

## Inhalt

*Eksistenz*, Vol. 2, No. 1, Dec. 2023:

### Hermeneutik und Ethik

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Hans-Ulrich Lessing</i>	13
Zum Problem der Willensfreiheit in Diltheys Denken	
斯蒂文·克罗威尔/文, 朱锦良/译	33
方法论的无神论——论第二人称的诚意现象学	
托马斯·希恩/文, 邓定/译	63
重释海德格尔	
<i>Hongjian Wang</i>	99
Ethik und Hermeneutik. Über die Interpretation von Aristoteles in <i>Wahrheit und Methode</i>	

### VARIA

<i>Deng Xiaomang</i>	125
Auf dem Weg zu einer Metalinguistik. Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen Metaphysik	
<i>Wenjun Niu, Jun Wang</i>	135
Romantische Hermeneutik. Von F. Schlegel zu F. Schleiermacher	
何卫平、李成龙	157
解释学在中国——何卫平教授访谈	
Vom „Dialog“ zum „Polylog“?	173
Rezension zu Wang Juns <i>Phänomenologie als Weg</i> aus philosophisch-hermeneutischer Perspektive	

---

Hans-Ulrich Lessing

## Zum Problem der Willensfreiheit in Diltheys Denken

**Zusammenfassung:** Untersucht wird Diltheys Auseinandersetzung mit dem philosophischen Grundproblem der Freiheit des Willens. Zunächst wird verortet, wo diese Auseinandersetzung stattfindet: in der historisch-philosophischen Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Kant und den Philosophen des Mittelalters. Aus dem Nachlass ist ersichtlich, dass sich Dilthey mit dem Problem der Willensfreiheit in den Psychologie-Vorlesungen der 1870er und 1880er Jahre auch dezidiert philosophisch-systematisch auseinandergesetzt hat. Die Nähe zu Kants Freiheitsverständnis wird aufgezeigt, aber auch wie Dilthey sich um eine Klärung des Psychologiebegriffs bemüht: Ob die Willensfreiheit empirisch aufgezeigt werden könne oder ob es sich um ein Problem handelt, dass jenseits der empirischen Psychologie angesiedelt sei. Freiheit – nicht als Problem einer metaphysischen Wissenschaft –, wird bei Dilthey diskutiert im Sinne eines metaphysischen Bewusstseins der Person als Person. Wegbereitend wird so Diltheys für die Philosophie des angehenden 20. Jahrhunderts.

**Abstract:** This paper is about Dilthey's understanding of the fundamental philosophical problem of the freedom of the will. The author first locates that Dilthey is taking up this problem in his historical-philosophical analysis of Schleiermacher, Kant, and medieval philosophers. From the posthumously published works the author can show that Dilthey also dealt with the problem of free will in a distinctively philosophical-systematic way in the psychology-lectures of the 1870s and 80s. Dilthey's affinity to Kant's understanding of freedom is demonstrated – but also how Dilthey continuously worked on clarifying the concept of psychology, regarding whether freedom of will can be demonstrated empirically or whether it is a problem that lies beyond empirical psychology. Freedom – not as a problem of metaphysical science – is discussed by Dilthey in the sense of a metaphysical understanding of the person. Dilthey thus paved the way for the philosophy of the 20<sup>th</sup> century.

**摘要:** 本文探讨了狄尔泰对自由意志这一哲学基本问题的争辩。首先要确定的是这场争论的发生地：与施莱尔马赫、康德和中世纪哲学家的历史的-哲学的争辩。从遗稿中可以清楚地看出，狄尔泰在十九世纪70-80年代的“心理学讲座”中，也以哲学的方式系统地探讨了自由意

志问题。这不仅表明了狄尔泰与康德对自由的理解的相似性，也表明了狄尔泰如何致力于澄清心理学概念：无论意志自由是可以通过经验来证明，还是它是一个超出经验心理学的问题。自由——不是形而上学科学的问题——是狄尔泰在对人格之为人格的形而上学理解的意义上得到讨论的。在这个意义上，狄尔泰为20世纪的哲学铺平了道路。

**Keywords:** Dilthey; Determinismus; Willensfreiheit; Psychologie; Metaphysik

## I

Die Frage nach Freiheit oder Determiniertheit des Willens gehört zum illustren Kreis von Kardinalproblemen der abendländischen Philosophie, hat sie doch von der Antike bis in die unmittelbare Gegenwart das Denken immer wieder in ihren Bann geschlagen und Antworten herausgefordert. In der nachhegelschen Philosophie scheint dieses Problem, das in seiner Geschichte in verschiedenen Fassungen aufgetreten ist und unter wechselnden philosophischen und theologischen Voraussetzungen diskutiert wurde, nun unter dem weltanschaulich-metaphysischen Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus noch einmal eine besondere Brisanz zu entwickeln. Davon zeugt die stattliche Reihe wichtiger Auseinandersetzungen mit dieser Fragestellung seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts. Die wohl bekanntesten (und wirkungsreichsten) monographischen Versuche zum Thema stammen von Herbart, Schopenhauer und Feuerbach: Herbarts Buch „Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe an Herrn Professor Griepenkerl“ erscheint 1836<sup>1</sup>, ein Jahr später verfaßt Schopenhauer seine – später gekrönte – Preisschrift „Über die Freiheit des menschlichen Willens“<sup>2</sup> und Feuerbachs große Abhandlung „Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit“ wird 1866 veröffentlicht.<sup>3</sup> Darüber hinaus haben sich nahezu alle bedeutenden Repräsentanten der

1 In: *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*. Hg. v. K. Kehrbach. Bd. 10. Langensalza 1902, S. 207-313.

2 In: *Sämtliche Werke*. Hg. v. A. Hübscher. Bd. 4: Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. Leipzig 1938, II., S. 1-102.

