

Zu Nicolai Hartmanns Lehre von der Willensfreiheit.

Von Michael Wittmann.

„Die Werttafel ist die eine Hälfte des ethischen Problems, die andere Hälfte ist die Metaphysik der sittlichen Akte. In deren Zentrum steht das Problem der Willensfreiheit¹⁾.“

Einer ausführlichen Wertlehre oder „Axiologie der Sitten“ reiht sich eine nicht minder ausführliche Freiheitslehre oder „Metaphysik der Sitten“ an. Das Verhältnis erschöpft sich aber nicht in einer äußeren Aufeinanderfolge, sondern gestaltet sich zu einem inneren Zusammenhang; gerade vom Wertgedanken aus dringt Hartmann zum Freiheitsgedanken vor. Sittliche Werte sind bestimmt, durch menschliches Handeln in die Wirklichkeit umgesetzt zu werden, und weisen so ihrem Wesen nach auf die Freiheit hin; denn sittliches Handeln beruht auf der Fähigkeit, sich für oder gegen die sittlichen Werte zu entscheiden. Nur Akte, die sich als Werk der Freiheit erweisen, sind Träger sittlicher Werte. Auch sind solche Akte dadurch gekennzeichnet, daß sie dem Menschen zugerechnet werden, sei es zur Verantwortung und Schuld oder zum Verdienst. Wieder ist ein freies Handeln gemeint; der Schuldige oder Verantwortliche konnte sowohl so wie auch anders handeln; er war nicht gezwungen, es stand bei ihm, die Wahrheit zu sagen oder ein ihm geschenktes Vertrauen zu rechtfertigen; nur wenn es bei ihm stand, sich so oder anders zu entscheiden, wird ihm sein Verhalten als Lüge oder Vertrauensbruch, bzw. als Wahrhaftigkeit oder Gerechtigkeit angerechnet. Hartmann fußt mit diesen Feststellungen auf den Aussagen des allgemeinen sittlichen Bewußtseins und erinnert so an Aristoteles, dessen Freiheitslehre sich mit einer Erfassung und Fixierung von Bewußtseinstatsachen begnügt. Als Ausgangspunkt dient dem griechischen Philosophen speziell die Tatsache, daß nur freiwillige Handlungen

¹⁾ N. Hartmann, *Ethik*. 565.

sittlichen Charakter annehmen, als gut oder böse gelten, Gegenstand sittlicher Beurteilung, der Billigung oder Mißbilligung, des Lobes oder Tadels, des Lohnes oder der Strafe sind. Die Frage, worin das Merkmal der Freiwilligkeit besteht, wird durch eine eindringende Analyse beantwortet. Freiwilligkeit im weiteren Sinne bedeutet so viel wie Willenshandlung überhaupt und wird deshalb auch vom Tiere ausgesagt; soweit das Tier nicht gezwungen werden muß, sondern aus eigenem Antriebe handelt, wird sein Verhalten als freiwillig bezeichnet. Das ist aber nicht jene Freiwilligkeit, die von sittlichen Handlungen ausgesagt wird; denn sittlich handelt nur der Mensch, nicht auch das Tier. Die Freiwilligkeit im ethischen Sinne ist eine Freiwilligkeit von bestimmterer Art. Aristoteles erkennt das unterscheidende Merkmal vor allem in der vernünftigen Überlegung. Freiwillig im ethischen Sinne handelt der Mensch, wenn er überlegt, ob er handeln soll oder nicht, ob er so handeln soll oder anders; die Überlegung erscheint ihm als Kennzeichen der Freiheit, der Fähigkeit, sich so oder anders zu entscheiden. Wir haben das Bewußtsein, daß es bei uns steht (*ἐφ' ἡμῖν*), ob wir die Handlung ausführen oder unterlassen, ob wir uns so oder so entscheiden werden. Gerade diese Bewußtseinsaussage kann der griechische Philosoph nicht stark und oft genug betonen; die von ihm geprägte knappe Formel ist auf alle Schulen Griechenlands übergegangen. Diese Freiwilligkeit ist gemeint, wenn es heißt, daß nur freiwillige Handlungen die Merkmale des Guten und des Bösen annehmen, Gegenstand sittlicher Billigung und Mißbilligung, des Lohnes und der Strafe sind²⁾. Daß Aristoteles mit diesen Abmachungen auf dem Boden der Wirklichkeit steht, allgemeine Bewußtseinstatsachen formuliert, bestätigt Hartmann, wenn er mit Nachdruck hervorhebt, daß die Freiheit eine Grundbedingung aller Sittlichkeit ist: „Der ganze Sinn der Sittlichkeit wird zunichte, wenn die Freiheit sich als Illusion erweist.“ so oft auch dieser Satz „von denen, die es sich leicht gemacht haben mit der Freiheitsfrage“, bestritten worden ist³⁾. Freilich ist, so bemerkt er mit nicht geringerem Nachdruck, mit dem Freiheitsbewußtsein noch nicht bewiesen, daß es wirklich eine Freiheit gibt. Tatsache ist zunächst nur, daß die Menschen so denken, daß sie sich im Zusammenhang mit der Sitt-

²⁾ Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*. 1920. 97 ff.

³⁾ *Ethik*, 568.

lichkeit der Freiheit bewußt sind, in der Freiheit eine unentbehrliche Voraussetzung des sittlichen Handelns erblicken; ob dieses Freiheitsbewußtsein nicht doch eine Täuschung ist, muß sich erst zeigen. Hier ist die Problemlage der Gegenwart eine wesentlich andere als die des Altertums; konnte sich der griechische Philosoph mit der Erfassung der Bewußtseinsaussage begnügen, um darin ohne weiteres den Ausdruck der Wirklichkeit zu erkennen, weil es einen modernen Determinismus noch nicht gab und so der Stand der Dinge tiefer greifende Untersuchungen noch nicht zur Notwendigkeit machte, so ist inzwischen gegenüber dem Freiheitsbewußtsein das Denken allzu kritisch und skeptisch geworden, als daß die Notwendigkeit weiterer Darlegungen übersehen werden könnte. Hartmann ist sich der Schwere und des Umfangs der Aufgabe bewußt; „eine lange Reihe von Aporien“ und „Antinomien“ bezeichnet den Weg zur Sicherung des Freiheitsbewußtseins, soweit überhaupt eine Gewißheit für das wissenschaftliche Denken im Bereich der Möglichkeit liegt.

