

Naturgesetzlichkeit oder Freiheit

Von JOSEF DE VRIES S. J.

Noch vor wenigen Jahrzehnten galt die Forderung der „geschlossenen Naturkausalität“ als ernst zu nehmender, ja nach der Auffassung vieler als der entscheidende Einwand gegen die Willensfreiheit. Ein Geschehen, das nicht mit strenger Notwendigkeit aus seinen Ursachen hervorgehe, hielt man für undenkbar. Wenn man nur den gegenwärtigen Zustand eines geschlossenen Systems genau kenne, dann bestände — davon war man fest überzeugt — grundsätzlich die Möglichkeit, für jeden beliebigen zukünftigen Zeitpunkt den Zustand dieses Systems vorauszuberechnen. Durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften, namentlich der Physik, schien diese Auffassung immer wieder bestätigt zu werden. Die Betriebssicherheit aller technischen Anlagen schien diese Voraussetzung zu fordern. Gewiß war man von einer ausnahmslosen erfahrungsgemäßen Bestätigung noch weit entfernt. Wie unsicher waren z. B. noch die Wettervorhersagen, von der Vorausberechnung von Lebensvorgängen ganz zu schweigen! Aber man war überzeugt, daß diese Unsicherheit nur auf der Unvollkommenheit unserer Beobachtungen und Messungen und der noch lückenhaften Kenntnis der Naturgesetze beruhe. Der Grundsatz der durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens fand also auch damals in der Erfahrung keine genügende Stütze. Er wurde vielmehr als notwendige Voraussetzung aller Wissenschaft, als „Postulat unseres Erkenntnisstrebens“ gefordert, ohne das wir in der Wissenschaft nur auf Abenteuer ausziehen könnten. Und um dieser Forderung willen wurde vielfach auch die Freiheit des menschlichen Willens abgelehnt. Wenn der Mensch frei wäre, meinte man, müßte man grundsätzlich darauf verzichten, das menschliche Seelenleben je wissenschaftlich zu erklären. Damals mußten die Vertreter der christlichen Philosophie immer wieder darauf hinweisen, daß der Grundsatz der „geschlossenen Naturkausalität“, d. h. der naturgesetzlichen Notwendigkeit alles Geschehens, keineswegs mit dem recht verstandenen metaphysischen Grundsatz der Verursachung, dem sog. Kausalitätsprinzip, gleichbedeutend sei. Freilich konnten sie nicht hindern, daß der verengte, schon durch Kants Kategorienlehre begünstigte Sprachgebrauch, nach dem „Kausalität“ mit strenger Naturgesetzlichkeit gleichbedeutend ist, in weiten Kreisen, namentlich der Naturwissenschaftler, sich durchsetzte.

Diesen Sprachgebrauch muß man berücksichtigen, wenn man heute vielfach behaupten hört, die Ergebnisse der Quantenphysik hätten die „kausale“ Auffassung der subatomaren Vorgänge unmöglich gemacht oder die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips widerlegt. Zunächst soll damit nur gesagt werden, das Geschehen in der Kleinwelt der Elementarteilchen sei nicht mit strenger Notwendigkeit bestimmt. In der Tat scheint die Heisenbergsche Unbestimmtheits- oder Unschärfe-Beziehung

eine eindeutige Voraussage des Verhaltens dieser Teilchen grundsätzlich auszuschließen. Nüchterne Beurteiler der Tragweite dieser Entdeckungen geben freilich zu, daß damit nichts über die Frage ausgemacht ist, ob das Geschehen „an sich“ notwendig oder nicht notwendig ist; die Heisenberg-sche Unbestimmtheitsbeziehung besagt zunächst nur, daß es für uns grundsätzlich unmöglich ist, gleichzeitig Ort und Impuls eines Teilchens genau zu bestimmen, so daß die Grundlage für die Anwendung des streng „kausalen“ Denkens, nämlich die genaue Kenntnis des gegenwärtigen Zustandes, fehlt. Auf Grund der Beobachtung läßt sich also die „kausale“ Bestimmtheit der Vorgänge nicht behaupten. Daher kann man mit Recht sagen, daß es für die beschränkte Betrachtungsweise der Erfahrungswissenschaft eine streng notwendige Bestimmtheit der Vorgänge „nicht gibt“. Positivistische Geisteshaltung aber ist es, wenn daraus ohne weiteres geschlossen wird, daß es diese Bestimmtheit überhaupt nicht gibt, d. h. daß das Geschehen „an sich“ unbestimmt ist.

