Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 11 (1951)

Artikel: Prolegomena zu einer Psychologie und Metaphysik des Wollens

Autor: Keller, Wilhelm

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883448

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Prolegomena zu einer Psychologie und Metaphysik des Wollens

von Wilhelm Keller

I. Die Bedeutung und Tragweite des Problems

Die Frage nach dem Wesen des Wollens ist wie ein Griff mitten hinein in den Kern der menschlichen Existenz und ihrer Problematik. Denn das Phänomen des Wollens, die Tatsache des Wollenkönnens überhaupt, ist unzweifelhaft ein letztes Strukturmoment des menschlichen Daseins. Damit wird die Frage nach dem Wesen des Wollens zu einer Grund- und Schlüsselfrage für die Erkenntnis vom Sein des Menschen. Sie hat so eine fundamentale theoretische Bedeutung.

Aber ebenso gewichtig — ja für das konkret existierende Leben unmittelbar drängender — ist die Frage in ihrer praktischen Bedeutung: Dem Dasein ist je in eigenster Sache an der sinngemäßen Gestaltung und dem erfolgreichen Einsatz seines Wollens gelegen, und bei diesem Anliegen verspricht es sich von einem vertieften Wissen um das Wollen Weisung und Rat im praktischen Sinn.

Diese theoretische und praktische Relevanz des Willensproblems besagt aber für sich allein noch nicht, wie man vermuten könnte, daß der Wille selber den eigentlichen Grund und Kern der menschlichen Existenz darstelle oder gar etwa der des Seins im ganzen sei. Auch wenn das Wollen als ein fundamentaler und konstituierender «Faktor» im Dasein erkannt und zum Thema gemacht wird, so ist damit noch keine Aussage im absoluten Sinn — weder über seine reale Macht, Wirksamkeit und Reichweite im Dasein selbst noch über seine letzte ontologische Tragweite überhaupt — gemacht. In der Wirklichkeit des faktisch gelebten, in der Selbsterfahrung erfahrenen Lebens könnte ihm eine Bedeutung zukommen, die ihm von übergreifendem Standort aus nicht zugemessen werden darf. Dennoch muß gerade sie erhellt werden; aber

der Sinn dieser Thematik — sowohl ihre Begrenzung, wie ihre Tragweite — muß dabei seinerseits klar sein. Wir müssen bereits eingangs festhalten:

Die Bewandtnis des Wollens und das Wesen seiner Erscheinung in der innern Wirklichkeit des gelebten Daseins für sich zu bestimmen, ist eine diesseitige, kritische und strukturanalytische Aufgabe; seinen letztgültigen Rang und seinen seinsmäßigen Sinn überhaupt zu ergründen, ist ein spekulatives Problem. Beide Fragen sind reinlich zu scheiden, auch wenn es für den kundigen Blick unverkennbar ist, daß wegen der Bedeutung, die dem Wollen im Sein des Menschen eignet und vermöge derjenigen, die das menschliche Dasein seinerseits für das Sein im ganzen hat, das Problem des Wollens in das letzte Wesen des Seins überhaupt reicht; wenn auch auf andere Weise als es oberflächliche Philosopheme mutmaßen.

Einer voreiligen ontologischen Verabsolutierung des Wollens steht die Tatsache entgegen, daß es so etwas wie ein Wollen stets nur auf Grund eines Seins gibt, das umfassender und ursprünglicher ist. Es gibt faktisches Wollen nur im Rahmen von jeweils individuellem Dasein und damit nur innerhalb eines zweifachen Rings von Bedingungen: nämlich innerhalb derer, denen alles Dasein als Dasein untersteht und derer, die dem einzelnen Dasein in seiner Individualität und individuellen Situation anhaften[1].

Von daher sind gewichtige Einwände gegen jede verabsolutierende Überschätzung des Wollens am Platz. Sie lassen denn auch nicht auf sich warten. In wechselnder Weise wird das Wollen abgewertet sowohl von einer «Ontologie» naturalistischer Prägung, die im Grund die Eigenwirklichkeit des Wollens leugnet; wie von einer Lebensphilosophie, die das Wesen des menschlichen Daseins — wie dasjenige allen Lebens — in einem ursprünglich quellenden Werden erblickt und das Wollen als einen Riß in dieser organischen Einheit des Seins diffamiert; wie endlich auch von einer Weltanschauung,

---

[1] «Bedingtsein» heißt freilich noch nicht, durch das Bedingende auch erschöpfend bestimmt zu sein, wie es Schelling mit unvergleichlicher Klarheit am Begriff der Unabhängigkeit gezeigt hat (Das Wesen der menschlichen Freiheit usw. WW VII, S. 346). Es heißt nur, daß fundierende Bedingungen erfüllt sein müssen, wo etwas soll geschehen können, das etwas Eigenes und Neues, aber doch eben nur auf Grund dieser Bedingungen Mögliches ist.

die das Geheimnis des Daseins in einer Erfüllung erblickt, welche je nur aus der Gnade einer übergreifenden Bestimmung oder des reifenden Geschicks geschehen könne, so daß der Selbstbestimmungswille des Menschen als ein Wahngebilde des hybriden Ich erscheint. Allein, mag die Abhängigkeit und Bedingtheit des Wollens innerhalb eines «Umfassenden» so offenkundig sein als immer, so wird man doch nicht um das Eingeständnis herumkommen, daß zum mindestens in der Unmittelbarkeit des menschlichen Daseins, so wie es sich in sich selber lebt und erlebt, das heißt in seinem eigenwirklichen Bei-sich-selbst-Sein, die Tatsache des Wollens und Wollenkönnens etwas Unbedingtes und Grundlegendes darstellt. Es ist, unbeschadet seiner Fragwürdigkeit in übergreifender Hinsicht, ein echtes fundamentales Konstituens der Daseinsweise des Menschen in ihrer phänomenalen Eigenständigkeit als solcher. In diesem Sinn ist es denn auch im Lauf des philosophischen Denkens und der Geschichte der Psychologie immer wieder als auszeichnendes Merkmal, ja oft geradezu als *die* Grundfunktion des menschlichen Seins in Anspruch genommen worden. Der sogenannte Voluntarismus schreibt ihm nicht nur einen Vorrang vor allen übrigen seelischen Leistungen — zumal dem Intellekt — zu, sondern sieht es als fundierendes Moment in allen Funktionen an. In der Gegenwart ist die Frage durch die Hinwendung der Philosophie zur konkreten Existenz und zum Problem der Entscheidung sowie durch diejenige der Psychologie zum Problem des Aktes und der Gestalt in neuer Weise in den Vordergrund gerückt.

Je entschiedener aber solcherweise — und zugleich im vorher erwähnten theoretischen und praktischen Sinn — die Bedeutung des Wollens oder wenigstens die Bedeutung voluntativer Momente im Seelischen hervortritt, desto drängender wird die Aufgabe einer Ergründung seiner Erscheinung und seines Wesens. Trotz der vielen Erkenntnismühe, die in Philosophie und Psychologie hierauf verwendet wurde, kann nicht behauptet werden, daß die Phänomene abschließend geklärt und daß gar ein zureichender Wesensbegriff des Wollens gesichert sei. So besteht die Aufgabe auch heute als Aufgabe weiter. Dabei darf hier, wie in allen Fragen, die sich erst mit einer Einsicht in die letzten Gründe des Seins ründen würden, jeder neue Ansatz nur als Beitrag in einem dialektischen

Fortgang verstanden werden. Das gilt bescheidentlich auch dann, wenn er in Gestalt eines neuen Gesamtentwurfs auftritt. Auch dies sei zu Anfang unserer Besinnung ausdrücklich festgehalten.

Wir beriefen uns soeben darauf, daß das Wollen als Grund- und Wesenselement des Daseins erscheine; zwar nicht ohne weiteres im übergreifenden Sinn, aber um so mehr für das Dasein in ihm selbst. Sein Bedeutungsanspruch steht dann also zunächst in einer gewissen Einklammerung, aber er entspricht dem, was das Dasein in seiner Unmittelbarkeit als innere Realität erlebt. Wenn wir diese Selbstpräsenz zum methodischen Ausgangspunkt nehmen, setzen wir offensichtlich voraus, daß in ihr — in einem gewissen Betracht — gerade die eigentliche Wirklichkeit des Daseins zum Ausdruck komme. Es ist die Wirklichkeit des Erlebens in seiner selbsteigenen Existenzialität. Aber dieser Ausgangspunkt bedarf zunächst noch einiger Verdeutlichung.

Es ist die Betrachtungsweise, bei der wir uns nicht auf ein Bild vom Dasein beziehen, das zwar «objektiv», nämlich gegenständlich, erdacht ist aber ihm von außen unterstellt wird und insofern auch jederzeit problematisch bleibt; sondern wir nehmen hier das Dasein in der Seinserscheinung, die es in sich «für sich selbst» hat. Die Unmittelbarkeit des Selbstwissens und des Selbstverständnisses ist die eigenste Selbstoffenbarkeit des Daseins. Sie hat ihre Beglaubigung darin, daß die Seinsweise des Menschen sowohl Sein wie zugleich Selbstgegebenheit dieses Seins ist, und zwar so, daß beides eine unmittelbare Einheit bildet. Ich bin konkret existentiell in bestimmtem Sinne je so, wie ich mich zugleich «weiß» und je das, als was ich mich «weiß»; und ich weiß oder erlebe mich in einer ungegenständlichen Weise je so und als das, wie und als was ich unmittelbar bin. Dasein ist, indem es ist, zugleich Selbsterlebnis dessen, was es ist. Der unmittelbare Grund dessen liegt darin, daß es sein Sein in eigenem Vollzug selber ist und erfüllt[2].

Wenn wir aber das Dasein wirklich so nehmen, wie es in dieser Weise sich selbst «offenbar» ist, dann zeigt sich darin in der Tat

---

[2] Dieser grundsätzliche Sachverhalt wird von dem Problem der Selbsttäuschung und der Echtheit im Erleben und Verhalten nicht berührt, da diese Phänomene ihrerseits erst auf Grund seiner überhaupt möglich sind. Die Möglichkeit der Selbsttäuschung und Unechtheit betrifft das inhaltliche Selbstverständnis des Erlebens in Bezug auf seine eigentlichen Motive, Absichten

Willensmäßiges als grundlegend und zentral. Zunächst nämlich erscheint und bekundet sich das Dasein generell als «Getriebensein zu. . .», «Gespanntsein auf. . .», als Begegnung mit Entgegenstehendem, als Auseinandersetzung mit Welt und mit der eigenen inneren und äußeren Situation, als Mühsal des jeweiligen Vollzugs, als Leiden aber auch als Glück der Erfüllung und als Freude des Gelingens. Wir erfahren das eigene alltägliche Sein in Versagungen oder Befriedigungen, die uns zuteil werden, in Nöten und Lockungen, Pflichten und Hoffnungen, Aufgaben und Verheißungen, die unser warten. Alledem aber liegt stets ein Streben inne oder zu Grunde. Die innere Realität des seelischen Daseins ist das Getriebe von Bedürfnissen, Begehrungen, Drängen und Wünschen, Erwartungen und Vorhaben, Interessen und Anliegen und das dabei stattfindende Gegebensein von Gegebenem, Ausstehen von Ermangeltem, Erstrebtsein von Nötigem.

Eben damit aber ist sich das Dasein in seiner Unmittelbarkeit als ein Sein offenbar, das stetsfort auf Ziele ausgelegt ist. Immer geht es in ihm um etwas. Ich hungere nach diesem, brauche das, will jenes; ich muß dies besorgen, kann das erledigen, darf jenes tun. Dabei bin ich primär unmittelbar dem «Was» des Bedürfens, Strebens, Wollens, Müssens, nicht aber diesen Erlebnissen selbst, als Zuständen und Geschehnissen, zugewandt. Das gilt für den Beginn der individuellen Entwicklung, beim Säugling, aber ebenso auch für das reife Erleben im Alltag. Gleichwohl ist dabei doch zugleich das Erleben selbst in seinem «Daß» und seiner Qualität mitgegenwärtig. Es ist in gewissem Sinn «zurückempfunden», zunächst freilich nur in eigentümlicher Mittelbarkeit, nämlich im « Element » der spezifischen Erlebnismodalität des jeweiligen «Inhalts»; das heißt zum Beispiel im spezifischen Charakter des dranghaft Begehrten, sehnsüchtig Gewünschten, gespannt Erstrebten, entschlossen Gewollten als solchem; in den erlebten «Aufforderungscharakteren »[3], die den «Inhalten» anzuhaften scheinen. Erst in einem entsprechend weiter entwickelten oder

---

usw. Wie zutreffend, falsch oder gar irreführend dieses auch sein möge, immer ist dabei aber überhaupt ein Selbsterleben notwendig, als schlichte Eigenpräsenz des betreffenden Erlebens im jeweiligen Modus seiner eigenen Aktualität.

[3] Zu diesem Begriff vgl. K. Lewin, Vorsatz, Wille und Bedürfnis, 1926.

geübten Bewußtsein, das einer innern Schwerpunktsverlagerung fähig ist, kann die jeweilige Strebenshaltung selbst explizit vergegenwärtigt werden.

So lebt das Dasein also zunächst und zumeist in der Weise, daß es ihm um etwas geht — genauer: es lebt *in* dem, *worum* es ihm geht — jedoch so, daß ihm dies dabei implizit selber kund ist. *Daß* es ihm aber je und je um etwas geht, ist ein auszeichnendes Merkmal seiner Seinsweise im ganzen. Zwar gibt es auch das ungeschäftige reine «Verweilen bei etwas», freilich immer nur als späte Frucht des Daseins; selten beim Erwachsenen, wie alles, was der Reife bedarf, und kaum je zu erreichen in der «zugriffigen» Welt des Kindes[4]. Aber selbst in solchem «Verweilen» — im beglückten Genuß, in der hingegebenen Schau, vom fragenden Erforschen gar nicht zu reden — geht es, näher betrachtet, stets wiederum «um etwas»; nämlich nun gerade darum, daß sich das, was sich da dem Dasein darbietet, *voll* entfalte; ineins damit aber auch um die Entfaltung just dieses Erlebens selbst in seiner eigenen Möglichkeit.