Der grundlegende Charakter der Freiheit erstreckt sich für Hartmann auf den ganzen Umfang der Sittlichkeit, allen sittlichen Werten dient sie als Voraussetzung, erscheint als die „erste Grundbedingung“ der Sittlichkeit und bildet das „metaphysische Grundproblem“ der Ethik. Würde unser Erkennen gemäß der Ordnung des Seins voranschreiten, so daß das objektiv und sachlich Frühere auch in der Erkenntnis das Frühere wäre, so müßte deshalb die Ethik mit der Freiheitsfrage beginnen; hat doch „alles weitere, alle Untersuchung über das Wesen von Werten, Sollen, Person, Wille, Handlung, Gesinnung, ja auch die Analyse der sittlichen Werte“ die Freiheit zur Voraussetzung. Aus methodischen Gründen muß indessen die metaphysische Grundfrage bis zuletzt zurückgestellt werden. „Das Freiheitsproblem ist das schwierigste Problem der Ethik, ihr eigentliches exemplum crucis. Schon den Begriff der Freiheit richtig zu fassen, setzt eine Orientierung auf der ganzen Linie der inhaltlichen Probleme voraus. Man kommt also tatsächlich an die Freiheitsfrage erst heran, wenn man die Sachlage von Grund aus vor Augen hat, vor allem aber erst, nachdem man sich über Wesen und Inhalt der sittlichen Prinzipien Klarheit geschaffen hat. Diese Prinzipien nun sind die Werte. Das ist der Grund, warum die Werttafel voraus zu entwickeln war — auf die Ge-

fahr hin, daß sie illusorisch bleibe, falls sich hernach ihre metaphysische Grundbedingung nicht sollte erweisen lassen⁴⁾.“

Im Grunde der nämliche Ausgangspunkt ist es, wenn Hartmann auch im Zusammenhang mit dem Sollen auf das Freiheitsproblem stößt. Das Sollen wird nämlich nicht so fast als eine Forderung gedacht, die zu erfüllen ist, sondern als etwas objektiv Gegebenes, das noch keine Wirklichkeit hat, aber bestimmt ist, Wirklichkeit zu erlangen; als ein Reich von Werten, die an sich nur ein ideales Sein haben, jedoch reale Wirklichkeit werden sollen. Hartmann denkt nicht eigentlich an das Kantische Wort: Ich soll, also kann ich und bin ich frei, sondern an die Werte, sofern sie unfähig sind, aus eigener Kraft in die Wirklichkeit überzugehen, vielmehr bloß durch die menschliche Freiheit realisiert werden können. Werte dringen nicht, wie Seinsgesetze, unwiderstehlich durch; erst, wo sich Wesen finden, die sich für sie einsetzen, finden sie den Zugang zur realen Wirklichkeit. Die eigenartige Stellung, die der Mensch als persönliches Wesen gegenüber den Werten einnimmt, besteht gerade darin, ihnen diesen Zugang zu erschließen, einerseits dank seiner Fühlung mit der Welt der Werte, andererseits dank seiner Aktivität, Entschlußfähigkeit und Zwecktätigkeit. Es ist speziell „die Entschlußfähigkeit, in der am sichtbarsten das Moment der Freiheit steckt.“ Wäre der Mensch genötigt, dem Sollen Folge zu leisten, so würde er zwar auch der Verwirklichung von Werten dienen; allein sittliche Werte wären es nicht. Der Mensch ist kein Automat, sondern ein freies und als solches ein sittliches Wesen; die Freiheit macht ihn zum sittlichen Wesen.

Ein Blick auf den „geschichtlichen Werdegang des Freiheitsproblems“ scheint vor allem zu zeigen, daß Kant zum ersten Male dieses Problem „in Schärfe gestellt hat“, eine Anschauung, die der Untersuchung von Anfang an nur eine schmale historische Grundlage gibt. Gang und Charakter der Untersuchung wird sodann auch dadurch in ausschlaggebender Weise bestimmt, daß Hartmann Kants Verdienst weniger in der Lösung als in der Fragestellung erkennt; man könne estere ablehnen oder doch für unzulänglich halten und gleichwohl letztere vollauf anerkennen. „Was Kant in der bloßen Aufstellung seiner dritten ‚Antinomie‘ geleistet hat, ist ein Wendepunkt in der Geschichte der philosophischen Ethik. Was seitdem für die Freiheitsfrage

⁴⁾ *Ethik*, 572.

geschehen ist, tritt dagegen ganz in den Hintergrund. So ergibt es sich ganz von selbst, daß die von Kant geschaffene Ausgangsstellung auch unseren Ausgang bilden muß.“ Neben einem sachlichen wählt also Hartmann auch einen historischen Ausgangspunkt; nicht bloß von den Bewußtseinstatsachen, sondern auch von Kant will er ausgehen. In Wahrheit ist auch schon der erste Ausgangspunkt nicht rein sachlicher, sondern zugleich historischer Natur, sofern Hartmann hierbei den Standpunkt nicht bloß im allgemeinen Bewußtsein, sondern zugleich in der modernen Werttheorie nimmt; das sittliche Bewußtsein ist vom Wertgedanken geformt. Wieder zeigt sich in der Problemlage der große Unterschied zwischen Altertum und Gegenwart; geht der griechische Philosoph lediglich von realen, nicht auch von geschichtlichen Tatsachen aus, um seine Ergebnisse nur durch Erfassung und Zergliederung der Bewußtseinsinhalte, nicht auch durch eine Auseinandersetzung mit Theorien zu gewinnen, so läßt sich Hartmann zugleich durch historische Vorbilder und Traditionen bestimmen; speziell Kant wird der Freiheitslehre Hartmanns das charakteristische Gepräge aufdrücken. Daß ihm Kants Lehre trotz hoher Wertschätzung als ergänzungsbedürftig gilt, wurde schon angedeutet; die Erörterung und Prüfung der Kantischen Freiheitslehre mit ihren Antinomien bezeichnet vor allem den Weg, der zu neuen Ergebnissen führen soll. Ganz erheblich dringt aber Hartmann dank dem Umstände über Kant hinaus, daß er nicht bloß der kritische Philosoph, sondern auch Phänomenologe ist; die phänomenologische Art des Philosophierens hat seinen Wirklichkeitssinn geschärft und hiermit auch den Blick für die Mängel der Transzendentalphilosophie; den Aussagen des tatsächlichen Bewußtseins kommt Hartmann vielmals weiter entgegen als der Begründer der kritischen Philosophie.

