

Eine Ethik des freien Wollens.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet zu Fulda.

I.

Die Bemühungen der modernen Ethiker gehen insgesamt darauf, die Sittlichkeit zu verweltlichen, und was damit zusammenhängt, sie autonom zu machen. Beide Bestrebungen sind nicht voraussetzungslos; sie haben ihren Grund in dem immer weiter um sich greifenden Atheismus. Denn wenn es einen allheiligen und allweisen Gott gibt, dann muss er das in der Natur des Menschen begründete Sittengesetz demselben als Richtschnur seines Handelns vorschreiben, das unendliche Gut als letztes Ziel alles sittlichen Strebens festsetzen. Ist der Mensch ein Geschöpf Gottes, so ist er absolut von ihm abhängig; das Ich kann nicht als Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt des menschlichen Handelns gelten.

Indes braucht die sittliche Autonomie nicht so extrem gefasst zu werden, wie sie von Vielen, so besonders von M. Stirner in seinem „Einzigem und sein Eigenthum“, von Nietzsche mit seiner „Herrenmoral“, von A. Döring in seiner „Selbstschätzung“ gefasst wird. Der autonomen Sittlichkeit liegt ein wahrer Gedanke zu grunde, den aber die Kantianer und die meisten Anhänger der autonomen Ethik misverstehen und in's Absurde verzerren. Das wahrhaft sittliche Handeln darf nicht dem Willen von aussen aufgedrungen sein, es muss aus freier, eigenster, innerster Entschliessung kommen; der wahrhaft sittliche Mensch muss die Pflicht als von seinem eigenen Wesen gefordert und das sittlich Gute als sein eigenes wahrhaftes Gut anerkennen. Der Tugendhafte macht das Sittengesetz so zu seiner eigenen zweiten Natur, dass er es mit der grössten Spontaneität erfüllt, in der Erfüllung nur die Bethätigung seines eigenen Selbst findet.

Dies Alles findet sich in der theistischen, christlichen Sittlichkeit, nur dass sie vom allheiligen und allweisen Willen Gottes, der uns

das Sittengesetz vorschreiben muss, und vom unendlichen Gute, in dem allein der absolute Werth der Sittlichkeit gründet, nicht absehen kann. Der Wille Gottes ist aber uns nichts Fremdes, das unendliche Gut nichts rein Aeusseres. Unser Wille ist ganz und gar vom göttlichen Willen abhängig; indem wir diesen Gedanken gründlich erfassen und unseren Willen dem göttlichen unterordnen, erfüllen wir im Grunde unseren eigenen vernünftigen Willen. Aber seinen eigenen Willen ganz selbständig durchsetzen wollen, wäre die widersinnigste Ungeheuerlichkeit in der Schöpfung, zumal dieser Wille, unser Selbst uns von der täglichen Erfahrung als das erbärmlichste, ohnmächtigste Ding von der Welt zum traurigen Bewusstsein gebracht wird. Das unendliche Gut ist dagegen uns nichts Fremdes, Aeusseres; es ist unser eigenes höchstes Gut. Im sittlich Guten machen wir es ganz speciell uns zu eigen. Denn das sittlich Gute stellt sich uns als ein absolutes dar, ihm gegenüber müssen wir alle anderen Güter misachten, alle Uebel ertragen. Einen so unvergleichlich hohen Werth haben die menschlichen Handlungen in sich keineswegs; mögen sie noch so heroisch sein, noch so viel Menschheitswohl und Fortschritt fördern: ihr Werth ist und bleibt ein sehr beschränkter. Also kann nur die Beziehung zum unendlichen Gute ihnen jenen absoluten Werth verleihen. Diese Beziehung besteht aber thatsächlich, da die sittliche Ordnung im heiligsten, göttlichen Wesen ihr Fundament hat, und wir durch die Sittlichkeit dem Ziele alles unseren Strebens, dem unendlichen Gute uns ideell immer mehr nähern, um es thatsächlich als Abschluss des sittlichen Strebens endlich selbst zu besitzen. So wahr ist also die christliche Ethik ganz allein den hohen Werth der Sittlichkeit und zugleich jene Autonomie des sittlichen Handelns, welche mit der Natur eines Geschöpfes vereinbar ist.