Allein dies Letzte — daß es zugleich um die Realisierung des Erlebens selber geht — ist nicht nur dem «Verweilen» eigentümlich. Es zeigt sich in ihm wohl am deutlichsten, gilt aber grundsätzlich für *alles* Erleben und Verhalten. Denn daß es in allen Daseinsvollzügen um etwas geht, macht noch nicht deren ganze Struktur aus. Das ist vielmehr nur die eine Seite. Die andere ist, daß es stets, indem es um *etwas* geht, und eben *in* dem, *worum* es geht, ineins gerade auch um das Dasein selber geht, dem es um dieses Etwas geht; und umgekehrt.

Das hat nichts zu tun mit der fragwürdigen Triebtendenz der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung. Ursprünglicher ist die Eigentümlichkeit, daß das Dasein in jeder Inanspruchnahme und Tätigkeit, in jedem Akt und jeder Haltung, in jeder Hingabe an etwas, gerade selbst erst überhaupt «geschieht». Dasein existiert faktisch nur in Gestalt real geschehenden Erlebens und Verhaltens. Diese seine Vollzüge sind somit sein eigener Selbstvollzug.

---

[4] Auch dem Kind, das gespannt dem Märchen lauscht, geht es um etwas: um das Glück des Helden, um die Bestrafung der Hexe usw. Und daß es im kindlichen *Spiel* fortwährend «um etwas geht» — um die jeweils gerade zu verwirklichende Spielsituation — ist offenkundig. Aber auch dem «verträumten Kind» geht es in seiner Hingabe an seine Traumwelt «um etwas».

Sind nun aber solcherweise tatsächlich das Erleben und Verhalten so geartet und dadurch bestimmt, daß es in ihnen nicht nur «um etwas» sondern ineins damit auch um sie selbst als das wirkliche «Geschehen» dieser Vollzüge geht — als welche sie ja gerade das selbsteigene Sein des Daseins sind —, so ist das Dasein in allem seinem «Ausgelegtsein auf etwas» je auf sich selbst als sein eigenes Sein und Geschehen hin in Anspruch genommen. Es ist so, in was für Vollzügen immer es sich zeitige, ursprünglich an seinem eigenen Sein beteiligt. Wie immer Dasein möglich und als was immer es wirklich ist, es *ist*, indem es sich selber «*west*»: sich in dem, was es ist und tut, selber gegeben und übertragen, vollzieht es sich selbst als das Sein, das es je ist und sein muß. Es *ist* als *Selbstsein*. Existenzphilosophisch formuliert, geht es in seinem Sein je um sein eigenes Sein und Seinkönnen. Es « *ist* je seine *Möglichkeit* »[5]. Das heißt aber: es selbst, indem es ist, stellt seine *Möglichkeit* bei, ist zugleich ihre *Realisierung* und lebt darin erst noch auf ihre *Entfaltung und Erfüllung* hin. Wie vorbestimmt und bedingt sein Sein auch sein möge, es liegt ihm selber ob. Und darin liegt weiter: sein eigenes Sein ist ihm, wie sehr es auch etwas ist, was es zu übernehmen hat, selbst angelegen. Es ist in seinem Daß und seinem Was *sein eigenes Anliegen*. Der Ausdruck « Selbstsein » meint diese formale Besonderheit der Seinsweise, die durchgehend allen Äußerungen menschlich-daseinsmäßigen Seins zu Grunde liegt. Es ist damit also nicht etwa eine Unabhängigkeit des Seelischen von realen Bedingungen gemeint. Ebensowenig ist der Ausdruck emphatisch verstanden. Er gilt also nicht etwa nur für das Dasein als «eigentliches Selbstsein», unter gesteigerten ethischen Ansprüchen. Vielmehr bezeichnet er schlicht die Tatsache, — die auch für die Möglichkeit dieses Selbstseins in emphatischem Sinn erst noch vorausgesetzt ist — daß, wo menschliches Dasein «geschieht», es unabdinglich vom Menschen selber gelebt und erlebt wird. Es ist in einer einzigartigen Weise *sein* Leben, und zwar «*seines*» nicht im Sinn eines bloß äußerlichen Eigentums, auch nicht im Sinn einer Eigenheit, an der es wohl innigst «engagiert» wäre, die ihm aber doch nur «anhaften» würde, sondern in dem ursprünglicheren Sinn, daß es selbst es «*ist*».

---

[5] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 42.

Wenn aber der Mensch sein jeweiliges Sein selber ist, indem er es erdauert, zeitigt und erfüllt, das heißt, indem er es übernimmt und es doch dabei zugleich ursprünglich vollzieht, ist sein Dasein je mehr als ein nur geschehender Ablauf. Es übersteigt *diese* Seinsweise in einem inneren Überstieg, in welchem es auf sich selbst zurückkommt und immer schon zurückgekommen ist. Dieser ständig in sich bleibende Überstieg ist in seinem Zurückkommen jedoch ein Zurückkommen, das auf mehr als das nur faktisch geschehende Sein zurückkommt: Indem es dem Dasein um das eigene Sein geht, geht es ihm nicht nur um die Möglichkeit seines gegebenen Wirklichseins, sondern um seine *eigenste* Möglichkeit als Dasein. Das heißt aber: Aus letzten Gründen seiner Seinsweise auf sich selbst hin in Anspruch genommen, will sich das menschliche Dasein selbst in der je vollsten Erfüllung und Entfaltung seines Seinkönnens. Dieses Anliegen besteht nicht — oder nicht ursprünglich — in bestimmten *inhaltlichen* Zielgebungen; das ist erst Sache des besonderen individuellen Seins- und Selbstverständnisses. Ursprünglicher ist das Anliegen der optimalen Realisierung des Daseins als Dasein überhaupt, und dies führt nur sekundär auch zur Wahl individuell inhaltlicher Höchstziele. Das heißt aber: es geht dem Dasein so um es selbst, daß es sich primär überhaupt als «geglücktes Dasein»[6] will.

Schon in diesem groben Umriß der innern Wirklichkeit des Daseins tritt nun das Wollen in mehrfacher Hinsicht als zentrales Wesensmoment an den Tag. Das Dasein zeigt sich als ein Ganzes von Strebungen, und zwar in eigentümlicher Schachtelung. Da ist das elementare Streben, das auf seine jeweiligen «Gegenstände» geht; eben darin aber kommt auch das Streben auf Realisierung und Entfaltung des Daseins selbt zum Ausdruck; übergreifend aber lebt hierin wiederum noch das Bestreben, das diese gesamte Entfaltung, als eine qualitativ geartete, nämlich als eine solche im Sinn der höchsten Erfüllung des Daseins als Dasein «will». Alle diese Anliegen sind jedoch nicht gegen einander geschieden, wie einander überlagernde, auf einander gerichtete je neue Akte. Vielmehr durchdringen sie einander und kommen nur ineinander zum

---

[6] Der vortreffliche Ausdruck stammt — in freilich etwas anderer Bedeutung — von W. Szilasi. Vgl. Macht und Ohnmacht des Geistes, Bern 1946, S. 19 u. ö.

Austrag, als die inneren Momente des in sich komplexen Daseinsvollzugs als ganzen. Sie sind in jeder Erscheinung des Daseins, das heißt in jedem Einzelverhalten, stets irgendwie beteiligt. Für unsere Frage, die es zunächst mit den *prinzipiellen* Strukturen zu tun hat, kommt es nicht auf den Grad ihrer jeweils faktischen Realisierung und Mächtigkeit und auch nicht auf ihre inhaltliche Ausprägung an, die im übrigen ja auch von Individuum zu Individuum und von Verhalten zu Verhalten verschieden sind. Grundsätzlich, als prinzipielle Strukturmomente der Seinsweise menschlichen Strebens und Verhaltens überhaupt, sind sie auch «enthalten», wo, im konkreten Sonderfall, das heißt in bestimmten besondern Erlebnissen, keine positiven «Werte» entsprechender Art aufzuweisen ist. Sie kommen dann negativ, nämlich in bestimmten inneren Defizienzen des betreffenden Erlebens zum Ausdruck. Die Tatsachen zeigen deutlich genug, wie im Aufbau bestimmter faktischer Erlebnisformen grundsätzliche Strukturmomente des Erlebens material inaktuell sein können und dennoch jeweils strukturwirksam sind. So kann bei einem Menschen zeitweilig oder dauernd zum Beispiel das Streben nach einer wertbestimmten Selbstverwirklichung sozusagen fehlen oder gar ins Gegenteil umschlagen: etwa wenn es ihm gleichgültig ist, wie er dahinlebt oder wenn er sogar eine betont destruktive Haltung gegen sein Dasein einnimmt (was freilich nur reaktiv, auf enttäuschte Erwartungen oder Ansprüche hin, geschieht). Aber dann ist das fragliche Strukturmoment, bei aller Unerfülltheit im positiven Sinn, in der Gesamtstruktur des Verhaltens dennoch durchaus mitbeteiligt, und zwar ist es auch da noch konkret in der realen Prägung des Erlebens aufweisbar. Es zeigt sich in der Tatsache, daß diesem nun ganz unmittelbar eine innerste «Unganzheit» anhaftet: sie kommt zum Ausdruck in der flauen Stimmung, der Friedlosigkeit, dem Leiden an sich selbst, der Verzweiflung, die dann über dem Dasein liegt.

In welchem Sinne aber bezeugt nun all dies zusammen, wie oben vorweggenommen, die Wesentlichkeit der Wollensfunktion im Dasein? — Ein Wollenselement liegt offensichtlich schon in der Tatsache der Ubiquität des Strebens. Im engeren Sinne jedoch kommt das spezifisch Wollensmäßige in eben jener eigentümlichen Durchdringung oder Überformung von primären Strebensanliegen

durch jeweils *personhaftere* Strebungen zum Ausdruck, die sich soeben als grundsätzliche Möglichkeit und als allgemein wesenskonstitutives Merkmal des menschlichen Daseins zeigte. Denn wie kommt diese Durchdringung oder Überformung in der Faktizität des Daseins real zum Austrag? Offensichtlich so, daß dann das betreffende Verhalten im ganzen in entsprechend eindeutigerer Weise den Charakter eines eigentlichen Selbstvollzugs hat oder annimmt. Und ist nicht dies ein Kennzeichen des Wollens?

Dieser Vorblick auf das Wesen des Wollens und seinen Ort in der Struktur des Daseinsgeschehens bringt zugleich zum Ausdruck, wie sehr Wollen und Streben zusammenhängen. Ja, das «Wollen» würde solcherweise nur eine Potenzierung des Strebens, im Sinne jeweils größerer Selbsthaftigkeit, sein. Und so wäre der Begriff des Wollens der Begriff eines Verhältnisses innerhalb der Verhaltensdynamik: An die Stelle eines Substanzbegriffes wäre ein Funktionsbegriff getreten. Dies aber entspricht genau der Tatsache, daß wir dem « Faktor » Willentlichkeit, gewissermaßen gleitend, auf allen Stufen des Verhaltens begegnen können. Es gibt Wollen auf jeder Ebene, angefangen beim elementaren praktischen Streben und Handeln und endigend bei jenem Wollen, das auf das Dasein selbst gerichtet ist und um dessen vollendete Gestaltung kreist.

Blicken wir zurück: Die Anfrage bei der innern Selbsterschlossenheit des Daseins hat ergeben, daß in der Tat das Wollen ein grundlegendes Moment menschlicher Daseinsweise ist und in welchem Sinne es das ist: Es ist ein als Möglichkeit in allem Verhalten gegenwärtiges formales Strukturmoment: und zwar dasjenige, in dem das daseinsmäßige Sein des menschlichen Lebens seinen zugespitztesten Ausdruck findet, so daß umgekehrt die Akte eigentlichen Wollens geradezu als die eigentlichste Aufgipfelung des Daseins — hinsichtlich seiner Form als Dasein — gelten müssen. Das heißt freilich nach wie vor nicht, daß das menschliche Leben im *Wollen* seine größte Köstlichkeit habe. Ebenso ursprünglich wie die Selbstberauschung an der Möglichkeit der Freiheit und Selbstbestimmung kann dem Dasein auch die Sehnsucht nach der Erlösung vom Lastcharakter eben dieser Seinsweise eigen sein.

Ferner hat die Anfrage bei der Selbstoffenbarkeit des Daseins bestätigt und klargestellt, daß und in welchem Sinne die Erkennt-

nis des Wollens neben der theoretischen Bedeutung, die sie hat, nämlich im Hinblick auf eine *Erkenntnis* des menschlichen Seins im ganzen (Anthropologie), eine ebenso zentrale *praktische* Bedeutung haben muß: nämlich für das eigene Sichgestalten des Daseins in seiner Unmittelbarkeit. Gerade weil das Wollen eine so zentrale Bedeutung im Leben des Menschen hat, ist der Mensch je und je praktisch auf die eigene Gestaltung seines Wollens hin in Anspruch genommen. Sich als «geglücktes Dasein» zu erfüllen, wie es sein innerstes Anliegen ist, das muß vor allem heißen, ein Leben leben zu wollen, in dem es gerade mit dem Streben und Wollen eine gedeihliche Bewandtnis habe. Und das wiederum ist ein Leben, worin zwischen dem Streben und Wollen einerseits und den Möglichkeiten, die ihm in ihm selbst und in seiner Welt gegeben sind, anderseits ein stimmiges Verhältnis waltet. So muß ihm an einer entsprechenden Gestaltung seines Wollens gelegen sein. Wo subjektives Wollen und innere und äußere Möglichkeiten sich in glückhafter Harmonie befinden, ist die höchste und begnadete Form menschlichen Daseins verwirklicht, gleichgültig, ob diese Harmonie eine ursprüngliche Mitgift der individuellen Natur sei, oder ob sie erst durch Zucht und reifende Einsicht oder gar in überwindender Entsagung errungen wurde. Dagegen ist das Dasein in dem Maße «mißglücktes Dasein» als ihm diese Übereinstimmung versagt ist. Dann wird es von einem Mißverhältnis zwischen den Selbst- und Lebensansprüchen und den faktischen Möglichkeiten umhergetrieben. Eine Spannung zwischen diesen beiden Größen besteht freilich allenthalben. Sie wirkt als der ständige Stachel in allem Dasein. Aber sie vertieft sich in besonderen Fällen zu der qualvollen Situation tiefsten Leides; da nämlich, wo das Dasein an einer chronischen Verstiegenheit seiner Ziele oder, umgekehrt, an einer unüberwindlichen Schwäche der Entschlußkraft und des Tatvermögens krankt. Es ist insbesondere die Situation des Neurotikers, die dadurch gekennzeichnet ist, daß einander grundsätzlich überhöhte Ansprüche und unausweichliches Versagen gegenüberstehen und sich in wechselseitiger Steigerung immer mehr auseinandertreiben. Dann dreht sich endlich das ganze Leben nur noch darum, in dieser Spannung, mit irgendwelchen Notbehelfen, überhaupt durchzuhalten. Solches Dasein ist mit der Realität zerworfen, aber es ist das ebensosehr mit sich selbst, da es seiner eigensten

Seinsmöglichkeit untreu ist. In der Tatsache des Leides aber, das stets schwer auf solcher Existenz lastet und das ein Leiden an ihr selbst ist, kommt zum Ausdruck, daß auch hier noch, aber nun freilich unstillbar, das übergreifende Streben waltet, es möchte mit dem eigenen Streben und Wollen eine glücklichere Bewandtnis haben. Ein solches auf die erfolgreiche Form und Gestalt des eigenen Wollens gerichtetes Streben aber ist in der Tat, übergreifend über alle inhaltlich besonderen Strebensziele — oder ihnen vorweg — ein eigenstes und innerstes Anliegen in allem Dasein.

