

ARTHUR SCHOPENHAUER

Preisschrift
über die Freiheit des Willens

Mit einer Einleitung, Bibliographie
und Registern herausgegeben von

HANS EBELING

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0418-9
ISBN eBook: 978-3-7873-2640-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1978. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Einleitung: Schopenhauers Theorie der Freiheit.	
Von Hans Ebeling	VII
0. Die Bedeutung der Freiheitsschrift	VII
1. Die Einheit der ‚Grundprobleme der Ethik‘	IX
2. Der Aufbau der Preisschrift ‚Über die Freiheit des Willens‘	XII
3. Die Grundlage und die Grenze der These vom un- freien Willen	XVII
4. Anmerkungen zur Textsituation	XX
5. Hinweise auf neuere Untersuchungen	XXI

Arthur Schopenhauer

Die beiden Grundprobleme der Ethik

Vorrede zur ersten Auflage	3
Vorrede zur zweiten Auflage	32
Preisschrift über die Freiheit des Willens	37
I. Begriffsbestimmungen	39
II. Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn	49
III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge	61
IV. Vorgänger	98
V. Schluß und höhere Ansicht	127
Anhang, zur Ergänzung des ersten Abschnittes	135
Sachregister	139
Namenregister	142

Einleitung:
Schopenhauers Theorie der Freiheit

Von Hans Ebeling

0. Die Bedeutung der Freiheitsschrift. „Urtheilen aus eigenen Mitteln ist das Vorrecht Weniger: die Übrigen leitet Auktori- tät und Beispiel. Sie sehn mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher ist es gar leicht, zu denken, wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, ist nicht Jedermanns Sache.“ (21)¹ Schopenhauer hat seine Absage an die These von einer ‚Willensfreiheit‘ in den Jahren des Übergangs formuliert, die den ‚Deutschen Idealismus‘ vom ‚Deutschen Materialismus‘ trennen: 1838, 7 Jahre nach dem Tode Hegels, 10 Jahre vor dem ‚Manifest der kommunistischen Partei‘. Beide Bewegungen sind ihm so fremd geblieben, wie er ihnen. Im Komplex seiner eigenen Arbeiten ist der Entwurf der Freiheitsschrift akzidentell, die Sache nicht. Die Arbeit des gerade Fünfzig- jährigen ist eine Gelegenheitsschrift, anonym einer Akademie eingereicht. Die Sache ist durch seine Dissertation und sein Hauptwerk geprägt, muß aber vollständig ohne Rücksicht auf sie zugänglich sein können.

Schopenhauers Preisschrift „Über die Freiheit des Willens“, 1839 wirklich preisgekrönt von der Königlich Norwegischen Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim, aber bis heute

¹ Zahlen ohne weitere Angaben verweisen hier und im folgenden auf Seiten dieser Ausgabe. Auf die Wiedergabe von Sperrungen ist verzichtet worden.

gleichwohl entschieden unter Wert gehandelt, ist die Summe einer kritischen Freiheitsanalyse der Tradition und zugleich der Ausgangspunkt jeder neueren Freiheitstheorie, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen will.

Schopenhauers These der Verwerfung schließt an Kants Exposition von 1781 an, ohne freilich den Lösungsvorschlag der „Kritik der reinen Vernunft“ zu übernehmen, greift zurück auf eine kritische Überlieferung frühestens seit Aristoteles, spätestens seit Hobbes, und ist inzwischen für jede empirische Forschung zu einem Gemeingut sinnvoller Arbeitsvoraussetzung geworden, das insoweit selbst Psychoanalyse und Behaviorismus eint.

Daß die Freiheitsschrift bislang dennoch eher nur eine Abhandlung für Eingeweihte war, hat vor allem drei nicht zuletzt psychologisch aufschlußreiche Gründe. (1) Das äußerlichste, aber deshalb nicht unwirksamste Moment liegt darin, daß Schopenhauer einerseits durch widrige Umstände seiner Hegel-Gegnerschaft ins Abseits gedrängt ist und andererseits durch eine emphatische Anhängerschaft nur um so mehr im Abseits blieb. (2) Der Sache nach wichtiger ist, daß bei einem Autor wie Schopenhauer, der schließlich, aufs Ganze gesehen, einer womöglich wundersamen Metaphysik das Wort geredet hat, die Askese analytischer Kritik nicht uneingeschränkt zu vermuten ist. Und er hat sie im übrigen selbst in seiner Freiheitsschrift nicht gänzlich durchhalten können. (3) Am bedeutendsten aber scheint ein tiefverwurzelter Widerstand gegen Aufklärung in Sachen der Freiheit. Dafür ist die subjektive Interessennahme zugunsten einer unterstellten ‚Freiheit des Willens‘ noch allemal zu groß, der Verzicht auf ein freischwebend sich erfüllendes spekulatives Bedürfnis zu schmerzlichen, sind die Folgen für die Deutung menschlich-bewußter Selbsterhaltung zu gravierend.