Dagegen wird diese Autonomie von der modernen Ethik so stark outrirt, dass sie ins Absurde umschlägt, und jedenfalls, specieller durchgeführt, schweren Bedenken unterliegt. Dies gilt auch von der in vieler Hinsicht ganz ausgezeichneten „Ethik“ von Max Wentscher¹⁾, welche gerade auf das Selbst des sittlichen Handelns den Hauptnachdruck legt.

II.

Diese neueste Ethik macht den mit Freuden zu begrüßenden Versuch, dem Empirismus und Realismus der Gegenwart sich zu

¹⁾ I. Theil. Leipzig, Barth. 1902.

entwinden und die Ethik auf ideale Grundlage zu stellen; der Vf. hat den Muth, jenen gewaltigen modernen Strömungen sich entgegenzusetzen, und thut dies nicht ohne Erfolg.

So bekämpft er sehr eindringend die landläufigen Moralsysteme der weltlichen Ethik, vertheidigt gegen den zu allgemeiner Herrschaft gelangten Determinismus die Willensfreiheit, redet von einem ethischen Weltzweck des persönlichen Gottes, findet das Ziel der Menschheit und ihres Lebens in den „Worten eines uralten Glaubens ahnend ausgesprochen: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“, und sucht die Aufgabe der Ethik darin, „den Weg zu zeigen, wie wir zur Gottähnlichkeit d. h. zu vollendeter Freiheit und Vollkommenheit“ gelangen können.

Aber freilich erregen bereits die zwei vorausgeschickten Motto's des Titelblattes starke Bedenken gegen die positiven Aufstellungen dieser „unmodernen“ Ethik, wie sie ihr Vf. selbst bezeichnet.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Kant's Grundlage zur Metaphysik der Sitten.“

Könnte man diesem Satz eine gute Deutung geben, indem man darin den hohen, ja höchsten Werth des sittlich Guten ausgesprochen findet, so schliesst eine solche Deutung das zweite Motto aus:

„Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen: aber mein Wollen kommt mir stets als mein Befreier und Freudebringer.“ „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit. Nietzsche, Also sprach Zarathustra.“

Nach der Nietzsche-Moral ist nämlich das uneingeschränkte Wollen, das von jeder Schranke unabhängige Wollen und Sichgeltendmachen das höchste Moralprincip.

Und wirklich erklärt der Vf.:

„Nun hat uns die Analyse der Gewissensinhalte und die Einsicht in ihre historische Entstehung zu dem Ergebniss geführt, dass unsere Gewissensentscheidungen thatsächlich unabhängig sind von allen ausser uns und für sich bestehenden, objectiven Instanzen . . . So werden sich auch die gesuchten ethischen Axiome durchaus als selbstverständliche Ideale eines wahrhaft eigenen, freien Willens der Persönlichkeit darstellen müssen“ . . .

Nach Berufung auf den oben citirten Satz Kant's erklärt er dessen weitere Begründung desselben für unwiderleglich:

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch sein Wollen, d. i. an sich gut.“ Er ist „etwas, was seinen Werth in sich selbst hat.“

Diese Sätze sind freilich unwiderleglich, wenn man nur den

„guten Willen“ recht bestimmt. Der gute Wille ist der, welcher auf das Gute gerichtet ist, und der sittlich schlechthin gute Wille, der auf das Gute schlechthin, auf das höchste Gut gerichtet ist. Daraus folgt aber nicht, was der Vf. beweisen will: dass nichts, kein ausser dem Wollen gelegener Zweck das Wollen beherrschen, einschränken dürfe.

„Ein jeder solcher ausserhalb des Wollens selbst belegener, für sich bestehender Zweck, auf den dieses sich zu richten hätte, würde eine Einschränkung und Vergewaltigung des Wollens bedeuten, seine »Autonomie« aufzuheben . . .“

„Nach Ablehnung aller solcher äusseren, dem Willen objectiv gegenüberstehenden Bestimmungen des Sittlich-Werthvollen bleibt aber nichts übrig, als in dem Willen selbst den Werthmaasstab aufzusuchen, nach dem er sich einschätzen soll.“

Nun untersucht der Vf. kritisch „den eigentlichen Sinn und die Bedeutung des Wollens in der concreten Wirklichkeit“ und findet:

„Bezeichnen wir nun . . . ein Wollen, sofern es ganz aus unserem wahrhaft eigenen, von uns selbst wiederum so gewollten Wesen hervorgeht, als ein »freies« Wollen, so können wir den Inhalt dieser letzteren Erörterungen auch so formuliren. Der Wille eines jeden wollensfähigen, denkenden Wesens ist seiner Natur nach bestrebt, sich immer mehr zu einem vollendet eigenen, freien Willen dieses Wesens zu entwickeln.“

Diesen Satz will Vf. als Axiom in Anspruch nehmen.