3 GW 11, S. 53-186.

post-idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts diesem Thema mehr oder minder nachdrücklich gewidmet. So kann schon ein flüchtiger Blick auf die Literatur belegen, daß die Beschäftigung mit dem Problem der Willensfreiheit in der 2. Hälfte des letzten Jahrhunderts zweifellos zu den wesentlichen Aufgaben philosophischer Reflexion gezählt wurde, das Problem der Willensfreiheit ist geradezu ein Dauerthema im philosophischen Diskurs der Jahrzehnte nach Hegels Tod.

Auch Diltheys unmittelbare Zeitgenossen – seine Lehrer, Freunde und Kollegen – haben sich dieser zentralen, Metaphysik, Ethik und Psychologie gleichermaßen betreffenden Frage immer wieder angenommen. So hat – um nur die wichtigsten Beispiele anzuführen – Kuno Fischer, Diltheys erster philosophischer Lehrer in Heidelberg, 1875 die Rede „Über die menschliche Freiheit“ veröffentlicht.<sup>4</sup> Adolf Trendelenburg, Diltheys Berliner Lehrer, hat nicht nur historisch zum Thema publiziert<sup>5</sup>, sondern über die Willensfreiheit auch im Kapitel „Der Zweck und Wille“ des 2. Bandes seiner „Logischen Untersuchungen“ gehandelt.<sup>6</sup> Auch in der Trendelenburg-Schule hat man sich wiederholt der Problematik zugewandt; ich denke insbesondere an Jürgen Bona Meyer<sup>7</sup> und Rudolf Eucken<sup>8</sup>. Außerdem hat sich der mit Dilthey befreundete Tübinger Logiker Christoph Sigwart in dem Aufsatz „Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache“ (1879)<sup>9</sup> ebenso mit dem Problem befaßt wie Diltheys Berliner Kollegen Friedrich Paul-

---

4 In: *Kleine Schriften*. 1. Reihe. Heidelberg 1896, S. 1-47.

5 „Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe“. In: (ders.:) *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2.: Vermischte Abhandlungen, Berlin 1855, S.112-187.

6 *Logische Untersuchungen*. 3., vermehrte Aufl. Leipzig 1870. Bd. 2, S. 95-141; zum Problem der Willensfreiheit: S. 111-141.

7 J.B. Meyer: *Philosophische Zeitfragen. Populäre Aufsätze*. Bonn 1870, S. 205-278 (Kapitel 8: Der Wille und seine Freiheit“).

8 R. Eucken: *Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt*. 2., völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig 1893, S. 259-263.

9 In: (ders.): *Kleine Schriften*. 2. Reihe: Zur Erkenntnislehre und Psychologie. Freiburg i.Br<sup>2</sup>, 1889, S. 115-211.

sen<sup>10</sup> und Georg Simmel.<sup>11</sup>

Aber nicht nur im Zusammenhang moralphilosophischer Überlegungen wurde über die Willensfreiheit gearbeitet, sondern auch und vor allem auf dem Gebiet der Psychologie. Die großen Psychologen der Jahrhundertmitte, die von Dilthey nachhaltig rezipiert wurden, haben sich in ihren Werken diesem Problem immer wieder gestellt: so Eduard Beneke,<sup>12</sup> Gustav Theodor Fechner,<sup>13</sup> Hermann Lotze<sup>14</sup> und endlich Wilhelm Wundt.<sup>15</sup>

Auch die neukantianisch orientierten Philosophen - um damit diese unvollständige Übersicht abzuschließen - sind dem Thema der Willensfreiheit nicht ausgewichen: Ich nenne nur Otto Liebmann,<sup>16</sup> Alois Riehl,<sup>17</sup> Hermann Cohen,<sup>18</sup>

---

10 *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*. 2. verbesserte Aufl., Berlin 1891, S. 373-390 (2. Buch, 9. Kapitel: „Die Freiheit des Willens“).

11 *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Bd. 2 (1893)6. Kapitel: „Die Freiheit“. Wiederabdruck in; (ders.) Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 4. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.1991, S. 130-283.

12 U.a. im 2. Band von *Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben*, Berlin 1850, S. 285-289 und 313 ff.

13 *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung*. 2. Theil: Über die Dinge des Himmels Leipzig 1851, S. 258-312; ferner: *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*. XVI: *Die Freiheitsfrage*. Leipzig 1879, S. 164-186

14 U.a. in seiner Schrift *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. Leipzig 1852, S. 89-96, sowie im 1. und 3. Bd. des *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Leipzig 1896, I., S. 161-163 und 287-294:III., S. 600-606.

15 U.a. in den Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. Bd. 2. Leipzig 1863, S. 398-424 (55.-56. Vorlesung); ferner in: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig 1874, S. 831-838, sowie in: *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sinnlichen Lebens*. Stuttgart 1886, S. 397-413.

16 *Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß*. Stuttgart 1866.

17 *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd.2, Theil 2: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887, S. 216-280 (3. Kapitel: „Der Determinismus des Wollens und die praktische Freiheit“).

18 *Ethik des reinen Willens*. 2. revidierte Aufl. Berlin 1907, S. 285-323 (6. Kapitel: „Die Freiheit des Willens“).