Zwischen dem Interesse theoretischer und demjenigen praktischer Art, um deretwillen eine Erkenntnis des Wollens von zentraler Bedeutung ist, besteht eine enge Beziehung, jedoch so, daß der Unterschied zwischen dem theoretischen Problem als solchem und dem praktischen Anliegen, das geradewegs auf die konkrete *Gestaltung* des Wollens geht, durchaus gewahrt bleibt. Das eine verschwimmt nicht ins andere. Dagegen ist das eine für das andere wichtig. So erfährt die zentrale Bedeutung, die dem Wollen theoretisch, im Rahmen einer Erkenntnis des menschlichen Seins im ganzen, zugemessen werden muß, eine Bestätigung und Bestärkung durch den Umstand, daß dem Dasein in eigener Sorge je praktisch um sein eigenes Wollen zu tun ist; und anderseits muß gerade dieses praktische Interesse des existierenden Daseins am Wollen, das heißt die Tatsache seines Wollens *in bezug* auf sein Wollen, im theoretischen Begriff berücksichtigt werden, wenn dieser Begriff in Wahrheit das Wollen seinem *ganzen Wesen* nach (und d. h. zugleich auch: in seiner komplexen Stellung im Dasein selber) erfassen will. Hier verwertet die Theorie die Praxis, indem sie diese selber als theoretisch relevantes Moment in den Begriff einbezieht. Umgekehrt aber muß die theoretische Einsicht, die in das Wesen des Wollens eindringt, zum Helfer und Förderer der ernsthaften Praxis werden. Praktische Maximen der Wollensbildung und -gestaltung, die nicht nur zufällig «aufgerafft», sondern innerlich begründet sein sollen, lassen sich nur mit Hilfe einer wirklichen Wesenserkenntnis des Wollens und seiner Zusammenhänge gewinnen.

Daraus ergibt sich endlich, auf welche der beiden Seiten sich unser eigenes Fragen zuerst und zunächst schlagen muß. Voran steht die Erkenntnis und Einsicht. Dem praktischen Interesse

wird aber eben dabei implizit auch schon gedient, indem gerade die theoretischen Einsichten zur Quelle für Folgerungen praktischer Art, für Anweisungen und Anleitungen werden können. Innerhalb der an sich theoretischen Untersuchung kann diese Auswertung in Richtung auf die Praxis freilich nur beiläufig und nebenbei geschehen. Zudem aber könnte gar überhaupt der Ertrag, der auf diesem Wege zu gewinnen ist, als nur sehr bescheiden erscheinen. Es ist jedoch zu bedenken, daß vom Boden der Wahrheit aus ohnehin in bezug auf das Wollen nicht auf großsprecherische Weise wunderwirkende Rezepte in Aussicht gestellt werden können. Was so aber wirklich gesagt werden kann, hat eine um so größere Verläßlichkeit, als es dann eben auf einer theoretischen Ausgliederung der fundamentalen Zusammenhänge beruht.

II. Die Eigenart des Gegenstandes

Unsere erste Besinnung galt der Bedeutung des Problems im ganzen. Anschließend muß sein *Gegenstand* enger umgrenzt werden. Aber bei genauerem Zusehen zeigt sich was wir mit dem Ausdruck Wollen gemeinhin umgreifen als ebenso unbestimmt, wie es zunächst vertraut erscheinen will. Unter dem Zugriff scheint sich zu verflüchtigen, was als schlicht aufweisbar und einheitlich vorausgesetzt war. Allein, die Tatsache, daß es überhaupt die *Rede* vom Wollen gibt, bezeugt immerhin, daß mindestens die vorkritische Auffassung zureichenden Anlaß hat, einen bestimmten Typus seelischer Erscheinungen besonderer Art unter diesem Namen positiv gegen andere Erlebnisweisen, seelische Fähigkeiten und Tätigkeiten abzuheben und abzugrenzen. Dadurch scheint auch unsere Bemühung darauf verwiesen, sich den eigentlichen Gegenstand zunächst durch eine Abgrenzung im Phänomenbereich geben zu lassen. Allein da zeigt sich sofort die Dialektik von Tatsache und Begriff. Denn um in den Phänomenen maßgebliche Unterscheidungen treffen zu können, sind ja wiederum Kriterien begrifflicher Art vorausgesetzt. Aus diesem Dilemma verspricht endlich ein dritter Weg hinauszuführen. Er besteht darin, vorerst beim Meinungsgehalt der landläufigen Redeweisen und sodann vor allem bei den in der Denkgeschichte ausgebildeten Vorstellun-

gen und Begriffen anzuknüpfen, um sich von da aus kritisch auf eine haltbare Bestimmung hin abzustoßen.

Was auf diesem Wege als erstes nötig ist, ist eine Ausschaltung. Sie betrifft die Auffassung vom Wollen als einer getrennten selbständigen Instanz und Kraft in der Seele. Diese Ablehnung muß ausdrücklich formuliert werden, weil gerade die Sprache des Alltags einem solchen Verständnis des Wollens Vorschub leistet. Man spricht sowohl vom Willen wie vom Wollen, und unter diesen beiden Ausdrücken verleitet der substantivische — «der Wille» — dazu, sich eine eigenständige Macht, eine Art Substanz vorzustellen, die in der Seele des Individuums gleichsam ein nochmals besonderes Wesen von eigentümlich eigener Lebendigkeit wäre. Man «hat» einen starken oder schwachen Willen, der Wille «setzt sich durch», läßt sich «beeinflussen», er «siegt» oder «unterliegt». Unter dem Ausdruck *Wollen* aber würde dann das Sichbetätigen dieses «Willens» zu verstehen sein. Allein, es ist klar, daß in jener Rede eine grobe Verdinglichung, ja eine quasi mythologische Personifizierung vorliegt, so etwas wie die Hypostasierung einer okkulten Qualität; und das ist auf dem Boden eines kritischen Erkennens heute wie ehedem abzulehnen. Wenn neben dem Begriff des je geschehenden oder sich vollziehenden aktualen Wollens auch der Begriff des «Willens» eine Berechtigung haben soll, so kann seine Bedeutung jedenfalls nicht diese grobe sein[7].

Wir sprechen im folgenden zum vornherein so, daß wir auch unter dem «Willen» nicht eine substanzielle Wesenheit verstehen. Wille ist vielmehr nur eine Kategorie zur Bezeichnung einer besondern Vollzugs- und Aktart im Ganzen des seelischen Seins. Wenn wir die Ausdrücke «Wille» und «Wollen» unterscheidend gebrauchen, so geschieht das in dem Sinne, daß wir mit dem «Willen» dann die Funktion als solche, mit dem «Wollen» aber die aktuellen Vollzüge dieser Funktion bezeichnen.

Mit dieser Klarstellung ist aber die Frage, wie sich die Heraushebung von so etwas wie Wille und Wollen aus dem menschlichen Seelenleben rechtfertige, noch nicht beantwortet. Sie erhebt sich nach der Leugnung des Willens als einer eigenen Wesenheit viel-

[7] Diese Bemerkung ist, im Hinblick auf gewisse Tendenzen der modernen «Faktorenanalyse» nicht so überflüssig, wie es zunächst scheinen möchte (vgl. Anm. 18, S. 99).

mehr erst recht: Denn nun ist offensichtlich die Vorstellung von der Seele als einem Funktionsganzen in den Vordergrund getreten, worin die unterscheidbaren Vollzüge gerade aufs dichteste miteinander verbunden und verwoben sind.

Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß in den geläufigen begrifflichen Unterscheidungen weit zurückreichende historische Traditionen mitwirken. Schon Platon kannte eine Dreiteilung der Seele, in der das Wollen als ein Besonderes abgegrenzt wird, und er unterscheidet zudem scharf zwischen Begehren und Wollen[8]. Aristoteles bereichert das Bild von der Differenzierung der Seele: Er kennt u. a. ein «Begierdehaftes», das *ὀρεκτικόν* in der animalischen Schicht, und daneben ein Begehrungsvermögen höherer Art, im Bereiche der Vernunft: die *βούλησις*, wobei noch enger die *προαίρεσις*, als das nur auf die möglichen Mittel zu einem Ziele gerichtete Wollen, unterschieden wird[9]. Augustin sodann unterscheidet Gedächtnis und Willen. Und von ihm ab ist es der Dualismus Intellekt und Wille, der mit wechselndem Vorrang die Psychologie des Mittelalters und der Renaissance beherrscht. Für die Psychologie der Neuzeit aber ist dann vor allem die Dreiteilung maßgebend geworden, die auf Tetens zurückgeht und bei Kant verfestigt wird. Ihr gemäß wird das Seelische in seinen höheren geistigen Funktionen eingeteilt in das Fühlen, Denken und Wollen. Tetens wollte freilich diese Klassifikation nur empirisch und nur als solche von bloß hypothetischem Wert verstanden wissen, und er wußte um eine tiefer reichende Einheit. Aber dieses Einteilungsschema hat von da ab trotz vielfacher Kritik weitergewirkt, in Nachklängen bis in die Psychologie unserer Tage. Auch Brentano hat sich mit seiner programmatisch vorgetragenen neuen Auffassung des Seelischen und seiner entsprechend veränderten Klassifikation nicht in die Breite durchzusetzen vermocht. Und noch 1907 überschreibt Th. Lipps ein psychologisches Werk mit dem Titel: Vom Fühlen, Denken und Wollen.

Heute freilich sind diese traditionellen psychologischen Kategorien — durchaus zum Vorteil der psychologischen Wahrheit — einer Auflösung anheimgefallen. Werden sie weiterhin gebraucht,

---

[8] Gorgias 467 B, Charmides 163 B.

[9] Nikomachische Ethik III 4.

so ist das sinnvoll nur möglich unter der Bedingung einer neuen inhaltlichen Bestimmung. Nun trägt aber der Begriff des Wollens, so wie er uns zunächst zuhanden ist, immer noch deutlich die Spuren seiner Herkunft und seiner Sinnbestimmung innerhalb jener Trias an sich. Darum werden wir gut beraten sein, wenn wir von einer Auseinandersetzung mit dieser Dreiteilung ausgehen.

Ihr lag die Auffassung zugrunde, wonach das Seelische in einer Mehrzahl von *Vermögen* bestehen soll. Die Vermögen galten dabei als Potenzen — facultates — der Seele, die als relativ unabhängig voneinander und als Mehrheit von quasi substanziellen Urkräften gedacht sind. Die Lehrbücher der Psychologie pflegen das 18. Jahrhundert als das Zeitalter der «Vermögenspsychologie» anzugeben. Indessen liegt der Höhepunkt dieser Auffassung vielmehr in der Scholastik, und zwar bei den begriffsrealistischen Denkern. Descartes, Spinoza, Leibniz und auch Locke haben sich dann gegen diese aufspaltende Denkweise gewandt. Und wenn sie später doch wieder eine Neubelebung bei Chr. Wolff und seiner weitverzweigten Anhängerschaft sowie eine Verfestigung bei Tetens und Kant erfuhr, so traten dem alsbald doch schon wiederum Herder und dann vor allem die nachkantischen Denker entgegen. Herder sagt ausdrücklich, «es ist dieselbe Seele, die denkt und will, die versteht und empfindet, die Vernunft übt und begehrt»[10]. Für Carus sind die Vermögen «eigentlich nur besondere Strahlen der einen Flamme der Seele»[11], und Hegel spricht es deutlich aus: «Das Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbständig vorgestellten Vermögen, Kräfte oder was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten Tätigkeiten.»[12] Im Blick auf die moderne Psychologie kann dann im ganzen gesagt werden, daß — obwohl im Schulbetrieb des späten 19. Jahrhunderts eine gewisse rückläufige Tendenz Platz gegriffen hat — die Vermögenspsychologie im Sinne des klassisch einfachen Begriffes nicht so sehr als wirkliche Lehre denn als immer wieder bekämpftes Gespenst gelebt hat. Die Gegenwart endlich ist in ihren maßgeblichen

---

[10] WW. XXI, 17ff.

[11] Vorles. S. 410f.

[12] Encyclopädie § 379.

Bemühungen programmatisch darauf gerichtet, das Seelische als Ganzheit zu erfassen und es als Einheit des Erlebnisgeschehens und Verhaltens des menschlich-personhaften Daseins zur Geltung zu bringen.