Mit einem gewissen Recht darf Hartmann sagen, daß es sich die ältere Ethik „mit der Willensfreiheit erstaunlich leicht gemacht“ hat; die antiken Denker betrachten es, abgesehen von den Materialisten, als ausgemacht, daß es eine Willensfreiheit gibt; metaphysische Schwierigkeiten entdecken sie darin noch nicht. „Sie fühlen mit Recht, daß es ohne Freiheit nicht geht,“ daß unsere sittlichen Begriffe mit der Freiheit ihren Sinn verlieren; diesem Sachverhalt tragen sie Rechnung, indem sie die Freiheit als Tatsache anerkennen; daß hiermit die Tatsächlichkeit der Freiheit noch nicht erwiesen ist, übersehen sie. „Denn

an sich könnte es ja auch umgekehrt so sein, daß der Sinn von Tugend oder Billigung ein angemessener wäre. Freilich würde damit die Moralität selbst hinfällig, die Ethik der Skepsis preisgegeben. Aber eben diese gewaltige Alternative, in der von Grund aus alles auf dem Spiel steht, ist es ja, worum es sich im Freiheitsproblem handelt⁵⁾.“

Hartmann bezeichnet diese „undiskutierte Bejahung der Willensfreiheit“ als „naiv“; über die „Tiefe der Aporien“ macht sie sich noch keine Gedanken. Auf diesem Standpunkte steht Plato und auch Aristoteles, der zwar die Aussagen des Freiheitsbewußtseins mit Schärfe erfaßt, sich aber noch nicht veranlaßt fühlt, dieses Bewußtsein gegenüber einem Skeptizismus als zu Recht bestehend zu erweisen. In ein neues Stadium tritt die Freiheitslehre mit der Stoa ein. Von einer Annäherung an „aporetische Erwägungen“ allerdings, wie Hartmann meint, kann nicht wohl die Rede sein; der von Aristoteles übernommene Begriff des ἐπ' ἑμῶν kann nicht in diesem Sinne gedeutet werden; das Gleiche gilt von der *συνκατάθεσις*. Hingegen ist es ein neues Problem, wenn die Stoa auf Grund ihrer Metaphysik die Willensfreiheit zum ersten Male wissenschaftlich bestreitet, hiermit aber ausdrücklich die Aufgabe übernimmt, zu zeigen, wie es gleichwohl zu einem allgemeinen Freiheitsbewußtsein kommen konnte. Darüber, daß sich die Menschen allenthalben der Freiheit bewußt sind, gibt es auch für die Stoiker keinen Streit; weil sie aber dieses Bewußtsein für eine Täuschung halten, dürfen sie sich, wie sie anerkennen, der Aufgabe nicht entziehen, das Zustandekommen dieser Täuschung begreiflich zu machen; und an ernsthaften Versuchen dieser Art haben sie es nicht fehlen lassen. Einer dieser Versuche kommt darauf hinaus, daß der Mensch frei handelt, soweit er aus sich heraus oder aus eigenem Willen handelt; die freie Handlung deckt sich mit der Willenshandlung. Freiheit ist das Gegenteil des äußeren Zwanges; handelt der Mensch aus eigenem Antriebe, nicht unter dem Druck einer fremden Nötigung, so handelt er frei; ein Erklärungsversuch, der seither vom Determinismus besonders in der Neuzeit bis in die Gegenwart herein ungezählte Male wiederholt worden ist. Die Unzulänglichkeit wurde schon im Altertum erkannt; es war den Aristotelikern ein leichtes, darzutun, daß das tatsächliche Freiheitsbewußtsein mehr enthält, als die Stoiker

⁵⁾ *Ethik*, 573.

darin finden wollen; freie Willenshandlung bedeutet etwas Bestimmteres als die Willenshandlung überhaupt; was die Stoa als Freiheit ausgibt, ist nicht dazu angetan, dem Freiheitsbewußtsein den vollen und charakteristischen Inhalt mitzuteilen. Wäre die Freiheit, so wird eingewendet, mit der Willenshandlung erschöpft, so müßte sie auch dem Tiere zuerkannt werden; denn Willenshandlungen führt auch das Tier aus. Die Freiheit ist ein Vorrecht des Menschen als des Vernunftwesens; sie steht in engster Beziehung zur Vernunft. Während das Tier nur durch Vorstellungen und Triebe bestimmt wird, handelt der Mensch auf Grund vernünftiger Überlegungen und trifft so freie Entscheidungen. Die Freiheit setzt vernünftige Überlegung voraus; Vernunftwesen sein heißt der freie Urheber des Handelns sein. Nicht oft genug können die Peripatetiker betonen, daß die Freiheit von der Vernunft herrührt; nicht schon der Wille, sondern erst die Vernunft bringt die Freiheit mit sich. Auf die Stoiker haben diese Darlegungen Eindruck gemacht; sie sehen sich außerstande, sie zu entkräften, müssen gestehen, daß es nur im Zusammenhang mit der Vernunft eine Freiheit gibt, so zwar, daß sie die freie Entscheidung, die auf Grund vernünftiger Erkenntnis zustande kommt, nicht dem Willen, sondern der Vernunft selber zuschreiben. Freie Entscheidung gilt als ein Akt der Vernunft. Geschichtlich wirkt in diesem Punkte die stoische Freiheitslehre nicht bloß im Altertum, sondern auch durch das ganze Mittelalter fort; hier wurzelt der Intellektualismus der scholastischen Freiheitslehre, die Neigung, das liberum arbitrium zu einem liberum iudicium zu stempeln; eine voluntaristische und eine intellektualistische Auffassung der Willensfreiheit machen einander die Geltung streitig. Mit der Zeit schließt sich die aristotelische Schule dem Intellektualismus der Stoa an; während die älteren Peripatetiker mit dem Meister die vernünftige Überlegung (*βούλευσις*) nur als Voraussetzung der freien Entscheidung (*προαίρεσις*) betrachten, gehen die späteren dazu über, beide Akte zusammenfallen zu lassen: die Vernunft selber trifft die Entscheidung. Nur nimmt der Intellektualismus eine etwas andere Färbung an als in der Stoa, nicht so fast die urteilende als die überlegende Vernunft ist das Organ der freien Entscheidung; deckt sich diese in der Stoa mit der Urteilstätigkeit (*κρίσις*, iudicium), so in der aristotelischen Schule mit der Überlegung (*βοίλευσις*). Nicht bloß die Stoa, sondern auch

die aristotelische Schule hat jetzt dem Intellektualismus der scholastischen Freiheitslehre als Anknüpfungspunkt gedient⁶⁾.