„Zugleich aber wird hier ein immanenter Werthmaasstab des Wollens zum Ausdruck gebracht: ein Wollen ist um so vorzüglicher, vollkommener, je mehr es dem entspricht, was in der Consequenz des Gedankens eines Wollens liegt . . . Und zwar stellt sich der hier genommene Werthmaasstab des Wollens als ein solcher dar, der dieses Wollen nur ganz in sich selbst beurtheilt, nicht auf irgend welche äussere Instanz oder einen äusseren Zweck bezieht. Dasjenige Wollen ist nach ihm das werthvollste, das am meisten der Idee eines Wollens, wenn wir sie nur einmal zu Ende zu denken versuchen, entspricht.“

Dieses zunächst psychologische Axiom stellt nun der Ethiker zugleich als ethisches auf. Freilich müssen wir auch unser Wollen bethätigen“ in der Entwicklung der objectiven Wirkungs- und Bethätigungssphäre des menschlichen Wollens.“

„Nur freilich werden uns diese Bethätigungen niemals als Selbstzweck gelten können, dem unser Wollen sich zu unterwerfen habe; vielmehr haben sie ihren vollen Werth nur als Bethätigungen unseres Selbst, unserer Persönlichkeit.“

Darum fügt er dem ersten Axiom noch ein zweites hinzu:

„Ein jedes Wesen, zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangend, wird naturgemäss bestrebt sein, von seiner Wollensfähigkeit den reichsten, kraftvollsten, umfassendsten Gebrauch zu machen.“

Mit der fortschreitenden Entwicklung des Subjects zur ethischen Freiheit wird

„auch die Einsicht in den Zusammenhang der Sittengebote mit dem eigenen, innersten Wollen desselben diesem immer mehr zum Bewusstsein kommen, wird es sie als seine eigenen Ideale immer mehr anerkennen.“

Darum sind die beiden höchsten ethischen Axiome:

„1. Axiom: Strebe nach höchster Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und fester Grundsätze eines vollendet eigenen, freien Willens! 2. Axiom: Mache von dieser Fähigkeit freier Bethätigung eigenen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch!“

Wie man sieht, steht das zweite Axiom nicht selbständig als etwas Neues dem ersten gegenüber; das erste gibt den eigentlichen Kern der Ethik, der einmal zugegeben, die grösstmögliche Bethätigung der Freiheit von selbst verlangt: das erstere bestimmt das Wesen des sittlichen Strebens, das zweite die Intensität und Extension. Wir haben also das erste vor allem in's Auge zu fassen. Und da müssen wir erklären, dass das Wahre daran nicht neu, sondern nur etwas frappant gefasst, das Neue aber nicht wahr ist.

Man könnte diesem Willensprincip, das den Voluntarismus auch auf das sittliche Gebiet überträgt, den Sinn unterlegen, den Wolf u. A. in dem Vollkommenheitsprincip zum prägnanten Ausdruck gebracht hat: Strebe nach immer grösserer Vollkommenheit, vervollkomme dich immer mehr, entwickle deine Kräfte so viel als möglich. Da nämlich das eigenste Wollen des Menschen auf immer grössere Vollkommenheit seines Wesens geht, so könnte man wohl auch das Princip der Vervollkommnung so ausdrücken: Strebe nach immer vollendetem eigenem Wollen.

Aber was gegen das Wolf'sche Princip gilt, das muss um so dringender gegen das von W. geltend gemacht werden. Dass wir uns entwickeln wollen und sollen ist ja selbstverständlich, aber es fragt sich, nach welcher Richtung hin, durch welche Bethätigungen unserer Kräfte, d. h. welche Objecte, Zwecke müssen unsere Willensbestrebungen verfolgen: solche objective Normen muss die Ethik an die Hand geben. Gerade das Wollen ohne ein Object ist ein leeres Wort. Bezeichnet man für dasselbe nicht ein bestimmtes Gut, so kann die Forderung freiesten Willens nur heissen: Wolle so viel, so intensiv alles Mögliche, was du nur zu wollen imstande bist; eine Forderung, die nicht blos unsittlich, sondern ein baarer Unsinn ist.