Paul Natorp<sup>19</sup> und schließlich Wilhelm Windelband.<sup>20</sup>

Angesichts dieser Fülle beachtenswerter Beiträge zur Problematik der Willensfreiheit mag es daher zunächst erstaunlich erscheinen, daß sich Dilthey im Unterschied zu den genannten und vielen ungenannt gebliebenen Vertretern der Philosophie (und Psychologie) der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in seinem veröffentlichten Werk mit dem für die philosophierenden Zeitgenossen doch offenbar so brennenden Problem der Freiheit des menschlichen Willens in nennenswertem Umfang nicht auseinandergesetzt hat: in seinem Oeuvre finden sich weder eine diesem philosophisch-psychologischen Zentralproblem in systematischer Absicht gewidmete Abhandlung noch ein Kapitel oder ein Abschnitt eines größeren Werkes, das sich dieses Themas angenommen hätte. In seinen Publikationen hat sich Dilthey mit dem Problem der Willensfreiheit vielmehr ausschließlich in historischen Zusammenhängen befaßt: So analysiert er – um nur die wichtigsten Stellen anzuführen – im „Leben Schleiermachers“ (1870) die Freiheitstheorien von Kant (XIII/1, 127-130)<sup>21</sup> und Schleiermacher (XIII/1, 137-142 und 159-165); in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883) berichtet er über die theologisch-philosophische Diskussion des Problems der Willensfreiheit im Mittelalter (I, 279-286; über Duns Scotus: I, 321-323, und Occam: I, 323f.), und in seiner großen Abhandlung über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ (1892/93) findet sich schließlich eine Darstellung der Freiheitstheorie Melanchthons (II, 181-185).

Nun könnte man Diltheys Zurückhaltung in Sachen Willensfreiheit damit erklären, daß er in gleichsam kruder positivistischer Manier diese Frage als theoretisch sinn- und praktisch bedeutungslos betrachtet hätte. Dies ist aber offenkundig nicht der Fall, hebt doch Dilthey in der großen, erst aus dem

---

19 „Grundlinien einer Theorie der Willensbildung“. Erstes Stück. In: *Archiv für systematische Philosophie* 1 (1895), S. 65-100, bes. S. 86ff.

20 Neben der Dissertation *Die Lehren vom Zufall*. Berlin 1870 bes. seine bekannten zwölf Vorlesungen *Über Willensfreiheit*. Tübingen 1904.

21 Aus Diltheys Gesammelten Schriften (21 Bände) wird im Text unter bloßer Angabe der (römischen) Band- und der (arabischen) Seitenzahl zitiert.

Nachlaß veröffentlichten, Breslauer Ausarbeitung über „Die Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens und ihre Einteilung“ (um 1880) nicht ohne Emphase die theoretische und praktische Relevanz der Problematik hervor: „Diese Frage nach der menschlichen Freiheit ist von der größten Wichtigkeit, weil von ihrer Beantwortung die ganze Moral und Jurisprudenz abhängig ist. Ebenso wurzelt die ganze Verschiedenheit der Ansichten über die Naturgeschichte, und in gleicher Weise die beiden getrennten Auffassungen der Geschichte, ich möchte sagen die ‚heroische‘ (Carlyle) und die kulturhistorische, in letzter Instanz nur auf der verschiedenen Betrachtungsweise des menschlichen Willens und seiner Freiheit. Diese Frage bildet weiter das Kriterium für die praktische Bedeutung eines philosophischen Systems.“ (XVIII, 180)

So stellt sich die Frage, warum Dilthey dieses Problem, dessen systematischen und praktischen Wert er zweifellos anerkannt hat, seinerseits nicht positiv angegangen ist. Während man bislang aufgrund des vorliegenden Werks eine Antwort auf diese Frage, warum Dilthey das Problem der Willensfreiheit nicht systematisch behandelt hat, nur gleichsam indirekt erschließen konnte, liefern die jetzt in Band XXI seiner „Gesammelten Schriften“ (1997) zugänglich gemachten Nachschriften der Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achtziger Jahre eine Erklärung seiner philosophisch-systematischen Abstinenz dem Freiheitsproblem gegenüber.

## II

Dilthey hat vom Sommersemester 1867 bis zum Wintersemester 1893/94, d.h. über einen Zeitraum von fast dreißig Jahren, nahezu kontinuierlich Vorlesungen über Psychologie bzw. Psychologie und Anthropologie gehalten, die er in den achtziger Jahren unter den programmatischen Titel „Psychologie als Erfahrungswissenschaft“ stellt. Die erhaltenen Nachschriften, die seine Vorlesungen von Mitte der siebziger bis zum Ende der achtziger Jahre dokumentieren, zeigen, daß Dilthey einerseits die Anlage seiner Kollegs fast ständig modifiziert hat, daß er aber andererseits die wesentlichen Theorieelemente seiner psychologischen Lehre zumindest in den nun zu überbli-

ckenden anderthalb Jahrzehnten zwar fortgeschrieben und umgestellt, sie in ihrer Substanz aber nicht wesentlich verändert hat. Dies gilt auch für das Lehrstück über die Willensfreiheit, das offenbar – sieht man einmal von der frühesten, nur hörte und jeweils am Ende des Abschnitts über die Gefühls- und Willenslehre zur Behandlung kam.<sup>22</sup>

Obwohl die späteren Vorlesungen nicht oder nur unvollständig erhalten sind, darf man wohl mit einem gewissen Recht die Vermutung wagen, daß auch in ihnen wiederum jeweils im Zusammenhang der Gefühls- und Willenslehre die Freiheitsproblematik erörtert wurde.

Besonders aufschlußreich für Diltheys Behandlung der Thematik ist die allein schon durch ihren Umfang herausragende Breslauer Vorlesung vom Sommer 1878; sie enthält seine ausführlichste Stellungnahme zum Problem im Kontext seiner Psychologie-Kollegien (XXI, 132-149).

Dilthey behandelt hier das Thema der Willensfreiheit im Anschluß an eine Darstellung der verschiedenen psychologischen Formen des Begehrens, der Triebe und des Willens. Die Erörterung dieser – wie er sagt –, „metaphysischen“ Frage (XXI, 142) bildet damit gleichsam den Abschluß einer Willenspsychologie bzw. -anthropologie, die in ihrer Substanz Eingang finden wird in die seit Mitte der achtziger Jahre im Kontext pädagogischer, vor allem aber ästhetischer Überlegungen konzipierten „Strukturpsychologie“. Intensiv wiederaufgenommen wird diese Willensanthropologie dann in der großen Ethik-Vorlesung vom Sommer 1890, wo sie geradezu zum systematischen Mittelpunkt seiner moralphilosophischen Überlegungen avanciert.