„In der Patristik und Scholastik tritt das Problem schon tiefer gefaßt auf; aber es ist nicht so sehr die sittliche Freiheit, um die es hier geht, als die religiöse, nicht die Freiheit dem Weltlauf gegenüber, auch nicht den sittlichen Forderungen als solchen gegenüber, sondern Freiheit Gott gegenüber. Wie kann, wo göttliche Vorsehung und Allmacht waltet, dem Menschen seine Selbstbestimmung bleiben?“ Indessen bildet in der christlichen Ethik die Beziehung zur göttlichen Vorsehung und Allmacht nur einen Teil des Freiheitsproblems. Hartmann scheint zu übersehen, daß der Freiheitsgedanke mit dem Christentum gerade auch neue Grundlagen gewinnt, sich nicht bloß auf das sittliche, sondern auch auf das religiöse Bewußtsein stützt; gerade die christlich-religiöse Gedankenwelt hat den Ausschlag gegeben, wenn vor allem Augustin die Willensfreiheit mit größter Entschiedenheit bejaht. Durch göttliche Ermahnungen und Gebote wird dem Kirchenlehrer die Willensfreiheit unwiderleglich bezeugt; denn nur durch unsern Willen können sie befolgt werden. Die Freiheit ist daher, so stellt er fest, mit unserem Willen unzertrennlich verknüpft; unser Wille wäre kein Wille, wenn er nicht in unserer Gewalt wäre; weil er aber in unserer Gewalt ist, darum ist er frei. Es ist eine Ungeheuerlichkeit, zu sagen, daß es notwendig sei, so oder anders zu handeln; denn die Notwendigkeit würde den Willen aufheben. Sollte es einen Willen geben, welcher der Notwendigkeit unterliegt und sich nicht in seiner Gewalt hat? Unmöglich. Immer tragen wir daher den freien Willen in uns⁷⁾.

Die Neuzeit löst den Freiheitsgedanken, wie Hartmann feststellt, aus den religiös-metaphysischen Zusammenhängen heraus, um ihn „dem Kausalgefüge des Weltlaufs“ zu opfern“. Ein „klassischer Sprecher“ des modernen Determinismus ist Spinoza; aus der Substanz geht alles Geschehen in Natur und Leben mit absoluter Notwendigkeit hervor. Daß es dennoch ein Freiheitsbewußtsein gibt, wird daraus erklärt, daß dem Menschen die treibenden Kräfte seines Handelns zum guten Teil unbekannt bleiben. „Wüßte der Mensch jederzeit um alle seine wirklichen Bestimmungsgründe, so könnte ihm nicht einfallen, sich für frei

⁶⁾ Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas a. A.* 1933. 110 ff.

⁷⁾ A. a. O. 124 ff.

in seinen Entschlüssen zu halten. Aber er weiß nicht darum, und so glaubt er an seine Freiheit.“ Wenn Spinoza gleichwohl das Bedürfnis empfindet, die Freiheit zu retten, nämlich die „Freiheit des Geistes“, so bemerkt Hartmann mit Recht, daß diese Freiheit kaum mehr bedeutet, als die stoische „Freiheit von den Affekten“ und sich mit der Freiheit des wirklichen Bewußtseins nicht deckt. Nicht mehr die göttliche Vorsehung bedroht jetzt die Freiheit, sondern die Naturgesetzlichkeit. Der Übergang von der religiösen Auffassung zum modernen Determinismus ist bei Spinoza deutlich zu verfolgen; der persönliche Gott weicht vor der unpersönlichen Natur zurück. Der Freiheit steht zwar nicht mehr ein göttlicher Weltplan, wohl aber eine unbeugsame Naturnotwendigkeit im Wege. „Dieser zugleich kosmologische und psychologische Determinismus ist es, der schließlich das ethische Freiheitsproblem spruchreif macht.“ Zum Problem im eigentlichen und engeren Sinne wird die Willensfreiheit erst mit dem modernen Determinismus, d. h. mit der Leugnung derselben. Jetzt ist es nicht mehr genug, die Freiheit mit Aristoteles als Bewußtseinsinhalt und Bestandteil der sittlichen Gedankenwelt festzustellen; es gilt zur Leugnung der Willensfreiheit Stellung zu nehmen, den Determinismus auf seinen Wert zu prüfen, zu untersuchen, ob von da aus die Tatsache des Freiheitsbewußtseins erklärt werden kann.

Kant unterscheidet, wie Hartmann hervorhebt, eine „Kausalität der Natur“ und eine „Kausalität aus Freiheit“, sieht also, so darf hinzugefügt werden, in der Freiheit noch nicht einen Gegensatz zur Kausalität überhaupt, sondern bloß zur Naturkausalität. Die Freiheit ist für Kant „eine Kausalität, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen.“ Auch nennt Kant die Freiheit „ein Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“. Auf metaphysische Schwierigkeiten läßt er sich nicht ein; es sei gar nicht notwendig, zu erklären, wie ein solches Vermögen überhaupt möglich ist; könne doch auch der allgemeine Kausalnexus nicht eigentlich erklärt werden; wie es möglich ist, daß durch ein Sein ein anderes ins Dasein gerufen wird, sei nicht begreiflich zu machen. Den

Charakter des Irrationalen hat die Freiheit mit aller Kausalität gemein.

Bevor Hartmann selber das Problem in Angriff nimmt, möchte er eine Reihe von Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten, die dem Freiheitsbegriff anhaften, aus dem Wege räumen. Typische Fehler, die in metaphysischen Fragen überhaupt schwer zu vermeiden seien, bedrohen besonders die Freiheitslehre. Ein außerordentlich starkes ethisches Interesse drängt zur Bejahung der Freiheit, eine Sachlage, die eine Gefahr für das wissenschaftliche Verfahren bedeutet; das schon feststehende Resultat bestimmt das Ziel und den Gang der Untersuchung. Aber „nur ein strenges Sichhalten an die ethischen Phänomene kann der Aufgabe gerecht werden. Der Forscher muß sich beide Möglichkeiten, die positive wie die negative, bis zuletzt offen halten. Darüber hinaus aber sei hier zum voraus bemerkt, daß wir es — so wie die Problemlage heute ist — zu einer wirklich vollwertigen Lösung der Freiheitsfrage nicht bringen können. Auch wo sich die positive Chance so hoch steigert, daß jeder Zweifel die größte Unwahrscheinlichkeit involviert, gelangen wir doch nirgends so weit, die Skepsis wirklich aus den Angeln zu heben — genau so wenig wie im Erkenntnisproblem, wo auch der Einschlag der Skepsis nirgends ganz vernichtet wird. Es ist nicht ohne Wichtigkeit, sich hierüber von vornherein klar zu sein. Die hochgespannten Erwartungen, die man naturgemäß mitbringt, muß man an der Schwelle der Untersuchung alle zurücklassen. Sie müßten einen sonst über lang oder kurz doch wieder auf die ausgetretenen Wege der Problemfälschung abdrängen, die gefährlicher sind als alle Skepsis.“

