

I.

„Kan Menneskets frie Villie bevises af
dets Selvbevidsthed?“

En med det Kongelige Norske Videnskabers-
Selskabs større Guldmedaille belønnet
Priis = Afhandling

af

Dr. Arthur Schopenhauer.

Das Buch der Naturgeschichte
von Johann Friedrich Zedler

Das Buch der Naturgeschichte
von Johann Friedrich Zedler
in acht Theilen
Bey der Buchhandlung
von Johann Friedrich Zedler
in Halle

Das Buch der Naturgeschichte
von Johann Friedrich Zedler

Das Buch der Naturgeschichte
von Johann Friedrich Zedler

F o r o r d .

Efterfølgende af den af flere skarpsindige philosophiske Skrifter bekendte, ogsaa af vor afdøde Niels Treschow med Berømmelse omtalte Dr. Arthur Schopenhauer forfattede Afhandling, der ved den sidst afholdne Høitidelighed paa Hans Majestæt Kongens Fødselsdag, den 26de Januar 1839, blev tilkjendt Selskabets første Priismedaille, har man troet at burde optage i Originalsproget, deels fordi en Oversættelse upaatvivlelig vilde være overflødig, ja ukjærkommen for Enhver, der forøvrigt besidder videnskabelig Dannelse nok til med Interesse og Forstand at læse Afhandlingen, deels fordi de Exemplarer, der vare tilstaaede Forfatteren, formeentlig for ham vilde mangle al Interesse, naar de vare trykte i det Norske Sprog, deels endelig, fordi Indholdets esoteriske Na-

tur syntes at gjøre det onskeligt, at Afhandlingen, saavidt mueligt, ikke gjordes tilgjængelig for Andre, end Saadanne, hvem nogenlunde grundig Dannelse satte istand til saavel at undgaae Misforstaaelser som rigtigen at vurdere Afhandlingens Værd, med Hensyn til dens Realitet, i det Hele og i det Enkelte.

Trondhjem, i August 1839.

Redactionen.

„Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?“

Verdeutschet:

„Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?“

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernstlichen und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mitlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

I. Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer; wir denken in ihm nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden; dieses hingegen muß, als Kraft äussernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend, hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuale und moralische Freiheit.

a) *Physische Freiheit* ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art; daher sagen wir „freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektrizität, freier Lauf des Strohm, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist“, u. s. w. Selbst „freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief“ bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, die, als Hindernisse des Genusses solchen Dingen anzuhängen pflegen. — Am häufigsten aber ist in unserem Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehn, willkürlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wenn kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets der Wille ist, so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt, welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei genannt, wenn weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein physisches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehn. Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste; in welcher er, eben deshalb, auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung begläubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es, in dieser Bedeutung, frei; wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn

nur auf das Können, d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Actionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit in dieser seinen ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: „frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde, frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich“; auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es nur nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat; denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser physischen Freiheit abgehn und die zwei andere Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem philosophischen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg eröffnet. Er zerfällt in zwei gang verschiedene Arten: die intellektuale und die moralische Freiheit.

- b) Die intellektuale Freiheit, *το ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διαφοράν* bei Aristoteles, wird hier bloß Behufs der Vollständigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen. Ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden; so daß ich sie dann in der Kürze werde abhandeln können, während diese Erörterung hier nur unnöthigerweise den Gedankengang unterbrechen und den Leser zerstreuen würde. In der Eintheilung aber mußte die intellektuale Freiheit, als der physischen zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.
- c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur moralischen Freiheit, als welche eigentlich das *liberum arbitrium* ist, von welchem die Frage der königl. Societät redet. Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, nothwendig viel

spätere, Entstehung begreiflich macht. Die physische Freiheit bezieht sich, wie gesagt, nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu seyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es ausserdem gewiß seinem Willen gemäß gewesen seyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch frei gewesen wäre, oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemässe Handlung eben so hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hinderniß. Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne wie ein physisches Hinderniß; indem dieses leicht die menschliche Körperkraft überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich seyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein stärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir dann auch häufig sehn, daß sogar das gemeinhin stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven z. B. beim Selbstmord, auch bei Aufopferung des Lebens für Andre, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgefuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem blossen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn auch die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person der Betheiligten, zustehn, welches im Resultat dasselbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei?

Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehn, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit, welcher eben der der physischen Freiheit ist, sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „frei“ = „dem eigenen Willen gemäß“; fragt man nun, ob der Wille selbst frei sei, so fragt man ob der Wille sich selber gemäß sei, was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „frei bin ich, wenn ich thun kann was ich will“, und durch das „was ich will“ ist da schon die Freiheit entschieden. Setzt aber, wo wir nach der Freiheit des Wollens selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „kannst du auch wollen was du willst?“ — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem anderen, hinter ihm liegenden, Wollen abhänge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht, so entstände alsbald die zweite: „kannst du auch wollen, was du wollen willst?“ Und so würde es ins Unendliche höher hinauf geschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden abhängig dachten und vergebens strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen mußten; wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir eben so gut das erste als das beliebig letzte dazu nehmen; wodurch dann aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?“ zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Willens entscheidet, ist was man wissen wollte und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, vom Thun hergenommene, empirische Begriff der Freiheit weigert sich also eine direkte Verbindung mit dem des Wollens einzugehn. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen

Det Egl. norske Vidsselsk. Skr. i det 19de Aarh. 3. B. 2. S.

anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte; dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hierbei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt habe.

Zunächst wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff zu erörtern. Wir fragen also: was heißt nothwendig?

Die gewöhnliche Erklärung: „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann,“ ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsre Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung stelle ich diese auf: Nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt. Welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun jener zureichende Grund ein logischer (Erkenntnißgrund), oder ein mathematischer, oder ein physischer (Ursache genant) ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Δ wenn die $<$ gleich sind) oder eine physische (reale) (wie die des Eintritts der Wirkung, sobald die Ursache vollständig da ist) seyn; immer aber hängt sie mit gleicher Strenge der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig; und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist; denn alle Gründe sind zwingend. Diese Real-Erklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde geradezu Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann. — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden, zureichenden Grundes. — Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufäl-

llige gedacht, was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig in Bezug auf ihre Ursache; hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun mußte aber das Freie, da Abwesenheit aller Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin definitiv werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Sedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt, von keinem Grunde Abhängige.

Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde, da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde, welcher Art dieser auch sei, allemahl nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären.*) Ein freier Wille wäre also ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da jedes ein Andres Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund (oder Ursache) seyn muß, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde, dessen einzelne Aeußerungen (Willensakte) also schlechthin ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch

*) Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher die Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn das „Von selbst“ heißt, auf seine eigentliche Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergängige Ursache“; dieses aber ist identisch mit „ohne Nothwendigkeit“. So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt.

irgend etwas einer Regel gemäß so oder anders bestimmt zu seyn: — bei welchem Begriff das deutliche Denken uns deshalb ausgeht, weil der Satz vom zureichenden Grunde, in seinen verschiedenen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus; er heißt: liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, neblichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen, wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführten. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig; und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter denselben ganz individuell und durchgängig bestimmten äussern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtseyn?

Antwort: das Bewußtseyn des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewußtseyns anderer Dinge; welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses letztere nun enthält zwar, ehe jene andere Dinge noch darin vorkommen, gewisse Formen der allein möglichen Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit des objektiven Daseyns jener Dinge (d. i. ihres Daseyns als Objekte für uns) sind; dergleichen sind bekanntlich Raum, Zeit, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen, so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher dadurch bewußt werden

Können und in durchgängiger Beziehung auf diese; daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtseyn gehörig anzusehn haben, vielmehr als das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. die objective Erkenntniß, möglich machend.

Auch werde ich nicht etwan durch des Doppeltfönn des in der Aufgabe vorkommenden Wortes conscientia mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihrem von Kant behaupteten kategorischen Imperativ, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehn; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns von andern Dingen, eintreten; theils weil die Gränzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzugefügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der Königl. Societät seyn kann, durch Hineinziehung des Gewissens ins Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischen Beweis der Freiheit, aus den a priori bewußten Moralgesetzen, vermöge des Schlusses „Du kannst weil du sollst“, wiederholt zu sehn.

Aus dem Obigen erhellt, daß von unserm gesammten Bewußtseyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn anderer Dinge, oder das Erkenntnißvermögen ist. Dieses ist mit allen seinen Kräften ganz nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefem Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen welche es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminierend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Aber allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem größten Theiles unsers gesammten Be-

wußtseyns übrig behalten, wäre das Selbstbewußtseyn. Wir übersehn schon hier, daß der Reichthum desselben nicht groß seyn kann. Daher, wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten, wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbstbewußtseyns hat man auch einen inneren Sinn*) aufgestellt, der jedoch mehr im bildlichen, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist.

Wie dem auch sey, so ist unsre nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtseyn? oder: wie wird denn der Mensch sich seines eigenen Selbst bewußt? — Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß der Gegenstand desselben stets das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlich gefaßten Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehn; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modificationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln und dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, als Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Haßen, Zürnen, Trauern, Schmerzleiden, kurz sämtliche Affekten und Leidenschaften den Affectionen des Wollens beizuzählen; da diese Affekten und Leidenschaften sämtlich nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald sanfte und leise Bewegungen des entweder gehemmten oder losgelassenen, befriedigten oder un-

*) Er findet sich schon von Cicero als *tactus interior* erwähnt, in den *Acad. quaest. IV, 7.* — Ausführlicher beim Augustinus *de lib. arb. II, 3. seqq.* — endlich beim Kartesius, *princ. phil. IV, 190.* — und dann bei fast allen Späteren.

befriedigten Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, oder auf Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen. Sie sind also entschieden Affectionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sogar aber gehöret eben dahin das, was man Gefühle der Lust oder Unlust nennt: denn obwohl diese in der größten Mannigfaltigkeit von Arten und Graden vorhanden sind, so lassen sie sich doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabscheuende Affectionen, also auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder losgelassen, sich seiner bewußt werdenden Willen selbst; ja, genau genommen, erstreckt sich dieses bis auf die körperlich angenehmen oder schmerzlichen und alle zwischen diesen beiden Extremen liegenden zahllosen Empfindungen, da das Wesen auch aller dieser Affectionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes oder ihm Widerwärtiges ins unmittelbarste Selbstbewußtseyn treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau erwogen, sich unmittelbar nur bewußt, als des nach Außen wirkenden Organs des Willens, und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affectionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust und Unlust mit einrechnen, oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes abwechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseyns oder, wenn man will, des inneren Sinnes ausmacht, in durchgängiger und allgemein anerkannter Beziehung steht auf das in der Außenwelt Wahrgenommene und Erkannte: dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, an dessen Gränze also, wo es an das Gebiet des Bewußtseyns andrer Dinge stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenomme-

nen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen oder Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine *petitio principii* auslegen; denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen; da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern seiner Selbstbewußtseyns eingeschperren Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Außenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem Willen also finden wir das Selbstbewußtseyn sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe nun aber in diesem, seinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und bestimmten Sinne dieses Worts, hervorgieng, ist unser Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zusteuern wollen, nachdem wir, bis hieher, uns ihm zwar nur lawirend, aber doch schon merklich, genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn.

Wenn ein Mensch will, so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun „Etwas wollen?“ Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist, entsteht auf Anlaß, von etwas, das zum Bewußtseyn andrer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt in dieser Beziehung Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung davon bewirkt, also darauf reagirt; in dieser Reaktion

besteht sein ganzes Wesen. Hieraus ist schon klar, daß er ohne dasselbe eintreten könnte, da es ihm sowohl an Anlaß als an Stoff fehlen würde. Allein es fragt sich, ob, wenn dieses Objekt für das Erkenntnißvermögen daheht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben, und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar ein entgegengesetzter entstehen könnte; also ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umständen verschieden, ja entgegengesetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: „Wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtseyn, der Wille eine gänzliche Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen? — Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewiesenen abstrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen, und somit unser Problem festgestellt. Im unmittelbaren Selbstbewußtseyn aber haben wir die Data zur Lösung desselben zu suchen, und werden zu dem Ende dessen Aussage genau prüfen, nicht aber durch eine summarische Entscheidung den Knoten durchhauen, wie Kartesius, der ohne Weiteres die Behauptung aufstellte: „*Libertatis autem & indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius & perfectius comprehendamus.* (Princ. phil. I. § 41.) Das Unstatthafte dieser Behauptung hat schon Leibniz gerügt (Theod. I, § 50 — & III § 292.), der doch selbst in diesem Punkte nur ein schwankes Rohr im Winde war und nach den widersprechendsten Aeußerungen endlich zu dem Resultat gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht necessitirt werde. Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein solcher Mittelweg zwischen der oben gestellten Alternative nicht haltbar ist, und man nicht, einer gewissen beliebten Halbheit gemäß, sagen kann, die Motive bestimmten den Willen nur gewissermaßen; er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis auf irgend einen gewissen Grad, und dann könne er sich ihr entziehen. Denn, sobald wir ei-

Det Egl. norske Bibelsk. Skr. i det 19de Aarh. 3. B. 2. S.

ner gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt, so bedarf es, bei etwanigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maafgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden; z. B. wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 seyn; u. s. f.