An die Stelle der Vermögen tritt dann die Rede von Funktionen, an die Stelle der getrennten, selbständigen Kräfte tritt das seelische Leben als Gesamtvollzug, der freilich in grundsätzliche Abwandlungsformen ausgliederbar ist. Diese sind deskriptiv unterscheidbar, haben jedoch keine ontische Selbständigkeit und zeigen sich auch bei der Ausdifferenzierung in einer ständigen gegenseitigen Durchdringung, so daß bei ihrer Ausgliederung das je und je personale Leben nicht seines Charakters als ein in sich dichtes Gefüge verlustig geht. Von einem modernen anthropologischen Gesichtspunkt aus wäre damit sogar der *Vermögensbegriff*, nach einer entsprechenden Modalisierung, wiederum sinnvoll verwendbar. Er müßte nur wieder in seiner ursprünglichsten Bedeutung genommen werden: «Vermögen» gedacht als «potentia», als grundsätzliche Möglichkeit des Erlebens und Verhaltens, die konstitutiv zum Dasein als Dasein gehört. Sogar die traditionelle Dreiheit der Vermögenslehre bliebe dann in bestimmter Weise verwendbar: nämlich als Ordnungsschema, mittels dessen die gesamte Vielfalt der menschlich-seelischen Lebenserscheinungen überschaubar würde, und zwar sinnvoll als der abwandlungsreiche Ausdruck der fundamentalen Funktionen des daseinsmäßigen Seins überhaupt. Allerdings treten dann an die Stelle der alten bewußtseinspsychologischen Begriffe Denken, Fühlen, Wollen sehr viel umfassendere, die in bestimmtem Sinne nicht mehr Gebiete, sondern «Funktions»-begriffe und «Schwerpunktsbestimmungen» sind: nämlich die des «kognitiven», «emotionalen» und «voluntativen» Erlebens und Verhaltens überhaupt.

Damit ist zunächst eine große *Ausweitung* vollzogen. So wie zum Kognitiven nicht nur das Denken, sondern auch das Wahrnehmen[13]

---

[13] Schon Kant hat freilich in seiner Anthropologie mit der Benennung der drei Vermögen als «Erkenntnisvermögen, Gefühl und Begehrungsvermögen» eine solche Ausweitung im Auge. Das wird insbesondere durch seine ausdrückliche «Apologie der Sinnlichkeit» bezeugt, worin die Sinnlichkeit, die bisher nur unter die niederen Funktionen gezählt und entsprechend mißachtet worden war, mit in den Aufbau der eigentlichen «Vermögen» einbezogen wird.

und Vorstellen, das Verstehen und Urteilen, das Gedächtnis und zum Teil auch die Phantasie; zum Emotionalen nicht nur das Fühlen im engeren Sinn, sondern der ganze Reichtum der erlebnismäßigen Zustände, Erregungen, Affekte, Stimmungen, Befindlichkeiten gehört, so umfaßt das Voluntative dann die ganze Fülle des menschlichen Strebens, angefangen von der Triebhaftigkeit, weitergehend über das Wünschen und Streben im engeren Sinne, gipfelnd im eigentlichen Wollen; und dies alles jeweils zusammen mit den zugehörigen praktischen Vollzügen.

Damit ist umrissen, was beim Thema des Wollens als der weiteste Horizont wird in den Blick treten müssen. Aber dann erhebt sich sogleich und in entscheidender Weise die Frage, ob innerhalb des so umgrenzten Bereiches nicht ein ausgezeichnetes Phänomen in sehr besonderer Weise hervortritt, welches im engeren Sinne als eigentliches Wollen bezeichnet werden muß und das in gewisser Weise die Zuspitzung des Ganzen bildet, so daß sich dann auch unsere Erkenntnisbemühung zentral auf diese innerste und oberste Möglichkeit ausrichten muß. Denn erst in ihrem Lichte würden dann ja auch alle andern Momente, die in Beziehung dazu stehen, ihre daseinsmäßige Wesensbestimmung erfahren können.

Aber hieran schließt unmittelbar etwas zweites an. Die grundsätzlichen Funktionsarten des seelischen Lebens im obigen Sinne bedeuten nicht getrennte Sphären und Bereiche, sondern sind Wesensmomente, die im konkreten Erleben aufs dichteste miteinander verschlungen sind. Das muß uns ständig gegenwärtig sein. Ja, sogar die Vorstellung einer Verschlingung ist irreführend. Denn die drei Erlebnisweisen haben überhaupt nicht den Charakter von so etwas wie Elementen, die, wenngleich nur in Verbindung vorkommend, doch an sich selber geschieden werden können. Es ist nur unser Erkennen, das aus methodischen Gründen die jeweilige Ganzheit des Erlebens und Verhaltens so ausgliedert, daß es als Aufbau aus einzelnen Erlebnisweisen erscheint. Wenn wir aber diese selber genauer betrachten, dann kommt sogar auch noch an ihnen wieder die Ganzheit des Erlebens zum Ausdruck; die deskriptiv gegeneinander abgehobenen Erlebnisweisen schließen nämlich, jede in sich selbst und jede in ihrer eigenen Struktur, die andern als fundierende und konstituierende Motive ein. Es gibt nicht nur im faktischen Leben kein Wollen, das nicht von Ge-

fühls- und Erkenntnisakten *begleitet* wäre, sondern das sogenannte Wollen selber enthält in sich Erkenntnis- und Gefühlsmäßiges und setzt dies schon voraus. Genau so aber sind auch Fühlen und Erkennen untereinander und mit Akten des Wollens nicht nur äußerlich verknüpft, sondern im eigenen Feinbau miteinander durchsetzt. Dann aber hat das, was wir als das Kognitive, Emotionale und Voluntative auseinanderhalten, nicht den Charakter von getrennten Erlebnisformen. Es handelt sich vielmehr um innere Aufbaumomente aller seelischen Erlebnisse überhaupt. Konkret, im realen Erleben und Verhalten, dominiert jeweils das eine dieser Momente und ist dann sinnbestimmend, das heißt, es prägt den Charakter des betreffenden Erlebens im ganzen, wobei die andern Momente in einer dienenden Rolle stehen. Wo also, für die gewissermaßen makroskopische Sicht, Erkenntnis-, Gefühls- und Willenserlebnisse auseinandertreten, hat im Grunde nur jeweils das betreffende Sinnmoment die Führung und bestimmt als Dominante das Gesicht des aktuellen Erlebens.

Daraus geht hervor, daß eine Analyse des Wollens auch Kognitives und Emotionales betreffen muß, insofern und insoweit solches eben stets am Wollen selber Anteil hat. Umgekehrt aber und als Kehrseite ergibt sich, daß die Frage, die nach dem spezifisch willensmäßigen Leben fragt, sich dabei doch gerade eben in besonderer Weise auf den Schwerpunkt, das heißt auf den Faktor wird konzentrieren müssen, der wesensentscheidend ist für die Willentlichkeit eines Verhaltens. Das ist jenes Strukturmoment, welches ein Erleben wesenhaft zum Wollen macht und ihm seine eigentliche Prägung als Wollen gibt. So zeigt sich neuerdings, daß unsere Frage sich zwar innerhalb eines weiten Horizontes bewegen muß, dabei jedoch erst in einer besonderen Zuspitzung innerhalb desselben ihre entscheidende Ausrichtung findet.

Ein drittes, was nötig ist, um nicht im Gefolge der traditionellen Bestimmungen sogleich und von Anfang an den Gegenstand in seinem Wesen zu verfehlen, besteht in der klaren Vergegenwärtigung des Sachverhalts, daß zu allem Erleben in jeweils spezifischer Weise ein «Gegenstand» gehört. So wie kein Erleben erfaßt werden kann, wenn es bloß als ein in sich geschlossener und selbstgenügsamer Verlauf betrachtet wird, so wäre auch die Frage nach dem Wollen von Anfang an falsch angesetzt, wenn das Wollen

lediglich unter dem Gesichtspunkt eines innern psychischen Prozesses und Ablaufs visiert würde. Vielmehr muß die Analyse, die seinen wahren «Geschehenscharakter» in den Griff bekommen will, im ursprünglichen Ansatz die Tatsache seiner «Ausrichtung auf etwas» und die grundsätzliche Wesensart dieses «Etwas» mitumfassen. Das kognitive, emotionale und voluntative Erleben und Verhalten erhellen heißt also, es je zugleich mit dem Gegenstand des Erkennens, Fühlens und Wollens zu tun zu haben. Alles Erleben hat Aktcharakter — und Akt, das muß seit Brentano als unverlierbare Voraussetzung alles psychologischen Denkens gelten — bedeutet die Bezogenheit des Erlebens auf ein in ihm Erlebtes, so zwar, daß der Vollzug dieser Beziehung der Vollzug des Erlebens selber ist. So bedeutet der Aktcharakter des Erlebens und Verhaltens zugleich die Realisierung jener Besonderheit, die uns früher bereits als Grundmerkmal menschlichen Daseins erschienen war. Daseinsmäßiges Erleben und Verhalten hat nie den Charakter von bloßen Geschehensabläufen, wie sie in der außerseelischen Natur vorausgesetzt werden, nämlich als in sich blinde reine Veränderungsfolgen in einem Feldgeschehen von bloßem Sachcharakter, sondern es ist immer ein «Haben von», ein «Erfülltsein durch», ein «Sich-befassen-mit», ein «Ausgelegtsein auf». Das dumpfste, kaum bewußte Dämmern eines Gefühls oder einer Stimmung ist noch ein solches «Innesein von etwas». Erlebensakte sind das Gegenteil eines Geschehens, das bezugslos in sich verschlossen abläuft. Als Verhältnis zu etwas, welches Etwas darin «gegenwärtig» ist, ist das Erleben vielmehr in einem eigentümlichen Sinn offen und aufgebrochen, so zwar, daß dies Offensein eingenommen ist von dem, worum es ihm geht oder was als gegeben dasteht. Diesem Bezug aber, der Intentionalität im engsten Sinne, ist ein *besonderer Geschehenscharakter* des Aktes als *Vollzug* dieses Bezugs zugeordnet. Wegen eben dieses intentionalen Bezuges kann nämlich das Erleben nicht ein bloßer Prozeß sein. Gerade indem in ihm — in der Weise seiner jeweiligen Qualität (das heißt kognitiv, emotional oder voluntativ) — etwas intendiert wird, ist es vielmehr Tätigung. Denn es «vollzieht» dabei das «Gemeinte» *als* so Gemeintes. Eben dies aber geschieht nur, indem es sich selbst als der Vollzug dieses «Meinens» vollzieht. Anders würde das Gemeinte gar nicht gemeint, das heißt nicht erlebt, und das Erleben selbst

wäre nicht existent. Das bedeutet: Erleben ist nur, indem es sich selbst als das, was es ist, mitsamt seinem «Inhalt» vollzieht. Wir selbst vollziehen unser Erleben und Verhalten und halten uns damit selbst in unserem Da. Nicht nur im aktiven Tun, im Wahrnehmen, Denken, Streben und Wollen, sondern auch im pathischen und negativen Erleben, im Getriebensein, in der Angst, der Abwehr, der Flucht, in den Gefühlen und Stimmungen sind wir stets selbst als so Erlebende da. Das «Geschehen» von Erleben ist also das ständige Aktualsein des menschlichen Daseins als Selbstvollzug, der freilich, eben als solcher, ineins Vollzug eines jeweiligen im betreffenden Sinn intendierten «Was» ist. Der Akt, als das Zutun-haben mit etwas, zeitigt sich selbst — aber nur, indem er ineins Vollzug von anderem ist. Beides geschieht streng ineinander. Da aber das Seinsmotiv des Aktes in dem liegt, *worum* es in ihm geht und dieses «Worum es geht» nur in ihm (dem Akt) zum Austrag kommt, geht es in dessen Vollzug je zugleich um ihn selbst als diesen Vollzug.

Aber zu der Intentionalität und dem Selbstvollzug kommt sogleich und ebenso ursprünglich noch ein drittes Grundmerkmal des Aktes hinzu; und erst damit integriert sich sein Begriff ganz: Wenn das Erleben das, worum es jeweils geht, meinend innehat, wobei es ihm also zugleich mit dem «Was», mit dem es als Vollzug zu tun hat, auch um es selber als die *Aktualität* dieses Vollzugs geht, so muß es dabei auch sich selber *präsent* sein. In der Tat ist das Erleben und Verhalten in seinem «Vollzug von etwas» und seinem «Sichselbstvollziehen» zugleich sein eigenes «*Selbstinnesein*». Es ist — nunmehr einsichtig begründet — jener Sachverhalt, auf den wir uns schon einleitend beriefen, und der die Voraussetzung alles eigentlich psychologischen Erkennens ist.

Dieses Dreifache: die intentionale Relation (die Tatsache des Erlebniswas), der Selbstvollzug und das Selbstinnesein sind die voneinander unablösbaren Konstituentien alles Erlebens und bilden die nicht weiter zurückführbare, in sich letzte Grundgesetzlichkeit daseinsmäßigen Seins schlechthin. Es ist völlig hoffnungslos, dieses Wesen des Erlebens etwa mit Hilfe irgendwelcher Modalisierungen oder zusätzlicher Bestimmungen aus einem gegenständlichen Geschehensbegriff hervorzaubern zu wollen. Das akthafte Sein überschreitet prinzipiell die Form allen bloß gegenständlichen

Geschehens, unbeschadet dessen, daß es selber an sachhaft determinierte Abläufe (zum Beispiel an physiologisches Geschehen) gebunden ist. Die drei genannten Definitionselemente des Erlebens machen zugleich seine *Ichhaftigkeit* aus. Der Begriff der Ichhaftigkeit ist so lange eine leere Prädikation, als man deren Wesen nicht näher bestimmen kann. Versucht man dies aber, so stößt man unweigerlich auf die eben genannten Momente. Allerdings ist auch *diese* Bestimmung nur formal, wie sie denn ja auch nur dazu dient, prinzipiell die Ausrichtung vorzugeben, in der allein das daseinsmäßige Erleben überhaupt angetroffen werden kann. (Eine inhaltliche Bestimmung der Ichhaftigkeit ist — weil es sich um ein letztes Sein handelt — nur aus fundamental-ontologischen Gründen zu erhoffen.)