Diese programmatische Einstellung ist für Hartmann nicht wenig charakteristisch. Muß der Grundsatz, daß „nur ein strenges Sichhalten an die ethischen Phänomene der Aufgabe gerecht werden kann“, als unbedingt richtig anerkannt werden, so taucht doch sofort das Bedenken auf, ob es diesem Grundsatz entspricht, gleichzeitig einen Skeptizismus zum Ausgangspunkt zu nehmen und ihn als das einzig mögliche Resultat in Aussicht zu stellen. Es scheint nicht, daß hiermit „beide Möglichkeiten, die positive und die negative“, gleichmäßig „bis zuletzt offen gehalten werden“; zum mindesten neigt der Skeptizismus mehr auf die negative als auf die positive Seite. Hartmann beruft

sich für seinen Skeptizismus auf die Problemlage der Gegenwart; allein hiermit dienen ihm nicht mehr die „ethischen Phänomene“ als Ausgangspunkt, sondern eine Sachlage, die erst durch die Theorie geschaffen wurde. Hat doch Hartmann selber erklärt, „daß die von Kant geschaffene Ausgangsstellung auch unsern Ausgangspunkt bilden muß“. Dann aber sind die ethischen Phänomene oder die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins in Gefahr, zu kurz zu kommen. Hartmann schwankt zwischen diesen verschiedenen Ausgangspunkten und darum auch zwischen verschiedenen Methoden; das phänomenologische Verfahren wird immer wieder durch kritische Gedankengänge durchkreuzt. Wenngleich die Phänomenologie seinen Wirklichkeitssinn erheblich geschärft hat, so ist er doch weit entfernt, die Lösung nur auf diesem Wege gewinnen zu wollen. Auch der Widerstreit zwischen phänomenologischer und kritischer Denkweise drückt seinen Untersuchungen das Gepräge auf; so kommt es, daß neben der Wirklichkeit auch der Skeptizismus an die Spitze gestellt wird. Gehört doch die Skepsis, wie in der Erkenntnislehre, so auch in der Freiheitsfrage nur der Theorie, nicht auch der Wirklichkeit an. Die Wirklichkeit zweifelt nicht daran, daß es eine Wahrheitserkenntnis gibt, setzt sie vielmehr allenthalben und Schritt für Schritt voraus; nicht ein einziger Schritt könnte ohne diese Voraussetzung im Leben vorwärts getan werden. Ebenso denkt die Wirklichkeit über die Willensfreiheit, sowohl dem sittlichen Denken wie auch der überall und zu allen Zeiten üblichen Rechtspflege liegt die Anerkennung einer Willensfreiheit zugrunde. Auf die „ethischen Phänomene“ vermöchte also Hartmann seinen Skeptizismus in der Tat nicht zu stützen. Das tatsächliche Freiheitsbewußtsein beruft sich auf die Erfahrung, glaubt der Freiheit inne zu werden. Das Bewußtsein, so oder anders handeln zu können, gilt als die Erfassung einer Wirklichkeit, als eine Überzeugung, die durch das Leben und die Erfahrung unaufhörlich bestätigt zu werden scheint. Will die Theorie darin gleichwohl eine Täuschung erblicken, so hat sie, wie auch Hartmann zugibt, die Beweislast zu tragen, hat zu zeigen, wie es zu einer solchen Täuschung kommen konnte; eine Aufgabe, der sie, wie Hartmann ebenfalls einräumt, nicht gewachsen ist. Allein gerade diese Sachlage ist es, die er nicht genügend zu würdigen scheint, so allseitig er das Problem zu erörtern sucht. Wenn es wahr ist, daß sich der

Determinismus aller Jahrtausende vergeblich bemüht hat, das Freiheitsbewußtsein aus einer Illusion zu erklären, daß sich vielmehr die Erklärung nur ergibt, wenn dieses Bewußtsein als das anerkannt wird, wofür es sich ausgibt, nämlich als Ausdruck der Wirklichkeit, als Erfassung einer tatsächlich bestehenden Freiheit, so scheint in einem solch indirekten Verfahren ein „vollwertiger“ Beweis zu liegen; für einen Skeptizismus ist dann kein Raum mehr. Allem Anscheine nach darf sich das Freiheitsbewußtsein wirklich auf die Erfahrung berufen; nur so will sich auch erklären, daß das Menschheitsbewußtsein aller Zeiten an der Freiheit unerschütterlich festhält. Mag diesem Bewußtsein an sich und unmittelbar wissenschaftlich keine absolute Gewißheit zuerkannt werden, so scheint doch der letzte Rest eines Zweifels auch für die Wissenschaft weichen zu müssen, wenn auch noch der historische Beweis hinzutritt, die Tatsache nämlich, daß sich jenes Bewußtsein nur erklärt, wenn es als die Erkenntnis einer gegebenen Wirklichkeit gelten darf. Ein solcher Beweis hat nichts „Metaphysisches“ an sich; auch ist nicht „ein außerordentlich starkes ethisches Interesse“, „das zur Bejahung der Freiheit drängt“, im Spiel, nur um die Erklärung der „ethischen Phänomene“ handelt es sich. Nicht das schon feststehende Resultat bestimmt das Ziel und den Gang der Untersuchung, nur das Freiheitsbewußtsein gilt als Tatsache, und diese Tatsache ist zu erklären. Hartmann darf nicht einem Skeptizismus Raum geben, bevor er nicht auch dieses indirekte Verfahren gewürdigt hat. Gestützt auf eine vielseitige und scharfe Erfassung der Tatbestände häuft er zwar die Beweisgründe zu Gunsten der Willensfreiheit, schränkt aber deren Beweiskraft durchweg ein; jenem Argument jedoch, das sich auf die Unmöglichkeit stützt, das Freiheitsbewußtsein als Illusion zu erklären, wird die entsprechende Würdigung nicht zu teil; hier weisen Hartmanns kritische Erörterungen eine Lücke auf. Statt Unsicherheit und Skeptizismus an den Anfang zu stellen, sollte er die Tatsache des Freiheitsbewußtseins zum Ausgangspunkt machen, um hierfür in jedem Falle eine befriedigende Erklärung zu suchen; nur das wäre „ein strenges Sichhalten an die ethischen Phänomene“. Die Auseinandersetzung mit Kant und anderen geschichtlich gegebenen Problemlagen ist freilich unvermeidlich; nur dürfen solche Problemlagen nicht den eigentlichen und letzten Ausgangspunkt bezeichnen. Zuletzt

kann es nur Aufgabe sein, die T a t s a c h e n zu erfassen und zu analysieren, zu ergründen und zu erklären; und nur im Z u s a m m e n h a n g hiermit und im D i e n s t e der Sachanalyse hat auch das historisch-kritische Verfahren seinen Platz. Nur so gleicht sich der Unterschied und Gegensatz der beiden Methoden in einer höheren Einheit aus, nicht aber, wenn beide von Anfang an nebeneinander hergehen und einander im Verlauf der Untersuchung immer wieder den Rang streitig machen.

