründen (Motiven). Ein „Erklären“ gibt es also sowohl auf körperlichem wie auf seelischem Gebiet; auf letzterem ist es selbstverständlich zugleich immer auch ein „Verstehen“.

ischen“ gegenüber gilt dies. So fordert die Erkenntnis des Seelischen aus dessen Struktur und Wesen heraus eigene Kategorien.

3. Abschließend glauben wir demnach als Ergebnis festhalten zu dürfen: Ob das schöpferische und sonstige seelische Geschehen und ob das Wollen und Handeln des Menschen „frei“ sei, vermögen wir nicht zu sagen. Aber feststeht und gibt der Forschung die richtigen Grundlagen, daß die Erkenntnis menschlichen Seelenlebens neben der Kategorie der Kausalität auch die Kategorie der Spontaneität benötigt. Ohne sie ist Seelisches nirgends „verständlich“. Dies gilt auch als Grundsatz aller kriminologischen Forschung.¹

Literaturhinweise

- Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. 7. Aufl., 1941.
 Eisler's Handwörterbuch der Philosophie. 2. Aufl., 1922.
 Haering, Th. L., Über Individualität in Natur und Geisteswelt. 1926, S. 93 f.
 Hartmann, Nicolai, Ethik. 2. Aufl., 1935. – Zur Grundlegung der Ontologie. 1935. Mit Besprechung in Band XXVIII, 225 ff. (1936) der „Kritischen Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“. – Neue Wege der Ontologie. In: „Systematische Philosophie“, herausgegeben von Nic. Hartmann (1943) S. 199 ff. – Das Problem des geistigen Seins. 1933.
 Jordan, Die Physik des 20. Jahrhunderts. 5. Aufl., 1943. – Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens. 1943.
 Kant, Kritik der reinen Vernunft. Kehrbach, Reclam. 2. Aufl., 1878. Dazu: Messer, Kommentar (2. Aufl., 1923) S. 110 ff. – Kritik der Urteilskraft. Vorländer bei F. Meiner. 1924, S. 241 ff. (242).
 Mezger, Kriminalpsychologische Probleme im Strafrecht. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1943 Heft 4 (München 1943). Kriminalpolitik und ihre kriminologischen Grundlagen (3. Aufl. 1944). Mit weiterer Literatur.
 Sigwart, Logik. Bd. I und II. 3. Aufl., 1904.
 Westphal, Physik. 11. Aufl., 1944.

¹ Nicht näher behandelt ist im Text der theologische Lösungsversuch, wie er beispielsweise in dem Streit zwischen Luther und Erasmus in den Vordergrund tritt. Dazu die Schrift: Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther (1909). Es handelt sich hier um die Frage, inwieweit menschliche Willensfreiheit mit der göttlichen Vorsehung (als Vorausbestimmung oder als Voraussicht) vereinbar sei, also um etwas ganz anderes als bei der modernen Frage nach der Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem Kausalprinzip.

KURZE BEMERKUNGEN ÜBER DEN VERFASSER

Prof. Dr. jur. Edmund Mezger, wohnhaft München 23, Kaulbachstr. 89, wurde am 15. Oktober 1883 in Basel geboren. Er besuchte das humanistische Gymnasium in Basel und später in Eßlingen (Wttbg.), studierte an den Universitäten Tübingen, Berlin und Leipzig und legte 1906 und 1910 die beiden juristischen Prüfungen ab. Nach einem weiteren Studienaufenthalt in Paris war er als Rechtsanwalt, Richter und im Württembergischen Justizministerium in Stuttgart tätig. 1918 habilierte er sich an der Universität Tübingen für Strafrecht, Prozeßrecht, Internationales Recht und Rechtsphilosophie. 1922 wurde er außerordentlicher Professor an der Universität Tübingen, 1925 ordentlicher Professor an der Universität Marburg/Lahn und 1932 Nachfolger von v. Beling an der Universität München für Strafrecht, Kriminologie, und Rechtsphilosophie.

Seine Veröffentlichungen

umfassen neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen, Beiträgen zu Sammelwerken usw. in selbständigen Werken das Strafrecht (Strafrecht, ein Lehrbuch, 2. Aufl. 1933, auch in fremdsprachlichen Uebersetzungen), das Prozeßrecht (Der psychiatrische Sachverständige im Prozeß 1918), die Rechtsphilosophie (Sein und Sollen im Recht 1920 u. and.) und das Gebiet der kriminologischen Forschung. Zu dieser gibt Näheres ein am 5. Juni 1943 als Mitglied der Philosophisch-historischen Abteilung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München gehaltener Vortrag über Kriminalpsychologische Probleme im Strafrecht (diese Sitzungsberichte der philos.-histor. Abteilung, Jahrgang 1943 Heft 4).