Gerade deshalb ist aber die Auseinandersetzung mit dem empirischen Kritizismus Schopenhauers dienlich. Denn sie kann einerseits mit Schopenhauer von den Gespinsten einer angeblichen Freiheit des Willens befreien. Und sie kann andererseits und über Schopenhauer hinaus die Illusion der ‚Wil-

lensfreiheit' als unumgängliche, weil lebensdienliche Funktion der Selbsterhaltung des Bewußtseins und des menschlich-bewußten Lebens einsichtig werden lassen. Während das skrupulöse Unternehmen einer Theorie der Willensfreiheit bei Schopenhauer begleitet bleibt von einem metaphysischen Konstrukt der Seinsfreiheit, mag inzwischen der Entwurf einer Theorie der Handlungsfreiheit dringlicher scheinen. Einen durchaus ‚radikal‘ zu nennenden Lösungsvorschlag dafür hat Schopenhauer mit seiner zweiten Preisschrift gemacht.

1. *Die Einheit der ‚Grundprobleme der Ethik‘.* Die Preisschrift „Über die Freiheit des Willens“ von 1838 und diejenige „Über die Grundlage der Moral“ von 1839 sind in erster Auflage 1841, in zweiter 1860 gemeinsam erschienen unter dem zusammenfassenden Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“. Über die Einheit beider Preisschriften äußert Schopenhauer in der Vorrede zur ersten Auflage: Sie bilden gemeinsam ein „System der Grundwahrheiten der Ethik“ (3). Beide Preisschriften sind dabei „eigentlich specielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ finden (3). Dieses vierte Buch „würde man, nach der gewöhnlichen Art sich auszudrücken, (...) die praktische Philosophie (...) nennen. Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte. (...) Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius: ja für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher ebenso töricht sein zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Ästhetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, IV. Buch, § 53.)

Der Versuch des Verzichts auf präskriptive Elemente beim Aufbau einer Theorie der Willensfreiheit einerseits und einer Theorie der Handlungsfreiheit andererseits bestimmt auch und gerade die Intention beider Preisschriften. Sie sind indessen weit mehr, als sich auf Grund der Selbstcharakterisierung durch Schopenhauer vermuten läßt: Wohl führen sie bereits Angelegtes aus. Aber sie nähern sich dabei überhaupt erstmals dem Status entwickelter Theoreme. Ihrem weitgehenden Verzicht auf eine metaphysische Exposition entspricht ihr eminenter Vorzug: sich – als Preisschriften – durch sich selbst rechtfertigen zu müssen und so auf eine Weise begründungsfähig zu sein, die sie von dem Schopenhauerschen System unabhängig macht.

Die Preisschrift „Über die Freiheit des Willens“ lehrt für den Bereich der Erscheinungen seine vollständige Unfreiheit. Die Preisschrift „Über die Grundlage der Moral“ lehrt Mitleid als normierendes, aber keineswegs imperativ zu forderndes Fundament der Handlungsfreiheit. Die Absage an die These der Willensfreiheit ist die negative Voraussetzung der These von der Handlungsfreiheit. Die Einheit beider Preisschriften ist demnach keineswegs in erster Linie durch die Gemeinsamkeit zweifelhafter metaphysischer Rekurse auf Schopenhauers Hauptwerk bestimmt. Vielmehr ist der Zusammenhang beider Abhandlungen in der Tat der systematische einer Theorie der Willensfreiheit und einer Theorie der Handlungsfreiheit. Ohne eine befriedigende Lösung der Frage nach einer Freiheit des Willens kein zureichend begründbarer Entwurf einer Doktrin des Handelns. Ohne die Theorie der Handlungsfreiheit wiederum keine zureichende Motivation für den Entwurf der Theorie der Willensfreiheit.