Wir wenden uns also jetzt mit unserm Problem an das unmittelbare Selbstbewußtseyn, in dem Sinn, welchen wir oben festgestellt haben. Welchen Aufschluß giebt uns nun wohl dieses Selbstbewußtseyn über jene abstrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nicht-Anwendbarkeit des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgestelltem, Motiv? oder über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit seines Ausbleibens in solchem Fall?

Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche oder tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondre, wie über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtseyn erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen, als solchen, einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte. Vielmehr sind jene Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach Aussen gerichtet ist, geschöpft, und können allererst vor dem Forum der reflectirenden Vernunft allensals noch mit Hinzuziehung der Erfahrung, zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja einfältige Selbstbewußtseyn hingegen kann nicht einmal die Frage verstehen, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihrem nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan durch Folgendes ausdrücken lassen: „ich kann wollen; und wann ich eine Handlung wollen werde, so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehn, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich.“ Dies heißt in der

Kürze: „ich kann thun was ich will“. Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseyns nicht, wie man sie auch wenden, oder in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Diese Aussage bezieht, sich also immer auf das Thun-Können dem Willen gemäß. Dieses ist aber der gleich Anfangs aufgestellte, empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem „frei“ bedeutet „dem Willen gemäß“. Diese Freiheit wird das Selbstbewußtseyn unbedenklich aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Wir forschen nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv; hierüber aber enthält jene Aussage „ich kan thun was ich will“ nichts. — Die Abhängigkeit unseres Thuns, d. h. unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtseyn allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes, als die Unabhängigkeit unsrer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde; welche aber das Selbstbewußtseyn nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der Außenwelt (die uns als Bewußtseyn von andern Dingen gegeben ist) zu unsern Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtseyn aber nicht die Beziehung dessen, was ganz auffer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann; offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, aufferhalb der Gränze des Selbstbewußtseyns, von andern Dingen; der Willensakt selbst aber liegt im Bewußtseyn, und nach dem Kausalverhältnisse jener Objekte auf den Willensakt wird hier gefragt. Sache des Selbstbewußtseyns ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, die eigentlich mit dem „Was ich will“ gemeint ist; auch ist es sogar erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. die That, welche ihn,

selbst für das Selbstbewußtseyn, zum Willensakte stempelt; denn solange er im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch, wenn fertig, Entschluß; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtseyn selbst erst die That: denn bis zu dieser ist er veränderlich und daher noch problematisch.

Und hier stehn wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu läugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. h. philosophisch Nohe) meynt, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte gleich möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtseyn pocht, welches, meint er, dieses aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. Wünschen kann er (konträr-). Entgegengesetztes, aber wollen nur Eines davon; und welches dieses sei, offenbart, auch dem Selbstbewußtseyn, Allererst die That. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von konträr entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andre zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtseyn nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche, mit ihren Motiven, steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt; über jeden derselben sagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakte wird. Denn diese letztere, rein subjektive, mithin einseitige Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das „Ich kann thun was ich will“; aber diese subjektive Möglichkeit ist ganz hypothetisch; sie besagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es thun.“ Allein die zum Wollen noch erforderliche Bestimmung liegt nicht darin; da das Selbstbewußtseyn bloß das Wollen, aber nicht die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtseyn andrer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen liegen. Hingegen ist es die objektive Möglichkeit, die den Ausschlag giebt; diese aber liegt ausserhalb des Selbst-

Bewußtseyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Mensch als Objekt gehört, ist daher dem Selbstbewußtseyn fremd, und gehört dem Bewußtseyn andrer Dinge an. jene subjektive Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Stein liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, mit welchem die objektive Möglichkeit eintritt. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abschnitt, woselbst wir den Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, sondern von Aussen betrachten, und also die objektive Möglichkeit des Willensaktes untersuchen werden: da wird die Sache, nachdem sie so von zwei entgegengesetzten Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beispiele erläutert werden.

Also das im Selbstbewußtseyn liegende Gefühl „Ich kann thun was ich will“ begleitet uns beständig, besagt aber bloß, daß die Entschlüsse oder entschiedenen Akte unsers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal sogleich übergehn werden in die anschauliche, klare, reale Aussenwelt, da zu ihr unser Leib, wie alles Andre, gehört. Dies Bewußtseyn bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Aussenwelt, die sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße, von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, in der erstern lauter erfolglose und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. Befragte man einen ganz unbefangenen Menschen, so würde er jenes unmittelbare Bewußtseyn, welches so häufig für das einer vermeintlichen Willensfreiheit gehalten wird, etwann so ausdrücken: „Ich kann thun was ich will; will ich links gehn, so gehe ich links: will ich rechts gehn, so gehe ich rechts: das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin also frei“. Diese Aussage ist (bis auf die Konklusion) allerdings vollkommen wahr und richtig; nur redet sie keineswegs von der Unabhängigkeit oder Abhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes selbst, sondern nur von den Folgen dieses Aktes, sobald er

eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtseyn ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen (d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter seyn kann) die Willensfreiheit für etwas so unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unbezweifelte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernst daran; sondern in seinem Herzen meint, all das Gerede darüber seien bloße Fectübungen der Schuldialektik und im Grunde Spaasß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtseyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist, und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirksamkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unsers Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jetzt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen seines jedesmaligen Wollens; sein Thun zwar hänge ganz allein von seinem Wollen ab; jetzt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas; er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und eben so gut das Andre thun, wenn er wolle; aber er solle jetzt sich besinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andre zu wollen fähig sei.

Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwa so: „kannst du wirklich von in dir aufgestiegenen entgegengesetzten Wünschen dem einen sowohl als dem andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen zwei einander ausschließenden Gegenständen des Besizes, eben so gut den einen als den andern vorziehen?“ da wird er sagen: „Vielleicht wird mir die Wahl schwer fallen; immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andre wählen will, und von keiner

andern Gewalt; denn da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinem Willen folgen.“ Sagt man nun: „aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?“ so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtseyn: „Von gar nichts als von mir; ich kann wollen, was ich will; was ich will, das will ich.“ Und Letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im Innersten seines Bewußtseyns sich auf den Satz von der Identität zu stützen, vermöge dessen doch allein das wahr ist; sondern, hier auf's Aeufferste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ich's redete, weshalb es allen Sinn verliert. Denn man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseyns zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nun nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen.

Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, — da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, — irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt, oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so nothwendig festgestellt ist, wie daß im Δ dem größten $<$ die größte Seite gegenüber liegen muß: dies ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtseyn so fern liegt, daß es nicht einmal zu ihrem Verständniß zu bringen ist; geschweige, daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte.

Angegebenermaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen in jene unmittelbare Gewisheit „was ich will, kann ich thun, und ich will, was ich will“, wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er

stets zu entchlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und das ist ihm nicht zu verargen; denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen. Sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein, durch seine Beschaffenheit selbst, ein für alle Mal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften hat, aus denen seine Reaktionen auf entstandenen äußern Anlaß nothwendig hervorgehn, demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen, und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel seyn mag, der Bestimmung durch die Anlässe von Aussen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der gesammten Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser, so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwanigen Regel oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn hierüber keine Auskunft enthält, indem hier der unbefangene Mensch selbst davon abgeht und seine Rathlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, die er an sich und andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandesregeln zu nehmen versucht, dabei aber, durch die Unsicherheit und das Schwankende seiner Erklärungen, genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtseyn über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die falsch verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst und der wahre Kern seines Wesens ist; daher liegt derselbe seinem Bewußtseyn zum Grunde als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber sich nicht hinaus gehn läßt. Denn der Mensch ist wie er will und will wie er ist. Daher, ihn fragen, ob er auch

Anderß wollen könnte als er will, heißt, ihn fragen, ob er auch wohl ein Anderer seyn könnte als er selbst; und das weiß er nicht.

Eben deshalb muß auch der Philosoph, als welcher sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit gelangen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Anderer Thun zur Auslegung und Kontrolle solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden; die Entscheidung dieser wird zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseyns, dafür aber doch zur Sache und ausreichend seyn. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtseyn keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses macht nur einen sehr beschränkten Theil unsers gesammten Bewußtseyns aus, als welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven und deutlichen Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Außenwelt, und da kann es denn, nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draussen möglich, was unmöglich und was nothwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner ihm a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche reale Außenwelt und damit die Erfahrung. Ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Außenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen u. s. f. Da draussen also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es

Det Kgl. norske Vidsskabs. Skr. i det 19de Aarh. 3. B. 2. S.

finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr. Kein Satz a priori erhellet die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchtthürme stralen nur nach Aussen. Dem sogenannten inneren Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts weiter vor, als der eigene Wille, auf dessen verschiedenartige Bewegungen eigentlich alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind; alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit „was ich will, das kann ich thun“, — welches eigentlich heißt: „jeden wirklichen Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen“; und welches, genau genommen, für das erkennende Subjekt (den Verstand) ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der angegangene Richterstuhl inkompetent; ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, weil er sie nicht versteht.

Den auf unsere Anfrage beim Selbstbewußtseyn erhaltenen Bescheid will ich jetzt nochmals, in kürzerer und leichterem Wendung, resumiren.

Das Selbstbewußtseyn eines Jeden sagt sehr deutlich aus, daß er thun kann, was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, — und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten; sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann; ob er aber die eine sowohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dabei unausgemacht und ist Gegenstand einer tieferen Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtseyn entschieden werden kann. Also jene unlängbare Aussage

des Selbstbewußtseyns „Ich kann thun was ich will“ enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin bestehen würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst, im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äusseren Umstände, unter denen hier dieser Mensch sich befindet, nothwendig bestimmt würde, sondern jezt so und ebensowohl auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtseyn völlig stumm; denn die Sache liegt ganz ausser seinem Bereich; da sie in dem Kausalverhältniß zwischen der Aussenwelt und dem Menschen liegt. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für unser Resultat würde lauten: die Aussage des Selbstbewußtseyns betrifft den Willen bloß a parte post, die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante.

Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung, fragt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseyns so zuverlässig von ihm behauptete Freiheit des Willens bestehe, so wird er antworten: „darin, daß ich thun kann, was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin.“ Also ist es immer das Verhältniß seines Thuns zu seinem Wollen, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt worden, noch bloß die physische Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne, so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen; sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung gerathen, aus dieser aber sich am liebsten wieder hinter sein Thema „ich kann thun was ich will“ retten, und daselbst gegen alle Gründe und alles Raisonnement verschützen. Die berichtigende Antwort auf sein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abschnitt ausser Zweifel zu setzen hoffe, lauten: „Du kannst thun was du willst: aber du kannst in jedem gegebenen Augenblicke deines Lebens nur Ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts Anderes als dieses Eine.“

Durch die in gegenwärtigem Abschnitt gegebene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der Königl. Societät, und zwar verneinend, beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darlegung des Thatbestandes im Selbstbewußtseyn noch einige Bervollständigung durch das Nachfolgende erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrolle. Wenn wir nämlich mit der Frage uns jetzt an diejenige Behörde, zu der als der allein kompetenten wir im Vorhergehenden gewiesen wurden, nämlich den reinen Verstand, die über die Data desselben reflektirende Vernunft, und die im Gesolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung siele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium indifferentiae überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde Dieses uns noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtseyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium indifferentiae sich beweisen ließe, auch nicht einmal liegen können; wodurch, mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist negative Wahrheiten a priori festzustellen, unsre Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationale Begründung erhalten würde, folglich alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Thatfachen des Selbstbewußtseyns und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, nebst ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden; ein solches lügenhaftes Selbstbewußtseyn kann das unsrige nicht seyn. — Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte, vorgebliche Antinomie auch bei ihm selbst nicht etwan dadurch entstehn soll, daß Theses und Antitheses von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseyns, die andere von Vernunft und Erfahrung ausginge; sondern Theses und Antitheses vernünfteln

beide aus angeblich objektiven Gründen: wobei aber die Theseis auf gar nichts als der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfnis im Regressus irgend ein Mal stille zu stehn, fusset, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde der Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich haltende Untersuchung wird aber zugleich auch viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher gehende direkte, und so zur Ergänzung derselben dienen; indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseyns entstehen, wenn dieses in Konflikt geräth mit dem Bewußtseyn von anderen Dingen, welches das Erkenntnißvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtseyn wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser ganzen indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsere Thaten begleitenden „Ich will“, jenes Bewußtseyns der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, einiges Licht aufgehen, wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung selbst erst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun von dem Bewußtseyn des eignen Selbst an das Bewußtseyn von andern Dingen, also an das Erkenntnißvermögen mit unserem Problem wenden, so wissen wir zum voraus, daß, da dieses Vermögen wesentlich nach Außen gerichtet ist, der Wille für dasselbe nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung seyn kann, wie er dies für das dennoch in unserer Sache inkompetent befundene Selbstbewußtseyn war; sondern, daß hier nur die mit Willen begabten Wesen betrachtet

werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äufere Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehn und nunmehr als solche zu untersuchen und zu beurtheilen sind, theils nach allgemeinen, für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden und a priori gewissen Regeln, theils nach den Thatsachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also nicht mehr, wie vorher, direkt mit dem Willen selbst, wie er nur dem inneren Sinn offen liegt, sondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Wesen, welche Gegenstand der äussern Sinne sind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand unsers Forschens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müssen; so wird derselbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei unsere Untersuchungen bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einseitige direkte Selbstbewußtseyn, der sogenannte innere Sinn, war; nämlich des mit allen äussern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen und Erkennen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da allein durch dessen Vermittelung sogar die Anschauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unseren Sinnesorganen empfundenen Veränderungen und Affektionen sogleich und ganz unmittelbar als Wirkungen auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung oder Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren Ursachen, welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als Objekte im Raum sich darstellen. Hieraus erhellet unwidersprechlich, daß das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein für die Möglichkeit der Erfahrung nothwendiges, bewußt ist; ohne daß wir des indirekten, schwierigen und ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften.

Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeinste Regel, welcher alle realen Objekte der Außenwelt, ohne Ausnahme, unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt es eben seiner Apriorität. Es bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen, und besagt, daß, wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehn, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige vorauszusetzen wäre. Denn die unermülich sich erneuernde Frage, „was führte diese Veränderung herbei?“ gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt, wie sehr er auch dabei ermüden mag. Weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raums. — Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Ursache, — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin als nothwendig folgt. Durch diesen Charakter von Nothwendigkeit bewährt sich das Gesetz der Kausalität als eine Gestaltung des Sazes vom zureichenden Grunde, welcher die allgemeinste Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, und wie in der realen Welt als Ursächlichkeit, so in der Gedankenwelt als logisches Gesetz vom Erkenntnißgrunde, und selbst im leeren, aber a priori angeschauten Raum als Gesetz der streng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile desselben gegenseitig von einander auftritt, welche nothwendige Abhängigkeit ausführlich nachzuweisen, das alleinige Thema der Geometrie ist. Darum eben sind, wie ich schon im

Anfange nachgewiesen habe, Nothwendigseyn und Folge eines gegebenen Grundes seyn, Wechselbegriffe.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenständen vorgehenden Veränderungen sind also dem Gesetz der Kausalität unterworfen und treten daher, wann und wo sie eintreten, allemal nothwendig und unausbleiblich ein. Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel für alle Möglichkeit der Erfahrung a priori feststeht. Hinsichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, ist bloß zu fragen, ob es sich um eine Veränderung eines in der äußern Erfahrung gegebenen realen Objectes handelt; sobald dieses ist, unterliegen seine Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. h. müssen durch eine Ursache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt seyn.

Sehn wir nun mit unsrer a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfahrung, ohne Ausnahme, gültigen Regel an die Erfahrung selbst näher heran und betrachten die in derselben gegebenen realen Objecte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unsere Regel sich bezieht; so bemerken wir bald an diesen Objecten einige tief eingreifende Haupt-Unterschiede, nach denen sie auch längst klassifizirt sind. Nämlich sie sind theils unorganische, d. h. leblose, theils organische, d. h. lebendige, und diese wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Diese letztern wieder finden wir, wenn auch im Wesentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entsprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nuancirten Stufenfolge, von den der Pflanze noch nahe verwandten, von ihr schwer zu unterscheidenden an, bis hinauf zu den vollendetesten, dem Begriff des Thieres am vollkommensten entsprechenden; und auf dem Gipfel dieser Stufenfolge sehn wir den Menschen, uns selbst.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irremachen zu lassen, alle diese Wesen nur als objektiv gegebene, reale Ge-

genstände der Erfahrung, und schreiten dem gemäß zur Anwendung unseres für die Möglichkeit aller Erfahrung a priori feststehenden Gesetzes der Kausalität auf die mit solchen Wesen etwan vorgehenden Veränderungen; so werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall jenem Gesetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verschiedenheit im Wesen aller jener Erfahrungsobjekte auch eine ihr angemessene Modifikation in der Art, wie die Kausalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entspricht. Näher: es zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich entweder als Ursächlichkeit im engsten Sinne des Wortes, oder als Reizung, oder als Motivation, ohne daß durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindesten beeinträchtigt würde.

Die Ursache im engsten Sinne des Wortes ist die, vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten. Sie charakterisirt sich überall durch zwei Merkmale: erstlich dadurch, daß bei ihr das 3te Newtonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich“ seine Anwendung findet, d. h.: die Körper, welche die Träger der, Ursach und Wirkung genannten, Zustände sind, werden beide dabei in gleichem Maße verändert. Zweitens dadurch, daß allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursach genau angemessen ist, folglich eine Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt; so daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt ist, sofort aus dem Grade der Intensität der Ursach auch der Grad der Wirkung und vice versa sich wissen, messen und berechnen läßt. Bei empirischer Anwendung dieses 2ten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung: z. B. man darf nicht erwarten, daß bei der Zusammendrückung eines Körpers immerfort sein Umfang abnehme, in dem Ver-

Det fgl. norske Vidsskapsl. Skr. i det 19de Aarh. 3. B. 2. S.

E

hättniß als die zusammendrückende Kraft zunimmt; denn der Raum, in den man den Körper zwingt, nimmt immer ab, folglich sein Widerstand zu; und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maaßgabe der Ursache wächst, wie dies im Mariottischen Geseß ausgedrückt ist, so ist dies doch nicht von jener augenfälligen Erscheinung der Wirkung zu verstehn. — Ferner wird, in vielen Fällen, bei gewissen und bestimmten Graden der Einwirkung, mit einem Male die ganze Wirkungsart sich ändern, eigentlich weil die Art der Gegenwirkung sich ändert, weil die bisherige Art derselben, in einem Körper von endlicher Größe, erschöpft war; so z. B. wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grade Erhizung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung; bei dieser jedoch tritt nun wieder dasselbe Verhältniß zwischen dem Grad der Ursach und dem der Wirkung ein. Und so in vielen Fällen. Dies Alles hebt aber die genaue Gleichmäßigkeit zwischen Ursach und Wirkung keineswegs auf, welche dieser Art von Kausalität wesentlich ist. Solche Ursachen im engsten Sinne sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntniß oder Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmwerden durch Ursachen dieser Art allein, ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursache ist der Reiz. Ich nenne Reiz diejenige Ursache, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens, zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach; vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder

auch umgekehrt die bisherige Wirkung ganz aufheben, ja eine entgegengesetzte zu Wege bringen. Z. B. Pflanzen können durch Wärme, oder der Erde beigemischtem Kalk, zu außerordentlich schnellem Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize auf sie wirken; wird jedoch hiebei der Grad des Reizes um ein Geringes überschritten, so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der Pflanze seyn. Desgleichen können wir durch Wein oder Opium unsre Geisteskräfte anspannen und beträchtlich erhöhen; wird aber das Maas des Reizes überschritten, so wird der Erfolg gerade der entgegengesetzte seyn. Diese Art der Ursachen, also Reize, sind es, welche alle Veränderungen der Organismen als solcher bestimmen. Alle Veränderungen und Entwicklungen der Pflanzen, und alle bloß organischen und vegetativen Veränderungen oder Funktionen thierischer Organismen gehn auf Reize vor sich. In dieser Art wirkt auf sie die Wärme, das Licht, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. s. w. Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andre Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, geht das ganze Leben der Pflanzen ausschließlich nach Reizen vor sich: alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Licht, mit den Wurzeln nach besserem Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche, schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie aber sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies vorzüglich die *Mimosa pudica*, *Hedysarum gyrans* und *Dionaea muscipula*. — Das ausschließliche und ausnahmslose Bestimmwerden durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist Pflanze jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen allemal und ausschließlich auf Reize erfolgen.

Die 3te Art der verändernden Ursachen ist die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es ist die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurch gehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen an dem Punkte ein, wo das complicirtere und daher mannigfaltigere Bedürfnisse habende Wesen diese nicht mehr bloß auf Anlaß eines Reizes befriedigen könnte, als welcher abgewartet werden muß; sondern es im Stande seyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu ergreifen, zu wählen, ja aufzusuchen. Deshalb tritt, bei Wesen dieser Art, an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize, und der Veränderung auf solche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Erkenntnißvermögen, Intellekt, (in unzähligen Graden der Vollkommenheit), materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewußtseyn. Daß dem thierischen Leben ein Pflanzenleben zur Basis dient, welches eben als solches nur auf Reize vor sich geht, ist bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vornimmt und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Physiologie animalische Funktionen nennt, geschehn in Folge eines erkannten Objekts, folglich auf Motive. Mithin ist ein Thier jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessenen, äusseren Bewegungen und Veränderungen allemal auf Motive, d. h. auf gewisse, seinem, hiebei schon vorausgesetzten, Bewußtseyn gegenwärtige Vorstellungen erfolgen. So unendliche Abstufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorstellungen und eben damit das Bewußtseyn auch haben mag; so ist doch in jedem so viel davon vorhanden, daß das Motiv sich ihm darstellt und seine Bewegung veranlaßt; wobei dem nunmehr vorhandenen Selbstbewußtseyn, oder wenn man will, dem innern Sinn, die innere, bewegende Kraft, deren einzelne Aeusserungen das Motiv hervorruft, sich als dasjenige kundgiebt, was wir mit dem Namen Willen bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener organischer Körper sich auf Reize oder auf Motive bewege, kann, auch für die Beobachtung von Aussen, welche hier

unser Standpunkt ist, nie zweifelhaft bleiben; so augenscheinlich verschieden ist die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt stets durch Berührung oder gar Intusception; und wenn auch diese nicht sichtbar sind, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme ist; so verräth sie sich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intensität des Reizes hat, wenn gleich dieses Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes dasselbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verursacht, fallen alle solche Unterschiede ganz weg. Denn hier ist das eigentliche und nächste Medium der Einwirkung nicht die Atmosphäre, sondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter als nur wahrgenommen, erkannt zu seyn; wobei es ganz einerlei ist, von welcher Seite, wie lange, ob nahe oder ferne, wie deutlich es in die Apperception gefallen; alle diese Unterschiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht. Sobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weise; vorausgesetzt, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des hier zu erregenden Willens sei; gleichermaßen aber wirken auch die physikalischen oder chemischen Ursachen und ebenfalls die Reize nur, sofern der zu affizirende Körper für sie empfänglich ist. Ich sagte „des hier zu erregenden Willens“; denn, wie schon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt sich hier dem Wesen selbst, innerlich und unmittelbar, dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt. Bei den ausschließlich auf Reize sich bewegenden Körpern (Pflanzen), nennen wir jene beharrende innere Bedingung Lebenskraft; bei den bloß auf Ursachen, im engsten Sinne, sich bewegenden Körpern nennen wir sie Naturkraft, oder Qualität. Immer wird sie von den Erklärungen der Wirkungen als das Unerklärliche vorausgesetzt; weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewußtseyn ist, dem sie zugänglich wäre. Ob nun aber diese in solchen erkenntnißlosen, ja leblosen Wesen liegende innere Be-

dingung ihrer Reaktion auf äussere Ursachen, wenn man von der Erscheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwan ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonstriren wollen, — lasse ich, als eine ganz transcendente Frage, dahin gestellt; ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen.

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtet lassen, welchen, bei der Motivation, das das menschliche Bewußtseyn vor jedem thierischen Auszeichnende herbeiführt. Dieses, welches eigentlich durch das Wort „*Ver-nunft*“ bezeichnet wird, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffassung der Aussenwelt fähig ist, sondern auch aus dieser Allgemein-Begriffe (*notiones universales*) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtseyn fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe selbst, aus denen sie bestehn, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nicht-anschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten; sie haben demnach keine anderen, als anschauliche Vorstellungen, und erkennen folglich nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch welche ihr Wille bewegt werden soll, müssen daher allemal anschaulich und gegenwärtig seyn; hievon aber ist die Folge, daß ihnen äusserst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem

ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden, und also der Zeit und dem Raume nach Gegenwärtigen; von diesem wird nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmen; wodurch die Kausalität hier ganz augenfällig ist. Eine scheinbare Ausnahme macht die Dressur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht ist; eine wirkliche der Instinkt, vermöge dessen das Thier nicht durch Motive, sondern durch einen innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, dessen Erörterung mich zu weit von meinem Thema abführen würde. Der Mensch hingegen hat, vermöge seiner Fähigkeit nicht anschaulicher Vorstellungen, mittelst deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weitem Gesichtskreis, der das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige umfaßt; dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, dem Raum und der Zeit nach Gegenwärtige, ist es, in der Regel, was sein Thun bestimmt; vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu thun verfehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig; dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausschließlich nach wohlüberlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieses, daß der Mensch durch eine eigene Klasse von Vorstellungen, welche das Thier nicht hat (abstrakte Begriffe, Gedanken), actuirt wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem es allem seinen Thun, sogar dem unbedeutendsten, ja allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen ausdrückt, wodurch sein Treiben so augenfällig von dem der Thiere verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die in bloßen Gedanken bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken; während die der Thiere von den groben,

sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht; Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Nothwendigkeit mit sich.

Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, wiederholt und abwechselnd, sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches Ueberlegen heißt; er ist deliberationsfähig, und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine viel größere Wahl, als dem Thiere zusteht. Hiedurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier schlechthin unterworfen ist. Er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es auch wohl im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraushat, verstehen. Dieselbe ist aber eine bloß relative, nämlich nur in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige; und eine bloß komparative, nämlich nur im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation verändert, hingegen die Nothwendigkeit, mit der die Motive wirken, im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abstrakte, bloß gedachte Motiv ist eine äussere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende; folglich ist es eine Ursache wie jede andere überhaupt, ja ist auch, wie die andern, zuletzt stets ein Reales, Materielles, tofern es allemal zuletzt doch auf einem, irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von Außen beruht; es hat nur die Länge des Leitungsdrathes voraus, womit ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die Reize und eigent-

lichen Ursachen und selbst noch die rein anschaulichen Motive, an eine gewisse räumliche und zeitliche Nähe gebunden ist, sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch die Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann; dieses aber ist bloß eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs, welches zunächst die Einwirkung solcher Motive erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns oder der Vernunft. Dadurch wird aber die Ursächlichkeit der Motive und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht aufgehoben. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein *liberum arbitrium indifferentiae* halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in Wahrheit nichts anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, bei dem die Unentschlossenheit vorsitzt und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtseyn des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kräfte gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt, welcher Ausgang Entschluß heißt und als das Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in welcher sich Ursachen im engsten Sinn, Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, unterscheiden lassen; so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von Unten nach Oben durchgehn, die Ursach und ihre Wirkung mehr und mehr auseinander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursach immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursach und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint; durch welches Alles zusammengenommen der

Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Nämlich jenes Alles ist am wenigsten der Fall bei der mechanischen Kausalität, welche deshalb die faßlichste von allen ist. (Hieraus entsprang im vorigen Jahrhundert das falsche Bestreben, jede andere auf diese zurückzuführen und alle physikalischen und chemischen Vorgänge aus mechanischen Ursachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß.) Der stossende Körper bewegt den ruhenden; hier sehn wir gleichsam die Ursach in die Wirkung hinüberwandern, beide sind ganz homogen, genau kommensurabel und dabei palpabel; und so ist es eigentlich bei allen rein mechanischen Kausalverbindungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall ist, hingegen das oben Gesagte eintritt, je höher wir hinaufsteigen und nun auf jeder Stufe das Kausalitätsverhältniß vergleichen, z. B. zwischen der Wärme als Ursach und ihren verschiedenen Wirkungen, wie Ausdehnen, Glühenmachen, Schmelzen, Verflüchtigen, Verbrennen, Thermo-Elektricität-Erregen u. s. w.; oder zwischen Verdunstung als Ursache und Erkältung oder Krystallisation als Wirkung; oder zwischen Reibung eines Glases als Ursach und freier Elektricität mit allen ihren seltsamen Phänomenen als Wirkung; oder zwischen leiser Drydation der Platten als Ursach und Galvanismus mit allen seinen elektrischen, chemischen und magnetischen Phänomenen als Wirkung. Also Ursach und Wirkung sondern sich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zusammenhang dadurch unverständlicher, die Wirkung scheint mehr zu enthalten als die Ursach ihr liefern konnte, da diese sich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organischen Körpern übergehn, wo nun bloße Reize, theils äussere, wie das Licht, die Wärme, die Luft, der Boden, die Nahrung, theils innere, nämlich die, welche die Säfte und Theile auf einander ausüben, die Ursachen sind, und als ihre Wirkungen das Leben, in seiner unendlichen

Komplikation und in zahllosen Verschiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thier-Welt sich darstellt.

Hat nun aber, bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogenität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung, etwan die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keinzwegs, nicht im Mindesten. So nothwendig wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche bei Berührung mit der andern Hand sich entladen, muß auch Arsenik jedes Lebende tödten, muß auch das Saamenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrhunderte hindurch keine Veränderung äussert, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einfluß der Luft, des Lichts, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zum Baume entwickeln. Die Ursach ist komplicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haar breit geringer. Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden und beide sind deutlich gesondert; jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt, sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden seyn. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aeusserungen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bis hieher mit der Wirkung noch immer materiell zusammenhieng, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz andrer Natur, ein Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegungen der Thiere hervorruft, hat jene Heterogenität zwischen Ursach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursach und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältnisses zwischen beiden würde sich zu einer absoluten steigern, wenn wir, wie die übrigen

Kausalverhältnisse, auch dieses bloß von Aussen kennen. Hier aber kommt das Selbstbewußtseyn dem Bewußtseyn anderer Dinge zu Hülfe; eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, ergänzt jetzt die äussere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursache in diesem Falle Statt hat, ist uns intim bekannt; wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Wollen. — Daß jedoch auch hier nicht, so wenig als oben beim Reiz, das Kausalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, sprechen wir aus, sobald wir es für ein Kausalverhältniß erkennen und es durch diese unserm Verstande wesentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwey andern, oben erörterten Gestaltungen der Kausalität völlig analog und sich nur als die höchste Stufe ergebend, zu der diese sich, in allmähligem Uebergange, erheben; welches wir jetzt ein wenig näher betrachten wollen.

Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt. Zoophyten, Radiarien überhaupt, Acephalen unter den Mollusken, haben nur einen Schatten von Bewußtseyn, gerade nur so viel als nöthig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wann sie sich darbietet. Daher liegt, auf diesen tiefsten Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen. Oest sah ich, in Stalien, Fliegen sich der Eidechse, die eben vor ihren Augen ihres Gleichen verschlang, zutraulich auf den Kopf setzen. — Wer wird hier von Freiheit träumen? — Bei den höher stehenden, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer; nämlich das Motiv sondert sich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; so daß man sogar diese Verschiedenheit und Entfernung zwischen Motiv und Handlung zum Maaßstab des Grades des Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menschen wird sie unermesslich. Hingegen auch bei den flügsten Thieren muß die

Vorstellung, welche zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anschauliche seyn; selbst wo schon eine Wahl möglich wird, kann sie nur zwischen dem anschaulich Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund steht zaudernd zwischen dem Ruf seines Herrn und dem Anblick einer Hündin. Das stärkere Motiv wird seine Bewegung bestimmen; dann aber erfolgt sie so nothwendig, wie eine mechanische Wirkung. Sehn wir doch auch bei dieser einen aus dem Gleichgewicht gebrachten hohen Körper eine Zeit lang abwechselnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis sich entscheidet, auf welcher sein Schwerpunkt liegt, und er nach dieser hinstürzt. So lange nun die Motivation auf anschauliche Vorstellungen beschränkt ist, wird ihre Verwandtschaft mit dem Reize und der Ursach überhaupt noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Ursach, ein Reales, ein Gegenwärtiges seyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch sehr mittelbar, doch noch physisch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Ursach so offen vor, wie die Wirkung; er sieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, so lange kein anderes, eben so augenfälliges Motiv, oder Dressur, entgegenwirkt; den Kausalzusammenhang zwischen beiden zu bezweifeln, ist hier unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein *liberum arbitrium indifferentiae*, d. h. ein durch keine Ursache bestimmtes Thun, beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtseyn ein vernünftiges, d. h. ein der nicht-anschaulichen Erkenntniß, also der Begriffe und Gedanken fähiges ist, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dem Zuschauer verborgen. Denn sie sind jetzt bloße Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, deren Entstehung jedoch außerhalb desselben, oft sogar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Wort und Schrift, selbst aus den fernsten

Zeiten, jedoch immer so, daß ihr Ursprung real und objektiv bleibt; wiewohl durch die oft schwierigen Kombinationen complicirter äußerer Umstände viele Irrthümer, und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven sind. Hierzu kommt noch, daß der Mensch oft die Motive seines Thuns vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt Dies oder Jenes zu thun. Inzwischen sieht man sein Thun erfolgen, und sucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei so fest und zuversichtlich voraussetzt, wie die Ursache jeder Bewegung lebloser Körper, die man hätte erfolgen sehn; in der Ueberzeugung, daß das Eine, wie das Andre, ohne Ursache unmöglich ist. Dem entsprechend bringt man auch, umgekehrt, nämlich von den Ursachen ausgehend, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkungen der Motive auf die Menschen mit eben der Sicherheit in Anschlag, wie die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen. So nämlich denkt Jeder, solange er nach Außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktische Zwecke verfolgt; denn zu diesen ist der menschliche Verstand bestimmt. Aber versucht er die Sache theoretisch und philosophisch zu beurtheilen, als wozu der menschliche Verstand eigentlich nicht bestimmt ist, und macht nun sich selbst zum Gegenstand der Beurtheilung; so läßt er sich, durch die eben geschilderte, immaterielle Beschaffenheit abstrakter, aus bloßen Gedanken bestehender Motive, weil sie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hindernisse selbst wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, so weit irre leiten, daß er ihr Daseyn oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird könne eben so gut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich vom selbst, ohne Ursach, und jeder seiner Akte sei ein absolut erster Anfang einer unabsehbaren Reihe durch ihn herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irrthum unter-

führt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener im vorhergehenden Abschnitt genugsam geprüften Aussage des Selbstbewußtseyns „Ich kann thun was ich will“; zumal wann diese, wie zu jeder Zeit, auch bei der Einwirkung mehrerer vor's Erste bloß sollicitirender und einander ausschließender Motive anklingt. Dieses zusammengenommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrthum erwächst: in unserem Selbstbewußtseyn liege die Gewißheit einer Freiheit unseres Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen Irrthums aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorhergehenden Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt; ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; oder ich kann in das Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinaus laufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu, thue jedoch davon nichts, sondern gehe eben so freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.“ — Das ist gerade so, als ob das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen“ (ja! nämlich im Meer und Sturm); „ich kann reißend hinabeilen“ (ja! nämlich im Bette des Strohm's) „ich kann schäumend und tobend in die Tiefe stürzen“ (ja! nämlich im Wasserfall) „ich kann als aufrechter Strahl in die Luft spritzen“ (ja! nämlich im Springbrunnen), — ich kann endlich gar verkochen und verschwinden“ (ja! nämlich bei 80° Wärme) „thue jedoch

von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, als klarer und ebener Spiegel, im Teiche.“ Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einem oder zum Andern eintreten, eben so kann jener Mensch was er zu können denkt nicht anders als unter derselben Bedingung; bis die Ursachen eingetreten sind, ist es ihm unmöglich; alsdann aber muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum daß er das Alles jetzt gleich könne, und überhaupt die Täuschung, die aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick alles Andre ausschließt; stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor, so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird; dies heißt in der Kunstsprache eine Velleitas, und nun meint er, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen. Dies ist aber Täuschung; denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die entgegen stehenden oder nach andern Seiten ziehenden Motive ihm in Erinnerung bringen; wo er dann sehn würde, daß er nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „Ich kann thun was ich will“, dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstättem Winde, sofort nach dem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesem Punkt fixiren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein „Ich kann dies wollen“ ist in Wahrheit hypothetisch und schleppt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte“: dieser hebt aber jenes Wollen-Können auf.

Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück. Denken wir uns, er bemerke jetzt plötzlich, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite. Da könnte es leicht geschehn, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte. Dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsg Geist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Dasselbe würde ihn aber nur zu einer oder der andern unter den leichtern jener oben aufgezählten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehn, aber keineswegs zu der zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen; dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. Eben so irrig meint Mancher, wann er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, das er in der Hand hält, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheurere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen; erst wann ein solches eintritt, kann er sich wirklich erschießen; dann aber muß er es; es sei dann, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, eben so wenig ein Mensch von seinem Stuhl aufstehn kann, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder wegtreibt; dann aber ist sein Aufstehn so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Wer etwan, dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch fände, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er sich ein argumentum ad hominem bereitefe, indem er, durch einen Dritten, plötzlich, laut und ernst „Das Gebälk stürzt ein!“ rufen liesse: wo dann nachher die Widersprecher Det. Egl. norste Bibl. f. Str. i det 19de Arkh. 3. B. 2. S.

begreifen würden, daß ein Motiv eben so mächtig ist, die Leute zum Hause hinaus zu werfen, wie die handfesteste mechanische Ursache.

Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum; und da für diese alle das Gesetz der Kausalität a priori und folglich ausnahmslos gilt, kann auch er demselben nicht entzogen seyn. So sagt es der reine Verstand a priori, so bestätigt es die Analogie und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man sich nicht täuschen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturwesen, sich höher und höher steigend, complicirter werden und ihre Empfänglichkeit von der bloß mechanischen, zur chemischen, elektrischen, reizbaren, sensibeln, intellektuellen und endlich rationalen sich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Ursachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Wesen, auf welche gewirkt werden soll, entsprechend ausfallen müsse; daher dann auch die Ursachen immer weniger palpabel und materiell sich darstellen, so daß sie zuletzt nicht mehr dem Auge sichtbar, wohl aber dem Verstande erreichbar sind, der sie im einzelnen Fall mit unerschütterlicher Zuversicht voraussetzt und bei gehörigem Forschen auch entdeckt. Denn hier sind die wirkenden Ursachen gesteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigste von ihnen den Ausschlag giebt und den Menschen in Bewegung setzt; welches Alles in eben solcher Strenge des Kausalzusammenhanges vor sich geht, wie wann rein mechanische Ursachen, in complicirter Verbindung, einander entgegenwirken und der genau berechnete Erfolg unfehlbar eintrifft. Den Augenschein der Ursachlosigkeit, wegen Unsichtbarkeit der Ursachen, haben die im Glase nach allen Richtungen herumhüpfenden elektrisirten Korkkügelchen eben so sehr als die Bewegungen der Menschen; aber das Urtheilen steht nicht dem Auge zu, sondern dem Verstande.