Daß diese Unterscheidung keineswegs müßig ist, ergibt sich aus den weitgehenden Folgerungen, die gerade nicht-positivistische Denker aus der Annahme der wirklichen Unbestimmtheit des Geschehens gezogen haben. Sie schließen etwa so: Gewiß ist die wirkliche Unbestimmtheit des Geschehens nicht bewiesen; aber die wirkliche Bestimmtheit noch viel weniger. Im Gegenteil, einige Tatsachen scheinen eher auf eine wirkliche Unbestimmtheit hinzuweisen; so z. B. die Tatsache, daß die Unbestimmtheitsgrenze durch eine für das reale Geschehen so bedeutsame Konstante wie das Plancksche Wirkungsquantum h gegeben ist. Wenn wir trotzdem geneigt sind, die Unbestimmtheit nur auf Rechnung unserer Beobachtungsbedingungen zu setzen, so liege dem eine deterministische Denkgewohnheit zugrunde, von der wir uns eben frei machen müßten. So wäre also schon dem Anorganischen eine gewisse Unbestimmtheit des Wirkens zuzuschreiben, d. h. die Möglichkeit, innerhalb eines gewissen Spielraums diese oder jene Wirkweise zu wählen, mithin eine Art Freiheit. Zuweilen wird daraus weiter geschlossen, alles Seiende, auch das anscheinend leblose Seiende, müsse in seinem innersten Wesen seelischer Natur sein. Andere begnügen sich mit der Annahme einer wirklichen Unbestimmtheit des Geschehens, ohne sich über die Vorbedingungen einer solchen Unbestimmtheit Gedanken zu machen.

Jedenfalls zeigt dieser Überblick, wie sich in den letzten Jahrzehnten die Problemlage in der Freiheitsfrage gewandelt hat. Und auch das geht wohl aus dem Gesagten hervor, daß die rein erfahrungswissenschaftliche Forschung die Frage weder früher im Sinn einer durchgängigen Naturgesetzlichkeit zu lösen vermochte noch heute sie im Sinn einer durchgängigen Unbestimmtheit oder Freiheit zu lösen vermag. Ja, wenn nicht alles täuscht, wird man sagen müssen, daß durch die Ergebnisse der Quantenphysik die rein naturwissenschaftliche Lösung der Frage als

grundsätzlich unmöglich erwiesen ist. So wird die Aufmerksamkeit ganz von selbst auf eine philosophische Behandlung der Frage gelenkt.

Aber was heißt das: diese Frage philosophisch behandeln? Soll der Versuch nicht ins Ungewisse gehen, so werden wir uns wenigstens im allgemeinen über die anzuwendende philosophische Methode Rechenschaft geben müssen. Offenbar handelt es sich hier um ein naturphilosophisches Problem. Sind nicht solche Probleme doch wieder ganz eng an die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaft gebunden?

Jedenfalls kann Naturphilosophie, wenn sie etwas wesentlich anderes sein soll als Naturwissenschaft, nicht eine geradlinige Weiterführung der Naturwissenschaft nach denselben Methoden sein. Würde sie nur auf demselben Weg wie die Wissenschaft in der Hypothesen- und Theorienbildung weiter fortschreiten, was gäbe ihr dann das Recht, sich Philosophie zu nennen? Philosophie meint eine Betrachtung der Dinge in allumfassendem Zusammenhang. Eine solche Schau ist den Methoden der Einzelwissenschaft grundsätzlich unzugänglich.