Die drei Konstituentien gehören, weil sie das sind, was das Erleben zum Erleben macht, zu *allem* Erleben. Doch gibt es auch hier wieder das Verhältnis, daß unter den beteiligten Momenten bald mehr das eine, bald mehr das andere dominiert. Und wieder entspricht dem die Differenzierung des Erlebens in die Erlebnisweisen, die vorher schon auseinandertraten:

Wo das Selbstinnesein im Vordergrund steht, hat das Erleben dominant den Charakter des Fühlens; wo die intentionale Relation, das Erleben von . . ., die Führung hat, hat es den des Erkennens; wo auf dem Selbstvollzug das Schwergewicht liegt, präsentiert es sich als Wollen. Damit haben wir unvermutet das tiefere Prinzip der Ausfächerung des Erlebens in die Hand bekommen. Daß sich der Daseinsvollzug im ganzen gerade nach den drei Sinnrichtungen des kognitiven, emotionalen und voluntativen Erlebens differenziert, nicht anders, nicht in mehr oder weniger Grundweisen, das hängt an der dreigliederigen Struktur des Erlebens in seinem eigensten Grund. Daß sich darin zugleich die formalen Ekstasen der sich zeitigenden Zeit spiegeln, sei hier nur angedeutet. Aber Zeit und Zeitlichkeit sind nicht etwa der *Grund* für die Differenzierung des Erlebens, sondern sind ihrerseits nur Wesensfolgen des letzten ontologischen Wesens des daseinsmäßigen Seins überhaupt.

Desgleichen ist nunmehr verständlich, warum zuzeiten das Erleben überhaupt und im ganzen als etwas Willenshaftes bestimmt werden konnte (Voluntarismus). Der Anlaß dazu liegt in dem Um-

stand, daß *alles* Erleben Selbstvollzug ist, und daß dieser Faktor «Selbstvollzug» eben das voluntative «Moment» im Aufbau alles Erlebens bildet. So erscheint «Voluntatives» als Kern auch in den Erlebnisweisen, die nicht primär Wollen sind.

Und weiter: indem sich zeigt, daß es der Vollzugscharakter der Erlebnisakte ist, worin sich im engern Sinne das eigentliche Willensmoment präsentiert, folgt für eine Erkenntnis und Theorie des Wollens, daß sie innerhalb der voluntativen Erlebnisphänomene im ganzen wiederum das Augenmerk insbesondere auf eben *dieses* Moment, den Aktcharakter wird richten müssen. Damit aber erfahren wir zum dritten Mal, daß wir, bei aller notwendigen Ausweitung auf das Ganze der zugehörigen Phänomene, den Blick doch zugleich in besonderem Maße auf dieses eigentliche Kernphänomen konzentrieren müssen.

Wir fassen zusammen: Beim Versuch, uns an die traditionelle Einteilung des Seelischen anzulehnen, wurden wir sogleich um entscheidende Schritte über diese hinausgeführt: Soll wirklichkeitsgerecht vom Wollen gesprochen werden, so muß der Blick so erweitert werden, daß er das ganze strebungsmäßige Leben mitumfaßt. Zugleich muß gesehen werden, wie sehr das Wollen wesensursprünglich mit allen andern «Erlebnisweisen» durchsetzt ist und diese seinerseits durchsetzt. Und endlich muß das Wollen von Anfang an nicht als ein prozeßhafter Verlauf, sondern als ein akthafter Vollzug des Daseins verstanden werden, wobei sowohl die Tatsache eines jeweiligen «Gehalts» wie die Besonderheit des Aktcharakters, als zugespitzteste Ausprägung des Selbstvollzugs daseinsmäßigen Seins, wesentlich ist.

Damit ist vorgreifend der Horizont umrissen, in dem unser Gegenstand begegnet: Was beim Thema des Wollens zur Erörterung steht, ist das Wesen von Erleben überhaupt, jedoch in der Modalisierung, in welcher das spezifisch voluntative Element, und das heißt nun der spezifische Eigenvollzugscharakter, den Primat und die andern Elemente Dienstfunktionen haben. So konzentriert sich die Erörterung auf die «voluntativen Erlebnisphänomene». Aber innerhalb dieser Phänomene wiederum spitzt sich die Frage noch enger zu: auf das eigentliche Kernmoment, das sich als der spezifische Akt des Wollens im eigentlichen Sinne darstellt. Erst im Licht von dessen Wesen als einer letzten menschlichen Möglich-

keit, können die übrigen voluntativen Erscheinungen adäquat verstanden werden.

Die vorgreifende Vergegenwärtigung des Themas hat die Fülle der Probleme fühlbar gemacht. Gefragt war bisher nach dem eigentlichen Gegenstand. Eine analoge Vorbesinnung muß nun auch in bezug auf die Methode folgen.

III. Die Frageweise und die Methode

Zu den entscheidenden Voraussetzungen für den möglichen Wahrheitsgehalt eines theoretischen Unterfangens gehört nicht nur, daß es schon im Ansatz von einer richtigen Grundauffassung des Gegenstandes geleitet sei, sondern ebensosehr, daß der so in den Blick tretende Gegenstand auch mit der ihm angemessenen Frageweise und Methode befragt und ausgegliedert wird. Beides hängt aufs innigste zusammen.

Der Besonderheit unserer Thematik, daß sie nämlich die empirische Fülle der voluntativen Lebenserscheinungen umfaßt und zugleich hineinreicht in den letzten Kern der menschlichen Daseinsweise überhaupt, entspricht nun eine Methode von einer eigentümlichen doppelten Ausrichtung: sie ist psychologisch und metaphysisch.

Der Sinn dieser Behauptung ist zunächst klarzustellen. Was heißt — angewendet auf dieses besondere Seelische — metaphysische *und* psychologische Betrachtung? Was insbesondere hat Metaphysik bei einem Thema zu suchen, das doch ausschließlich Sache der Psychologie zu sein scheint? Es wäre naheliegend, einfach darauf zu verweisen, daß das Wollen, insbesondere die eigentümlich absolute und vorgegenständliche Ursprünglichkeit der Entscheidung und des Entschlusses, sich am eindeutigsten unter allen Erscheinungen des Seelischen einer innerzeitlich-gegenständlich-kausalen Bestimmung und Erklärung entziehe, daß es also unmittelbar einen übergegenständlichen und von aller bloßen Weltrealität verschiedenen Seinscharakter offenbare. Daß dem so ist, steht außer Zweifel. Aber es zeigt sich bei näherem Zusehen, daß dies auch für alles übrige Erleben und Verhalten gilt; sobald wir nämlich das Augenmerk in spezifischer Weise auf sein inneres Wesen, das heißt auf seine Existenzweise als Vollzug richten.

Dementsprechend scheint *alles* Seelische in zweifachem Sinne und zweifacher Betrachtungsweise zum Problem und Gegenstand des Erkennens zu werden. Auf der einen Seite stellt sich das alle gegenständlichen Kategorien übersteigende Problem der innersten Seinsform des Erlebens als Erleben; auf der andern Seite steht die Erfassung, Beschreibung und Ausgliederung der Erlebniserscheinungen in bezug auf ihre konkrete inhaltliche und verlaufsmäßige Eigenart und auf die Zusammenhänge und Bedingungen, die das Erleben in seinem faktischen Sosein durchherrschen. Dieser Aufgabe entspricht die empirische, deskriptive und kausalgenetische Psychologie. Sie erfüllt ihr Geschäft, indem sie das Geheimnis der grundsätzlichen Struktur des Erlebens zwar voraussetzt, aber es unberührt läßt und ihre Thematik allein in den darauf aufgebauten empirischen Formen und Gestalten nimmt.

Allein, die seelische Wirklichkeit, die bei dieser Trennung der Perspektiven in zwei verschiedene Problembestände und damit gewissermaßen auch in zwei verschiedene Gegenständlichkeiten zerfällt, ist in sich selbst doch unbestreitbar einheitlich und ganz. Die positive, empirische Realität des Erlebens ist ja unmittelbar Verwirklichung der *grundsätzlichen* Struktur, und diese Struktur ihrerseits existiert nicht anders denn eben als Struktur *realen* Erlebens. Dann müßte sie aber auch im psychologischen *Erkennen* allenthalben als Voraussetzung und methodisches Fundament in Ansatz gebracht sein. Dies ist jedoch im faktischen Betrieb der Psychologie nur in sehr unterschiedlichem Grade der Fall. Das psychologische Erkennen kann ja auch in sehr defizienter, zum Beispiel rein positivistischer Form auftreten. Aber demgegenüber gibt es in der Tat ein psychologisches Erkennen, in dem sich wirklich beides, Empirie und letzte Voraussetzungen, innig durchdringen. Dies ist ein psychologisches Erkennen, das selber durchaus positiv ist, aber gerade *in* seiner Positivität einen offenkundigen metaphysischen Bezug hat. Das ist der Fall, wo sich Psychologie als *verstehende* Wissenschaft begreift und soweit sie sich als solche realisiert.

Unter Verstehen im psychologischen Sinne — wir übergehen das bloße «Bedeutungsverstehen» einer Aussage, eines Zeichens, eines Ausdrucks usw. — versteht man zunächst die Erhellung oder das Transparentwerden eines menschlichen Verhaltens oder Er-

lebens in der Weise, daß dieses aus einem bedingenden Hintergrund, sei es aus einem vorhergegangenen Erleben, sei es aus «Motiven», sei es aus der besonderen Lage her, in seinem Daß, seinem Wie und Was innerlich möglich, ja notwendig und als von uns nachvollziehbar erscheint. So sagen wir etwa im alltäglichen Sinn, daß wir den Berufswechsel eines Bekannten, die Niedergeschlagenheit eines Freundes, die ausweichende Haltung eines Vorgesetzten, den Zorn eines Beleidigten «verstehen». Es ist ein Verstehen aus Gründen. Es gründet auf einem impliziten Wissen um die allgemeinsten menschlichen Tendenzen, Reaktionsweisen, Verhaltensmöglichkeiten, auf der Kenntnis der besonderen aktuellen Situation des Betreffenden und endlich auf unserer Kenntnis seiner besonderen *individuellen* Reaktionsbereitschaft, die in Veranlagung, Milieuwirkung, Lebensgeschichte begründet ist und eine jeweils persönliche Abwandlung und Prägung der entsprechenden allgemeinen menschlichen Seinsmöglichkeiten darstellt. Dieses Verstehen ist bald mehr ein Mit- oder Nachvollzug gefühlshafter Art im Sinne der Einfühlung[14], bald mehr eine intellektuelle Nachkonstruktion; es reicht vom unmittelbaren Verstehen im Alltag bis zum methodisch bewußten Verstehen der Wissenschaft; der Unterschied besteht nur im Grade der Reflexion und im Ausmaß der methodischen Artikulation.

Es springt in die Augen, daß dabei nun in der Tat stets ein *überempirisches* Element am Werke ist. Dies zeigt sich in allgemeinster Weise darin, daß, wo ein Erlebnisgeschehen und Verhalten wirklich als *seelisches* «Geschehen» aufgefaßt und verstanden wird, es immer unter der Voraussetzung der Sinnhaftigkeit steht. Alles Erleben ist, als das, was es ist, der Vollzug des in ihm sich vollziehenden Sinns; und Sinn wiederum heißt, daß, was sich hier zeitigt und sich als dies Erleben zum Austrag bringt, ein Anliegen und überhaupt eine Seinsmöglichkeit und «Ekstasis» *daseinsmäßigen*, das

---

[14] «Einfühlung» ist weder eine Projektion unserer eigenen Gefühlsreaktionen oder Reaktionsmöglichkeiten in den andern, noch unser angleichendes, eigenes Mitleben seiner Erlebnisse, sondern ein «Gefühlsphantasieren» im Horizont der allgemeinen menschlichen Erlebnismöglichkeiten. So sehr wir — wie man sieht — im negativen Teil dieser Bestimmung mit der Einfühlungstheorie M. Schelers einiggehen, so unmöglich erscheint uns aber eine Gefolgschaft in seinen positiven Aussagen.

heißt sich selbst verwirklichenden Seins ist (in jeweiliger Begegnung und Auseinandersetzung mit . . .). Wenn nun aber «Verstehen» das Erkennen ist, worin ich das Erlebnisgeschehen «bei seinem Sinn nehme», so ist es also ein Erkennen, worin die jeweils fragliche Erscheinung und Realität des Erlebnisgeschehens auf immanente *Wesensgesetze* des menschlichen Lebens hin in Anspruch genommen wird. Und eben dies nennen wir das Metaphysische in ihm. Der Ausdruck «metaphysisch» bezieht sich also zunächst nur auf dieses untergründig fundierende Wissenselement, das als solches nicht aus der Erfahrung stammen kann. Es ist nicht den Tatsachen abgewonnen, weil es vielmehr selber je gerade die Voraussetzung für die Möglichkeit der psychologischen Tatsachenerfahrung ist. Auch sein « Inhalt » besteht nicht in Tatsachengesetzen, sondern in ontologischen Wesensgesetzen. Aber diese sind als ontologische zugleich transzendental. Sie bedeuten die Strukturen, die den Tatsachen zugrunde*liegen* und sind ineins Struktur*begriffe*, die bei der Tatsachenerkenntnis *zugrundegelegt werden* müssen. Wegen eben dieser (ontologisch und transzendental) fundierenden Bedeutung für die Realität (Physis) des Seelischen und deren Erfassung werden sie als « metaphysisch » bezeichnet. Aber das ist erst der formale Sinn des Ausdrucks «metaphysisch».

Im alltäglichen Verstehen, im Rahmen des geläufigen Umgangs mit andern und mit uns selbst ist dieses Metaphysische unauffällig. Es hat die Selbstverständlichkeit des immer schon Vorausgesetzten. Allein, bei einer methodischen Vertiefung des Verstehens können diese Elemente doch auch selber explizit bewußt werden; das Verstehen kann die Form einer methodisch-systematischen Handhabung solcher Grundlagen annehmen. Dann wird es zum Verstehen im methodisch-wissenschaftlichen Sinn.

Von da aus springt der Gegensatz zwischen einer naturalistisch-positivistischen Psychologie und einer *verstehenden* Analyse des Erlebens klar in die Augen. Beide Male spielen allgemeine Gesetzlichkeiten des Seelischen eine Rolle. Aber das eine Mal handelt es sich um empirische Gesetze vom Charakter abstraktiver, aus der Erfahrung und den sogenannten Tatsachen gewonnener Regeln; im andern Fall um Grundstrukturen, die das Seelische in all seinen Konkretionen allererst bedingen, und die, als die vortatsächlichen

prinzipiellen Voraussetzungen, auf die hin es in seiner Tatsächlichkeit erst zu durchgliedern ist, im letzten Wesen des menschlichen Daseins wurzeln.