Dilthey beginnt seine Erörterung mit einem kurzen problemgeschichtlichen Abriß. Mit Trendelenburg behauptet er zunächst, daß die Antike – mit der Ausnahme des Aristoteles – das Problem der Willensfreiheit, „noch gar nicht besaß“ (XXI, 142). Es wird vielmehr erst in jener – wie er formuliert –, „theologischen Epoche der menschheitlichen Entwicklung“ (XXI, 142) virulent, d.h. mit Beginn einer christlichen Theologie und Philosophie.

---

22 Zu Anlage und Inhalt der Vorlesungen vgl. den Vorbericht der Herausgeber, XXI, xv-1 (siehe Erstveröffentlichungsort).

Mit dem Beginn der Neuzeit erfährt dieses Problem eine andere Fassung, die nun nicht mehr durch den Widerspruch zwischen der Annahme einer individuellen Verantwortlichkeit, die notwendig Freiheit voraussetzt, und dem Gedanken der Vorsehung (Prädestination) und der unbedingten Macht Gottes gekennzeichnet ist: Jetzt ist vielmehr die Annahme eines Punktes, wo Veränderungen ablaufen, welche nicht in zureichender Ursache begründet sind (als Bedingung einer sittlichen Autonomie), unvereinbar mit dem „ganzen methodischen Charakter der modernen Naturwissenschaft“ (XXI, 142). Die neuzeitliche Naturforschung basiert nach Dilthey nämlich auf der Maxime, für jede Veränderung im Naturganzen eine Ursache derselben aufzusuchen, welche zureichend ist, diese Veränderung zu erklären. Menschliche Willensfreiheit würde daher dieses Prinzip an einer Stelle suspendieren, es gäbe – mit Spinoza gesagt – „ein imperium in imperio“, also „ein selbständiges Reich freier Veränderungen mitten in jenem umfassenderen Reich, in welchem jede Veränderung begründet ist“ (XXI, 143).

Dem neuzeitlichen Determinismus, zuerst von Hobbes und Spinoza unter Rekurs auf die unbeschränkte Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes begründet, traten später mit Jacobi, Kant, Schelling und Lotze Philosophen entgegen, die sich – wie Dilthey formuliert – „bemühen, sich dem Übergewicht der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu entziehen und eine Tatsache, die sich in uns vorfindet, daß wir nicht ein Mechanismus sind, [...] zu einer unbefangenen Anerkennung zu bringen“ (XXI, 144).

Ausführlich geht Dilthey auf Kants Lösung des Problems ein. Aber dessen Lehre, die Verbindung von empirischem Determinismus mit intelligibler Freiheit, leiste nicht, was sie möchte: „Sie will“ – so führt Dilthey aus – „das sittliche Bewußtsein erklärlich machen. Sie will diejenigen Postulate entwickeln, welche in unserem sittlichen Bewußtsein gelegen sind in betreff des großen Problems der Freiheit. Wenn aber Kant zu dem Ergebnis kommt, unsere Handlungen, wie sie einzeln unser Leben erfüllen, sind notwendig, und nur unsere metaphysische Natur, welche ihnen allen zugrunde liegt, ist frei, dann setzt sich Kant durch diese Annahme in offenkundigen Widerspruch

mit demselben sittlichen Bewußtsein, aus welchem er seine Postulate zu entwickeln bestrebt ist. Denn dieses sittliche Bewußtsein behauptet gerade die Freiheit meiner gegenwärtigen Handlungen in bezug auf meine früheren Handlungen: Sie behauptet also gerade dasjenige, was Kant leugnet, und andererseits, in diesem Sittlichen ist eine Annahme über das, was Kant behauptet, über den unzeitigen Charakter unseres Selbst, gar nicht enthalten“ (XXI, 146).

Kants Lehre ordnet Dilthey der Klasse jener Versuche zu, welche – wie er sagt – „eine Konkordanz zwischen dem sittlichen Leben und den Anforderungen des naturwissenschaftlichen und daher im weiteren Sinne philosophischen Denkens dadurch herstellen möchten, daß sie die Rechte beider anerkennen und die Tatsachen sozusagen aneinanderkoppeln“, und dieses enthalte eine „Lehre einer Art von doppelter Buchführung“ : „Innerhalb der Welt der Phänomene gilt das Naturgesetz, es wird davon aber eine Welt geschieden, innerhalb deren das sittliche Bewußtsein seine Rechte behält.“ (XXI, 146)

Dilthey dagegen erkennt nur die Alternative an, die Freiheit in den „wirklichen Handlungen der Menschen“ zu suchen oder nirgends: „man wird annehmen müssen, daß etwas, was keine Analogie mit dem Gesetze der Natur hat, in dem wirklichen Handeln der Menschen vorliegt, in den uns im Zeitverlauf gegebenen Handlungen der Menschen – oder man wird besser tun, die Gültigkeit des Determinismus und des schlechthinnigen Zusammenhangs der kausalen Ordnung über die geistigen Erscheinungen auszudehnen.“ (XXI,146)

Dilthey ist also weder mit Kants Lösung einverstanden noch befriedigt ihn allerdings die „gewöhnliche Vorstellung der Wahlfreiheit“ (XXI, 146), welche annehme, „daß das Individuum in einem gegebenen Augenblick zu jeder denkbaren Handlung fähig wäre“ (XXI, 146f.), da sie offenkundig mit dem Begriff der Verantwortung in Widerspruch stehe, der das gesellschaftliche Zusammenspiel garantiere. Wie Dilthey ausführt, beruhe gerade, „die Sicherheit unseres sittlichen Bewußtseins, der Begriff, welcher die Gesell-

schaft zusammenhält, der Begriff von Treue und Glauben auf dieser Verlässlichkeit der Charaktere, also der Willensbeschaffenheit der Individuen derart, daß, nachdem sie in einer Reihe von Jahren von bestimmten Beweggründen getrieben handelten, diese Beweggründe fortfahren werden, ihre Herrschaft zu behaupten“ (XXI, 147).