Doch hat es der Vf. nicht ganz unterlassen, das Object des Willens zu bestimmen: es ist das Wollen seines Selbst, seiner Persönlichkeit, seines eigensten Wesens.

Dies ist aber zum mindesten sehr zweideutig. Es kann mit dem Selbst das eigene, individuelle, empirische Ich, oder die Natur des Men-

schen, insbesondere die vernünftige Natur desselben verstanden werden. In ersterem Sinne verstanden, würde das möglichst freie Wollen als höchstes Moralprincip den vollendetsten Egoismus darstellen. Dann darf sich der Vf. jedenfalls nicht auf Kant berufen, dem die Selbstlosigkeit das Wesen der Sittlichkeit ausmacht. Eine Verbrechereinfahrt wäre dann das Ideal eines sittlichen Lebens; denn der fachmässige Verbrecher bethätigt sein eigenstes, freiestes Wesen und Wollen. Wie kann denn auch ein vernünftiger Mensch das jammervolle Ich, das ohnmächtigste aller Geschöpfe zum höchsten Endziel sittlichen Strebens machen? Das „Ausprägen wahrhaft eigenen Wesens“ könnte aber auch einen besseren Sinn haben, den nämlich, welchen die christliche Ethik damit verbindet. Das Sittengesetz ist dem Menschen nicht als etwas Fremdes, Aeusseres aufocroyirt, sondern es ist der Ausdruck seines eigensten Wesens, Forderung seiner eigenen Menschennatur. Das ist die wahre sittliche Autonomie. Aber freilich als letztes höchstes Moralprincip kann auch die vernünftige Natur nicht gelten; sie kann den sittlichen Forderungen keine absolute Kraft, den sittlichen Handlungen keinen absoluten Werth verleihen. Dies ist nur möglich durch die Beziehung der Handlung zum unendlichen Gute, und zu einem absoluten Willen, der die sittlichen Gebote dem menschlichen Willen auferlegen muss.¹⁾

Und so ist es schlechterdings unmöglich, bei dem menschlichen

¹⁾ Der Vf. hat ganz recht, d. h. auf philosophischem Standpunkte ganz recht, wenn er erklärt: „Die philosophische Ethik wird das Gute niemals darum allein für gut erklären, weil ein übermächtiger Wille eines göttlichen Wesens es geboten hat, sondern nur weil und insofern sie es als »an sich gut« zu erkennen glaubt.“ Aber dabei bleibt bestehen, dass, wenn wir etwas als an sich gut erkannt haben, damit auch der Wille des heiligsten Gottes gegeben ist. Neben dem, was befohlen ist, weil es gut ist, kann aber durch positive Anordnung Gottes etwas gut werden durch das Gebot.

Wenn der Vf. meint, auch darum könne die Ethik nicht theologisch begründet werden, weil keine Einigkeit über die wahre Offenbarung bestehe und auf historischem Wege also zu keiner Entscheidung zu gelangen sei, so ist doch zu bemerken, dass auf philosophischem Gebiete die Ethiker noch mehr uneinig sind als auf religiösem, und dass der Streit über die wahre Religion bei etwas gutem Willen gar nicht schwer zu schlichten ist, während es aus Mangel an einer höheren Instanz schlechthin unmöglich ist, alle streitenden Philosophen mit ihren extravagantesten Phantasien unter einen Hut zu bringen. Die Ethik der christlichen Philosophie hat erst durch die Offenbarung eine Festigkeit und Sicherheit erlangt, welche ihr die vorchristlichen Ethiker, auch einen Aristoteles nicht ausgenommen, nicht geben konnten.

Selbst, dem freien Wollen, wenn man es auch im geistigsten Sinne erklärt, stehen zu bleiben, wenn man die sittlichen Werthe und Forderungen, wie sie thatsächlich gegeben sind, erklären will.