Die erste Preisschrift befreit von den Vorurteilen, die eine ‚idealistische‘ Tradition zu einer nach Schopenhauer gänzlich unqualifizierten Theorie der Willensfreiheit gebündelt hatte, und setzt an ihre Stelle einen Komplex von Begründungen dafür, daß der Wille als erscheinender mit Notwendigkeit durch Unfreiheit bestimmt sei. Die zweite Preisschrift sucht Distanz zur Kantischen praktischen Philosophie, indem sie

den ‚kategorischen Imperativ‘ Kants als Anweisung lediglich zu sublimierterem Egoismus begreift, und begründet demgegenüber eine Lehre vom Handeln, das auch noch die Raffinesse des Kantischen Egoismus hinter sich gelassen hat. Der Lehre vom unfreien Willen korreliert die Lehre vom befreiten Willen, von einer Handlungsfreiheit, die darin liegt, die Egoisten einander widerstreitender Willenssetzungen nicht mehr zu teilen, sondern ihnen ein überwindendes Mitleid entgegenzustellen, das sich als ‚freie Gerechtigkeit‘ und ‚echte Menschenliebe‘ ausspricht. Solche Handlungsfreiheit meint aber keineswegs: freie Produzierbarkeit eines idealen Handlungsstils unter dem bestirnten Himmel wie auch immer ‚kategorischer‘ Forderungen, sondern: die nicht anerziehbare Unangebundenheit derer, die vom egoistischen Getriebe abgelöst sind.

„Die beiden Grundprobleme der Ethik“ stellen neben dem utilitaristischen und neben dem marxistischen Entwurf die entschiedenste Kritik der Kantischen Konzeption einer praktischen Philosophie dar, zu der sie dabei in größerer Nähe bleiben, denn ihr entnehmen sie ein Großteil der Kraft zur Distanzierung.

Das Verfahren beider Abhandlungen bezeichnet Schopenhauer als „analytisch und a posteriori“ (3): Die Abfassung der Preisschriften hatte insoweit ‚voraussetzungslos‘ zu geschehen, als „von dem Allen gemeinsamen Standpunkt“ (3) auszugehen war und der Rekurs auf eine Metaphysik, gar die eigene, vermieden werden mußte. Schopenhauers Begründungsverfahren erhebt dabei den weitreichenden und nachgerade nicht eben unproblematischen Anspruch, „aus der Wirklichkeit der Dinge“ (11) geschöpft zu sein, denn es fragt sich gewiß, ob hier nicht am Ende doch wieder ‚Metaphysik‘ Einkehr halten muß.

Und doch ist nicht zu bestreiten, daß sich Schopenhauer durch seine Exposition der ‚Grundprobleme der Ethik‘ die eminente Chance einer ‚Ethik ohne Metaphysik‘ eröffnet hat, mit einem Programmtitel Patzigs zu sprechen. Wie die Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ in ihrer ursprünglichen Fassung von 1813 das

noch nicht existente Hauptwerk auch nicht voraussetzen kann, sind die Preisschriften ihrem Wesen als Preisschriften nach wiederum darauf angewiesen, unabhängig vom Hauptwerk zugänglich sein zu müssen. Ohne Rücksicht auf sonstige Schopenhauer-Vorlieben oder -Abneigungen muß deshalb für die Auseinandersetzung mit beiden Preisschriften strikt davon ausgegangen werden, daß ihre Sätze auf Überprüfbarkeit angelegt sind und nicht auf blinde Zustimmung oder Verwerfung.

Ein anderes ist es, daß beide Abhandlungen schließlich gleichwohl nicht ohne abschließende metaphysische Erörterung auskommen wollen, und auch darin dokumentiert sich ihre Einheit. Die erste Preisschrift endet mit einer Regression unter dem Titel „Schluß und höhere Ansicht“, die zweite entsprechend mit einer Zugabe „Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens“. In der Abhandlung „Über den Willen in der Natur“ hatte Schopenhauer am Ende unter der Rubrik „Hinweisung auf die Ethik“ vermerkt: „Nur *die* Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist; weshalb ich mit viel besserem Recht meine Metaphysik hätte ‚Ethik‘ betiteln können als Spinoza (...).“ Eine ‚Ethik ohne Metaphysik‘ aus Schopenhauer gewinnen wollen, wie dies die beiden Preisschriften in der Tat nahelegen, sieht man von ihren jeweiligen Ausblicken ab, muß daher immer gegen die letzten Intentionen des Autors verstoßen. Dieses Ziel scheint aber erstrebenswerter, als mit der emphatischen Teilhabe an der Metaphysik Schopenhauers oder mit ihrer emphatischen Verwerfung die herausragenden analytischen Vorzüge seiner Theorie der Praxis zu verkennen.