Soll Naturphilosophie etwas von aller bloßen Naturwissenschaft wesentlich Verschiedenes sein, so sind immer noch zwei verschiedene Weisen, sie aufzufassen, möglich; beide haben auch heute ihre Vertreter. Nach einer ersten Auffassung wäre Naturphilosophie von den Ergebnissen und Theorien der Wissenschaft unabhängig. So sagt z. B. Eduard May im Vorwort zu seinem „Kleinen Grundriß der Naturphilosophie“ (1949): „Weit davon entfernt, die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zur Basis zu nehmen, macht sie (die Naturphilosophie) sich diese zum Problem und geht gleichsam hinter alle Naturwissenschaft zurück.“ Die Naturphilosophie, so aufgefaßt, fragt nach den Bedingungen, unter denen allein die Tatsachen möglich sind, von denen alle naturwissenschaftliche Forschung ihren Ausgang nimmt. Darum braucht die Naturphilosophie aus der Erfahrung nur diese grundlegenden Tatsachen vorauszusetzen, z. B. daß es überhaupt eine raum-zeitliche Welt gibt, daß in ihr Veränderungen vorkommen und dergleichen. Als Natur-Erkenntnistheorie begründet sie auch diese Voraussetzungen noch und umgrenzt ihren Sinn genauer; als Natur-Metaphysik fragt sie nach den inneren Seinsgründen, die diese allgemeinsten Erfahrungstatsachen ermöglichen.

Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber, nach der die Naturphilosophie auf den Ergebnissen der Wissenschaft aufbauen muß. Freilich kann es sich dabei nicht um eine geradlinige Weiterführung der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung handeln; vielmehr sucht die Naturphilosophie die Ergebnisse der Wissenschaft im Lichte metaphysischer Seinsgrundsätze zu deuten. Diese Auffassung hat noch jüngst Julius Seiler in seiner „Philosophie der unbelebten Natur“ (Olten 1948) verteidigt.

Vielleicht wird eine vollendete Naturphilosophie beide Methoden miteinander verbinden müssen. Jedenfalls kann man weder von vornherein

ausschließen, daß es Wesensaussagen über die Körperwelt gibt, die schon von der alltäglichen Erfahrung her begründbar sind, noch ist der Gedanke von vornherein abzuweisen, daß gewisse Wesenszüge der Körper sich erst auf Grund der wissenschaftlichen Ergebnisse aufdecken lassen. Wir werden also mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sich die Naturphilosophie gleichsam in zwei Schichten aufbaut. Und vielleicht wird sich diese Mehrschichtigkeit gerade auch in der Frage nach der Naturgesetzlichkeit zeigen müssen.

Jedenfalls muß eine philosophische Ergründung der Naturgesetzlichkeit von der Tatsache ausgehen, daß es in der Körperwelt Veränderungen gibt und daß diese Veränderungen mit einer gewissen Regelmäßigkeit unter den gleichen Bedingungen sich wiederholen. Schon die alltägliche Beobachtung zeigt z.B., daß das Wasser, wenn es erhitzt wird, schließlich verdampft, daß es bei großer Kälte gefriert, und daß diese Vorgänge sich regelmäßig wiederholen. Schon an solche vorwissenschaftliche Erfahrungen kann das philosophische Denken anknüpfen.