Im gleichen Maße, wie diese Grundlagen des Verstehens selber in den Blickpunkt rücken und ausdrücklich in die Thematik aufgenommen werden, wird das Verstehen aus einem psychologischen zu einem *anthropologischen*. Wir nehmen von hier an den Begriff des Verstehens, ohne weiter in den wortreichen historischen Streit um seine Bedeutung einzutreten, in diesem eben umrissenen tieferen Sinn. Wir meinen damit also die grundsätzliche Erhellung des menschlichen Daseins, in welcher die konkreten Erscheinungen des Erlebens und Verhaltens auf ihre Wesensstrukturen hin betrachtet und durchsichtig gemacht werden.

Allein auch das ist noch nicht der ganze Sachverhalt und nicht die letzte Tiefe des Verstehens. Es geht sogleich noch um einen weiteren Schritt hinter die eben erreichte Ebene zurück. Es hat nämlich nicht sein Bewenden mit einem bloßen *Auftreffen* auf die Prinzipien, so daß es diese nur hinnehmen und auf die Phänomene anwenden würde. Es dringt vielmehr auch noch in die Prinzipien selber ein, indem es sie ihrerseits auf ihren Ursprung hin durchsichtig zu machen strebt. Dann werden die im durchschnittlichen Alltagsverstehen unmittelbar gehandhabten, im methodisch vertieften, theoretischen Verstehen systematisch und bewußt eingesetzten Voraussetzungen erst noch in ihrem eigenen innern Zusammenhang und auf ihren eigenen Grund hin erhellt. Das ist eine vertiefte Besinnung, und sie hat wiederum Verstehenscharakter. Die Prinzipien werden darin ja nicht aus «Ursachen» hergeleitet, sondern einsichtig aus einem letztbegründeten Wesenszusammenhang ausgegliedert. Dabei ist dieser Fortgang gar kein eigentlich neues Moment, sondern nur die vollste Erfüllung des Verstehens selber. Es zeigte sich vordem nur in seiner Peripherie und erreicht erst in dieser Vertiefung allmählich seine eigenste Ganzheit. Entsprechend hat der Begriff des anthropologischen Verstehens neben der ersten bisher allein erwähnten Bedeutung, nämlich als Verstehen der Erscheinungsmannigfaltigkeit des Psychischen *aus* den Prinzipien, nun eine zweite, die sich fugenlos daran anfügt: es ist zugleich das Verstehen dieser Prinzipien ihrerseits, und zwar aus dem letzteinheitlichen Sein des menschlichen Daseins. Inso-

fern aber das Verstehen in diesem Sinn das Metaphysische in ihm selber nun nicht mehr nur hinnimmt, sondern auch noch seinerseits in es eindringt, wird es selbst, als Verstehen, metaphysisch.

Allein, was übergreifend als fugenlose Einheit erscheint, das zeigt sich im Vollzug als eine sehr dialektische Bewegung. Das kommt deutlich gerade bei unserer Willensthematik zum Ausdruck. Zunächst war offenkundig uud drängte sich auf, daß aus ihr wichtige Beiträge an die Erkenntnis vom Wesen des menschlichen Daseins im ganzen erwachsen würden. Nun aber zeigt sich, daß umgekehrt die Wesensbestimmung des Wollens, das heißt die Erfassung seiner eigenen Aufbauprinzipien, ihrerseits einer Stütze im Wissen vom Wesen des menschlichen Daseins bedarf: ein offenkundiger Zirkel. Damit kommt eine grundlegende methodische Antinomie zum Vorschein. Und so tritt im nachhinein — nachdem uns das Willensproblem zunächst durch seine Wichtigkeit einzunehmen wußte — seine Schwierigkeit und seine methodische Problematik an den Tag. Wir erfassen sie genauer, indem wir die soeben dargelegten Verhältnisse, insbesondere das Metaphysischwerden des Verstehens selber, noch konkreter ausgliedern.

Zunächst geht das Verstehen also hinter das alltägliche Aufhellen jeweiligen konkret-individuellen Verhaltens zurück. Es ergreift dann ausdrücklich diejenigen Bezüge, die in diesem nur implizit, als Voraussetzungen, enthalten sind, das heißt die fundamentalen Strukturen, die das überindividuelle Gerüst oder Schema der konkreten und jeweils individuellen Erlebnisrealität bilden. Diese können sich uns im Umgang mit den empirischen Zusammenhängen gleichsam aufdrängen. Sie entsprechen dann einem schon im primären Verstehen getätigten innern Entwurf. Aber wenn es damit sein Bewenden hätte, so würden sie sich mit dem Rang von Wahrscheinlichkeiten begnügen müssen. Ein wirklicher Wahrheitsanspruch, das Recht als gültige Prinzipien zu gelten, kann ihnen erst dann zukommen, wenn sie über diesen bloß empirischen Ursprung und ihren nur pragmatischen Erweis hinaus einer strengen Begründung teilhaftig werden können. Die eigentliche Gültigkeit muß ihnen aus einem andern Rückhalt und Grund als der bloß empirischen Tauglichkeit zukommen. Nun wurde bereits gesagt, daß dieser Grund in einem Wesensbegriff vom menschlichen Erleben überhaupt und vom menschlich-seelischen Dasein im gan-

zen liegen müsse. Aus ihm wären jene Grundstrukturen erst herzuleiten. Aber dann müßte schließlich auch noch dieser Wesensbegriff selber sichergestellt und in seiner Gültigkeit ausgewiesen sein. Solange dieses letzte fehlt, bleibt offen, ob nicht auch ein ganz anderes Grundverständnis vom Dasein möglich wäre, dem dann auch andere Grundbegriffe in bezug auf die Erlebnisweisen entsprächen. Solange in bezug auf das Grundverständnis nicht sichergestellt ist, daß es wirklich einen letzten Wesensbegriff darstellt, schwebt auch alles, was auf ihm *gründet*, in der gleichen Ungewißheit. Eine Berufung auf intuitive Evidenz vermag hier offensichtlich nicht zu genügen. Sie trägt keine Garantie für sich selber in sich.

So bedarf es, der Idee nach, einer *ausdrücklichen* letzten Fundierung. Der Idee nach — denn ob sie je erreichbar ist, ist zunächst problematisch. Aber das ändert nichts daran, daß wenigstens die Ausrichtung auf diese Norm unveräußerlich zum Wesen der Erkenntnis gehört, die hier in Frage steht.

Jetzt erst überblicken wir das metaphysische Moment in seiner ganzen Eigentlichkeit. Und wir sind nun in der Lage, es *noch* etwas deutlicher zu machen. Worin würde die geforderte letzte Begründung liegen können? Ganz offensichtlich nicht bloß in irgendwelchen Soseinsbestimmtheiten als deskriptiven Grundeigenschaften des Daseins. Denn allen diesen gegenüber gibt es einen fundamentaleren Grund, der seinerseits erst den Anspruch auf Letztheit erheben kann. Was fundamentaler ist als alle Soseinsbestimmtheit einer Erscheinung, das ist ihr *Sein*. Daß jegliches Seiende auf seine Weise überhaupt *ist*, das ist das Erste und Letzte an ihm, ohne das es auch kein Wassein hätte. Dieses *Sein* ist das, was nie zu bezweifeln ist, wie sehr immer das Wassein fraglich sein mag. Zunächst scheint dies «Sein» durchaus leer und in sich bestimmungslos. Aber dieser Anschein trügt. Das nackte Sein von Seiendem ist immer schon ein jeweiliges Sein, es ist nicht unterschiedslos identisch, keine «Nacht, in der alle Kühe schwarz sind». Dies Letzte einer Sache, ihr Sein, hat selber eine gewisse Bestimmtheit; es ist je nach der Sache so oder anders. Es ist stets schon eine bestimmte «Weise» zu sein: *die* Weise, die zu der betreffenden Art von Sache gehört und die das Insgesamt ihrer spezifischen Seinsmöglichkeiten umgrenzt. So ist Anorganisches — gleichgültig, um was es sich des näheren handelt — schlechthin schon auf eine andere Weise seiend

als Organisches; Dinghaftes ist auf andere Art «da» als ein Prozeß und nochmals in anderer Weise als eine Relation und nochmals anders als eine Idee. Materielles ist in anderer Art «existent» als Seelisches und Geistiges usw. Das «Sein» ist in der Tat kein gleichsinniges «Vorhandensein», das farblos allgemein einem jeden Seienden zukäme, so daß alle Besonderheit erst bei der eigenschaftlichen Bestimmtheit und Differenzierung aufträte, das heißt allein im Wassein läge. Schon das Sein selbst ist also vielmehr differenziert; es ist je ein «Sein als . . .». Sein von Lebendigem ist als solches schon «Sein in der Art des Lebens», Sein einer Idee ist «Sein in der Art des Geltens» usw. Das gilt so sehr, daß nur auf Grund und im Rahmen dieser bestimmten Seinsweisen auch die besonderen eigenschaftlichen Bestimmungen einer Sache möglich sind.

Und nun ist auch das Wesen von Erleben und menschlichem Dasein eine solche besondere Seinsweise. Kann dies näher begründet und kann sie selbst näher bestimmt werden?

Wenn von «Weisen» des *Seins* die Rede ist, so scheint als ein Allgemeinstes so etwas wie ein «Sein überhaupt» vorausgesetzt. Auch wenn dieses realiter immer schon modal differenziert wäre, wenn also die Seinsweisen selber das schlechthin Letzte sind und das Sein als solches nur in ihrer «Gestalt», nicht aber «dahinter», nicht also auch noch «rein» «existiert», so scheint es gleichwohl doch wenigstens als übergreifender *Begriff* möglich. Aber dieser Begriff kann nur noch das in allen Seinsweisen von Seiendem letztenthaltende «Daß» und «überhaupt da» meinen, im Gegensatz zum Nichtsein. Eben damit aber ist er völlig leer, in dem Sinn, daß er prädikativ nicht bestimmbar ist. Das ist von jeher aufgefallen. Er meint die nackte Positivität als solche, nichts als sie, *sie* in Reinheit, und kann sie doch nur tautologisch oder aber bloß indirekt zum Ausdruck bringen: durch die Negation der Negation, als das Nicht-Nichtsein. Das aber bedeutet zweierlei: 1. Diese eigentlichste Positivität ist keine eigene Realität. Sie kommt tatsächlich nur in der Mannigfaltigkeit der Seinsweisen von Seiendem zum Austrag. Diese ihrerseits aber bilden eben darum einen Zusammenhang. 2. Diese allgemeine Positivität des bloßen Seins in den Seinsweisen wird jedoch ihrerseits nur durch ein Meinen oder Denken, in dem sie gemeint oder gedacht wird, an den Tag gebracht und gewissermaßen zu sich selbst erhoben. All dies zusammen aber

besagt: das «Sein überhaupt» besteht in nichts anderem als in der Mannigfaltigkeit und dem Zusammenhang der faktischen Seinsweisen des Seienden im ganzen, so zwar, daß zu dieser Mannigfaltigkeit eine *besondere* Seinsweise gehört, von der alle Seinsweisen meinend übergriffen oder übergreifbar sind. «Sein überhaupt» — daß überhaupt etwas ist und nicht nichts — beruht mithin, im letzten und zugleich vollen Sinn, in dem eigenartigen Gefügecharakter des «Seins im ganzen», dessen wesentlichstes Strukturmerkmal darin liegt, daß innerhalb seiner durch ein *besonderes* Seiendes von *besonderer* Seinsweise die Erfahrung — und das heißt dann im Grunde die Selbsterfassung — des Seins als Sein «geschieht». Dann ist eine jede Seinsweise bestimmt durch den funktionalen Ort, den sie — bedingt und bedingend — in diesem Gefüge der Seinsweisen einnimmt. Das gilt insbesondere auch von jener ausgezeichneten Seinsweise, in der sich gerade diese für das Ganze entscheidende Selbstpräsenz, Selbstbegegnung und Selbstoffenbarkeit des Seins als Sein vollzieht. Und das ist, längst offenbar, die menschliche.

Das menschliche Dasein ist eingebettet ins Seiende im ganzen. Es ist in seinem eigenen Sein bedingt und mitbestimmt im Sinne anderer Seinsweisen (der physischen, des Lebens), zugleich aber übergreift es alle andern, so zwar, daß in *seinem* Sein als Dasein die andern zur Erfassung kommen. So ist das Wesen menschlichen Seins ontisch und zugleich ontologisch mit dem «Sein überhaupt» verbunden: in ihm gewurzelt und es doch — im Erfassen — selbst erst «stiftend».

Es bedarf keines weiteren Beweises, daß die Aufgabe, diese Seinsweise in ihrem eigenen Wesen zu bestimmen, mit Notwendigkeit hinter alle gegenständlich phänomenalen Bestimmungen zurückführt. Sie hat ihren Ort, ihren Ursprung und ihr Wesen in dem *letzten* Zusammenhang, der als solcher schlechthin ungegenständlich ist, und worin alles Seiende erst zu seiner Bedeutung und Bestimmtheit als Seiendes ersteht.

Zugleich aber ist nun offenkundig, von welch entscheidender Wichtigkeit der Rückgang des Verstehens in diese letztfundierenden Verhältnisse für eine Analytik des Seelischen sein muß. Versteht man unter dem Titel «Metaphysik» den theoretischen Vorstoß in diese Tiefen, zum Wesen der Seinsweisen und ihrem Ur-

sprung, dann ist Metaphysik ein Anliegen, das im höchsten Sinne legitimiert und eine Angelegenheit «exakten» Forschens ist. Zugleich hat jetzt der Ausdruck «das Metaphysische» auch seine inhaltliche Bestimmung erhalten. Metaphysik ist mit Ontologie identisch[15], und Ontologie, wenn man nicht alle mühsamen Errungenschaften kritischen Denkens wieder aufgeben will, ist nicht eine Lehre von Ursubstanzen, auch nicht von an sich seienden Wesenheiten, noch von bloßen Kategorien und Prinzipien, sondern besteht in der Auslotung dessen, was in der Wirklichkeit und der Bedeutung von Sein schlechthin an Beziehungen und Bedingungen gesetzt ist.