2. *Der Aufbau der Preisschrift ‚Über die Freiheit des Willens‘.* Der Beantwortung der Frage „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?“ (39) stellt Schopenhauer *I. Begriffsbestimmungen* voran. *Freiheit* wird angesetzt als ein negativer Begriff. Dieser zeigt

an: „die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden“ (39). Unterschieden werden: *physische, intellektuelle* und *moralische* Freiheit. „Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art.“ (39) Insbesondere gelten Tiere und Menschen dann als frei, wenn ihre Handlungen sich ungehemmt durch materielle Hindernisse vollziehen, sie damit *ihrem Willen gemäß* ‚handeln‘. „Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste“ (40). Auch die politische Freiheit wird der physischen subsumiert. Die *intellektuelle Freiheit*, ausführlicher in einem Anhang abgehandelt, meint ungehinderter Gebrauch des Intellekts im Entscheidungsprozeß. Die *moralische Freiheit* hat ihren terminus technicus im ‚liberum arbitrium indifferentiae‘ gefunden. „Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll.“ (44) Der Begriff schließt die Vorstellung ein, es seien einem Agenten „unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich“ (45). Dem entspricht die Negativität des Begriffs der moralischen Freiheit, die Abwesenheit von Notwendigkeit indiziert: „nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt“ (43). Das moralisch Freie wird damit zum absolut Zufälligen. Das aber ist „ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbare ich nicht verbürge“ (44). Der Abhandlung als ganzer sind mit den Begriffsbestimmungen bereits die Weichen gestellt. Moralische Freiheit besteht nicht darin, tun zu können, was man will. Das ist vielmehr der Sachverhalt der physischen Freiheit. Moralische Freiheit wäre vielmehr erst gegeben, wenn sich einer die Frage positiv beantworten könnte: „Kannst du auch wollen, was du willst!“ (42) Eben dies wird Schopenhauer bestreiten. Der Vorbereitung der inhaltlichen Analyse dient schließlich die Begriffsbestimmung von *Selbstbewußtsein*. Dieses meint:

„das Bewußtseyn des eigenen Selbst im Gegensatz des Bewußtseyns anderer Dinge, welches letzteres das Erkenntnißvermögen ist.“ (45) Aus solcher Entgegensetzung ergibt sich, „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.“ (46)

Schopenhauer analysiert zunächst und im unmittelbaren Anhalt an die Preisfrage: *II. den Willen vor dem Selbstbewußtsein*. Die Frage lautet: „wird der Willensakt durch das Motiv mit Notwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtseyn, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen, oder nicht zu wollen?“ (49) Die Befragung des Selbstbewußtseins ergibt, daß es von sich Freiheit nur im populären Sinne aussagen kann, wie er im Begriff der physischen Freiheit gefaßt worden war. Zwar weiß es sich als frei, sofern es dem eigenen Willen gemäß handeln kann. Aber es soll schließlich *anderes* wollen können, als es gerade will, wenn denn moralische Freiheit von ihm zu behaupten ist. Für die Annahme der Willensfreiheit gibt es indessen keinen Beleg des Selbstbewußtseins. Hingegen läßt sich ein Schein der Willensfreiheit aufklären: Die Hauptquelle dafür liegt in einer Verwechslung von Wünschen und Wollen. Wünschen läßt sich Entgegengesetztes, „aber Wollen nur Eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtseyn allererst die That.“ (52) Hierüber gibt es demnach kein Wissen a priori, sondern nur nachkommende Erfahrung.

Die Analyse des Selbstbewußtseins zeigt, daß in ihm kein Datum liegt, welches auf ein *liberum arbitrium indifferentiae* schließen ließe. Der empirischen Begründung folgt nun eine „rationelle“ dafür, daß ein solches Datum auch gar nicht auffindbar sein kann:

III. Der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge ist nicht mehr Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung, sondern der Erkenntnis durch den Verstand nach Maßgabe des Gesetzes der Kausalität, einer der vier Gestalten des Satzes vom Grun-

de. Nach einer Differenzierung von Ursache im engsten Sinne („vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten“ (64)), Reiz und schließlich Motivation sucht Schopenhauer den Stil vernunftgeleiteten Handelns zu erfassen und zu beschreiben. Der Mensch „ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich ist.“ (70) Die dadurch gegebene relative Freiheit „ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehn. Dieselbe ist jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert.“ (70f.) Dem Übergang von der relativen und komparativen Freiheit zur absoluten fehlt also die Legitimation. Zwar sind die Ursachen vernunftgeleiteten Handelns nicht zuletzt auch deshalb schwerer zu erschließen als sonstige *causae*, weil „der Mensch die Motive seines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst“ (75). Es bleibt aber festzuhalten, „daß, so wenig eine Kugel auf dem Billiard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, eben so wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehn kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehn so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß.“ (79) Denn wie alle Gegenstände der Erfahrung ist auch der Mensch dem Gesetz der Kausalität unterworfen. Nähme man dagegen Willensfreiheit an, so „wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung ohne Ursache.“ (80) Das Gegenteil erweist sich in einer Analyse des menschlichen Charakters. Er gilt als (1) individuell, (2) empirisch, (3) konstant und (4) angeboren. Das vernunftgeleitete Handeln ist notwendiges Produkt des jeweiligen Charakters und des eingetretenen Motivs. Auf seiner Seite sieht Schopenhauer die

gesamte Tradition der tatsächlich ‚tief‘ zu nennenden Denker, da sie „darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das *liberum arbitrium* verwarfen.“ (93) Dem gilt des näheren eine Differenzierung in