Es empfiehlt sich daher – so Dilthey – zwischen der radikal indeterministischen und Kants metaphysischer Annahme einen dritten, und zwar „rein empirischen Weg“ zu gehen (XXI, 147).<sup>23</sup>

Dieser von Dilthey favorisierte, rein empirische Weg eröffnet die Möglichkeit eines sozusagen negativen Beweises der Willensfreiheit durch Widerlegung der deterministischen Theorie. Der psychologische Determinismus belegt seine Ablehnung einer Freiheit des menschlichen Willens durch den Hinweis auf die prinzipielle Gebundenheit menschlicher Handlungen durch Motive. Ein „Motiv“ definiert Dilthey – unter Rückgriff auf seine vorausgegangenen willenspsychologischen Analysen (vgl. XXI, 138) – als „eine gegebene Vorstellung, welche eine Triebkraft in uns besitzt, vermöge deren sie uns als Ziel für eine Handlung oder eine Reihe von Handlungen vorschwebt“ (XXI, 147).

Daher geht auch Dilthey davon aus, daß alle Handlungen motiviert sind. „Wir handeln“ – wie er sagt – „immer aus Motiven.“ (XXI, 147) Selbst da, wo der uns bewegende Reiz so minimal ist, daß er uns nicht zu Bewußtsein kommt, d.h. die Schwelle des Bewußtseins nicht überschreitet, bestimmen uns in jedem Fall „unmerkliche und geringfügige Reize psychischer und physiologischer Natur“, keineswegs aber liege hier Willkür vor (XXI, 147).

Andererseits führt das Zugeständnis, daß dem menschlichen Handeln Motive zugrunde liegen, nicht zwangsläufig zur Bestreitung der Willensfreiheit, denn – so Dilthey – die Annahme der Freiheit hat mit der Leugnung, daß Motive unserem Handeln zugrunde liegen, gar nichts zu tun“ (XXI, 147).

---

23 Vgl. auch XXI, 144: Zu einer reinen empirischen Betrachtung müssen wir uns begnügen uns zu erheben, und wenn wir hier auch nicht eine gänzliche Lösung des Problems finden, so wird es uns doch gelingen, gerecht zu werden in den Fragen, die sich darum gruppieren.“

Die entscheidende Weichenstellung seiner weitergehenden Argumentation besteht nun darin, daß Dilthey zwar die prinzipielle Motiviertheit jeder menschlichen Handlung anerkennt, gleichzeitig aber die Möglichkeit bestreitet, bei konfligierenden Motiven zu quantitativen Bestimmungen zu kommen, was nötig wäre, um die mechanistische Motivationstheorie und damit den Determinismus zu stützen. So kann Dilthey sagen, daß zwar in Konfliktsituationen, in denen zwischen verschiedenen Handlungsoptionen zu wählen ist, bei der dann getroffenen Entscheidung einerseits ohne Zweifel ein Motivationsvorgang vorliege. Andererseits vermögen aber „keine Empirie und kein Schlußverfahren [...] die Stärke der einzelnen Motive, welche in uns kämpfen, abzumessen und demgemäß festzustellen, daß wir in der Tat dem stärksten Motive gefolgt seien“. Anders gesagt: „Es gibt gar keinen empirischen Grund, keinen Grund der wissenschaftlichen Reflexion für die Behauptung, alle diese Beweggründe in uns hätten eine meßbare und quantitative Macht und derjenige Beweggrund, welchem das stärkste Quantum an Kraft innewohne, überwiege in uns nach dem Gesetz der Mechanik.“ (XXI, 148) Weder Erfahrung noch Ratio zwingen – so Dilthey – zu einer solchen Annahme. Auch das Gesetz des zureichenden Grundes kann für eine solche Annahme nicht in Anspruch genommen werden: es besagt zwar, wie Dilthey erläutert „daß für eine jede Veränderung ein zureichender Grund angenommen werden müsse, es besagt aber über das rein Mechanische in dem Wirken in der Kombination dieser der Erkenntnis gegebenen Gründe gar nichts“ (XXI, 148).

Als Ergebnis seiner Überlegungen kann Dilthey daher festhalten, daß zwar einerseits unser Handeln immer nach Motiven verläuft, wobei er unter einem Motiv dasjenige versteht „was eine Willensmacht in uns ist“. Andererseits sind aber die zwischen diesen Motiven herrschenden Quantitätsverhältnisse, empirisch gerade so wie alle anderen psychischen Quantitätsverhältnisse einer Messung gar nicht zu unterwerfen“ (XXI, 148). Daraus folgt, daß auch das handelnde Individuum selbst „unter gar keinen Umständen“ ein Bewußtsein davon haben kann „ob es quantitative Gründe für sich hatte und dem

stärksten folgte oder welcher sonst der Vorgänge in ihm war“ (XXI, 149). Dies ist deshalb von Belang, weil – so Dilthey weiter – gerade in der Auffassung dieser Intensität das Problem der Freiheit des Willens liege (vgl. XXI, 149). Denn jede Annahme, ob eine Freiheit des Willens oder eine Determinierung der Handlung durch Motive vorliegt „dependiert“ – wie Dilthey sagt – „ausschließlich von der Auffassung, die man von den Stärkeverhältnissen der einzelnen Willensimpulse in unserem Inneren hat“. Da aber darüber keine Erfahrung existiert, so kann, von einer empirischen Lösung des Problems ebensowenig die Rede sein als nach dem Schema, daß aus stetigen Ursachen stetige Wirkungen folgen“ (XXI, 149).