Es ergibt sich dann zunächst, daß die Veränderungen, die beobachtet werden, eine „Ursache“ fordern, eine „wirkende Ursache“ im Sinn der aristotelischen Philosophie; d.h. die in der Veränderung neu auftretende Seinsweise folgt nicht nur zeitlich auf anderes, sondern sie ist durch ein Wirken hervorgebracht. Weiter ist aus der Regelmäßigkeit, mit der sich unter gleichen Umständen gleiche, unter verschiedenen Umständen verschiedene Wirkungen zeigen, zu schließen, daß die wirkende Ursache sich innerhalb der Körperwelt findet, nicht etwa allein in einem Wirken des Schöpfers oder anderer transzendenter Ursachen, wie der sogenannte Okkasionalismus wollte. Man müßte ja sonst die Abhängigkeit, die sich etwa zwischen dem Erhitzen und dem Verdampfen des Wassers zeigt, für bloßen Schein halten. Freilich ist damit nicht entschieden, was im einzelnen die Ursache z.B. des Verdampfens ist, auch nicht, ob diese Ursache mit strenger Notwendigkeit wirkt oder innerhalb eines gewissen Spielraums verschieden wirken kann; denn zur Feststellung einer streng eindeutigen Notwendigkeit reicht die ungenaue alltägliche Beobachtung natürlich nicht hin. Auch wenn wir den Begriff der „Ursache“ oder der „Kausalität“ anwenden, bedeutet das im philosophischen Sprachgebrauch keineswegs eine Vorentscheidung für die strenge Notwendigkeit, da der Begriff der „Ursache“ beide Möglichkeiten, die des notwendigen und des freien Wirkens, offen läßt; sogar Kant spricht gelegentlich von „Kausalität aus Freiheit“.

Das Ergebnis dieser ersten philosophischen Erwägung ist also nur, daß die regelmäßigen Veränderungen in der Körperwelt auf einem Wirken der Körper beruhen. Damit haben wir freilich die Grenzen der Naturwissenschaft schon überschritten. Die moderne Naturwissenschaft, soweit sie sich jeder philosophischen Deutung enthalten will, betrachtet die Na-

turgesetze nur als mathematische Funktionen zwischen gewissen Maßzahlen beobachteter Eigenschaften; vom Wirken der Körper wird dabei abgesehen. So besagt etwa das Gesetz von Mariotte nur, daß das Produkt von Volumen und Druck eines Gases unter sonst gleichen Bedingungen gleich bleibt. Damit wird weder die Verringerung des Volumens als Ursache der Erhöhung des Druckes noch umgekehrt die Erhöhung des Druckes als Ursache für die Verringerung des Volumens bezeichnet. Dieses methodische Absehen von allem Wirken und damit von der Kausalität im philosophischen Sinn ist innerhalb der empirisch-induktiven Wissenschaft berechtigt. Positivistische Mißdeutung wird es erst, wenn aus dem Absehen unvermerkt eine Leugnung wird.

Wollen wir zu tieferen Einsichten über die Eigenart des Wirkens gelangen, so müssen wir versuchen, den Begriff des Wirkens philosophisch zu durchleuchten und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Verwirklichung herauszuarbeiten. Das Wirken, das hier ein Hervorbringen, ein Verwirklichen, ist, geht aus einem bereits wirklichen Prinzip („actus“) hervor. Soweit ein Seiendes in sich bereits wirklich ist, also nicht bloß die Anlage („potentia“) zum Empfangen wirklicher Seinsvollkommenheiten hat, soweit ist ihm auch Wirkkraft eigen. Darum läßt die scholastische Philosophie das Wirken in der „Form“ als dem aktuellen Wesensbestandteil (im Gegensatz zur potenziellen „Materie“) gründen.

Nun kann der Begriff der „Form“ in zweifacher Weise verwirklicht werden, und daraus ergibt sich auch eine zweifache Art des Wirkens. „Form“ ist zunächst die naturhafte, seinshafte Form, d.h. das innere Prinzip arteigenen Seins, also z. B. das, was die Eiche innerlich zur Eiche macht oder was das Proton innerlich zum Proton macht. Daß es Formen in diesem Sinn geben muß, ergibt sich schon auf Grund der einfachsten Erfahrung.