IV. *Vorgänger*, immer noch dem besten lexikalischen Aufriß zur Theorie der Willensfreiheit und Willensunfreiheit. Zugleich liefert Schopenhauer hier den komprimiertesten Beitrag zur Entlarvungsgeschichte der Ideologie der Willensfreiheit, der die systematische Aufklärung der voraufgehenden Untersuchung durch historische Rückgriffe komplettiert. Eine ganz andere Komplettierung bringt

V. *Schluß und höhere Ansicht*. Die direkte Untersuchung des Selbstbewußtseins ergab, daß sich aus ihm Willensfreiheit nicht beweisen läßt. Diesem Vorgehen a posteriori trat eine Analyse a priori zur Seite, die die durchgängige Bestimmung des erscheinenden Willens durch das Gesetz der Kausalität aufwies. Damit ist zureichend begründet, daß, „was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtseyn Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.“ (127) Über „die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist“ (129), bleibt aber nun noch abzuhandeln. „Es giebt nämlich noch eine Thatsache des Bewußtseyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehn habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind.“ (130) Diese ‚Bewußtseinstatsache‘ verhindert, sich wegen einer Tat und ihrer Folgen auf die Nothwendigkeit der Handlung als entlastendes Moment zu berufen. Vielmehr ist von einer Verantwortlichkeit jedes einzelnen für seinen eigenen Charakter auszugehen: „Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die Freiheit eben daselbst liegen, also im Charakter des Menschen“ (131). Der invarian-

te individuelle Charakter als einer der notwendigen Handlungsfaktoren macht das Gefühl erklärlich, „daß unsere Thaten von uns selbst ausgehn, oder jenes ‚Ich will‘, welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als seine Thaten anerkennen muß“ (131f.). Unter Rekurs auf Kants Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter läßt sich, „so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die strenge Nothwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unserer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind.“ (132) Absolute Freiheit, nämlich Unabhängigkeit vom Gesetz der Kausalität, kommt dem Willen an sich selbst zu, und deshalb „sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk“ (133). Der vollständigen Unfreiheit des erscheinenden Willens korreliert eine vollständige Freiheit des Seins. Die analytische Verwerfung des *liberum arbitrium indifferentiae* erhält eine metaphysische Schlußpointe: „Die Freiheit ist (. . .) nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche Region: d. h. sie ist transcendental.“ (135)

3. Die Grundlage und die Grenze der These vom unfreien Willen. Schopenhauers Kant-Rekurs zugunsten des Versuchs, seine eigene Zuordnung von Freiheit und Notwendigkeit zu rechtfertigen, ist seit mehr als einem Jahrhundert kritisiert worden. Patzig hat 1961 erneut und zu Recht betont, daß die Doktrin vom Willen als Ding an sich und deren Implikation einer erfahrungsvorgängigen freien Selbstwahl „mit unberechtigter Berufung auf Kants Lehre von der Freiheit“ vorgetragen sind (RGG³, V, 1961, 1501). Salaquarda setzt 1975 an – und auch das ist nicht eigentlich neu –, „daß es sich dabei um kein fruchtbares Mißverständnis handelt“, da Schopenhauers Distinktion von Freiheit und Notwendigkeit „für die ethische Frage nach dem, was wir tun *sollen*, letzt-

lich irrelevant“ bleibe (SchopJ 56, 1975, 55). Auf die Problematik von Schopenhauers Kant-Rekonstruktion braucht jedenfalls hier nicht noch einmal eingegangen zu werden. Die Frage der Relevanz wiederum ist zum einen Teil schon beantwortet und soll zum anderen Teil in der Einleitung zur zweiten Preisschrift wiederaufgenommen werden. Ich beschränke mich deshalb jetzt auf die Frage, ob ‚die Sachen selbst‘ Grundlage und Grenze der These vom unfreien Willen sind.