Der Vf. spricht ja auch von Menschheitsidealen, welche die sittliche Handlung durch die Ausprägung des Menschenwesens, der Realisirung des freien Wollens verwirklicht: aber diese liegen erstens ganz ausserhalb des Rahmens seines Moralprincipes, nach welchem das Selbst, das eigene Wollen ohne alle objectiven Instanzen und äusseren Zwecke höchste Norm der Sittlichkeit ist. Zweitens im Grunde kommt er damit auf die von ihm verpönten Ziele: Menschenwohl, Fortschritt usw. zurück. Drittens sind die Menschheitsideale, wenn sie nicht das unendliche Gut zum Gegenstande haben, von sehr beschränktem Werthe. Ja, ihre uneingeschränkte Verfolgung, wie sie der Vf. bei seiner absoluten Freiheitsforderung und Verpflichtung zu intensivster Willensbethätigung für jeden Einzelnen verlangen muss, würde das grösste Unheil, den völligen Ruin der Menschheit herbeiführen. Die Verwirklichung der „Menschheitsideale“ hat mit dem Fortschritt der Cultur auf Grundlage „autonomer“ Moral bereits so entsetzliche geistige und materielle Zustände geschaffen, die jeden besonnenen Menschen mit banger Furcht für die Zukunft der Welt erfüllen müssen. Was sollte erst werden, wenn jeder Einzelne mit Aufgebot aller seiner Energie seinen freien Willen so viel als möglich durchsetzen würde! Dass die Wentscher'sche Moral sich so enge mit der Herrenmoral des geisteskranken Nietzsche berührt, gereicht ihr gewiss nicht zur Empfehlung.

III.

Viel günstiger müssen wir über das zweite Buch dieser „kritischen Grundlegung“ der Ethik urtheilen, welches „die Willenshandlung und das Problem der Willensfreiheit“ behandelt.

Der Vf. hat sich wohl nur der herrschenden Modephilosophie anbequemt, wenn er von einem „Problem“ der Freiheit redet. Die Freiheit ist die evidenteste Thatsache und das dringendste Postulat für ein sittliches Leben, als welches sie ja auch der Vf. anerkennt. Nur pantheistische und materialistische Vorurtheile suchen nach Ausflüchten, um diesen klaren Thatbestand durch allerhand Sophismen zu verdunkeln und wenigstens problematisch zu machen. Solche Ausflüchte behandelt der Vf. unter der Rubrik: „Argumente des Determinismus“. 1. Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes. 2. Die Ge-

schlossenheit der Naturcausalität, wobei die vom Vf. schon sonst sehr gründlich behandelte Frage über Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem wieder eingehend erörtert wird. 3. Die Ergebnisse der Moralstatistik. 4. Die psychische Gesetzlichkeit. 5. Religiöse Argumente.

In der Widerlegung der letzteren können wir dem Verf. nicht allweg beistimmen. Er gibt dem Determinismus zu, dass das göttliche Vorherwissen die Freiheit der Handlungen aufheben müsste. Er widerspricht hierin selbst den von ihm gefeierten Lotze, der den Widerstreit aus der „Ueberzeitlichkeit“ Gottes zu lösen sucht. „Denn, meint der Vf., wenn diese Allwissenheit zwar selbst zeitlos oder überzeitlich wäre, aber doch durch irgend welche Momente repräsentirt, den ganzen zeitlichen Verlauf des Weltgeschehens im einzelnen mit umfasste, so bliebe es doch für uns immer so, dass in einem jetzt vorhandenen Wissen schon alles Zukünftige mit seiner zeitlichen Abfolge genau verzeichnet stände, und folglich auch unsere vermeintlich freien Handlungen schon vollkommen festgelegt wären. Für uns also bleibt jenes Wissen immer ein Vorherwissen, das mit wahrer Freiheit unserer Willensacte auf keine Art vereinbar ist.“ Daraus schliesst dann der Vf., dass man vielmehr das Vorherwissen Gottes als die Freiheit aufgeben müsse, da ersteres keine wesentliche Vollkommenheit sei, die man auf die Gottheit übertragen müsse. Ja, der Vf. meint: wenn man solche Begriffe, wie Allmacht, Allwissenheit, die ihren Ausgangspunkt von menschlichen Eigenschaften haben, in's unbegrenzte steigern und im Gegensatz zur Freiheit der Einzelwesen auf die Gottheit übertragen wolle, „scheint uns jeder verständliche Sinn und Werth ihrer soweit fortgesetzten Steigerung einfach aufzuhören.“