Und wenn man nun den Versuch wagt, ein *liberum arbitrium indifferentiæ* sich vorstellig zu machen, so wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stille steht. Er hat keine Form, so etwas zu denken. Vielmehr ist der Satz vom zureichenden Grunde, d. h. das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, die ällgemeinste Form unsers Erkenntnißvermögens, welche, nach Verschiedenheit der Objekte desselben, auch selbst verschiedene Gestalten annimmt. Hier aber soll der Verstand sich etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es eben so wohl B, C oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, d. h. unter denselben Umständen könnte, folglich ohne daß jetzt in A etwas läge, das ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, folglich Kausalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich anfangs als problematisch aufgestellten Begriff des Absolut-Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei steht ganz eigentlich der Verstand stille, wenn man nur wirklich vermag, ihn daran zu bringen.

Setzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Ursache ist: nämlich die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht, nicht mehr. Keineswegs bringt irgend eine Ursache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts; vielmehr ist allemal etwas da, worauf sie wirkt; und sie veranlaßt bloß, zu dieser Zeit, an diesem Ort und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur dieses Wesens gemäß ist, zu der also die Kraft bereits in diesem Wesen liegen mußte. Mithin entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem inneren und einem äusseren, nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, welche jene nöthigt,

sich jetzt hier zu äußern. Ursprüngliche Kräfte setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus; daher eben letztere nie Alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies sehn wir in der gesammten Physik und Chemie; überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung besteht. Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung unterworfen, sondern ist das Princip aller Erklärung. Eben so ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern ist gerade das, was jeder Ursach die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht; sie selbst ist die gemeinsame Unterlage aller Wirkungen dieser Art, und in jeder derselben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf Galvanismus und dieser auf eine ursprüngliche Naturkraft, Electricität genannt, zurückgeführt; dabei steht die Erklärung stille; sie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine solche Kraft sich äußert, d. h. die Ursachen, welche dieselbe hervorrufen. Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als ursprüngliche Kraft voraus, vermöge welcher hier alle einzelnen Ursachen wirken, die den Gang der Weltkörper bestimmen. Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandschaften, nach gewissen stöchiometrischen Verhältnissen äußern, und auf denen zuletzt alle die Wirkungen beruhen, welche, durch Ursachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Eben so setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, welche auf specifische Reize bestimmt reagirt, und so ist es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so faßliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elasticität zur Voraussetzung, die nicht weniger, als die oben erwähnten, unergründliche Naturkräfte sind. Also überall bestimmen die Ursachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Ausserungen ursprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter

deren Voraussetzung allein sie Ursachen sind, d. h. gewisse Veränderungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun das Gesagte bei den Ursachen im engsten Sinn und bei den Reizen der Fall ist, so nicht minder bei den Motiven, da ja die Motivation nicht im Wesentlichen von der Kausalität verschieden, sondern eine Art derselben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kausalität ist. Auch hier also ruft die Ursache nur die Ausßerungen einer nicht weiter auf Ursachen zurückzuführenden, also nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von aussen, wie die übrigen Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseyns, auch von innen, unmittelbar und intim bekannt ist. Nur unter der Voraussetzung daß ein solcher Wille vorhanden und (im einzelnen Fall) daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens in jedem Menschen ist es, was man seinen Charakter nennt, und zwar, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, eben so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich und jeder Erklärung unerreichbar. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den am höchsten stehenden, klügsten Thieren zeigt sich schon einiger Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist:

1) individuell: er ist in jedem Menschen ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species überall zum Grunde; daher die Haupt-

eigenschaften sich in Jedem wiederfinden; allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit in der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Thersites. Daher ist die Wirkung des gleichen Motiv's auf verschiedene Menschen eine völlig verschiedene, wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlor Silber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet.

2) er ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst kennen. Daher wird man oft, wie über Andere, so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, keineswegs in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Eben daher bleibt, bei einer vorliegenden schweren Wahl, unser Entschluß, gleich einem Fremden, uns selber so lange ein Geheimniß, bis jene entschieden ist; unterdessen glauben wir bald daß sie auf diese, bald daß sie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieses oder jenes Motiv von der Erkenntniß dem Willen näher vorgehalten wird und seine Kräfte an ihm versuchen kann; wobei denn jenes „Ich kann thun was ich will“ den Schein des liberi arbitrii indifferentiae hervorbringt. Endlich macht der stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wissen, wie ein Anderer, und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, bis er darin gewesen. Nur nach bestandener Probe ist er des Andern, und auch erst dann seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es; erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, r-r

Kommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Bösen. Darum wird wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, sich an den wenden, der Proben des Edelmutheß abgelegt hat; und wer einen Mörder dinge will, wird sich unter den Leuten umsehn, die schon die Hände im Blut gehabt haben.

Die genaue Kenntniß des eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen das, was man erworbenen Charakter nennt. Derjenige besitzt diesen, der seine eigenen Eigenschaften, gute und schlechte, genau kennt, und dadurch sicher weiß, was er, vorkommenden Falls, sich zumuthen und zutrauen darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters, nur naturalisirte, jetzt kunstmäßig, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, als welches stets beweist, daß Einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrthum befand.

3) Der Charakter ist konstant: er bleibt derselbe das ganze Leben hindurch. Bloß in der Richtung und dem Stoffe erfährt er die geringen Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu welchen selbst aber auch die richtige Kenntniß dieser Umstände gehört) stets wieder handeln. Die Bestätigung dieser Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen; am frappantesten aber erhält man sie, wenn man einen genau Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet; wo man ihn nun bald genau auf der selben Handlungsweise, ja speciell auf denselben Streichen oder Schlichen wiederbetreffen wird, wie ehemals. Dennoch wird Mancher diese Wahrheit mit Worten leugnen. Er selbst setzt sie jedoch bei seinem Handeln voraus, indem er dem, den er Ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, hingegen sich fest auf den verläßt, der sich früher redlich bewiesen. Denn auf

jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntniß und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Selbst wann ein solches Zutrauen uns ein Mal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert“; sondern: „ich habe mich in ihm geirrt.“ Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Tadel oder Lob eigentlich nicht geradezu die Handlung, auch nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv zu solcher Handlung bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärenten Faktor dieser That. Auf derselben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre, (nicht die ritterliche oder Narren-Ehre) ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist; sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. Auf ihr beruht es, daß wenn, bei großen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt und daher der Verräther gesucht, gebraucht und belohnt wird, dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind, sein Charakter aber unveränderlich. Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. daß sie nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz, die einer Naturkraft zukommt, durchgeführt sind. Ja, auf derselben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns beängstigend vorhält, welches nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß der Charakter unverändert derselbe geblieben sei; während hingegen die lächerlichsten Irrthümer und die größte Unwissenheit unserer Jugend, da sie bloß Sache des Kopfs und nicht des Herzens sind, uns im Alter nicht beschämen, als von welchen wir längst zurückgekomm-

men sind und sie abgelegt haben, wie unser Jugendkleider. Auf derselben Wahrheit endlich beruht es, daß ein Mensch selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernstlichen Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich, bei erneuerter Gelegenheit, wieder auf denselben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt. Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen, daher er zu der Einsicht gebracht werden kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht leicht zu seinen Zwecken führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen. Dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziar-System; es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern; wohl aber ihm den Kopf zurecht zu setzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, welchen er, vermöge seines Charakters, unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher betretenen Wege der Unrechtlichkeit weit schwerer und mit viel größern Mühseligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Arbeit, Genügsamkeit und Ehrlichkeit. Ueberhaupt liegt in der Erkenntniß allein die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredlung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit; aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in zahllosen Graden fähig; dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang eröffnet; so lange er diese nicht verstehn könnte, waren sie auch für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die

Det Egl. norske Vidsskapsk. Skr. i det 19de Aarh. 3. B. 2. S.

Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andre seyn als das erste, wenn er nämlich in der Zwischenzeit erst fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen, und nun Motive auf ihn einwirken, die es früher nicht konnten. Daher sagten die Scholastiker sehr gut: *Causa finalis* (Zweckbegriff, Motiv) *non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum*. Weiter aber als auf die Berichtigung der Erkenntniß erstreckt sich keine moralische Einwirkung; das Unternehmen, die erkannten Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trägt.

4) Der individuelle Charakter ist angeboren. Er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände, sondern Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt hier im Kleinen, was er künftig im Großen leisten wird. Bei der allergleichsten Erziehung und Umgebung legen daher zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag; es ist derselbe, den sie noch als Greise zeigen werden. Er ist sogar, in manchen Grundzügen, erblich vom Vater, wie der Intellekt von der Mutter. Beides ist jedoch bedeutenden Modifikationen unterworfen, auf welche hier einzugehen, mich zu weit abführen würde.

Aus dieser Darlegung des Wesens des Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laster angeboren sind. Diese Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphilosophie, mit ihren sogenannten „praktischen Interessen“, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beschränkten Kinderschulenan-sichten, ungelegen kommen. Aber sie war

schon die Ueberzeugung des Waters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Aristoteles, (Eth. magna I, 9. p. 1187, edit. Berol. d. 1831). behauptete: *οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φάουλους κ. τ. λ.* Was Aristoteles hier dagegen einwendet, ist offenbar schlecht; auch ist er im Grunde selbst jener Meinung und spricht sie auf das Deutlichste aus, in der Eth. Nicom. VI, 13, p. 1144. *πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡδῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σοφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τὰλλα ἔχομεν εὐδὺς ἐκ γενετῆς.* Und wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster im Buche des Aristot. de virtutibus & vitiis, wo sie zu kurzer Uebersicht zusammengestellt sind, überschaut, so wird man finden, daß sie alle an wirklichen Menschen sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften und nur als solche ächt wären; hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unächt seyn, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Orange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen seyn würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende Christliche Tugend der Caritas hinzufügt, so verhält sie sich in dieser Hinsicht durchaus wie die übrigen. Wie sollte auch die unermüdlche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, Hadriane, Titusse einerseits, und der der Nerone, Domitiane, Caligulas andererseits, von außen angeflagen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung seyn! Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese, dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paternulus geführt, als er (II, 35) vom Cato Folgendes niederschrieb: *homo virtuti consimillimus, & per omnia genio diis*

quam hominibus propior; qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat. *)

Woraus hingegen unter der Annahme des liberi arbitrii indifferentiae Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehn. Die thatsächliche, ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen entgegengesetzte Handlungsweisen gleich möglich seyn sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa seyn, wie nach Locke der Intellekt ist, und darf keine angeborene Neigung nach einer oder der andere Seite haben; weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betracht genommenen Verschiedenheit der Handlungsweisen verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven; denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit gieng ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Ursprung jener thatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu ver-

*) Diese Stelle wird allmählig zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen; welche Ehre der gute alte Historiker sich, vor 1800 Jahren, wohl nicht träumen ließ. Zuerst hat sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley; dann hat sie Hr. v. Schelling, in seiner Abhandl. über die Freiheit p. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellej. Paterc. nicht namentlich anführt, sondern so klug als vornehm sagt „ein Alter“. Endlich habe auch ich sie beigebracht, da sie wirklich zur Sache ist.

legen, nämlich sie entstehen zu lassen aus der Verschiedenheit der Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann ließe aber alles zurück auf richtige oder falsche Erkenntniß der vorliegenden Umstände, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Wichtigkeit des Urtheils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger des *liberi arbitrii indifferentiæ* zuletzt noch, sich aus diesem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gäbe es zwar nicht; aber es entstünde eine dergleichen Verschiedenheit aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel, Lehre u. s. w. und wann auf diese Weise der Charakter ein Mal zu Stande gekommen wäre, so erklärte sich nachher aus ihm die Verschiedenheit des Handelns; so ist darauf zu sagen: erstlich, daß danach der Charakter sich sehr spät einstellen würde, (während er thatsächlich schon in Kindern deutlich zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußeren Umstände, deren Werk der Charakter seyn sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder, wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt werden; wenn nun also aus diesen der Charakter, und aus diesem wieder die Verschiedenheit der Handlungen entspränge, so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztern ganz und gar wegfallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls, oder der Vorsehung wären. So sehn wir also bei der Annahme des *liberi arbitrii indifferentiæ* den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen und damit der Tugend und des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Plätzchen finden Wurzel darauf zu schlagen. Daraus aber ergibt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde eben so sehr mit

unsern moralischen Ueberzeugungen im Widerspruch steht, als, wie genugsam gezeigt, mit der obersten Grundregel unsers Verstandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Ursachen überhaupt, wirken, ist keine voraussetzungslose. Jetzt haben wir ihre Voraussetzung, den Grund und Boden worauf sie fußt, kennen gelernt; sie ist der angeborenel, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äussernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorruhenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich; damit eine andere entstände, mußte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Mensch gesetzt werden. Auch würde jede That sich mit Sicherheit vorherhersagen, ja genau berechnen lassen, wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung andrer Motive bloß gestellt wäre, welche allein in der Gedankensphäre dieses Menschen, Andern unzugänglich, liegen. Durch den angeborenen Charakter sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im Wesentlichen bestimmt; die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt theils durch die äußern Umstände, theils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als End-Resultat von diesem Allen folgen nun seine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt spielt.