Um die Willensfreiheit gegen andere Arten der Freiheit abzugrenzen, unterscheidet sie Hartmann vor allem von der rechtlichen Freiheit. Die rechtliche wie auch die bürgerliche Freiheit besteht darin, daß das Gesetz dem Handeln einen Bewegungsraum läßt, innerhalb dessen sich der einzelne betätigen kann, ohne sich einen Verstoß gegen andere zuschulden kommen zu lassen. Rechtliche Freiheit bedeutet daher ein Dürfen, während die Willensfreiheit als ein Können erscheint. Der gleiche Unterschied besteht gegenüber jener Freiheit, die das Korrelat sittlicher Vorschriften ist; auch sie hat den Charakter des Dürfens, nicht des Könnens. Anders gestaltet sich das Verhältnis zur Handlungsfreiheit; diese hat mit der Willensfreiheit das Merkmal des Könnens gemein, weshalb sie oftmals mit ihr verwechselt wird. Der Unterschied liegt darin, daß sie nicht dem inneren, sondern dem äußeren Leben, nicht dem Wollen, sondern dem Handeln angehört; sie setzt schon einen Willensentschluß voraus und will ihn zur Ausführung bringen. Das Maß der Handlungsfreiheit bildet daher auch eine Schranke der Willensfreiheit, kein Vernünftiger will einen Entschluß fassen, dessen Ausführung nicht in seiner Macht liegt; auch der stärkste Wille ist in seinen Entschlüssen an diese Schranke gebunden. Dennoch sind Willensfreiheit und Handlungsfreiheit nicht ein und dasselbe. Im besondern ist es einerlei, ob das physische, geistige oder soziale Können eingeschränkt ist; sowohl die Grenzen der Muskelkraft wie die der geistigen Fähigkeiten und der sozialen Stellung beschränken die Handlungsfreiheit, in all diesen Fällen ist nicht das Dürfen, sondern das Können eingeschränkt. „Man darf vieles tun, was man nicht kann, und man darf vieles nicht tun, was man sehr wohl kann.“ Willensfreiheit deckt sich auch dem Umfange nach weder mit Handlungsfreiheit noch mit rechtlicher und sittlicher Freiheit; „ob der Wille n a c h erfolgter Entscheidung die Macht zur Ausführung hat, und ob er damit Er-

laubtes oder Unerlaubtes tut, das ist beides gleichgültig für die Frage, ob er in seiner Entscheidung selbst frei oder unfrei war.“

Ist sonach die Willensfreiheit zunächst insofern keine unbegrenzte, als der Wille in seinen Entscheidungen an die bestehenden Verhältnisse gebunden ist, so hat diese Schranke nicht bloß eine negative, sondern auch eine positive Seite; der freie Wille wird durch die Verhältnisse nicht bloß eingeschränkt, sondern zugleich wirksam bestimmt. Es ist nicht bloß der Raum abgesteckt, innerhalb dessen sich der freie Wille bewegt, sondern auch der Bereich der Objekte, die auf den Willen anregend und bewegend einwirken. Die Objekte und Ziele sind dem Willen gegeben, werden nicht etwa von ihm hervorgebracht; nur bleibt ihm die Möglichkeit einer Auswahl. Sofern sich aber die Wahl notwendig innerhalb der Grenzen des Gegebenen hält, ist der Wille daran gebunden und wird dadurch bestimmt; inso weit entscheidet nicht der Wille, sondern die Welt der Dinge. Außerhalb der gegebenen Wirklichkeit und ohne deren bestimmende Kraft vermag sich der Wille nicht zu betätigen. Auch in diesem Sinne ist die Willensfreiheit beschränkt; der Wille bleibt von seiten der Dinge nicht unberührt und undeterminiert. In welchem Sinne ihm doch eine Freiheit verbleibt, ist die Frage; mit dem bisherigen ist zwar auf die Grenzen der Willensfreiheit hingewiesen, die Frage selbst aber noch nicht entschieden. Wenn Hartmann es zur Begründung seiner Willensfreiheit für „genügend“ hält, „daß zu den Determinanten der äußeren Situation noch eine einzige anderweitige, innere, dem Willen selbst eigentümliche hinzuträte, um ihm den Charakter der Freiheit zu verleihen“ (584), so gelangt er zu einer Lösung, die dem tatsächlichen Freiheitsbewußtsein nicht gerecht wird. Gegen sie richtet sich der nämliche Einwand, den die aristotelische Schule dem stoischen Freiheitsbegriff entgegeng gehalten hat. Freie Entscheidung bedeutet mehr als Willenshandlung überhaupt; ein Handeln aus eigenem Antrieb muß nicht auf freier Entscheidung beruhen. Selbstbestimmung ist etwas anderes, als ein Bestimmtwerden durch den eigenen Willen, hat nicht einen passiven, sondern einen durch und durch aktiven Charakter, schließt nicht bloß den äußeren, sondern auch den inneren Zwang aus. Zum Wesen der Freiheit gehört eine Mehrheit von Möglichkeiten, die Fähigkeit, sich sowohl so wie auch anders zu entscheiden. Freiheit bedeutet einen Zustand der Indiffe-

renz, aber nicht passiver, sondern aktiver Indifferenz; die Unbestimmtheit wird nicht von außen her, sondern durch eigene Spontaneität, eben durch Selbstbestimmung, nicht durch ein Bestimmtwerden aufgehoben. Alle diese Momente sind zu berücksichtigen, wenn das Freiheitsbewußtsein den vollen Inhalt bekommen soll. Auch Hartmann scheint unter dem Eindruck zu stehen, daß es doch nicht „genügend“ ist, daß zu der äußeren Determination noch eine innere hinzutritt; es kommt alles darauf an, von welcher Art diese ist. Mag der Mensch in seinem Wollen von der äußeren und inneren Wirklichkeit abhängig sein, so „ist damit nicht gesagt, daß er restlos ihr Sklave sein solle. Er soll vielmehr die innere Situation beherrschen, ebenso wie die äußere, soll in ihr schöpferisch sein. Seine Freiheit also kann nur darin bestehen, daß er neben ihr noch andere Determinanten in sich selbst hat, die er von sich aus in die innere Situation hineinträgt, gleichsam in die Wagschale der Alternative wirft, vor die er sich innerlich wie äußerlich gestellt sieht“ (586 f.).