Unser Vorhaben ist eine Analyse des Wollens. Dieser psychologischen Aufgabe sprachen wir einen zugleich metaphysischen Charakter zu. Nunmehr haben wir die Begründung dafür in der Hand. Wir fassen zusammen:

Als ein Unterfangen, dem es um das Verstehen der Wollensphänomene zu tun ist, muß unsere Analyse eine grundlegende Struktur des Wollens voraussetzen, die sie in den Phänomenen muß zu erwahren suchen. Strukturbegriffe dieser Art bedürfen aber, bei aller Orientierung an den tatsächlichen Erscheinungen, zugleich einer Verankerung im umfassenden Begriff vom Wesen des Erlebens überhaupt und das heißt vom Dasein im ganzen. *Dieser* Wesensbegriff ist der Begriff einer fundamentalen Seinsweise. Damit aber liegt der *letzte* Rückhalt noch weiter zurück in einem Begriff oder einer Idee vom Sein überhaupt, innerhalb dessen diese Seinsweise (das Seelische) ihren bestimmten «Ort» hat. Infolge dieses innern ontologischen Bezugs ist alles psychologische Verstehen — gleichgültig welchen besondern seelischen Regungen es gerade konkret gelten möge — stets zugleich Prinzipienwissenschaft, denn es ist immer implizit Theorie des Psychischen überhaupt und im ganzen. Das geht so weit, daß das Verstehen auch sich selber — als Möglichkeit — in den Voraussetzungen mitumgreifen

---

[15] Sofern man sie gemäß der Idee auffaßt, die den Grund ihres eigenen Ursprungs bildet. Der ehrwürdige Begriff ist im Hinblick auf seine eigentliche Absicht — mag diese historisch auch noch so sehr verfehlt worden sein — gegen die Verächtlichmachung in Schutz zu nehmen, die, neuerdings von Heidegger in Umgang gesetzt, auf eine Verwechslung der defizienten Realisierungen mit der Idee selbst beruht.

muß, die es grundsätzlich in Anschlag bringt. Denn auch es selbst ist ja eine menschliche Möglichkeit. Das begründet den Vorrang aller anthropologisch-verstehenden Psychologie vor jeder gegenständlich-positivistischen. Sie vermag es oder muß es vermögen, auch sich selbst aus ihrem Begriff des Seelischen zu verstehen und sich so in sich zu schließen.

Nach alledem aber ist der metaphysische Anteil im anthropologisch-psychologischen Verstehen nun ganz offenbar nicht ein Anteil vager Spekulation. Vielmehr bildet gerade er *den Faktor*, der diesem Erkennen seine Exaktheit, das heißt die im Grundsätzlichen adäquate Erfassung seines Gegenstandes garantiert: daß er in der Tat in seiner Wahrheit als Erleben zur Geltung kommt.

Damit ist prinzipiell das Wesen des metaphysischen Anteils im Aufbau des Erkennens geklärt, das beim Thema des Wollens im vorher umrissenen Sinn in Anwendung kommen muß. Aber aus dieser Abklärung ergibt sich nun sogleich noch ein Weiteres: nämlich geradewegs auch der Aufriß und die Gliederung einer entsprechenden Untersuchung des Wollens. Das Ineinander von psychologischem und metaphysischem Element muß sich in einer solchen als eine Abfolge von methodischen Schritten zum Ausdruck bringen, die einander wechselseitig bedingen.

IV. Der Aufbau der Untersuchung

Trotz des metaphysischen Moments, ja gerade mittels seiner, ist das Verstehen im beschriebenen Sinn auf die Tatsächlichkeit des Erlebens und Verhaltens gerichtet; denn eben die seelische *Realität* ist es ja, die es im Verstehen zu erfassen gilt, so zwar, daß sie dabei auf ihr Wesen hin transparent wird.

Aber nicht erst im Ergebnis der Analyse, nicht erst am Ende, treten Tatsächlichkeit und metaphysisches Moment in Verbindung miteinander. Vielmehr besteht eine Verbindung schon auf den «elementaren» Vollzugsstufen des Erkennens, ja schon in der ersten Begegnung mit seinem Gegenstand. Schon in der anfänglichen Gegebenheit ist ein Bestimmungsmoment einbeschlossen, das in bezug auf den nackten materialen Bestand der betreffenden Erfahrung transzendent ist und darum auch nicht aus ihm als solchem stammt. Es geht ihm in bestimmtem Sinne «vorher», weil

erst auf Grund dieses Moments die jeweilige Tatsächlichkeit überhaupt als solche und als so und so bestimmte erscheinen und erfaßt werden kann. Schon in der ersten und unmittelbarsten Begegnung, auch in der absichtslosesten und unvoreingenommensten Erfahrung ist das darin zur Geltung kommende Wirkliche, gerade als solches, in bestimmter Weise «vorverstanden»[16]. Es ist ja immer schon «*als*» etwas erfaßt und eben damit auf eine bestimmte allgemeine Seinsweise hin in Anspruch genommen. Der Gegenstand ist zum vornherein aufgefaßt z. B. als etwas Materielles, in den und den Zusammenhang Gehöriges, zu dem oder jenem Zweck Taugliches; oder als Lebendiges oder Seelisches, als Zwischenmenschliches oder Geschichtliches, Normatives, Ideelles oder was immer. Wäre es nicht je schon in solchem spezifischem Sinne vorverstanden — und das heißt ineins: so entgegengenommen und so vorbestimmt, — so wäre es gar nicht ein Gegenstand, der dem Dasein aufgegangen wäre und mit dem es sich auseinandersetzen könnte.

Wir haben also in der Tat schon hier das metaphysische Moment. Es ist transzendent, insofern es die bloße nackte Tatsächlichkeit übersteigt und es ist zugleich transzendental, insofern erst vermöge seiner die Tatsächlichkeit überhaupt als jeweilige so bestimmte zur Gegebenheit kommen kann. Es ist der immanente Grundentwurf des Bedeutungshorizontes, innerhalb dessen sich die Bestimmung konstituiert. Wir sahen auch bereits, worum es sich dabei — inhaltlich gesehen — handelt: Dieses «Gesetz, wonach die Sache angetreten» ist, so zwar, daß ich selbst sie «unter diesem Gesetz angetreten habe», ist nichts anderes als die Weise des Seins, in der und unter der ein Seiendes als seiend genommen wird und erscheint. Die Frage, ob und wie denn dieses übergreifende Vorverständnis, das jetzt zunächst als die subjektive Vorbestimmung der Sache durch das jeweilige Erkennen erscheint, mit der «wirklichen» Seinsweise derselben übereinstimme oder eins sei — es ist der Kern der traditionellen erkenntnistheoretischen Grundfrage — mit andern Worten, ob denn so nicht alles in die Subjektivität hereingerissen sei, ist, grundsätzlich verstanden, eine

---

[16] Alle Tatsache ist bereits Theorie. Das war schon für Goethe selbstverständlich und steht nicht erst seit dem Neukantianismus und der Phänomenologie fest.

sinnlose Frage. Sie beruht auf dem Mißverständnis, daß zwischen den Subjektisfunktionen im Erkennen und den Bestimmungen der Sachgehalte irgendein Gegensatz-, Vorrangs- oder Abhängigkeitsverhältnis oder gar ein Wirkungszusammenhang kausaler Art in der einen oder andern Richtung bestehen müsse. In Wahrheit aber liegt die Sache so, daß ja keine irgendwie bestimmte und bestimmbare Wirklichkeit denkbar ist, deren Bestimmtheit als gegebene oder gedachte nicht im Vollzug eines sie erfassenden Erlebens «subjektiv» vollzogen wäre. So ist alle Wirklichkeit zugleich in absoluter und übergreifender Weise «subjektiv»: gemäß der notwendigen transzendentalen «Subjektivität» aller Wirklichkeitserfassung. Diese «Subjektivität» ist ein letztes Verhältnis in der Struktur des Seins überhaupt. Auch das Zutagetreten der Seinsweise einer Sache *in ihr selbst* ist in diesem Sinne «subjektiv», weil auch es sich ja nur im Erfassen durch ein Subjekt überhaupt ereignet[17]. Davon zu unterscheiden ist die jeweilige Subjektsrelativität der *inhaltlichen* Gegenstandsbestimmungen im Sinne einer Gebundenheit an die konkreten Erkenntnisdispositionen des realen Subjekts. Diese «Abhängigkeit» ist aber ihrerseits nur auf Grund des eben erörterten transzendentalen Verhältnisses überhaupt möglich. Sie ist also sekundär. Gerade darum aber ist sie auch einer Korrektur in Richtung auf das Ziel einer erstrebten Allgemeingültigkeit fähig. Diese Korrektur geschieht dialektisch — als Überwindung der Widersprüche — wie jede Fortentwicklung einer zunächst vorläufigen Sicht zu einer real standhaltenden. Aber auch diese letzte ist und bleibt, trotz ihrer Sachlichkeit bzw. ineins mit derselben, — wie im übrigen der ganze Prozeß — subjekthaft im übergreifenden, das heißt tranzendentalen Sinn.

So vorbereitet, wenden wir uns jetzt wieder zu unserem eigenen Problem. Da der Vorbegriff, der als Grundentwurf die Seinsweise einer Sache vorgibt, schon im ersten Bestimmungsansatz derselben wirksam ist und in bestimmtem Sinne über Schicksal und Fortgang der weiteren Bestimmung derselben entscheidet, liegt offenbar alles daran, zunächst und vor jedem weiteren Schritt den maßgeblichen und zuständigen Vorbegriff sicherzustellen. Das ist eine

---

[17] Vgl. Husserls klare Formulierung in «Cartesianische Meditationen», S. 116, § 41.

Aufgabe von eigentümlich doppeltem Charakter. Es gilt an den Tag zu heben, was schon im unreflektierten Umgang mit den Phänomenen und in der alltäglichen Rede an bedeutungsentscheidenden Voraussetzungen «investiert» ist, und es gilt zugleich, diesen Bestand kritisch auf seine innere Möglichkeit hin zu klären und fortzugestalten. Eben dies muß nun auch in bezug auf unseren Gegenstand stattfinden.

So wird zuerst in phänomenologischer Reduktion und kritischer Besinnung ein Strukturbegriff gewonnen, der schon in der Erfassung der Erscheinungen vorausgesetzt ist und gleichzeitig als wesensmöglich gelten darf. Dieser Strukturbegriff muß sich sodann in der Deutung der Tatsachen bewähren, welche ja den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung bilden. Die empirische Betrachtung derselben als des positiven Materials und die Interpretation auf der Grundlage des bereinigten Vorbegriffs und Grundentwurfs ist alsdann die zweite Aufgabe.

Die Krönung der Erkenntnis aber läge erst in der ontologischen Sicherstellung des Strukturbegriffs, der solcherweise zunächst vorontologisch entworfen, dann kritisch bereinigt und nun empirisch erhärtet und unter Umständen auch modifiziert wäre. Diese letzte Sicherstellung bestände darin, daß ihm sein notwendiger Ort im Gefüge der Bedingungen des Seins überhaupt zugesprochen werden könnte. So wird die Erkenntnis, die im Vorbegriff entwickelt wird und in der Auseinandersetzung mit den Tatsachen die Bewährungsprobe findet, in einem abschließenden dritten Schritt einer Rechtfertigung vor der Instanz der letzt-ontologischen Möglichkeit unterworfen.

Der Gang der Untersuchung gliedert sich dementsprechend in drei Hauptabschnitte, in deren Wechsel sich die Dialektik des zugleich empirischen und metaphysischen fundamental verstehenden Erkennens entfaltet. Der Weg geht so von einer vorontologisch metaphysischen Betrachtung zur empirisch psychologischen und von da weiter (und zurück) zur fundamental-ontologischen.

Die drei Titel lauten:

I. Der Vorbegriff des Wollens und seine Klärung.
II. Die Analytik der Willenstatsachen.
III. Der ontologische Begriff des Wollens und seine Rechtfertigung.

Die Bedeutung und der Gehalt der so gegliederten Thematik läßt sich vorgreifend wie folgt bestimmen:

Im *ersten* Abschnitt wird es sich darum handeln, das besondere Wesen, die spezifische Eigenart und Bewandtnis herauszustellen, die immer schon gemeint und gesetzt ist, wo von Wollen gesprochen wird und gesprochen werden kann. Es ist die zunächst unformulierte Wesensmeinung, die jeweils im unmittelbaren Umgang mit den Erscheinungen des voluntativen Lebens schon stillschweigend vorausgesetzt und in Ansatz gebracht ist und die Bedeutung eines allgemeinen Vorverständnisses hat. Dies muß herauspräpariert werden, aber nicht nur schlicht hinnehmend, sondern sogleich kritisch und bereinigend. Denn es ist nicht ein nur zufälliger Vorbegriff, sondern der in sich *mögliche* herauszuarbeiten. Dieser ist dann eine wichtige Grundlage in der Auseinandersetzung mit den Phänomenen. Ich muß ja durch einen triftigen Vorbegriff überhaupt instand gesetzt sein, die zugehörigen Phänomene zu erkennen und sie in der sinngemäßen Bedeutung und Auffassung zu nehmen. Ich darf nicht irgendwelche Phantasmagorien unterschieben, wo ich die Phänomene des Wollens zu bestimmen habe. Diese Vorabklärung ist zumal notwendig, um den vielerlei Aspektverschiebungen vorzubeugen, die von sachfremdem Boden — von erkenntnistheoretischen Sondergesichtspunkten oder weltanschaulichen Voreingenommenheiten aus — zustandekommen, und in denen das Wollen umgedeutet oder zuweilen gar überhaupt weginterpretiert wird. Aber diese Vorabklärung ist ebenso notwendig, um den Wollensbegriff umgekehrt auch gegen jene Aufblähung — und zugleich Verschleißung — zu sichern, der er in einem spekulativen kosmologischen Voluntarismus oder einem romantischen Panvitalismus ausgesetzt ist.

Nach alledem dürfte offenbar sein, daß der so herauszuklärende kritische Vorbegriff des Wollens trotz seines transempirischen Charakters nicht eine spekulative Konstruktion ist, nicht ein Schema, in das die Phänomene wider ihren eigenen Sinn hineingezwungen würden. Es handelt sich im Gegenteil um *die* Bestimmtheit, unter deren Zeichen das Willenshafte bei der echten Begegnung mit ihm je schon von Anfang an steht. Ihr innerster Kern ist die Thematik der «Freiheit».