Dieser seinshaften „Form“ steht die Erkenntnisform gegenüber. Die erkennenden Wesen, mögen sie nur mit sinnlicher oder auch mit geistiger Erkenntnis ausgestattet sein, vermögen „Formen“ anderer Dinge in einer neuen Seinsweise in sich aufzunehmen. Dadurch, daß sie eine Vorstellung des andern in sich bilden, ziehen sie gleichsam das fremde Sein in sich hinein. Die damit gegebene größere Seinsfülle bedeutet zugleich eine Erweiterung des Wirkfeldes.

Aus jeder der beiden Arten von Formen kann sich nämlich ein Antrieb zum Wirken ergeben. Der Antrieb, der aus der seinshaften Form hervorgeht, heißt in der scholastischen Philosophie „Naturstreben“ (appetitus naturalis). Das Naturstreben ist die unbewußte Hinordnung der Naturwesen auf die ihnen je eigene Art des Wirkens. Ihm steht das bewußte Streben gegenüber, das sich an der Erkenntnisform, der Vorstellung, entzündet und daher, wie man schon von vornherein vermuten kann, eine viel größere Mannigfaltigkeit haben kann.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich nun weiter die Notwendigkeit alles unbewußten Wirkens. Die seinshafte Form, aus der dieses Wirken hervorgeht, ist eben jeweils nur eine, ganz bestimmte. Darum ist auch das Wirken, soweit es von innen her begründet ist, in eine, ganz bestimmte, Richtung gewiesen. Thomas von Aquin drückt diesen Gedanken so aus: „In der naturhaften Wirkursache ist die natürliche Wirkung schon vorgezeichnet, und so ist ihr Wirken zu einer bestimmten Wirkung determiniert.“¹ Das Wirken kann eben nicht durch irgend eine beliebige Ursache erklärt werden, sondern erfordert eine hinreichende Ursache. Darum muß auch die bestimmte Richtung des Wirkens in der Ursache irgendwie vorgezeichnet sein; diese Vorbezeichnung kann aber im Bereich der unbewußten Natur nur durch die seinshafte Form geschehen, aus der das Wirken hervorgeht; diese ist aber nur eine.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß dieses Bestimmtheitsein des Wirkens, soweit es von innen her durch die Natur des Wirkenden erfolgt, stets bis ins einzelne genau festgelegt sein muß. Das dürfte im Gegenteil kaum je oder nie der Fall sein. Vielmehr wird die naturhafte Hinordnung der Wirkkräfte auf das ihnen eigene Wirken meist nur generisch bestimmt sein. Es kann sich dann in einem Spielraum verschiedener Möglichkeiten halten. Welche dieser Möglichkeiten im Einzelfall verwirklicht wird, hängt dann nicht von diesem hier und jetzt wirkenden Körper allein ab, sondern zugleich von den Körpern der Umgebung, mit denen er in Wechselwirkung tritt. So ist es z. B. recht wohl denkbar, daß ein Elementarteilchen von sich aus auf eine energetische Reaktion innerhalb eines bestimmten Feldes hingeeordnet wäre, ohne daß der genaue Ort der Reaktion durch seine eigene Natur allein schon bestimmt wäre. In einem solchen Fall wäre dann allerdings zu sagen, daß dieses Teilchen von sich aus noch auf keine der einzelnen gleich möglichen Reaktionen hinreichend hingeeordnet wäre. Es bedürfte also einer Determination von außen, um gerade diese und nicht jene von ihm allein aus ebenso mögliche Reaktion einzugehen. Man könnte z. B. daran denken, daß von den verschiedenen Teilchen, die als „Partner“ der Reaktion in Frage kommen, eines aus irgendeinem Grund eine günstigere Disposition für diese Reaktion hat als die andern. So wird die jeweilige Wirkung immer wieder Ergebnis des Zusammenwirkens der Eigenkraft des Wirkenden mit Einflüssen von außen sein. Vielleicht müßte diese Möglichkeit gerade auch bei den durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsbeziehung aufgegebenen Problemen mehr beachtet werden.