Alle Abhängigkeit von der gegebenen Sachlage läßt also dem Willen die Möglichkeit, sie zu „beherrschen“ und sich darin „schöpferisch“ zu betätigen. Worin das „Beherrschende“ und „Schöpferische“ des Willens besteht, wird nicht gesagt. Hartmann scheint sich dem Gedanken der Selbstbestimmung zu nähern, ohne ihm einen klaren und unzweideutigen Ausdruck zu geben. Die Stellung, die der Wille in der Wirklichkeit einnimmt, hat nach seiner Darlegung zwei verschiedene Seiten, läßt den Willen einerseits als unabhängig, andererseits als frei erscheinen. Daß der Wille von außen bestimmt wird, erschöpft den Sachverhalt nicht, auch vom Willen selber geht eine bestimmende Kraft aus; daß der Wille sich selbst bestimmt, so zwar, daß er sich auch anders entscheiden könnte, sagt Hartmann gleichwohl nicht. Zwar unterscheidet er die Freiheit von einer bloß „negativen Indifferenz“ und kennzeichnet sie als „eine eigenartige positive Bestimmtheit“, als „eine dem Willen selbst eigentümliche Determination, eine Autonomie des Willens“; aber all das gibt dem Freiheitsgedanken noch nicht den spezifischen Sinn: Selbstbestimmung ist etwas anderes als eine „Bestimmtheit“ oder „Determinatıon“. Erst der Gedanke der Selbstbestimmung wird dem tatsächlichen Freiheitsbewußtsein gerecht, Hartmann aber scheint diesen Gedanken geradezu ver-

meiden zu wollen. Dem lebendigen Bewußtsein genügt es auch nicht, wenn Hartmann in den Freiheitsbegriff das Moment des „Positiven“ aufnimmt, in der Erwägung, daß Freiheit nicht einen Mangel alles Bestimmteins bedeutet. Hier vor allem gewinnt die Kantische Freiheitslehre für Hartmann grundlegende Bedeutung; als „das Werk Kants“ gilt ihm „die Umprägung des Freiheitsbegriffs aus einem rein negativen in einen rein positiven“. Dabei mißdeutet er aber Kants Lehre, wenn er nunmehr mit anderen die intelligible Freiheit zur Kausalität als solcher in Gegensatz bringt, die aus dem Intelligiblen stammende Determinante „als eine unkausale“ bezeichnet, obschon er oben selber mit Kant der „Kausalität der Natur“ die „Kausalität aus Freiheit“ gegenübergestellt hat. Kant hat nicht daran gedacht, aus dem freien Willen eine „unkausale“ Determinante zu machen. Auch sieht er das Wesen der Freiheit nicht darin, daß zur Naturkausalität ein „Plus an Determination“ hinzutritt, sondern darin, daß statt der Naturkausalität eine andere Kausalität Platz greift. Die Freiheit erscheint nicht als eine Fortsetzung oder Steigerung der Naturkausalität, sondern als eine Kausalität von wesentlich anderer Art. Der Unterschied ist nicht quantitativer, sondern qualitativer Art; die Naturkausalität wird nicht fortgeführt und gesteigert, sondern aufgehoben; daß ein „Plus an Determination“ als Freiheit empfunden wird, wäre nicht einleuchtend zu machen. Eher als ein Plus darf in der Freiheit ein Minus an Determination erkannt werden, insofern wenigstens, als ein Determiniertwerden durch eine Selbstdetermination, eine fremde Determinante durch eine eigene abgelöst wird. Nur so nimmt auch Kants „positive“ Freiheit oder „Freiheit im positiven Verstande“ einen haltbaren Sinn an. Der Wille ist für sich allein Träger der Freiheit, nicht in Verbindung mit dem Naturzwang, sondern unabhängig und im Gegensatz zu ihm. Naturzwang und Freiheit schließen einander aus; soweit ein Naturzwang zur Geltung gelangt, kann nicht zugleich die Freiheit bestehen, und umgekehrt. Zwar ist der menschliche Wille ebenso eine „empirische Realität“ wie Naturvorgänge, untersteht aber nicht der gleichen Determination; die Determination ist „qualitativ heterogen“, ist nicht eine „Synthese kausaler und unkausaler Determinanten“, sondern „eine absolute Spontaneität“, die als solche mit dem Naturzwang nichts zu tun hat, jedoch keinen Gegensatz zur Kausalität überhaupt bedeutet.

Ganz im Rechte ist Hartmann, wenn er es trotz des engen Anschlusses an „die von Kant geschaffene Ausgangsstellung“ für geboten hält, den Freiheitsgedanken aus dem Zusammenhang mit dem transzendentalen Idealismus heraus zu nehmen; nicht Kant, sondern die „ethischen Phänomene“ sollen wieder den Ausschlag geben. Der dem tatsächlichen Bewußtsein entlehnte Gedanke hat sich der Transzendentalphilosophie nicht innerlich eingliedern lassen; Kant hat mit seiner „willkürlichen“ und „metaphysischen Konstruktion“ die Widersprüche nicht zu vermeiden vermocht; es gilt, die Bewußtseins-tatsachen unabhängig von metaphysischen Konstruktionen zu erfassen und zu erklären. Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, sensibler und intelligibler Welt, Naturwesen und Vernunftwesen hat mit der Sache nichts zu tun und ist nicht geeignet, zur Erklärung beizutragen. Indessen gelingt es Hartmann auch jetzt nicht, alle unstatthaften Voraussetzungen fernzuhalten. Wenn er fragt, ob der „Kausalnexus“ „in irgendeinem Punkte seines Ablaufes heterogene Determinanten neben den eigenen aufnehmen kann oder nicht — nämlich sie aufnehmen kann, ohne die eigenen zu beeinträchtigen“ (593), wenn er meint, „an dieser Frage allein hänge die Möglichkeit ‚positiver Freiheit‘ in einer durchgehend kausal determinierten Welt“, so bedient er sich eines Freiheitsgedankens, den er nicht dem tatsächlichen Bewußtsein entnimmt, sondern im Zusammenhang mit der kritischen Philosophie gewinnen möchte. Der Einfluß der Theorie ist stärker als der Wille, sich an die sittlichen Phänomene zu halten. Dies auch, wenn es Hartmann als „für das Freiheitsbewußtsein wesenhaft“ hält, daß es überhaupt zwei Schichten, zwei Gesetzlichkeiten, zwei Arten der Determination in der einen Welt gibt, und daß beide im Menschen selbst sich aufzeigen lassen“, so zwar, daß nur „die eine Schicht durchgehend kausal determiniert“ ist, und daß es „einer zweiten Schicht bedarf, um heterogene Determinanten aus ihr in den Kausalnexus hineinragen zu lassen“; in den Bewußtseinstatsachen findet auch diese Auffassung der Freiheit keinen Halt. Das tatsächliche Bewußtsein sieht im Willen keineswegs eine „unkausale“ Determinante, sondern den freien „Urheber“ seiner Handlungen. Das Moment der Kausalität kommt auf das bestimmteste zum Ausdruck. Eine Zurechnung wäre sonst unmöglich; denn Zurechnung ist ein Kausalurteil, betrachtet den