ene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äussernde allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille; immer wird ein

jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Und diesem Gesetze sind alle Dinge auf der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen; schon die Scholastiker begriffen es in der Formel: *Operari sequitur esse*. Daher prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußern Ursachen nothwendig hervorrufen was in dem Wesen steckt; denn dieses kann nie anders reagiren, als je nachdem es ist. Hier ist daran zu erinnern, daß jede *Existentia* eine *Essentia* voraussetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas seyn, muß ein bestimmtes Wesen haben; es kann nicht daseyn und dabei doch Nichts seyn, nämlich so etwas, wie das *Ens metaphysicum*, d. h. ein Ding, das da ist und weiter nichts als ist, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart. Also jede *Existentia* setzt schlechterdings eine *Essentia* voraus: d. h. jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, welche es stets behauptet und deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden, während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses gilt vom Menschen und seinem Willen eben so sehr, als von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur *Existentia* eine *Essentia*. d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur des Anlasses von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich, zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Das *liberum arbitrium indifferentiae* bedeutet, genau genommen, eine *Existentia* ohne *Essentia*, welches heißt, daß

etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt nicht sei, also ein gerader Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten gewesen seyn mögen, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium indifferentiæ verwarfen. Ja, sie haben, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und vom Schein oder Vorurtheil beherrschten Menschenmenge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, solche auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des Buridan, nach welchem man jedoch seit ungefähr 100 Jahren in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im 15ten Jahrhundert gedruckte Edition seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahrszahl, noch Seitenzahl, in welcher ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. Bayle, dessen Artikel Buridan die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridan's wisse; während ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Bayle, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, (was aber auch seit ihm nicht bemerkt zu seyn scheint) daß jenes Beispiel, welches gewissermaßen zum Symbol oder Typus der großen, hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden ist, weit älter ist als Buridan. Es findet sich im Dante, der das gesammte Wissen seiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eseln, sondern von Menschen redet, mit folgenden Worten, die das 4te Buch seines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distant e moventi

D'un modo, prima si morrià di fame,

Che liber' uomo l'un recasse a'denti. *)

Sa, es findet sich schon im Aristoteles de coelo, II, 13. p. 295 mit diesen Worten: *διὰ τὴν ἀνάγκην μένει, τὴν τῆς ὁμοιότητος, ὥσπερ ὁ περὶ τῆς τριχός λόγος, τῆς ἰσχυρῶς μὲν ὁμοίως δὲ πάντα τεινομένης, ἅτι οὐ διαρραγήσεται, καὶ τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδαδίων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἡρεμεῖν ἀναγκαῖον.* Buridan, der aus diesen Quellen das Beispiel überkommen hatte, setzte statt des Menschen einen Esel, bloß weil es seine durchgängige Gewohnheit ist, in seinen Sophismen, als handelnde Personen entweder den Sokrates und Plato, oder aber *asinum* auftreten zu lassen.

Die Frage nach dem *libero arbitrio indifferentiae* ist wirklich ein Proberstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Gränzstein, wo beide auseinander gehn, indem die ersteren sämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, dem *libero arbitrio indifferentiae* anhängen. Dann giebt es noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her lawirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt und die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr recht weiß worauf sie hinauslief. So hat es schon Leibniz gemacht, der überhaupt viel mehr Mathematiker und Polyhistor als Philosoph war. Aber um solche Hin- und Her-Redner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaßen stellen und nicht davon abgehn:

*) *Inter duos cibos æque remotos, unoque modo motus constitutus homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.*

1) Sind einem gegebenen Menschen, unter gegebenen Umständen zwei Handlungen möglich, oder nur eine? Antwort aller Tiefdenkenden: Nur eine.

2) Könnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen, — angesehen, daß einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andererseits die Umstände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinste herab, von äußern Ursachen, (die mit strenger Nothwendigkeit eintreten und deren aus lauter nothwendigen Gliedern bestehende Kette ins Unendliche hinaufläuft), nothwendig bestimmt waren, — irgend worin, auch nur im Geringsten, anders ausfallen, als er ausgefallen ist? Nein! ist die konsequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden ist: Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig.

Wer bei diesen zwei Sätzen erschrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen. Danach aber wird er erkennen, daß gerade sie die ergiebigste Quelle des Trostes und der Beruhigung sind. Unfre Thaten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daseyn gelangt; sondern durch das, was wir thun, erfahren wir bloß was wir sind.

Noch will ich, am Schluß dieses Abschnitts, folgende ganz beiläufige Bemerkung nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehn oder fallen lassen mag. Wenn wir die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette, nicht annehmen, sondern diese an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles Vorhersehen des Zukünftigen, im Traum, im hellsehenden Somnambulismus und im Doppeltgesicht (Double-sight), selbst objektiv-, folglich absolut, unmöglich, mithin undenkbar, weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicher-

weise vorhergesehen werden könnte; statt daß wir jetzt doch nur die subjektiven Bedingungen hiezu, folglich die subjektive Möglichkeit bezweifeln. Und selbst dieser Zweifel fängt, nach so vielen, von so verschiedenen Seiten kommenden Zeugnissen, an, schwer zu werden.

IV.

V o r g ä n g e r .

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den großen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenständen, nenne ich Luthern, welcher, in einem eigens dazu geschriebenen Buche, *de servo arbitrio*, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet. Ein Paar Stellen daraus (die ich nach der Ausg. v. Sebastian Schmidt, Straßb. 1707, anführe) reichen hin, seine Meinung zu charakterisiren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstüzt.

Pag. 145. „Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis & tanta tot virorum auctoritate.“ — p. 214. Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — p. 220. Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturæ testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura iudice causam agimus, omnibus

modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii.

Setzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betrachtung zu ziehn, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der Philosophie der Neueren noch nicht ins deutliche Bewußtseyn gebracht hatte: ich meine die Frage nach der Freiheit des Willens, und die nach der Realität der Außenwelt oder dem Verhältniß des Realen zum Idealen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich ersehn aus des Aristoteles Eth. Nicom. III, c. 1 bis 8, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im Wesentlichen bloß die physische und intellektuale Freiheit betrifft; daher er auch immer nur von *ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον* redet, willkürlich und frei vorweg als einerlei nehmend. Das ungleich schwerere Problem der moralischen Freiheit hat sich ihm noch nicht deutlich dargestellt; obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders Nicom. II, 2 & III, 7, wo er in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, statt umgekehrt. Eben so kritisiert er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates. An andern Stellen ist er aber wieder entgegengesetzter Meinung, wie schon oben erwähnt, z. B. Nicom. X, 10 p. 1179. (ed. Berol. d. 1831) τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. Μοχ: δὲ δὴ τὸ ἦθος προὔπάρχει πως οἰκῶν τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλόν, καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν. Was mit der früher von mir beigebrachten Stelle stimmt, wie auch mit Eth. magna I, c. 11. ἔ γὰρ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξη, βελτίων μέντοι ἔσται. In gleichem Sinn behandelt Aristoteles die Frage von der Willensfreiheit in der Ethica magna I, c. 10 - 19 und in

der Ethica Eudemia II, c. 6 - 10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt; doch ist Alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall keine Methode, nicht direkt auf die Sache einzugehn, analytisch verfahren, sondern, synthetisch, aus äußern Merkmalen Schlüsse zu ziehn. Das führt leicht irre und bei tieferen Problemen nie zum Ziel. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Willkürlichen und dem Nothwendigen, ἀναγκαιὸν καὶ ἐκούσιον, stehn, wie vor einer Mauer; über diese hinaus liegt aber erst die Einsicht, daß das Willkürliche gerade als solches nothwendig ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie eine mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet; sagt er doch selbst, Eudem. II, c. 10. p. 1226: ἡ γὰρ οὖ ἐνεκα μίᾳ τῶν αἰτιῶν ἐστὶ. Daher ist eben jener Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und Willkürlichen ein grundfalscher; wenn es gleich vielen angeblichen Philosophen noch heut zu Tage eben so geht, wie dem Aristoteles. In der Metaphysica VIII, 5, führt den Aristoteles sein eigener Gedankengang ganz nahe an die Einsicht in die Nothwendigkeit der Willensakte hinan; allein, seiner Eigenthümlichkeit gemäß, dringt er auch hier nicht weiter in die Tiefe, sondern gleitet, wie gewöhnlich, auf der Fläche fort, gelangt also zu jener Einsicht auch dies Mal nicht.

Das völlig entwickelte Bewußtseyn unsers Problems finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theologe als Philosoph, hier zu erwähnen ist. Aber sogleich sehn wir ihn auch durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welcher bis zu Inkonsequenzen, ja Widersprüchen geht, in seinen 3 Büchern de libero arbitrio. Einerseits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufge-

hoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Seeligkeit fähig werden könne. Er giebt sogar in dem „Argumentum in libros de libero arbitrio e Libro I, c. 9. Retractationum desumptum“ zu verstehn, daß er für diese Seite des Kontrovers (die Luther später so heftig verfocht) noch mehr gesagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geschrieben wären, gegen dessen Ansicht er alsdann das Buch de natura & gratia richtete. Inzwischen sagt er schon de lib. arb. III, 18. „Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo & non valendo esse, qualem debere esse se videt.“ Mox: „vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis, ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successione quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit & velit, nec possit implere.“ Und im erwähnten „Argumentum“ sagt er: „Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberetur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.“

Andererseits jedoch bewogen ihn folgende 3 Gründe das lib. arb. zu vertheidigen:

1) Seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andre Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen. Auf sie spielt er schon im letzten Kapitel des Buches de animæ quantitate an: „Datum est animæ liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut“ — etc.

2) Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuschung, vermöge welcher das „Ich kan thun was ich will“ für Freiheit des Willens gehalten, und will-

fürlich“ sofort als identisch mit „frei“ genommen wird. De lib. arb. I, 12. „Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?“ —

3) Die Nothwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen in Einklang zu bringen mit der Gerechtigkeit Gottes. Nämlich, dem Scharfsinn des Augustinus ist eine höchst ernstliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beseitigung so schwierig ist, daß, so viel mir bekannt, alle spätern Philosophen, mit Ausnahme zweier, die ich anführen werde, sie lieber fein leise umschlichen haben, als wäre sie nicht vorhanden. Er hingegen spricht sie mit edeler Offenheit unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten des ersten Buchs de lib. arb. „Dic mihi, utrum Deus non sit auctor mali?“ und dann ausführlicher gleich im 2ten Kapitel: „Mōvet autem animum: si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum?“ Worauf der Interlocutor versetzt: „Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis exerceat“. Diese höchst bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Hefigkeit seiner Beredsamkeit hervorgehoben, de servo arbitrio p. 144. „At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia & omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — Pugnat ex diametro praescientia & omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere: nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit & agit, consilio & virtute infallibili & immutabili.“ etc. Unter den Philosophen ist, wenn ich

nicht irre, Hume der erste, welcher nicht um diese schwere Bedenklichkeit herumgeschlichen ist, sondern sie, ohne jedoch des Augustinus oder Luthers zu erwähnen, unverholen darlegt, in seinem Essay on liberty & necessity, gegen das Ende, wo es p. 105 heißt: „The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine & placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unavoidable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve our creator in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause & author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so, wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.“ Er macht darauf einen Versuch diese Bedenklichkeit zu lösen, gesteht aber am Schluß, daß er sie für unauslösbar hält. Auch Kant geräth, unabhängig von diesen seinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anstoßes, in der Kritik der praktischen Vernunft p. 180 f. f. (4te Auflage) wo er sagt: „Es scheint doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allgemeine Ursache, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz, auch einräumen, die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm verschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des ersteren und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt.--- Der Mensch wäre ein Baucançonsches Automat, gezimmert und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtseyn würde es zwar zu einem denkenden Automat machen, in welchem das Bewußt-

seyn seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinaus, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird.“ Er sucht nun diese große Bedenklichkeit zu heben, durch den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich; durch diesen aber wird so offenbar nichts im Wesentlichen der Sache geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das Unzulängliche seiner Auflösung ein S. 184, und fügt hinzu: „allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hatten mehr ihre Verschmießtheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt so weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie gar nicht davon sprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde.“

Ich kehre nach dieser beachtenswerthen Zusammenstellung zu unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er jene, schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstützung derselben ist nun der 3te Grund, (zu den zwei vorher angeführten) warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes liberum arb. indiffer. zu vertheidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen den Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfes trennend in die Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Beseitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend, wenn es nur, wie es leicht mit Worten gesagt ist, und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefern Betrachtung wenigstens denkbar bliebe.

Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Essentia und Existentia nach das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und daher für sein Thun verantwortlich seyn könne? Der Satz Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens sind Folge seiner Beschaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unumstößlich: handelt ein Mensch schlecht, so liegt es daran, daß er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein Corrolarium: ergo unde esse, inde operari. Was würden wir von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig geht? Wenn man auch noch so sehr sich bemüht, den Willen zu einer Tabula rasa zu machen, so wird man doch nicht umhin können, einzugestehn, daß wenn z. B. von zwei Menschen der Eine, in moralischer Hinsicht, eine der des andern ganz entgegengesetzte Handlungsweise befolgt, diese Verschiedenheit, die doch irgend woraus entspringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umständen hat, wo dann die Schuld offenbar nicht die Menschen trifft; oder aber in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres Willens selbst, wo dann Schuld oder Verdienst abermals nicht sie trifft, sofern ihr ganzes Wesen und Seyn das Werk eines Andern ist. Nachdem die angeführten vier großen Männer vergeblich sich angestrengt haben, aus diesem Labyrinth einen Ausgang zu finden, gestehe ich willig ein, daß moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität desselben zu denken, auch meine Faßungskraft übersteigt. Das selbe Unvermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die 7te der 8 Definitionen, mit welchen Spinoza seine Ethik eröffnet, diktiert hat: *Ea res libera dicitur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quæ ab alio determinatur ad existendum & operandum.*

Um aber jetzt meinen Bericht über den Augustinus zu beschließen, so geht seine Meinung im Ganzen dahin, daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfalle einen ganz freien Willen gehabt habe; nach demselben aber, der Erbsünde anheim gefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu gewärtigen habe; welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater. Inzwischen ist durch den Augustinus und seinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philosophie zum Bewußtseyn unsers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr durch die Scholastiker allmählig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle des Dante Zeugniß ablegen.