Daher kann Dilthey schließen, daß kein Grund vorliege, „die Freiheit des Willens in diesem wohlverstandenen Sinne zu leugnen, in welchem sie keineswegs eine Motivlosigkeit unserer Handlungen in sich schließt“ (XXI, 149). Ein strenger Determinismus ist also wissenschaftlich nicht zu beweisen: „Weder die Empirie noch die festen Wahrheiten der Philosophie enthalten eine Instanz gegen die Annahme einer Freiheit des Willens, wie sie als Postulat unseres sittlichen Bewußtseins aufgefaßt werden kann.“ (XXI, 149) Aber ebenso wenig empirisch beweisbar wie der Determinismus ist der Indeterminismus; die „besondere Natur der Freiheit des Willens“, wie Dilthey formuliert, entzieht sich einem empirisch-wissenschaftlichen Zugriff, sie ist eine Sache der Spekulation“ (XXI, 149). Unbestreitbar ist nur, „daß wir uns frei fühlen, daß wir ein deutliches Bewußtsein haben, daß diejenigen deterministischen Äußerungen, welche auf dem Gebiet der Natur herrschen, nicht in unserem Bewußtsein herrschen“ (XXI, 149). Mehr als diese (subjektive) Evidenz der inneren Erfahrung ist allerdings – so lautet Diltheys Fazit – über diese Frage nicht zu gewinnen.

### III

Dilthey plädiert aus diesem Grund für eine von weltanschaulichen Vorurteilen unbelastete, unbefangene, rein empirische Behandlungsweise des Willensphänomens; eine Entscheidung über das metaphysische Wesen des

Willens lehnt er für sich entschieden ab und überweist sie an die Spekulation. Psychologie als Erfahrungswissenschaft, so wie er sie versteht, hat sich mit der Feststellung, Beschreibung und Analysis der Bewußtseinsvorgänge und -tatsachen zu begnügen. Fragen nach dem „Wesen“ der Bewußtseinstatsachen fallen nicht in ihren Zuständigkeitsbereich; dies gilt nicht zuletzt – wie gezeigt – für die Phänomene des Willens. Dilthey postuliert damit eine Willenspsychologie vom empirischen Standpunkt, d.h. eine Psychologie, die sich diesseits des genuin philosophischen Problems der Willensfreiheit hält; hinsichtlich jener „metaphysischen“ Frage übt er strikte Epoché.

Eine solche Forderung nach ausschließlich empirischer Erforschung der Willensfreiheit erhebt Dilthey auch in der schon herangezogenen Abhandlung über „Die Mannigfaltigkeit des psychischen Lebens“. Dort hält er programmatisch fest: Wir wollen die Sache wieder empirisch betrachten. Es gibt keinen Punkt, wo es sich besser entschiede, ob ein Denker wirklich empirisch ist oder nicht, als diesen. Denn hier handelt es sich darum, sich einerseits frei zu machen von den Vorurteilen der Wissenschaft und angeblicher Gewissensbedürfnisse und diejenige Freiheit allein zu untersuchen, die wirklich existiert, und sie nach beiden Seiten hin zu rechtfertigen.“ (XVIII, 18 f.) Über einige begriffliche Präliminarien, die in der Sache selbst nicht weiterführen, ist Dilthey in diesem Text allerdings nicht hinausgekommen.

Während Dilthey den Phänomenen des Willens in den verschiedenen systematischen Zusammenhängen immer wieder nachgegangen ist, fehlt eine ausführlichere empirisch-psychologische Analyse des Freiheitsproblems. Daß eine solche Untersuchung durchaus geplant war, belegt die Skizze zur psychologischen Behandlung des Willenslebens im Kontext eines großen Entwurfs zur deskriptiven und komparativen Psychologie. Sie findet sich im letzten Gesamtplan des 2. Bandes der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (3. bis 6. Buch), also dem sog. „Berliner Entwurf“ (ca. 1893). Dort notiert Dilthey: „Freiheit ist das Gefühl, das neben dem der Notwendigkeit in uns. Eine deskriptiv zu entwickelnde Tatsache. Diese ist für den Verstand unerklärbar.“ (XIX, 314f.) Und er setzt hinzu: „Aus meiner Philosophie

geht hervor, daß das Problem der Freiheit nicht eine Singularität in unserer Erkenntnis des Lebens ist, sondern diese Unerkennbarkeit allgegenwärtig in unserem inneren Leben. Ferner, daß eine statistische Regelmäßigkeit, welche sich bloß auf Durchschnittszahlen bezieht etc., in keinem Widerspruch mit dem Bewußtsein der Wahl in bezug auf qualitativ gegenwärtige Handlungen steht. Wir sind unfrei, so-fern wir die verfügbare Energie verwerten zum notwendigen Verfolgen eines Schmerz-Lust-Triebmotivs; frei, sofern wir sie verwerten, Gegengewichte zu schaffen, welche in den anderen Motiv etc.“ (XIX, 315)

Auch im noch nicht veröffentlichten Nachlaß findet sich offenbar – soweit bislang zu übersehen ist – keine größere Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit. Damit enthält die vorgestellte Psychologie-Vorlesung von 1878 die umfangreichste Behandlung des Themas durch Dilthey. Die anderen überlieferten Nachschriften geben Diltheys Auseinandersetzung mit der Thematik wesentlich kürzer, der Sache nach aber gleichlautend wieder (vgl. XXI, 196-198 und 247-248).