Die sachliche Grundlage der These vom unfreien Willen ist für Schopenhauer eine Datenkomplexion, die durch Kausalitätsgesetze strukturiert wird. Als sachliche Grenze ist eine dem enthobene Instanz der Selbstverfügung angenommen. Die Sachgerechtigkeit oder Unsachlichkeit dieser zweiten Annahme bleibt zu vergegenwärtigen, wenn geklärt werden soll, ob gute Gründe für Schopenhauers Zuordnung einer vollständigen Unfreiheit des erscheinenden Willens und einer vollständigen Freiheit des jeweiligen Willens als Ding an sich sprechen. Immerhin muß die Idee der *causa sui*, vom Theologumenon primär zum Anthropologumenon geworden, deshalb noch nicht an Überzeugungskraft gewonnen haben. Schopenhauer unterstellt, daß der Gedanke der absoluten Selbstproduktion (1) widerspruchsfrei denkbar und (2) als ‚transzendente‘ Freiheit zugänglich ist. Gegen beide Erwägungen ergeben sich Einwände:

(1) Die Widerspruchsfreiheit des ‚Gedankens‘ der *causa sui* ist nicht zu erkennen, solange ‚Denken‘ in seine Definition die Minimalbestimmung der Konsistenzkontrolle über die Zuordenbarkeit seiner Entitäten einschließen soll. Daß eines sein eigener Grund sein könne, ist schon als Unterstelltes kein Gedanke, sondern eine Imagination, wie sie etwa im Traum möglich ist. Ist hier ein erstaunlich freies Schalten mit der Zeitfolge, ihre Aufhebung und eine beliebige Variation *wirklich*, so in dem ‚Gedanken‘ der Zeitlosigkeit der Selbstbegründung noch nicht einmal *möglich*, wenn denn ein Gedanke intendiert bleiben soll. Tatsächlich kann auch Schopenhauer über die bloße Behauptung einer absoluten

Vorrede zur ersten Auflage.

U nabhängig von einander, auf äußern Anlaß, entstanden, ergänzen diese beiden Abhandlungen sich dennoch gegenseitig zu einem System der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortschritt dieser Wissenschaft, die seit einem halben Jahrhundert Rasttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden sich auf die andere und eben so wenig auf meine früheren Schriften berufen; weil jede für eine andere Akademie geschrieben und strenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung ist. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgesetzt werden konnte und überall *ab ovo* [von Grund auf] anzufangen war. Es sind eigentlich specielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der »Welt als Wille und Vorstellung« finden, dort aber aus meiner Metaphysik, also synthetisch und *a priori* abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Voraussetzungen gestattet waren, analytisch und *a posteriori* begründet auftreten: daher was dort das Erste war, hier das Letzte ist. Aber gerade durch dieses Ausgehn von dem Allen gemeinsamen Standpunkt, wie auch durch die specielle Ausführung, haben beide Lehren an Faßlichkeit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutsamkeit hier sehr gewonnen. Demnach sind diese beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzusehn, gerade so, wie meine Schrift »Ueber den Willen in der Natur« eine sehr wesentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches ist. Uebrigens, so heterogen auch der Gegenstand der zuletzt genannten Schrift dem der gegenwärtigen zu seyn scheint; so ist dennoch zwischen ihnen wirklicher Zusammenhang, ja, jene Schrift ist gewissermaßen der Schlüssel zur gegenwärtigen, und die Einsicht in diesen Zusammenhang vollendet allererst das vollkommene Verständ-

niß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen seyn wird, wo man mich liest, wird man finden, daß meine Philosophie ist wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erste dieser beiden Abhandlungen bereits im neuesten Bande der zu Drontheim erscheinenden Denkschriften der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften ihre Stelle gefunden hat. Diese Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutschland, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieser Preisschrift für Deutschland veranstalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derselben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abstatte.

Die zweite Abhandlung ist von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften nicht gekrönt worden, obschon keine andere dawar, mit ihr zu kompetiren [wettzueifern]. Da diese Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt dasselbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leser findet dasselbe hinter der betreffenden Abhandlung [PhB 306, 174] und wird daraus ersehn, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, sondern nur zu tadeln gefunden hat und daß dieser Tadel in drei verschiedenen Ausstellungen besteht, die ich jetzt einzeln durchgehn werde.

Der erste und hauptsächliche Tadel, dem die beiden andern nur accessorisch beigegeben sind, ist dieser, daß ich die Frage mißverstanden hätte, indem ich irriger Weise vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Prinzip der Ethik aufstelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptsächlich gewesen nach dem Nexus der Metaphysik mit der Ethik. Diesen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlassen (*omisso enim eo, quod potissimum postulabatur* [indem er das überging, was vor allem andern gefordert worden war]), sagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergessen und sagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denselben dargelegt (*principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit* [er hat den Zusammenhang des Prinzips seiner Ethik mit seiner Metaphysik erörtert]), jedoch hätte ich dieses als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr als verlangt worden leistete, geliefert.