Wer aber zuerst der Sache auf den Grund gekommen, ist, allem Anschein nach, Thomas Hobbes. Seine diesem Gegenstande eigens gewidmete Schrift *Quætionnes de libertate & necessitate, contra Doctorem Bramhallum* erschien 1656. Aus der Englischen Ausgabe derselben (befindlich in *Ths. Hobbes moral & political works*, Lond. 1750, 1 Band Folio, p. 469 sqq.) setze ich folgende Hauptstelle her: p. 483. 6.) Nothing takes a beginning from itself, but from the action of some other immediate agent without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will, the cause of his will is not the will itself, but something else, not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily caused by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are necessitated. 7) I hold that to be a sufficient cause, to which nothing is wanting, that is needful to the producing of the effect. The same is also a necessary cause: for, if it be possible that a sufficient cause shall not

bring forth the effect, then there wants somewhat, which was needful to the producing of it; and so the cause was not sufficient. But if it be impossible, that a sufficient cause should not produce the effect, then is a sufficient cause a necessary cause. Hence it is manifest, that whatsoever is produced, is produced necessarily. For whatsoever is produced has had a sufficient cause to produce it, or else it had not been; and therefore also voluntary actions are necessitated.

8) That ordinary definition of a free agent (namely, that a free agent is that, which, when all things are present, which are needful to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction & is nonsense; being as much as to say, the cause may be sufficient, that is to say necessary, and yet the effect shall not follow.

p. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how voluntary soever it be, is produced necessarily.

In seinem berühmten Buche de cive, cap. 1, §. 7, sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum & ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quod est mors; idque necessitate quadam naturæ non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes sehn wir Spinoza von derselben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisiren, brauche ich nur ein Paar Stellen herzusetzen: Eth. P. I. prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Coroll. 2. Nam Voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinetur. ibid. P. II schol. ultim. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali æquilibrio positus (nempe

qui nihil aliud percipit quam sitim & famem, talem cibum & talem potum, qui æque ab eo distant) fame & siti peribit. *ibid.* P. III prop. 2 Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideæ rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, apertis oculis somniant. *Epist.* 62. Unaquæque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum & operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare & scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius & minime indifferens, se liberrimum esse & nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, & quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, & causarum a quibus determinantur ignari. His, quænam mea de libera & coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein merkwürdiger Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. h. vierziger) Jahren gelangt ist, nach dem er früher, No. 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen *Cogitatis metaphysicis*, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt hatte; wobei er aber durch eine gewisse Bitterkeit und sogar unzeitigen Scherz ein heimliches Gefühl des Unrechts verrieth. Die gleiche Meinungsänderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tieflegend die Wahrheit in dieser Sache ist.

David Hume, den ich oben nur beläufig zu erwähnen hatte, schreibt in seinem Efsay on liberty and necefity mit der innigften Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in feiner klaren und populären Weife höchst faßlich vor. Er fagt: Thus it appears, that the conjunction between motives und voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and the effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impofsible therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necefity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct.

Aber kein Schriftsteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte fo überzeugend und ausführlich dargethan, wie Priestley, in einem diefem Gegenstande ausschließlich gewidmeten Werke, the doctrine of philosophical necefity. Wen diefes überaus klar und faßlich gefchriebene Buch nicht überzeugt, defsen Verftand muß durch Vorurtheile wirklich paralyfirt feyn. Seine Refultate zu charakterifiren, feze ich einige Stellen her, nach der zweiten Außg. Birmingham 1782. Vorrede, p. XX. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. p. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise than it has been. p. 37. Though an inclination or affection of the mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly und necefarily, as this power does upon a stone. p. 43. Saying that the will is self-determined, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a determination, which is an effect, takes place without any cause at all. For exclusive of every thing, that comes under the denomination of motive, there is really nothing at all left, to produce

the determination. Let a man use what words he pleases, he can have no more conception, how we can sometimes be determined by motives, und sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weight, and sometimes by a kind of substance, that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale, be nothing. p. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be called the proper cause of the action. It is as much so, as any thing in nature is the cause of any thing else. p. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. p. 90. A man, indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere deception; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection since, he could not have acted otherwise than he did. p. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity, or absolute nonsense.

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und wie noch einem sogleich anzuführenden großen Mann. Er sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausg. p. XXVII. I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance; and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me.

Der 3te große Mann, dem es eben so gegangen, ist der unsterbliche Voltaire, und er berichtet es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät. Nämlich in seinem traité de métaphysique cap. 7 hatte er die sogenannte Willensfreiheit lebhaft und ausführlich vertheidigt. Allein in seinem mehr als 40 Jahr später geschriebenen Buche le philosophe ignorant lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im 13ten Cap., welches er so beschließt: Archimède est également nécessité à rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée d'en sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi, n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im gleich darauf folgenden Buche, le principe d'action, sagt er, c. 13: Une boule qui en pousse une autre, un chien de chasse qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous ne le sommes à tout ce que nous faisons. Diese gleichmäßige Befehung dreier so höchst eminenten Köpfe von der entgegengesetzten Meinung zu unsrer Einsicht, muß denn doch wohl Leben stutzig machen, der, mit dem gar nicht zur Sache redenden: „aber ich kann doch thun was ich will“ seines einfältigen Selbstbewußtseyns, wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm so auch bei Andern, bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Er hebt seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte“ mit folgende Worten an: „was man sich auch in me-

taphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben sowohl als jede andre Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.“ Er sagt (Krit. d. rein. Vern. p. 548 der 1sten oder 577 der 5ten Aufl.) „Weil der empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß; so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt; und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersehen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.“ Und ebendasselbst (p. 798 der 1sten oder 826 der 5ten Aufl.) heißt es: „Der Wille mag auch frei seyn, so kann dies doch nur die intelligible Ursache unsers Willens angehn. Denn, was die Phänomene der Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären.“ Ferner Krit. d. prakt. Vern. (p. 177 der 4ten Aufl.) sagt er: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese

Det tgl. norske Vidensk. Skr. i det 19de Aarh. 3. B. 2. S.

P

wirkenden äußern Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß, ausrechnen könnte.“ Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakter vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorge-
tragen, nämlich Krit. d. rein. Vern. Elementarlehre 2ter Th., 11te Abth., 11tes Buch, II Hauptst. III p. 532 - 554 der ersten Aufl. oder p. 560 - 582 der 5ten: noch faßlicher aber in der Krit. d. prakt. Vern. I Theil, I Buch, 11tes Hauptst. p. 169 - 179 der 4ten Aufl.; welche überaus tief gedachten Stellen Jeder lesen muß, der eine gründliche Erkenntniß vom Zusammenbestehn der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will.

Von den Leistungen dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Arbeit sich hauptsächlich durch zwei Stücke: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die Wahrnehmung des Willens in unserm Innern von der desselben in der Außenwelt streng geschieden habe, wonach die im 2ten Abschnitt enthaltene Aufdeckung der Quelle der durch das Selbstbewußtseyn entstehenden Täuschung allererst möglich geworden ist; und 2tens dadurch, daß ich den Willen im Verhältniß und Zusammenhang mit der gesammten Natur in Betrachtung genommen habe, was Jene alle unterließen; überhaupt aber durch das Methodische und Systematische der Behandlung, wie es der Charakter einer Monographie mit sich bringt, sodann durch die deutliche Sonderung dreier Arten der Freiheit, und endlich durch viele neue Bemerkungen und Gedanken.

Setzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die nach

Kant geschrieben haben, die ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der zuletzt erwähnten wichtigen und tiefsinnigen Lehre Kants hat Hr. v. Schelling, in seinen „Untersuchungen über die menschliche Freiheit“ (p. 465 - 471 des ersten Bandes seiner Phil. Schriften 1809) eine erläuternde Paraphrase geliefert, welche, vermöge der Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen kann, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche aber trockene Darstellung Kants selbst es vermag, und insofern zu empfehlen ist. Inzwischen darf ich diese Paraphrase nicht erwähnen, ohne zur Ehre Kants und der Wahrheit die Krüge hinzuzufügen, daß Hr. v. Schelling hier, wo er eine der wichtigsten, bewundernswürdigsten, ja meines Erachtens die tiefsinnigste aller Lehren Kants vorträgt, nicht deutlich ausspricht, daß was jetzt folgt dem Inhalt nach Kanten angehört; vielmehr sich so ausdrückt, daß die allermeisten Lesern, als welchen der Inhalt der weitläufigen und schwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig ist, wähnen müssen, hier des Hrn. v. Schelling eigene Gedanken zu lesen. Wie sehr hierin der Erfolg der Absicht entsprochen hat, will ich nur durch Einen Beleg aus vielen zeigen: noch heutigen Tages sagt ein junger Professor der Philosophie in Halle, Hr. Erdmann, in seinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele“ p. 101: „wenn auch Leibniz, ähnlich wie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit sich bestimmen läßt“ u. s. w. Hr. v. Schelling steht also hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus: mit seinem Namen wird die fremde Entdeckung gestempelt. Er hat es aber auch seiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt (p. 465 seiner erwähnten Abhandlung) an: „Ueberhaupt hat erst der Idealismus die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben“ u. s. w.; und nun folgen unmittelbar die Kantischen Gedanken. Also statt hier zu sagen

„Kant“, wie es die Redlichkeit forderte, sagt er klüglich „der Idealismus“; unter diesem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's und Hr. v. Schellings erste, Fichtianische Philosophie verstehen, nicht aber die Lehre Kants, da dieser die Benennung Idealismus für seine Philosophie wiederholentlich abgelehnt, ja seiner zweiten Aufl. der Krit. d. rein. Vern. (p. 274) eine „Widerlegung des Idealismus“ eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Hr. v. Schelling sehr klüglich den „Kantischen Begriff“, um nämlich die zu beschwichtigen, welche schon wissen, daß es Kantischer Reichthum ist, den man hier so pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar p. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Troß, gesagt, Kant hätte sich nicht zu derjenigen Ansicht in der Theorie erhoben u. s. w., während aus den beiden oben von mir zum Nachlesen empfohlenen, unsterblichen Stellen Kant's ein Jeder deutlich sehn kann, daß gerade diese Ansicht ihm ganz allein ursprünglich angehört, welche ohne ihn noch tausend solche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling, nimmermehr fähig gewesen wären, der Welt zu liefern. Da ich hier die Abhandlung des Hrn. v. Schelling zu erwähnen hatte, durfte ich über diesen Punkt nicht schweigen, und habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Göthe der gerechte Stolz der Deutschen Nation ist, indem ich was unwidersprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; zumal zu einer Zeit, von der recht eigentlich Göthe's Wort gilt: „dem Knabenvolk gehört die Bahn.“ Außer dieser Paraphrase Kantischer Gedanken enthalten jene „Untersuchungen über die Freiheit“ nichts, was dienen könnte, uns über den Begriff derselben neue oder gründliche Aufklärungen zu verschaffen. Dies kündigt sich auch schon gleich Anfangs in der Definition an, mit der Hr. v. Schelling auftritt: die Freiheit sei „ein Vermögen des Guten und Bösen.“ Für den Katechismus mag eine solche Definition tauglich seyn; in der Phi-

osophie aber ist damit nichts gesagt und folglich nichts anzufangen. Denn Gutes und Böses sind weit davon entfernt, einfache Begriffe, *notiones simplices*, zu seyn, die, an sich selbst klar, keiner Erklärung, Feststellung und Begründung bedürfen. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit; ihr Hauptinhalt ist vielmehr ein ausführlicher Bericht von einem Gott, mitwelchem der Herr Verfasser intime Bekanntschaft verräth, da er uns sogar dessen Entstehung beschreibt; nur ist zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieser Bekanntschaft gekommen sei. Den Anfang der Abhandlung aber macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der sich durch die Dreistigkeit des Tones nicht einschüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieses und ähnlicher Erzeugnisse ist nun in der Deutschen Philosophie, an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forschens, „intellektuelle Anschauung“ und „absolutes Denken“ getreten; Imponiren, Verduzen und Mystifiziren ist die Methode geworden, Unredlichkeit der Geist, und statt der Einsicht leitet Absicht den Vortrag; durch welches Alles denn die Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte durch Hegel, der, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, (*horresco referens*) die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus machte, um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmögliche Verdummung der Köpfe zu erzielen, den Deckmantel des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens auffer dem Tollhause, gehört worden, darüber zog.