#### IV

Wie Dilthey an verschiedenen Stellen seines Werks deutlich macht, wird die Willensfreiheit als Erlebnis des Wollens erfahren. Dieses Freiheitsbewußtsein ist ein – wie er in seiner „Ethik“ sagt – „Grundgefühl des Menschen“ (X, 21), das in innerer Erfahrung gegeben ist: Der Mensch findet einen Unterschied zwischen der Art, wie in ihm Vorgänge zusammenhängen wie Prämissen und Schluß, Wohlgefühl und Wunsch als psychologischer Zwang, und seinem Gefühl der Independenz der Willenshandlung, welche mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit verbunden. Erst hieraus erhält der Mensch seine Souveränität.“ (X, 21f.) Das heißt: „Der Begriff Freiheit ist nicht metaphysisch, sagt nichts Objektives aus. Er besagt nur den Bewußtseinszustand, ein Gefühl, welches gewisse Verbindungen in mir begleitet.“ (X, 22; vgl. auch X, 44)

In Diltheys Verhältnis zur Problematik der Willensfreiheit kommt seine Auffassung von Psychologie klar zum Ausdruck. Psychologie ist nach Diltheys Verständnis nur empirisch zu betreiben und hat sich metaphysischer Annahmen und Spekulationen zu enthalten. Psychologie ist insofern eine metaphysisch ungebundene, strikt empirisch verfahrenende Erfahrungswissenschaft, die auf der Analyse des in innerer Erfahrung Gegebenen basiert. Damit wird Dilthey zu einem entschiedenen Vertreter einer „Psychologie vom empirischen Standpunkt“. Er intendiert eine auf die Methode der Analysis gestützte „deskriptive Psychologie“ und lehnt die von ihm so genannte „erklärende Psychologie“ mit ihrer „Methode einer Ableitung aus Hypothesen der Metaphysik“ (XVIII, 118) entschieden ab.

Dies wird im übrigen auch deutlich in Diltheys Lehre von der Gliederung des seelischen Lebens, die, ausgehend von der Grundfigur einer beständigen Wechselwirkung zwischen der Lebenseinheit und der Außenwelt (vgl. etwa XIX, 100 ff., VI, 94 und 143 sowie V, 200 f.), die gliedernde Struktur des Zusammenhangs des Seelenlebens herausarbeitet. Dilthey kann dabei zeigen, daß das elementare Schema von Reiz (Eindruck) und Reaktion (Handlung) im Verlauf der seelischen wie kulturellen Entwicklungsbedingung durch Ausgestaltung einer Innerlichkeit (XIX 104f.) – einer wachsenden Unabhängigkeit von äußeren Eindrücken weicht: „Das Kind, der Naturmensch wären dem Spiel der Eindrücke preisgegeben; der entwickelte Kulturmensch ist frei. Jener Leben war ein regelloses Spiel des Ablaufs von Eindruck zu Handlung; dieses Leben ist durch das Gesetz seines Innern geordnet. Das Leben jener war zusammenhanglos, ziellos; das Leben dieser ist Plan und Ganzes. Kraft desselben Grundschemas der psychischen Gliederung gestaltet sich in diesem das Leben und in jenem. Aber dort als Abhängigkeit von Reiz und Eindruck und Außenwelt, als Regellosigkeit und Zufall; hier als Ausdruck eines Gesetzes des eigenen Inneren. Die Entwicklung des Einzelnen wie der Fortgang der Kultur geh zur Freiheit.“ (XIX, 105; vgl. auch XIX, 295)

Diese Position einer streng empirischen Ausrichtung der Psychologie zeigt sich etwa auch in seiner Stellung zur Seelenproblematik. Wie Brentano,

so verzichtet auch Dilthey darauf, seine psychologische Forschung auf den Begriff einer Seelensubstanz zu fundieren. Zwar definiert er die Psychologie als „Wissenschaft der Seele“, fügt aber hinzu, daß mit diesem Ausdruck „Seele“ zunächst nichts anderes bezeichnet werde, als der einheitliche Kreis von Tatsachen, welche das Selbstbewußtsein verknüpft“. Das heißt: „Die Wissenschaft, welche diesen Erfahrungskreis analysiert, kann nicht von der Voraussetzung einer seelischen Substanz ausgehen, denn es gibt keine der Psychologie vorausgehende Wissenschaft, welche die Existenz einer solchen Substanz streng zu erweisen imstande wäre.“ (XXI, 199) Psychologie kann daher – so lautet sein oft wiederholter Grundsatz – nicht auf Metaphysik begründet werden (vgl. XXI, 201). Vielmehr – so Dilthey – ergebe sich erst aus dieser Erfahrungswissenschaft Psychologie „die Beurteilung der metaphysischen Annahme von einer Seele als einem substantialen Träger der Zustände und Tätigkeiten, welche die innere Wahrnehmung uns zeigt“ (XXI, 199).

Wenn Dilthey auch auf der einen Seite eine strikte Enthaltensamkeit in der metaphysischen Frage nach der Willensfreiheit mit Gründen verteidigt, so gibt es bei ihm doch andererseits einen – so könnte man vielleicht sagen –, „impliziten Indeterminismus“. Dieser wird neben der „Ethik“ vor allem auch deutlich im Zusammenhang seiner Philosophie der Geisteswissenschaften. So begründet Dilthey die relative Brauchbarkeit des Begriffs „Geisteswissenschaften“ alternativen Prägungen wie „Gesellschaftswissenschaft“, „moralische, geschichtliche, Kulturwissenschaften“ etc. gegenüber mit dem Lebensgefühl, das durch diesen Begriff artikuliert wird: „Der Beweggrund nämlich, von welchem die Gewohnheit ausgegangen ist, diese Wissenschaften als eine Einheit von denen der Natur abzugrenzen, reicht in die Tiefe und Totalität des menschlichen Selbstbewußtseins. Unangerührt noch von Untersuchungen über den Ursprung des Geistigen, findet der Mensch in diesem Selbstbewußtsein eine Souveränität des Willens, eine Verantwortlichkeit der Handlungen, ein Vermögen, alles dem Gedanken zu unterwerfen und allem innerhalb der Burgfreiheit seiner Person zu widerstehen, durch welche er sich von der ganzen Natur absondert. Er findet sich in dieser Natur in der Tat,

einen Ausdruck Spinozas zu gebrauchen, als imperium in imperio.“ (I, 6)