Der *zweite* Abschnitt, umfangreich im Rahmen der ganzen Betrachtung, wird jenen Teil repräsentieren, der im engeren Sinn als empirisch-psychologisch anzusprechen wäre. In ihm gelangen die sogenannten realen Tatsachen zur Erörterung. Die betreffenden Analysen bieten mithin das «Realitätsfundament» im Aufbau des ganzen Unternehmens. Dabei wird sich ein unvoreingenommenes Forschen die Erfahrungshorizonte und Quellen so weit offen halten als immer möglich.

Es sind grundsätzlich zwei Quellen, mit denen zu rechnen ist: Zunächst das Selbsterleben und seine phänomenologische Analyse. Was wir bei Anlaß eigenen willensmäßigen Verhaltens in bezug auf uns selber erleben, unsere *Selbsterfahrung*, stellt das erste Material dar. An ihm zeigt sich vieles Wesenhafte in *unmittelbarer* Weise. Anderes, was darin mitgegeben aber nicht unmittelbar und primär bewußt ist, erschließt sich in einer expliziten systematischen Analyse dieser Selbsterfahrung. Es sind jene Besonderheiten, die nur auf Grund einer gezielten und geschulten Selbstbeobachtung ans Licht gehoben werden können, und jene strukturellen Zusammenhänge, Bedingungen und Voraussetzungen, die selbst überhaupt nicht mehr ursprünglich bewußt werden, auf die aber von den realen Erlebnisphänomenen aus mit Bestimmtheit zurückgeschlossen werden muß.

Die andere Quelle ist die *Fremdbeobachtung*, auch sie wieder in einer unmittelbaren und einer mittelbaren Form. Die unmittelbare ist die schlichte Beobachtung gegebenen fremden Verhaltens; die mittelbare ist die gezielte, die das zu beobachtende Verhalten erst provoziert, das heißt also das Experiment. Die Fremdbeobachtung in der einen und andern Form entspricht — um die trefflichen Begriffe Karl Bühlers heranzuziehen — dem Verhaltens- und Leistungsaspekt in der Psychologie, die Analytik der Selbsterfahrung dagegen dem Erlebnisaspekt. In der vom Verhaltensaspekt geleiteten Psychologie wird das Seelische betrachtet unter dem Gesichtspunkt von Situation und Reaktion, von Bedingtheit durch die Umweltgegebenheit und von Anpassung oder leistungsmäßiger Einordnung in diese. In der vom Erlebnisaspekt bestimmten Psychologie dagegen erscheint es unter demjenigen seiner eigenen Innenwirklichkeit als Erleben selbst.

Die vorher angedeutete Zuordnung ist freilich nicht absolut. Auch das Selbsterleben kann den Charakter einer Beobachtung haben, die das Eigenseelische nur gleichsam äußerlich und also als Verhalten betrachtet, ohne seinen inneren erlebnishaften Aufbau unmittelbar zur Geltung zu bringen. Da wird dann auch in mir das Wollen nur als Reaktionsgeschehen von bestimmter deskriptiver Verlaufsgestalt und also gewissermaßen gegenständlich gesehen. In dieser Form ist auch das Selbsterleben in gewissem Sinne Fremdbeobachtung. Umgekehrt aber kann, was äußerlich als Fremdbeobachtung erscheint, so geartet sein, daß dabei das Selbstzeugnis der fremden Individuen (der Versuchspersonen im Experiment) verwertet wird, so daß sich die Fremdbeobachtung also insoweit mit Selbstbeobachtung und Erlebnispsychologie deckt.

Wo die Fremdbeobachtung reine Fremdbeobachtung ist, das heißt also verhaltenspsychologische Registrierung seelischer «Vorgänge» in gegenständlicher Betrachtung, da erschließt sie selber nicht die Wirklichkeit des Seelischen in seiner Unmittelbarkeit. Da bedarf sie zu ihrer Ergänzung erst noch der ausdrücklich aufschließenden Deutung. Diese aber bringt dann nicht einfach an den Tag, was schon, obzwar unausgegliedert, in den Phänomenen selber erlebt und gegeben ist, sondern wird ihnen erst unterstellt. Daraus ergibt sich ein Vorbehalt gegen diese zweite Quelle. Zwischen ihr und der ersten, der Selbsterfahrung, besteht ein Rangunterschied bezüglich ihrer Nähe zu der Wirklichkeit des Erlebens, in der dieses sich als es selber in seiner Wesentlichkeit zeigt. Auch das Wollen zeigt sich bei diesem äußern Zugang und in diesem gegenständlichen Aspekt nur uneigentlich, nur in seinen Resultanten, in seinen Ausdrucksformen und Niederschlägen und erscheint dann bloß als ein Verhaltens- und Reaktionsgeschehen von deskriptiv besonderer Verlaufsgestalt. Wirkliche Beiträge zur Erkenntnis seines selbsteigenen Wesens können aus der Fremdbeobachtung also nur indirekt, nur auf dem Wege einer vermittelnden Deutung gewonnen werden. Diese aber stellt ihrerseits wiederum auf jenes Wesenswissen ab, das als solches nur in der Selbsterfahrung zustandekommt und Gestalt gewinnt.

Sind in diesem Sinne gegen die Fremdbeobachtung schon generell Vorbehalte zu machen, so erheben sich solche Vorbehalte erst recht und im besonderen gegen die *experimentelle* Willensforschung.

Das klassische Willensexperiment (N. Ach[18]) arbeitet mit Instruktionen im Sinn von Aufgabestellungen an die Versuchspersonen. Dabei werden aber gerade die entscheidenden Momente des Wollens: die Spontaneität bzw. Selbstursprünglichkeit, die Ausrichtung auf Ziele, die es selbst erst überhaupt als Ziele erblickt und ergreift und die Motivation, zum vornherein aufgehoben bzw. sie werden dem «Wollenden» selbst zum voraus abgenommen. Darum kann das Experiment bestenfalls über beiläufige Eigentümlichkeiten des Wollensvollzugs oder sogar nur über solche der Wollensverwirklichung (Willenshandlung) Aufschluß geben, nie aber über einen originären Willensakt in eigenster Entstehung. Daran wird nichts geändert, auch wenn man die Bedingungen im Experiment variiert, sei es, daß man die Wahlmöglichkeiten vermehrt oder die Situation so gestaltet, daß speziell die Entschlußfähigkeit geprüft wird (Michotte-Prum, Barret, Lindworsky, Ehrismann, Rohracher). Die im Experiment nicht zu vermeidende Tatsache einer Instruktion reduziert den beobachtbaren Tatbestand stets unvermeidlich gerade um das Wesentliche. Eben darum muß bei jeder experimentellen Fragestellung zum voraus Klarheit darüber bestehen, was damit

---

[18] Auf die Kritik der Achschen Experimentalforschung, die Selz seinerzeit in sehr wirksamer Weise durchgeführt hatte (vgl. Die experimentelle Untersuchung des Willensaktes, Zs. f. Psych. 57, 1911, S. 241—270), folgen Lindworsky und Lewin mit neuen Untersuchungsweisen; aber der erstere so, daß er dabei nun die Möglichkeit der experimentellen Analyse des Wollensaktes preisgibt und, genau betrachtet, mit seiner noch von assoziationspsychologischen Denkmotiven geleiteten Auffassung sogar im Grunde die Eigenständigkeit des Wollensvollzuges wiederum leugnet; und der letztere so, daß er in einer Umbildung der experimentellen Fragestellung zwar der Ursprünglichkeit des Wollens Rechnung trägt, aber dabei dann gerade nicht Entstehung und Wesen des Aktes als solchen, sondern nur Vorbedingungen desselben und Begleitumstände seiner Verwirklichung prüft.

Grundsätzlich dieselben Feststellungen wie für diese ältere europäische Willensforschung experimenteller Art gelten auch für die neuere amerikanische, obwohl Fragestellung und Ausgangspunkt in ihr anders geartet sind. Zunächst hat die angelsächsische «Testpsychologie», insbesondere die Faktorenanalyse, den Willen wieder als experimentell aufweisbares Faktum eingesetzt. Auf dem Gebiet von Charakter und Temperament wurden eine Anzahl letzter «Faktoren» agnostiziert, worunter ein Faktor W, dessen Bedeutung man freilich zunächst nur mit den populärpsychologischen Begriffen Selbstbeherrschung, Charakterfestigkeit, Willenskraft umschreiben kann. Diese Bestimmung bleibt ihrerseits

eigentlich geprüft wird und was nicht. Das heißt aber, daß auch hier schon ein Begriff vom Wollen im ganzen, seinem Aufbau, seiner Gliederung, dem Insgesamt seiner zugehörigen Momente, vorausgehen muß. So muß ein Vorwissen um das Wollen auch da zugrundeliegen, wo doch vermeintlich nichts anderes als die reine Ausrichtung auf Tatsachen stattfindet. Ein überzeugenderer Beweis dafür, daß bei aller Erkenntnisbemühung um das Wollen vorab ein geklärter Vorbegriff desselben notwendig ist, wird kaum verlangt werden können.

Im ersten Abschnitt der Untersuchung wird dieser Vorbegriff ausgeklärt, aber es fehlt ihm noch die empirische Bestätigung und Sicherung. Im zweiten Abschnitt sprechen die Tatsachen ihr Wort dazu. Im dritten Schritt endlich muß das so gewonnene Resultat, der nun auch empirisch erhärtete Entwurf, auf seinen gültigen Begriff gebracht werden. Denn weder mit der Ausformulierung und Bereinigung des vorontologischen Wissens, noch mit der Exploration der Empirie, ist schon eine *Theorie* des Wollens im eigentlichen Sinne erreicht. Was sich als Vorbegriff darstellt und sich an den Tatsachen bewahrheitet, das muß schließlich einer Be-

---

wissenschaftlich ungeklärt, und auch die Tatsache, daß diese «Willenskraft» nur in der einseitigen Bedeutung von Festigkeit und Unbeirrbarkeit in Haltung und zielbewußtem Handeln, nicht aber auch in derjenigen von Bereitschaft zum Entschluß und Schlagkräftigkeit der Entscheidung verwendet wird, vermag diesem «Faktor» keine besondere Beglaubigung einzutragen. Wie fragwürdig aber diese Entdeckung auch sein mag, so bezeugt sie doch, daß sich selbst die positivistische Psychologie, die die eigenständige Funktion des Wollens lange verneint oder nur als Eventual- oder Partialmoment innerhalb der Affektivität zugestanden hatte, genötigt sieht, das Wollen wiederum «wissenschaftlich» anzuerkennen. So vollzieht die Faktorenanalyse zum zweitenmal jene «Rettung», die schon die ältere kontinentale Experimentalpsychologie vollzogen hatte, als nämlich durch die Untersuchungen Achs und Michottes, die den Wirkungsgrad des Wollens am Widerstand von gesetzten Assoziationen messen wollten, klargestellt wurde, daß der Wille dem bloßen Vorstellungsverlauf gegenüber eine eigene «dynamische Grundkraft der seelischen Prozesse» sei (vgl. Lewin: Die Entwicklung der exp. Willenspsych. u. d. Psychotherapie, 1929) — aber wie dort, so ist auch hier mit der Auffindung des Faktors W als charakterlich determinierender Faktor im Aufbau des Verhaltens noch keine eigentliche psychologische Aussage über das Wollen im Sinne einer anthropologischen Strukturpsychologie gemacht (vgl. P. Pichot: Les tests mentaux en psychiatrie, Paris 1949).

gründung aus letzten Wurzeln zugeführt werden. Dabei ist in Kauf zu nehmen, daß dieses letzte Unterfangen scheitern oder wiederum, wie schon die Auseinandersetzung mit den Tatsachen, zu notwendigen Umschichtungen des zuvor erreichten Resultates führen kann. Dies neue Ergebnis hätte aber sogleich seine Rückwirkung auf die vorausgegangene Tatsachendeutung; und von der solcherweise dann anders bestimmten Erscheinungsbasis des Wollens aus müßte wiederum das Ganze neu durchgedacht werden. Allein, das ist nichts anderes als der fundamentale Zirkel, der für alle geisteswissenschaftliche Hermeneutik charakteristisch ist. In der Tatsache dieses dialektischen Kreisens der Bestimmungen in ihrer wechselseitigen Bedeutsamkeit füreinander kommt überzeugend zum Ausdruck, wie unverbrüchlich eben die Erscheinung und Bestimmtheit der Realität und die stiftende Funktion des Erfassens ineinander verzahnt sind.

In unserem dritten Teil kommt das metaphysische Moment in seiner vollen Aktualität zum Austrag. Wenn Sinn und Aufgabe einer strukturanalytisch verstehenden Psychologie wirklich erfüllt werden sollen, so ist es unvermeidlich, in die Schicht der letzten Wurzeln vorzustoßen. «Der Psychologe kann und soll aus der Ontologie denken und arbeiten[19].» Zwar ist auch schon im bereinigten Vorwissen — so sehr es zunächst nur «aufgerafft» sein mag — die *Seinsweise* des willensmäßigen Lebens im Blick; und die Tatsachenzergliederung stützt dann den möglichen Begriff derselben mit der ganzen Beweiskraft der Erfahrung. Gleichwohl wird doch erst dann das *Wesen* des Wollens vollgültig erfaßt, wenn es gelingt, diese vorläufigen Ergebnisse ausdrücklich in einem letzten Grund festzumachen, und das heißt, wenn dem Wollen sein Sinn zubestimmt werden kann aus dem Wesen des menschlich-seelischen Seins im ganzen. Es muß als eine besondere Ausdifferenzierung und Möglichkeit desselben hervortreten, und es muß, auf eben diesem Wege noch weiter zurückgreifend, als wohlbestimmte Möglichkeit im Sein überhaupt dargestellt werden können. So allein wären auch die *konkreten* Erscheinungen des Wollens erst wahrhaft auf ihr eigentliches *Sein* und ihre innere Notwendigkeit hin verstanden. Aus letzten Zusammenhängen des Daseins und des Seins überhaupt

---

[19] J. J. Buytendijk, Eranosjahrbuch XIX, 1950.

wären die Bedingungen der Möglichkeit des Wollens beigestellt, das heißt es wäre seine anthropologische und fundamental-ontologische Bedeutung und Bestimmung erfaßt. Es ist problematisch, ob dies Ende je erreichbar ist. Aber das ändert nichts daran, daß das Erkennen sich faktisch im Dienste dieser Idee bewegen muß, weil es ohne diese Ausrichtung ziellos wäre und dann im Zufälligen bliebe.