Von diesem Widerspruch des Urtheils mit sich selbst will ich ganz absehn: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leser, die von der Dänischen Akademie gestellte Preisfrage, mit der ihr vorgesezten Einleitung, wie beide, nebst meiner Verdeutschung derselben, der Abhandlung vorgedruckt stehn, jetzt aufmerksam zu durchlesen und sodann zu entscheiden, wonach die Frage eigentlich fragt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, – oder aber nach dem Nexus zwischen Ethik und Metaphysik. – Um dem Leser die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage analysirend durchgehn und den Sinn derselben auf das Deutlichste hervorheben. Die Einleitung zur Frage sagt uns: »es gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moralischen Gesetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerseits in der Moral als Wissenschaft, und andererseits im wirklichen Leben: in diesem letztern zeige derselbe sich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unsere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An diesen ursprünglichen Begriff der Moralität knüpften sich dann wieder andere, welche auf ihm beruhten. Auf diese Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen sei? ob vielleicht in einer ursprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatsächlich und unmittelbar im Bewußtseyn, oder Gewissen, läge? diese müßte alsdann analysirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?« – Latein lautet die Frage, wenn vom Unwesentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, also: *Ubinam sunt quaerenda fons et fundamentum philosophiae moralis? Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio?* [Wo sind die Quelle und das Fundament der Moralphilosophie zu suchen? Sind sie zu suchen in der Erklärung der Idee der Moralität, die in einem unmittelbaren Bewußtsein besteht? Oder in einem anderen Erkenntnisgrunde?] Dieser letzte Fragesatz zeigt aufs Deutlichste an, daß überhaupt nach dem Erkenntnißgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphrastische

Exegese [umschreibende Erklärung] der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empirischen Bemerkungen: »es gebe, sagt sie, faktisch eine Moralwissenschaft; und ebenfalls sei es Thatsache, daß im wirklichen Leben moralische Begriffe sich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir selbst, in unserm Gewissen, über unsere Handlungen moralisch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moralischer Hinsicht beurtheilen. Imgleichen wären mancherlei moralische Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In diesem Allen nun trete doch eine ursprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moralischen Gesetze hervor, dessen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß logische sei: d. h. welche nicht nach dem bloßen Satze vom Widerspruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den diesen zum Grunde liegenden Maximen, bewiesen werden könne. Von diesem moralischen Urbegriff giengen nachher die übrigen moralischen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. – Worauf nun aber dieses Alles beruhe? – das wäre doch ein wichtiger Gegenstand der Forschung. – Daher also stelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Ursprung der Moral, die Grundlage derselben, soll gesucht werden (*quaerenda sunt*). Wo soll sie gesucht werden? d. h. wo ist sie zu finden? Etwan in einer uns angeborenen, in unserm Bewußtseyn, oder Gewissen, liegenden Idee der Moralität? Diese, nebst den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analysirt (*explilandis*) zu werden. Oder aber ist sie wo anders zu suchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unserer Pflichten zu ihrer Quelle, als den so eben vorschlags- und beispielsweise angeführten?« – Dieses ist der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiseste Zweifel bleiben daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Ursprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral fragt? – Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral schlechterdings keine andere seyn, als die der Moralität selbst: denn was theoretisch und ideal Moral ist, das ist praktisch und real Moralität. Die Quelle dieser aber

muß nothwendig der letzte Grund zu allem moralischen Wohlverhalten seyn: eben diesen Grund muß daher auch ihrerseits die *Moral* aufstellen, um sich, bei Allem was sie dem Menschen vorschreibt, darauf zu stützen und zu berufen; wenn sie nicht etwan ihre Vorschriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber sie falsch begründen will. Sie hat also diesen letzten Grund aller Moralität nachzuweisen: denn als wissenschaftliches Gebäude hat sie ihn zum Grundstein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Ursprung hat. Er ist also unleugbar das *fundamentum philosophiae moralis* [die Grundlage der Moralphilosophie], danach die Aufgabe frägt: folglich ist es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Princip der *Ethik* gesucht und aufgestellt werde, »ut principium aliquod Ethicae conderetur«, nicht in dem Sinn einer bloßen obersten Vorschrift oder Grundregel, sondern eines Realgrundes aller Moralität, und deshalb Erkenntnißgrundes der *Moral*. – Dieses leugnet nun aber das Urtheil, indem es sagt, daß weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe liest: denn es steht eben, schwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da, und ist nicht wegzuleugnen, so lange die Worte der Lateinischen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläufig gewesen: aber die Sache ist wichtig und merkwürdig. Denn hieraus ist klar und gewiß, daß was diese Akademie gefragt zu haben leugnet, sie offenbar und unwidersprechlich gefragt hat. – Dagegen behauptet sie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwischen Metaphysik und *Moral* sei der Hauptgegenstand der Preisfrage (diese allein kann unter *ipsum thema* [dem Thema selbst] verstanden werden) gewesen. Jetzt beliebe der Leser nachzusehn, ob davon ein Wort in der Preisfrage, oder in der Einleitung, zu finden sei: keine Sylbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wissenschaften frägt, muß sie denn doch beide nennen: aber der Metaphysik geschieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieser ganze Hauptsatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau den selben Worten lautet: *Ipsum thema*

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:
Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: »Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?«

I.