Dagegen muss doch bemerkt werden, dass wir nicht durch Steigerung menschlicher Vorzüge zu der Bestimmung des Gottesbegriffes gelangen, sondern wie der Vf. selbst gegen die Verdächtigung dieses Begriffes als Anthropomorphismus richtig bemerkt, dass wir das Werthvollste, Höchste, das wir kennen, auf die Gottheit übertragen müssen, wenn wir uns überhaupt eine Vorstellung von ihr machen wollen. Nämlich das absolute Wesen muss alle Vollkommenheit im höchsten Grade besitzen. Dasselbe ist in sich absolut einfach: wir müssen es uns aber nach unseren Begriffen denken, und zwar mit den lautesten, vollkommensten, die wir aus der Welt, aus seinen Geschöpfen gewinnen müssen. Dazu gehört aber, dass ihm nichts unbekannt sein kann, insbesondere muss er von Ewigkeit her die freien Entscheidungen

der Geschöpfe kennen, um einen sicheren Weltplan aufstellen und in's Werk setzen zu können. Verlangt die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wissens dieses Voraussehen der freien Handlungen, so nicht minder die Ueberzeitlichkeit Gottes, welche auch zugleich den Grund dafür enthält. Da nämlich Gott absolut unveränderlich ist, so würde er, wenn er sie nicht von Ewigkeit schaute, nicht einmal dann erkennen können, wenn sie geschehen oder geschehen sind. Der absolut über der Zeit erhabenen Allwissenheit steht Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ganz gleich gegenüber: wie er also das Vergangene und das Gegenwärtige erkennt, so auch das Zukünftige. Damit ist „für uns“, bezw. für das Wissen Gottes und objectiv das freie Wollen „von Ewigkeit festgelegt“, aber nicht weil es Gott voraussieht, sondern weil sich das Geschöpf so frei entscheidet, wie es Gott voraussieht. Auch durch mein Sehen des Gegenwärtigen und mein Erinnern des Vergangenen wird dasselbe festgelegt, aber wie der hl. Augustinus bemerkt, macht mein Sehen und Erinnern es nicht nothwendig.

Nicht glücklicher erscheint die Lösung des Einwandes, dass der göttliche Weltplan sogleich bis in's einzelne ausgearbeitet sein müsse, „so dass nichts Unvorhergesehenes, nichts Unberechnetes mehr eintreten könne“; „mit der strengen Durchführung eines Weltplans“ könne die unberechenbare Freiheit der Geschöpfe nicht bestehen. — Durch die Einschränkung der göttlichen Allwissenheit hat er sich den Weg zur rechten Lösung versperrt. Er antwortet darauf:

„Wir sehen den Werth nicht ein, den diese eindeutige Vorherbestimmung und Festlegung alles Geschehens haben soll, die Vollkommenheit nicht, die darin liegen soll, einen so genauen Fahrplan des ganzen Weltlaufs zu entwerfen. Dagegen erscheint es uns im höchsten Maasse sinn- und werthvoll, eine Welt auf den Zweck hin angelegt zu erschaffen, dass in ihr ein Reich geistiger Wesen, mit dem Keim der Freiheit ausgestattet, in allmählicher Entwicklung immer mehr zu eigener bewusster Selbstthätigkeit sich erhebt, aus sich heraus zu immer höheren Formen der Bethätigung freien Wollens und selbstgeschaffenen, wahrhaft eigenen Wesens es zu bringen vermag. Mit einem solchen ethischen Weltzweck aber, wie er allein der Allmacht würdig wäre, verträgt es sich sehr wohl, dass die Ordnung des Geschehens nur im grossen und ganzen durch allgemeine Gesetze festgelegt ist, während im einzelnen überall Spielraum noch genug bleibt für die Wirkungen jener freien, geistigen Wesen, die zugleich befähigt sind, jene gesetzliche Ordnung der Wirklichkeitszusammenhänge für eigene, selbsterwählte Zwecke zu gebrauchen und so ihre eigene Wirkungssphäre nahezu unbegrenzt zu erweitern.“