¹ In agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex quo actio ad hunc effectum determinatur (Summa contra gentiles 3, 2). Es mag vielleicht befremden, daß wir uns hier auf Thomas berufen. Man nimmt ja vielfach an, dem Mittelalter sei der Gedanke einer strengen Naturgesetzlichkeit fremd gewesen. In der Tat, wenn man etwa im 6. Buch des thomistischen Metaphysikkommentars (lectio 3) liest, wie Thomas im Anschluß an Aristoteles den „Zufall“ verteidigt und sich gegen die Auffassung Avicennas von der durchgängigen Naturgesetzlichkeit wendet, ist diese Meinung wohl verständlich. Wenn man indessen andere Texte liest, die einen durchgehenden Determinismus zu fördern scheinen (so besonders S. c. gent. 3, 2), wird man stutzig. Es liegt hier ein philosophiegeschichtliches Problem vor, dessen Behandlung wir einem andern Ort vorbehalten müssen.

Gewiß ist damit noch keineswegs eine physikalische Lösung dieser Probleme gefunden. Aber die philosophische Überzeugung, daß eine wirkliche Unbestimmtheit des Geschehens unmöglich ist, kann darum doch befruchtend auf die physikalische Forschung wirken. Sie wird die Forschung nicht zur Ruhe kommen lassen, solange nicht die determinierenden Umstände wenigstens im allgemeinen gefunden sind. Im Einzelfall diese Umstände genau anzugeben, mag freilich stets unmöglich bleiben.

Aber wie dem auch sei, soviel scheint jedenfalls aus philosophischen Gründen sicher zu sein, daß es im Bereich der unbewußten Natur keine wirkliche Freiheit des Wirkens geben kann. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß die Körper sich rein passiv verhalten. Das wäre der Fall, wenn sie überhaupt keine Eigenkraft hätten und ihre Bewegungen oder Umwandlungen nur von außen bestimmt würden; aber, wie wir sahen, muß man ihnen innere Wirkkräfte zuschreiben, die sie auf eine bestimmte Art des Wirkens hinordnen. Nur die letzte Einzelbestimmung innerhalb des durch das „Naturstreben“ umschriebenen Spielraums erfolgt wohl gewöhnlich durch die äußeren Umstände. Würde aber eine letzte Bestimmung des Wirkens, sei es durch die innere Natur, sei es durch äußere Umstände, völlig fehlen, so wäre die „Entscheidung“ zwischen mehreren gleich möglichen Richtungen des Wirkens nicht mehr eine wirkliche freie Wahl, sondern reiner, jedes hinreichenden Grundes entbehrender Zufall. Und eben das widerstreitet dem metaphysischen Grundsatz vom zureichenden Grund.

Der Grund, warum es im Bereich der unbewußten Natur keine echte freie Wahl geben kann, ist also, daß die durch die Natur gegebene Hindeutung auf das Wirken immer nur eine einzige ist. Durch seine Natur wird der Körper nicht auf mehrere einzelne Möglichkeiten als diese einzelnen hingeordnet; eine freie Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten setzt aber voraus, daß der Wählende eine Beziehung zu mehreren Möglichkeiten als diesen einzelnen hat. Diese Beziehung kann nur durch die Erkenntnis, die bewußte Vorstellung, geschaffen werden. In der Vorstellung können ja gleichzeitig mehrere Gegenstände gegeben sein. Freie Wahl ist also immer eine Wahl zwischen erkannten Gegenständen; sie liegt im Bereich des bewußten Strebens.