Begriffsbestimmungen.

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

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein *n e g a t i v e r*. Wir denken durch ihn 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, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) *Physische Freiheit* ist die Abwesenheit der *m a t e r i e l l e n* 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 Strohms, 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, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in

unserm 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, wann 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, wann 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 beglaubigen 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 Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner 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 allein 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 andern 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 öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich

verschiedene Arten: die intellektuelle und die moralische Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν [das Freiwillige und Unfreiwillige in Hinsicht auf das Denken] bei Aristoteles [*Eth. Eud.*, II, 7], wird hier bloß zum Behuf der Vollständigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, so daß sie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte sie, als der physischen Freiheit 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* [die freie Willensentscheidung] ist, von dem 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 daist. 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 gemäßige 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 menschlichen Körperkräfte 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 denn auch häufig sehn, daß sogar das gemeinhin stärkste aller

Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Beteiligten, zustehn; welches im Resultat das Selbe 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 sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet »*f r e i*« – »*d e m e i g e n e n W i l l e n g e m ä ß*«: 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 *t h u n* kann, *w a s i c h w i l l*«: und durch das »was ich will« ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des *Wollens* selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: »Kannst du auch *w o l l e n*, was du willst!« – welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, 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 hinaufgeschoben werden, indem wir immer *e i n* Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir eben so gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache »kannst du wollen?« zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt.

Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehn. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modificiren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. 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 unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber 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 dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache daist) 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, sehn wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung 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

* Man findet die Erörterung des Begriffes der Nothwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, zweite Auflage, § 49.

eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige 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 müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin definirt werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Jedenfalls 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) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies »von selbst« heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, »ohne vorhergegangene Ursache«: dies 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. – Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, – und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Ursache, seyn muß, – ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeußerungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu seyn. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen 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* [Fachausdruck]: er heißt *liberum arbitrium indifferentiae* [freie, nach keiner Seite hin beeinflusste Willensentscheidung]. 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, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. 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 gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgesetzte 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 nun enthält zwar, ehe noch jene andern Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseyns, d. h. ihres Daseyns als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, 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 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 objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes *conscientia* [Gewissen – Bewußtsein] mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen

Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehn; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns anderer Dinge, 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 in das Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespült und nun Kants moralischen Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem *a priori* bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses »du kannst, weil du sollst«, wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten 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, nach außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. – Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles unsers gesammten Bewußtseyns übrig behalten, wäre das Selbstbewußtseyn. Wir übersehn schon von 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: denn das Selbstbewußtseyn ist unmittelbar. Wie dem auch sei, so ist unsere nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtseyn? oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar

* Er findet sich schon beim Cicero als *tactus interior*: *Acad. quaest.*, IV, 7. Deutlicher beim Augustin, *De lib. arb.*, II, 3 *sqq.* Dann bei Cartes[ius]: *Princ. phil.*, IV, 190; und ganz ausgeführt bei Locke.

bewußt? Antwort: durchaus als eines *Wollenden*. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehn; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, als Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald sanfte und leise Bewegungen des entweder gehemmtten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehn: sie sind also entschiedene Affektionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.* Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden Extre-

* Es ist sehr beachtenswerth, daß schon der Kirchenvater Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen »Gefühlsvermögen«, es nicht einsehn. Nämlich *de civit. Dei*, Lib. XIV, c. 6, redet er von den *affectionibus animi*, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, *cupiditas*, *timor*, *laetitia*, *tristitia* [Begierde, Furcht, Freude, Traurigkeit], gebracht hat, und sagt: *voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?* [In ihnen allen steckt ja der Wille, sie alle sind nichts anderes als Willensregungen: denn was sind Begierde und Freude anderes als der Wille, dem zuzustimmen, was wir wollen; und was sind Furcht und Traurigkeit anderes als der Wille, dem nicht zuzustimmen, was wir nicht wollen?]

men liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtseyn treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, 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 Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß, oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseyns, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht zu dem in der Außenwelt Wahrgenommenen und Erkannten. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, an dessen Gränze also, wo es an das Gebiet des Bewußtseyns an derer Dinge stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine *petitio principii* [Erschleichung des Beweisgrundes] auslegen: denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht 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 des Selbstbewußtseyns eingesperrten 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 des Worts, hervorginge, ist unser Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zusteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lavirend, aber doch schon merklich genähert haben.