Sehr wahr ist, was hier von dem Werthe einer Welt und eines Weltzweckes mit freiem Wesen gesagt ist: wir können noch hinzu-

fügen: Eine Welt ohne freie Wesen hätte gar keinen Werth, weil gar keinen Zweck. Aber mit der Freithätigkeit sittlicher Wesen ist die Festlegung eines ethischen Weltzweckes und aller Einzelheiten desselben recht wohl vereinbar, und nur ein bis ins einzelste „ausgearbeiteter“ Weltplan ist der höchsten Weisheit würdig. Nichts kann in der von ihr projectirten und in's Dasein gesetzten Welt ihr zufällig, unvorhergesehen, unbedacht sich ereignen. Sie nimmt eben in ihren Weltplan auch die freien Entschliessungen der sittlichen Wesen auf, wie sie dieselben von Ewigkeit als thatsächlich in der Zeit erfolgend schaut. Damit sind sie thatsächlich für immer festgelegt, werden aber damit nicht unfrei: ihre Nothwendigkeit ist keine innere sondern eine historische: weil sie sich so entschliessen, ist es nun absolut nothwendig, dass sie sich so entschliessen, wie es auch in alle Ewigkeit wahr bleiben wird, dass sie sich so frei entschlossen haben. Sehr gut bemerkt aber der Vf. zu dem dabei von ihm zu grunde gelegten Begriffe eines persönlichen Gottes:

„Man mag eine derartige ethische Bestimmung des Gottesbegriffes »anthropomorphistisch« nennen. Ich sehe aber nicht, wie wir überhaupt bei den Vorstellungen, die wir uns über die Gottheit bilden, aus menschlichen Anschauungsweisen wollen herauskommen können. Der pantheistische Gottesbegriff ist um nicht minder anthropomorphistisch als der ethische, der die Gottheit als lebendiges Bewusstes, — wenn man will, persönliches Wesen fasst. Wollen wir uns einmal überhaupt einen Begriff vom höchsten Wesen machen, so werden wir am ersten hoffen dürfen, der Wahrheit nahe zu kommen, wenn wir das Höchste, Werthvollste auf diesen Begriff übertragen, was wir überhaupt kennen. Dies suchen wir aber naturgemäss im geistig Lebendigen, im Sittlichen; und wir werden es niemals als die höhere Weisheit anerkennen können, wenn man anstatt dessen von der niederen Natur mit ihren Mechanismen und Entwicklungsgesetzen das Schema glaubt hernehmen zu müssen, das allein zulänglich sei, allein eine würdige, allen Anforderungen genügende Gottheitsvorstellung zu liefern vermöge.“

IV.

Sehen wir nun zu, wie der Vf. selbst die Freiheit fasst. Das Wesen und die Bedeutung der Freiheit bestimmt er zunächst negativ:

„Zwei negative Bestimmungen inbetreff der Freiheit haben die früheren Betrachtungen eingetragen: sie sollte nicht in der Zusammenhangelosigkeit des gegenwärtigen Wollens mit allen früheren desselben Wesens und dessen ganzer Charakterentwicklung gesucht werden; aber sie sollte andererseits auch wieder mehr sein, als die blose mechanische Entwicklung eines einmal uns mitgegebenen Keimes, eines fest bestimmten Charakters. Erstere würde zwar in gewissem Sinne als Freiheit des Wollens bezeichnet werden können.

Allein dieses Wollen hörte auf unser eigenes Wollen zu sein . . . Diese Zugehörigkeit des freien Willens zu unserem eigenen Wesen . . . scheint jene zweite Fassung, die wir ablehnen mussten, zwar hinreichend zum Ausdruck zu bringen. Allein sie verfehlt wiederum dieses Ziel, indem sie unser Wesen, das wir uns doch nicht selbst geschaffen haben, als etwas bestimmt Gegebenes fasst:

Eine dritte Fassung scheint unmöglich und doch ist sie notwendig.