Handelnden als den freien U r h e b e r seiner Tat. In der freien Entscheidung eine „unkausale“ Determinante zu erblicken, widerstreitet den Bewußtseinsaussagen auf das schroffste; ein Tatbestand, dem sonst auch der Determinismus Rechnung zu tragen weiß. Dies, wenn W i n d e l b a n d erklärt, die Zurechnung reiche so weit wie die Kausalität; ein Satz, an dem so viel richtig ist, daß es ohne Kausalität keine Zurechnung gibt; doch begründet nicht jede, sondern bloß eine freie Kausalität eine Zurechnung⁸⁾. Es gelingt Hartmann nicht, sich bloß von den sittlichen Phänomenen leiten zu lassen, er bringt zugleich Vorstellungen mit, die aus anderen Quellen stammen. Von zwei „Schichten“, „Gesetzlichkeiten“ und „Arten der Determination“ mag die Rede sein; allein mit der näheren Bestimmung des Verhältnisses tritt Hartmann zu den Bewußtseinstatsachen wieder in schroffen Gegensatz. Es ist willkürlich, zu behaupten daß die Anerkennung einer Willenskausalität die eine Schicht mit der anderen zusammenfallen und die Welt „wieder einschichtig“ erscheinen ließe. Als ob es nicht verschiedene Arten der Kausalität geben könnte; wenn Kant zwischen einer Kausalität der Natur und einer Kausalität der Freiheit unterscheidet, dürfte die Zweiheit und Verschiedenheit der „Schichten“ vollauf gewahrt sein; ein Zusammenfallen der einen mit der andern wäre nur dann gegeben, wenn es von Anfang an feststünde, daß es bloß eine zwingende und nicht auch eine freie Kausalität gibt. Der Unterschied zwischen dem Naturgeschehen und der Willens-tätigkeit wird nicht dadurch gewahrt, daß der kausalen Determinante eine „unkausale“ gegenübergestellt wird, sondern nur dadurch, daß verschiedene Arten der U r s a c h e auseinandergehalten werden. Eine „unkausale“ Determination scheint ein Widerspruch zu sein, jede Determination bedeutet ein kausales Verhältnis. Der Versuch, den freien Willen als „unkausale“ Determinante zu fassen, findet weder bei Kant noch in der Wirklichkeit eine Stütze; weder der historische, noch der wirkliche Sachverhalt ist in diesem Punkte „richtig geschaut“. Kant will nicht zeigen, daß es „jene zweite Schicht der Welt hinter der kausal determinierten Schicht gibt“; hier deutet Hartmann seine eigene Auffassung in die Kantische hinein. Daß diese Auffassung der Wirklichkeit ferne liegt, gelangt zum Ausdruck, wenn es

⁸⁾ Wittmann, *Ethik*. 375 ff. Derselbe, *Die moderne Wertethik*. 120 ff.

auch nach Hartmann zum Wesen des Sittengesetzes gehört, „daß es eine M a c h t im sittlichen Leben des Menschen ist, daß also der Mensch der Determination durch dieses Gesetz fähig ist“ (594): Es greift eine kausale Determination in den Willen ein. Ebenso, wenn den Werten die „K r a f t“ zugeschrieben wird, „den Willen zu bestimmen“: Das freie Wollen liegt nicht außerhalb der Sphäre des „Kausalnexus“. Wenn ferner „im Menschen die beiden Schichten zusammenhängen“, die „Gesetzlichkeit der zweiten Schicht in die erste hineingreift“, so „daß es ein Sich-Richten des Menschen nach dem Sittengesetz gibt“, so scheint sowohl ein solches „Hineingreifen“ als auch das ihm entsprechende „Sich-Richten“ ein kausales Verhältnis zu bezeichnen. Die „positive Freiheit“ besteht wieder nicht darin, daß der Wille über die eine „Determiniertheit hinaus noch ein Plus an Determination erfährt, welches in den Kausalmomenten nicht enthalten ist, eine Determination durch das Sittengesetz“, sondern darin, daß der Wille sich selber zu determinieren vermag. Nicht das Determiniertwerden durch das Sittengesetz macht das Wesen der Freiheit aus, sondern das Vermögen, sich selbst zu entscheiden, für oder gegen das Gesetz; erst mit dieser Darstellung wird der Tatbestand „richtig geschaut“. Gegenüber der Naturkausalität liegt das Unterscheidende der Determinante, die mit dem Sittengesetz eingreift, freilich darin, daß sie keinen Zwang mit sich führt, sondern eine „bloße Forderung“ darstellt und insofern wesentlich „anders geartet“ ist; wenn es aber heißt, daß unter den Motiven, die den Willen bestimmen, die sittliche Forderung „sehr gewichtig in die Wagschale fallen kann“, daß „d a s G e w i c h t d e r F o r d e r u n g im Verhalten des Menschen schlechterdings eine real-ethische T a t s a c h e i s t“, wenn so dieser Determinante zwar keine zwingende, aber doch eine motivierende oder bewegende Kraft zuerkannt wird, so kann der kausale Faktor abermals nicht verkannt werden. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß sich die sittliche Forderung nicht immer durchsetzt, hiezu „von sich aus keine reale Kraft“ besitzt, „das Reale nicht unmittelbar determiniert“ (567), sondern an die Entscheidung des Willens gebunden ist; s o w e i t sie sich mit Hilfe des Willens durchsetzt, ist sowohl der Wille wie auch die sittliche Forderung U r s a c h e des entsprechenden Handelns; soweit immer sie determinierend wirkt, ist die Determination eine kausale. Wenn Hartmann „die

positive Errungenschaft“ der Kantischen Freiheitslehre vor allem im „Nachweis der Tatsache“ erblickt, „daß es im sittlichen Sollen eine Macht gibt, die als heterogenes (unkausales) Bestandteil in den Nexus der Kausalfäden eingreift“ (595), ist sonach zu sagen, daß das sittliche Sollen zwar eine Determinante eigener oder „heterogener“ Art, aber nicht unkausaler Art ist. Hinzu kommt, daß der Mensch seine Freiheit nicht bloß gegenüber dem Sittengesetz gebraucht, sondern auch in zahllosen Fällen, wo eine sittliche Forderung nicht in Betracht kommt und darum auch keine determinierende Kraft ausgehen läßt. Worin besteht die Freiheit in solchen Fällen? Hartmann hat das freie Wollen nur in einem besonderen Falle ins Auge gefaßt, allerdings in einem Falle, der gerade in der Ethik eine sehr bedeutende Rolle spielt und daher von Kant so gut wie ausschließlich berücksichtigt wird; allein der Versuch, das allgemeine Wesen der Freiheit nur von diesem speziellen und begrenzten Gesichtspunkte aus zu erfassen, muß das Ziel verfehlen. Kant selber hat trotzdem diesen Fehler vermieden, da er das Wesen der Freiheit keineswegs in der vom Sollen ausgehenden Determination erkennt, sie vielmehr dem sittlichen Sollen zugrunde legt; das Sollen gilt ihm nicht als Prinzip, sondern als Zeichen der Freiheit; die sittliche Forderung ist ein Appell an die Freiheit, setzt sie also in der Tat schon voraus.

Hiermit muß an dieser Stelle abgebrochen werden, eine umfassendere Darstellung und eine eingehendere Würdigung der Freiheitslehre Hartmanns ist einer eigenen Schrift vorbehalten.