In Frankreich und England steht die Philosophie beinahe noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Byran, den sein

Herausgeber, B. Cousin, „le premier métaphysicien Français de mon tems“ nennet, ist, in seinen 1834 erschienenen Nouvelles considérations du physique & du moral, ein fanatischer Befenner des liberii arbitrii indifferentiæ und nimmt es als eine Sache, die sich ganz und gar von selbst versteht. Nicht anders machen es, hauptsächlich in Folge der durch die Hegelsche Verdummungs-Philosophie herbeigeführten Rohheit, viele der Deutschen neuern! philosophischen Skribenten; das liberum arbitrium indifferentiæ, unter dem modernen Namen „sittliche Freiheit“ ist ihnen eine sichere und ausgemachte Sache; gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dagewesen wären. Leuten dieses Schlages kann man freilich nur zurufen, was Schiller den Wallenstein sagen läßt:

„Sind ihr nicht wie die Weiber, die beständig

„Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,

„Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?

Und nun gar die medicinischen, zoologischen, historischen und belletristischen Schriftsteller unsrer Tage, wie äußerst gern reden sie, bei jeder Gelegenheit, von der „Freiheit des Menschen“, der „sittlichen Freiheit“! Auf Erklärung derselben lassen sie zwar sich nicht ein; aber wenn man sie examiniren dürfte (was sie selbst wohl nie gethan haben); so würde man finden, daß was sie dabei denken, nichts Anderes ist, als unser altes lib. arb. indiff., in so vornehme Redensarten sie es auch kleiden mögen, also ein Begriff, von dessen Unzulässigkeit den großen Haufen zu überzeugen wohl nie gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte sich hüten sollten mit so viel Unschuld zu reden.

Aber nicht allein hat die Natur zu allen Zeiten nur höchst wenige wirkliche Denker, als seltene Ausnahmen, hervorgebracht; sondern diese Wenigen selbst sind stets auch nur für sehr Wenige dagewesen. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrschaft.

Bei einem moralischen Gegenstande ist auch das Zeugniß der ächten, großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach systematischer Untersuchung; aber ihrem Tiefblick liegt die menschliche Natur offen; daher sind ihre Aussagen unmittelbar richtig.

In Shakspeare's Measure for measure (Act. 2, Sc. 2) bittet Isabella den Reichsverweser Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo: I will not do it.

Isabella: But can You, if You would?

Angelo: Look, what I will not, that I cannot do.

Gener große Kenner und Maler des menschlichen Herzens und seiner geheimsten Regungen, Walter Scott, hat auch diese tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert. In seinem Roman St. Ronans Well (Vol. 3. ch. 6) stellt er eine sterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Todsbette ihr geängstetes Gewissen durch Geständnisse zu erleichtern sucht, und mitten unter diesen läßt er sie sagen: Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever lived, detestable to myself, worst of all, because even in my penitence there is a secret whisper, that tells me that, were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought! Man vergleiche diese Stelle mit der oben angeführten (mit p. 90 bezeichneten) von Priestley.

Auch gehören hieher Schillers Worte in Wallenstein:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.

Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
 Sie kan der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
 Hab' ich der Menschen Kern erst untersucht,
 So weiß ich auch sein Willen und sein Handeln.“

V.

Schluß, und höhere Ansicht.

Alle jene, sowohl poetischen als philosophischen, glorreichen Vorgänger, in der von mir verfochtenen Wahrheit, habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten sondern Gründe die Waffe der Philosophen; daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich nun wohl berechtigt bin, die Folgerung *a non posse ad non esse* zu ziehen; wodurch die oben, bei Untersuchung der Aussage des Selbstbewußtseyns, direkt und thatsächlich, folglich *a posteriori* begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgestellten Frage, jetzt auch mittelbar und *a priori* begründet ist: indem, was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtseyn Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denjenigen gehören mag, die den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja dem Schwachen und Unwissenden anstößig seyn können; so hat mich dieß nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen, angesehen, daß ich hier nicht zum Volke, sondern zu einer erlauchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurtheils, sondern zur Ehre der Wahrheit.

Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen, stets ganz allein auf ihre Gründe, nicht aber auf ihre Folgen sehn, als wozu die Zeit dann seyn wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen, und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, dies ist es, was schon Kant empfiehlt (Kritik d. prakt. Vern. p. 190 4te Aufl.), dessen Worte herzusetzen ich mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von Andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte; sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Deftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren ausserhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet war, endlich auf unverwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmt, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Partheilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehn.“

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jener passen. Vielmehr ist jede errungene und fest-

gestellte Wahrheit ein erobertes Theil des Gebietes der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen werden, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Ansicht des Ganzen, als die bisherige, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten ist, in jedem Gebiete des Wissens, so groß, daß wer sich in den ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, mit Grund hoffen darf, von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Werthe ist, weil sie die Lösung möglich macht; so ist in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welche die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori festgestellte Erkenntniß der Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und Motiven die Thaten hervorgehn, ein solches unschätzbares Datum, von welchem selbst allein ausgehend man zur Lösung der gesammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung aufzuweisen hat, einer solchen wohl begründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese Jenem; und keineswegs darf sie sich zu Akkommodationen und Beschränkungen verstehen, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß, in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neuern, den Alten hingegen nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, nämlich des Problems der Willensfreiheit und desjenigen des Verhältnisses zwischen dem Idealen und Realen, der gesunde aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist, sondern sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzu-

bringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich in Hinsicht auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumessen, daher er Locke's und Kant's bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subjekt entspringt; hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er den umgekehrten Gang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizumessen, indem er es ganz und gar von diesem abhängen und ausgehn läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlung bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subjekte ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Dingen darf uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich und wesentlich allein für praktische und nicht für spekulative Zwecke bestimmt ist.

Da nun aber jede Monographie ein vom Ganzen ihrer Wissenschaft willkürlich Getrenntes ist und der anatomischen Abbildung eines einzelnen Theiles gleicht, dessen Zusammenhang mit dem Ganzen man hinzuzudenken sich aufgefordert fühlt und hiezu wenigstens die Grundzüge andeutet sehn möchte; so will ich, in diesem Sinn, zur Auffindung des Vereinigungspunktes der von mir festgestellten isolirten Wahrheit mit der Ethik und Metaphysik, durch einige allgemeine Andeutungen Anleitung geben.

Im Obigen wurde gesagt, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv. Dieses bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei; sondern sie thut Beiden ihr volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Cha-

rakter treffe, und daß dieser Charakter durch ein solches Motiv angeregt werde. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun also dieser ein eben so nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv, so erklärt sich hieraus das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehn, oder jenes „Ich will“, welches alle unsre Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als seine Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun eben wieder jenes oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will“, welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein lib. arb. indiff., hartnäckig zu behaupten. Allein er ist nichts weiter als das Bewußtseyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein und ohne das Motiv ganz unfähig wäre sie hervorzubringen, hingegen bei Hinzutritt des Motivs sie unausbleiblich vollzieht. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches wesentlich nach Außen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das Gewissen nennt; welches auch eben deshalb direkt erst nach der Handlung laut wird, vorher höchstens nur indirekt, indem es etwan mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Rechnung gezogen wird. Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche Kant (Krit. d. rein. Vern. p. 532-554 der ersten Aufl., oder p. 560-582 der 5ten Aufl., desgleichen Krit. d. prakt. Vern. p. 169-179 der 4ten Aufl.) vom Ver-

hältniß zwischen empirischem und intelligibelem Charakter, und zwischen Nothwendigkeit und Freiheit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläufigkeit seyn würde, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die strenge Nothwendigkeit unsrer Handlungen doch zusammen besteht mit derjenigen Freiheit, vermöge welcher wir die Thäter unsrer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind.

Kenes von Kant dargelegte Verhältniß des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner ganzen Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Und wie, bei Kant, die vollkommene empirische Realität der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer transscendentalen Idealität; eben so, die strengste empirische Nothwendigkeit des Handelns mit dessen transscendentaler Freiheit. Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch als Gegenstand der Erfahrung, eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Raum, Zeit, Kausalität, gebunden und deren Gesetzen unterworfen. Hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfen, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung dieser Erscheinung sein intelligibler Charakter, welchem, in solcher Eigenschaft, auch allerdings absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetz der Kausalität, zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur ein sofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und

allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehn, weil dieser empirische Charakter nur die Erscheinung des intelligibeln, in unserm an Zeit, Raum, Kausalität, gebundenen Erkenntnißvermögen, oder die Art und Weise ist, wie diesem das innere und wahre Wesen unsers Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung; in dieser hingegen hat er schon einen bestimmten Charakter angenommen, welchem alle seine Thaten gemäß seyn und daher, wenn durch die hinzutretenden Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehn, allerdings dahin, daß wir das Werk unsrer Freiheit, nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in den einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (*existentia* & *essentia*) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität gebundene Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, vermöge der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau denselben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie einzeln hervorgerufen werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das *Operari sequitur Esse* ohne Ausnahme fest; jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund; jeder Mensch handelt nachdem wie er ist, und die demgemäß jedesmal nothwendige Handlung bestimmen, für den indi-

viduellen Fall, allein die Motive. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen seyn kann, muß im Esse liegen. Es ist ein Grundirrhum und ein ὑστερον προτερον die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im Esse allein liegt die Freiheit, aus ihm aber folgt, auf Anlaß der Motive, das Operari mit Nothwendigkeit. Und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind; hiedurch, und nicht auf dem gewöhnten libero arbitrio indiff. beruht die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer ist; was er thut, wird sich daraus von selbst angeben, als ein nothwendiges Korollarium.

Das alle unsre Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermögen dessen sie unsere Thaten sind, trägt demnach nicht, aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Seyn und Wesen selbst, von welchem alle Thaten auf Anlaß der Motive nothwendig ausgehn, in Wahrheit darin mitbegriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand weist, als der in derselben Richtung näher liegende ist, auf den er zu weisen scheint. Mit Einem Wort: der Mensch thut allezeit nur was er will; das liegt aber daran, daß er schon ist was er will. Denn aus dem was er ist, folgt nothwendig Alles was er jedesmal thut. Betrachtet man sein Thun objektiv, also von Aussen, so erkennt man apodiktisch, daß er, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetz in seiner ganzen Strenge unterworfen seyn muß; subjektiv hingegen, d. h. von Innen, fühlt Jeder, daß er stets nur thut was er will. Dies besagt aber bloß, daß sein Wirken die reine Äußerung seines selbst-

eigenen Wesens ist; dasselbe würde daher jedes, sogar das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn jedes fühlen könnte.

Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern nur hinausgerückt, aus dem Gebiete der einzelnen Thaten, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unsrer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche Region; d. h. sie ist transcendental. Und dieses ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausdruck des Malebranche verstanden wissen möchte „la liberté est un mystère“, unter dessen Regide gegenwärtige Abhandlung die von der Königl. Societät gestellte Aufgabe zu lösen versucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des ersten Abschnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgestellten Eintheilung der Freiheit in physische, intellektuelle und moralische, habe ich, nachdem die erste und letzte abgehandelt sind, jetzt noch die 2te zu erörtern, welches bloß der Vollständigkeit wegen und daher in der Kürze geschehn soll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorhanden sind, dem Willen zur Wahl vorhält, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen, gemäß entscheiden, also ungehindert nach seinem selbst-eigenen Wesen sich äußern. Dann ist der Mensch intellektual frei

Det tgl. norske Vidsselsk. Skr. i det 19de Aarh. 3. B. 2. S.

d. h. seine Thaten sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Aussenwelt ihm, eben so wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuale Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive (das Erkenntnißvermögen), auf die Dauer oder vorübergehend, zerrüttet ist; oder dadurch, daß äußere Umstände, in einem einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall in Delirium, Parorysmus, Wahnsinn und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, wie wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. s. w. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter diesen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehn aus von den richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei (in welchem Fall man ihn gar nicht lenken könnte); sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei; demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in der angedrohten Strafe, entgegenstellen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich, denn sie waren für den Willen nicht vorhanden. Es ist damit, wie wenn man findet, daß einer der Fäden, welche eine Maschine zu bewegen hatten, zerrissen sei. Daher geht, in solchem Fall, die Schuld von Willen auf den Intellekt über. Dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch;

der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen, d. h. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Eben so wenig sind dergleichen Thaten moralisch zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen. Er hat entweder etwas Anderes gethan, als er zu thun wähnte; oder er war unfähig an das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive aufzunehmen. Es ist damit, wie wann ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandtschaft habe; findet sich nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht habe einwirken können, so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuale Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß vermindert, oder partiell aufgehoben werden; dies geschieht besonders durch den Affect und durch den Kaufsch. Der Affect ist die plöbliche, heftige Erregung des Willens, durch eine von Außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, die ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt, und sie nicht deutlich ins Bewußtseyn kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Art, bloße Gedanken sind, während jene erste ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht, was man auf Englisch fair play nennt; die That ist schon geschehn, ehe sie kontragiren könnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort loschießt. Auch hier ist demnach so wohl die juridische als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plöblich erregten Zorn begangener

Mord als manslaughter angesehen und nur leicht, ja bisweilen gar nicht gestraft. Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto hingegen schwächt und dabei noch die Energie des Willens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für den Thaten tritt hier die für den Rausch selbst; daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich während desselben die intellektuale Freiheit zum Theil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, το ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethica ad Eudemum II, c. 7 & 9. p. 1223 & 1225. und etwas ausführlicher in der Ethica Nicom. III, c. 2. p. 1110. 11. Sie ist gemeint, wann die Medicina forensis oder die Kriminaljustiz fragt, ob ein Mensch im Zustande der Freiheit, und folglich zurechnungsfähig war.