Dieses Bewußtsein der Willensfreiheit ist allerdings nur ein individuell zu erfahrendes, es bleibt der wissenschaftlichen Erfassung letztlich unzugänglich: „Nun entziehen sich aber die Erfahrungen des Willens in der Person einer allgemeingültigen Darstellung, welche für jeden anderen Intellekt zwingend und verbindlich wäre. Dies ist eine Tatsache, welche die Geschichte mit tausend Zungen predigt. Sonach können sie auch nicht zu zwingenden metaphysischen Schlüssen verwandt werden. Während die psychologische Wissenschaft vergleichend Gemeinsamkeiten des Seelenlebens an den psychischen Einheiten feststellen kann, verbleibt doch die Inhaltlichkeit des menschlichen Willens in der Burgfreiheit der Person. Hierin hat keine Metaphysik etwas ändern können ...“ (I, 385).<sup>24</sup> Und Dilthey fährt mit spürbarer Emphase fort: „Nicht durch logische Folgerichtigkeit gezwungen, nehmen wir einen höheren Zusammenhang an, in den unser Leben und Sterben verwebt ist; [...] vielmehr entspringt aus der Tiefe der Selbstbesinnung, die das Erleben der Hingabe, der freien Verneinung unserer Egoität vorfindet und so unsere Freiheit vom Naturzusammenhang erweist, das Bewußtsein, daß dieser Wille nicht bedingt sein kann durch die Naturordnung, deren Gesetzen sein Leben nicht entspricht, sondern nur durch etwas, was dieselbe hinter sich läßt.“ (I, 385) So findet sich beim Anti-Metaphysiker Dilthey gegen Ende der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ ein Bekenntnis zum „Meta-Physischen unseres Lebens als persönliche Erfahrung d.h. als moralisch-religiöse Wahrheit“ (I, 384). Dieses metaphysische Bewußtsein der Person ist, wie Dilthey schreibt, ewig – im Gegensatz zur metaphysischen Wissenschaft, die nur ein „historisch begrenztes Phänomen“ ist (I, 386).

In dieser inneren Erfahrung der Freiheit ruht nach Dilthey ein fundamentales Bewußtsein einer „Unvergleichbarkeit zwischen den Beziehungen geistiger Tatsachen und der Gleichförmigkeit materieller Vorgänge“ (I, 12) – ein Bewußtsein, das zur Annahme der methodischen Autonomie der

---

24 Ähnlich argumentiert Dilthey im übrigen auch in seiner Vorlesung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften vom Sommersemester 1883; vgl. XX, S.158f.

Geisteswissenschaften nötig. Diese prinzipielle „Unvergleichbarkeit des Geistigen mit aller Naturordnung“ (I, 12) – dies ist letztlich das zentrale Thema der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ – kann allerdings nicht durch Metaphysik bewiesen werden: Metaphysik ist – wie Dilthey im zweiten, historisch-kritischen Buch der „Einleitung“ („Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall“) zeigt – zur Begründung der Geisteswissenschaften untauglich (vgl. auch I, 7). Eine solche Grundlegung, die auch den Nachweis einer Unvergleichbarkeit von Geist und Natur zu erbringen hätte, erhofft sich Dilthey vielmehr von erkenntnistheoretischen und psychologischen Analysen.

Damit scheint auch Diltheys Verhältnis zum Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus klar zu sein, verfällt doch eine Wahl zwischen dieser Alternative selbstverständlich seinem antimetaphysischen Verdikt: sowohl der Materialismus als auch der Spiritualismus sind metaphysische Ansichten, die nicht der Psychologie zugrunde gelegt werden dürfen und jenseits einer verantwortlichen wissenschaftlichen Entscheidbarkeit liegen. Nun lehnt Dilthey aber andererseits sowohl Naturalismus und Materialismus als auch den mit diesen Positionen verwandten Positivismus strikt ab, da dem Erkenntnisideal des Positivismus, das in der „Verknüpfung der Erscheinungen zu einem System nach dem Satz vom Grund“ (XX, 239) liegt, das „Erlebnis des Freiheitsbewußtseins“ entgegensteht.

Diltheys Eintreten für die methodische Autonomie der Geisteswissenschaften darf man nun allerdings auch nicht vorschnell als Option für den Spiritualismus werten; dies zeigt nicht zuletzt sein Beharren auf dem Theorem von der „Totalität der Menschennatur“ (I, 6). Gleichwohl wird aber durch Diltheys manifeste antimaterialistische Grundorientierung zweifellos auch – wenigstens indirekt – eine gewisse Sympathie für den Spiritualismus indiziert, was auch an seiner frühen Vorlesung über „Logik und System der philosophischen Wissenschaften“, der sog. „Basler Logik“ (Wintersemester 1867/68), belegt werden kann. In diesem Kolleg bringt Dilthey den Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften in Beziehung zur Opposition von

Naturmechanismus und Freiheit in der moralischen Welt. Wie sich historisch gezeigt habe, sei es – so Dilthey – unmöglich, eine Einheit zwischen beiden Bereichen herzustellen: „wir haben immer wieder zwei Welten“ (XX, 125). Auch der Materialismus mit seinem Versuch, „die geistige Welt als Funktion der körperlichen Welt aufzufassen“, löse nicht das Problem, die Kluft von Vorstellung und Materie zu überbrücken. So hält Dilthey fest: „Jeder Einigungsversuch wird sich als verfehlt erweisen.“ Und er fügt hier ein bemerkenswertes Bekenntnis hinzu, das sich vielleicht auch noch der späte Dilthey hätte zu eigen machen können: „Sollte ich aber wählen, so muß der Spiritualismus recht haben, denn gegeben ist mir nur ein vorstellendes Wesen.“ (XX, 125)

*Hans-Ulrich Lessing*

Universität Bochum