Hier entsteht nun die Frage, ob jede beliebige Erkenntnis als Voraussetzung freier Wahl genüge, insbesondere, ob schon die rein sinnliche Vorstellung, wie wir sie den Tieren zuschreiben müssen, eine freie Wahlentscheidung ermöglicht. Mit andern Worten: Ist jedes beliebige „Seelische“ schon hinreichender Seinsgrund für echte Freiheit? Hier ist zu beachten, daß nicht jede Vorstellung zur Ermöglichung des Strebens hinreichend ist, sondern daß der Gegenstand auch irgendwie als zuträglich, als „gut“ erfaßt werden muß. Ein eigentliches Werturteil ist dem Tier aber nicht möglich, da es den gegenständlichen Wert nicht erfassen kann. Das Streben des Tieres wird dadurch auf das ihm Zuträglichkeits hingelenkt, daß es infolge seiner Naturanlage das biologisch Förderliche als

angenehm, das Schädliche als widerwärtig empfindet. Es folgt dabei notwendig dem stärkeren Anreiz, ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können, daß vielleicht auch ein anderes Streben sinnvoll wäre. Darum hat es keine Herrschaft über sein Tun, sondern wird durch das Zusammenspiel von äußerer Wahrnehmung und innerer Naturanlage zu seinem jeweiligen Tun bestimmt. Das ist keine „mechanische“, wohl aber eine biologisch-psychische Nötigung, die niemals eine so starre Einförmigkeit bewirken wird, wie sie, wenigstens scheinbar, im Bereich der leblosen Natur herrscht. Darum braucht man auch nicht zu fürchten, der berühmte Esel des Buridan werde in der Mitte zwischen zwei gleich großen Heubündeln verhungern. Die dabei vorausgesetzte absolute Symmetrie und absolute Gleichheit der Reize gibt es im Bereich des Lebendigen nicht, und selbst wenn sie einen kurzen Augenblick bestände, würde sie im nächsten Augenblick unfehlbar wieder gestört sein, da der geringste nervöse Reiz zu einer unwillkürlichen Bewegung genügen kann.

Wirkliche Freiheit aber setzt Vernunft, geistige Erkenntnis, voraus. Nur geistige Erkenntnis vermag die verschiedenen Werte, zwischen denen es zu wählen gilt, als Werte zu erfassen. Darum wird der Blick des Menschen nicht wie die naturhafte Schätzung des Tieres auf einen einzigen Gegenstand eingeschränkt, sondern er vermag die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen dies oder jenes als wertvoll beurteilt werden kann, zur Geltung kommen zu lassen und darum verschiedene Güter gleichzeitig als Güter anzuerkennen. Wenn aber so das einzelne konkrete Gut nicht als das unter den gegebenen Umständen einzig Gute, sondern nur als etwas unter einer Rücksicht zu Bevorzugendes erscheint, während unter anderer Rücksicht ein anderes Gut den Vorzug verdient, dann hat der Wille die freie Entscheidung, die freie Selbstbestimmung, das eine oder das andere zu wählen. Die Erkenntnis der beiden zur Wahl stehenden Güter als Güter ordnet den Willen hinreichend, aber nicht nötigend, auf jedes der beiden hin. Wo diese Erkenntnis fehlt, da sind auch nicht mehrere Möglichkeiten zur Wahl gestellt.

Eine nüchterne Naturbetrachtung wird aber zugeben müssen, daß von geistigem Leben im Bereich des „Anorganischen“ wie auch im Bereich des pflanzlichen und tierischen Lebens keine Rede sein kann. Dies vorausgesetzt, wollten unsere Überlegungen zeigen, daß die Unbestimmtheit, wie sie durch die Ergebnisse der Quantenphysik festgestellt ist, philosophisch nicht als wirkliche Unbestimmtheit des Geschehens an sich, d. h. nicht als echte Freiheit, gedeutet werden kann. Diese Überlegungen halten sich in jener Schicht naturphilosophischer Besinnung, von der wir eingangs sagten, sie sei von aller wissenschaftlichen Erfahrung unabhängig. Es bleibt der Naturphilosophie aber noch die weitere, keineswegs leichte Aufgabe, die Ergebnisse der modernen Quantenphysik im Lichte dieser philosophischen Grundsätze zu deuten. Dieser Aufgabe soll demnächst ein eigener Aufsatz aus fachkundiger Hand gewidmet werden.