„Dennoch ist klar, dass die gesuchte Freiheit gerade in der Mitte zwischen jenen beiden Begriffsbestimmungen zu finden sein muss. Das Einzelwesen, dem sie zugesprochen werden soll, darf nicht selbst schon etwas unabänderlich Gegebenes sein, . . . sondern es muss derart mit einer Anlage zur Freiheit ausgestattet gedacht werden, dass es von einem bestimmten Punkte seiner Entwicklung an selber die weitere Richtung dieser Entwicklung mitzubestimmen und von da ab mit seinen entscheidenden Willensentschlüssen ein wahrhaft eigenes Sein sich zu schaffen vermag, in dessen Bethätigungen alsdann erst ein im eminenten Sinne freies, eigenes Wollen seinen Anfang nehmen würde . . . Irgend einen Keim der Freiheit, eine Fähigkeit, ein eigenes Selbst sich zu schaffen, wird also im Einzelwesen als ursprünglicher Besitz notwendig schon voraussetzen sein, wenn nachher ein Subject da sein soll, dem die Thätigkeit der Begründung eines »eigenen Selbst« soll zugetraut werden können; nur darf dieser Keim nicht selbst wieder so gefasst werden, dass er von vorneherein zu einem bestimmten Entwicklungsgange prädeterninirt wäre . . .“

Das ist alles sehr gut gesagt, nur wird die ethische Freiheit nicht hinlänglich von der physischen unterschieden. Für erstere trifft das Gesagte zu, aber es gibt auch eine frei gewollte Entwicklung der ursprünglichen, im Keime gegebenen Anlage, die zur Knechtschaft der Sünde führt. Die physische Freiheit ist insofern vom Anfange des Einzelwesens an uns im Keime gegeben, als es noch nicht den Gebrauch der Vernunft besitzt; mit deren Erwachen ist auch die actuala Freiheit, wenn freilich noch nicht so vollkommen wie beim Erwachsenen, gegeben.

Dagegen lässt der Vf. nach seinem ethischen Freiheitsbegriff dieselbe erst mit der „intellektuellen Reflexion“ entstehen, die den Menschen „sehend“ macht und in die Lage versetzt, „mit bewusster Wahl sein Ziel sich zu setzen.“ Er tritt dann „in die Welt der allgemeingiltigen Wahrheiten.“ Die intellektuelle Reflexion „macht uns die ganze Denkarbeit der Menschheit zufolge der allgemeinen Mitteilungsfähigkeit principiell zugänglich“ und „befähigt uns so . . . zu eigener Spontaneität fortzuschreiten, uns über unser bloß überkommenes empirisches Selbst zu erheben . . .“

Man sieht, das kann nur eine Freiheit ciniger wenigen hochgebildeten Geister sein, und doch übt bereits jedes Kind, jeder ungebildete Arbeiter seine volle Freiheit aus.

Wenn wir die Entschiedenheit, mit der Wentscher gegen die landläufigen pantheistischen und materialistischen Vorurtheile fast aller wissenschaftlichen Kreise der Neuzeit die Freiheit vertheidigt, rühmlichst anerkennen müssen, so scheint er doch im Begriffe der Freiheit selbst sich diesen Vorurtheilen einigermassen zu accomodiren. Er sagt:

„Nicht als *liberum arbitrium* also, nicht als blinde, grundlose Wahl zwischen *a* und *non a*, im Augenblick der Entscheidung zu einer Handlung, darf die Freiheit gefordert werden. Denn damit würde man Unmögliches und ethisch völlig Werthloses, ja Widersinniges verlangen. Wohl aber ist ethische Freiheit zu fordern, wie wir sie definirt haben, und als letzte Bedingung derselben die bei der intellectuellen Reflexion in Frage kommende Fähigkeit, diese zu insceniren, hinreichend zu vertiefen und endlich zu entscheidenden Ergebnissen zu bringen.“

Offenbar hat der Vf. hier nur die Fälle im Auge, wo eine wichtige insbesondere juristisch oder moralisch schwerer verantwortliche Entscheidung zu treffen ist; da tritt freilich die vollkommenste Reflexion in Verbindung mit der gesammten Anlage und Charakterbildung in Action. Aber es gibt auch Fälle, wo einfach zwischen *a* und *non a* oder zwischen *a* und *b* zu entscheiden ist, und das *liberum arbitrium* den Ausschlag gibt. Nicht immer steht Herkules am verhängnissvollen Scheidewege: es kommt viel häufiger vor, dass sich mir zwei Wege zum Spazierengehen darbieten, der eine so gangbar und angenehm, wie der andere; ich kann absolut keinen Vorzug des einen vor dem anderen aufspüren: ich wähle darum rein weil ich will, wenn man will, grundlos, den rechten statt des linken.

Aber selbst bei ethischen Ueberlegungen kommt es vor, dass meine intellectuelle Reflexion keinen Vorzug des *a* vor dem *non a* oder *b* entdecken kann, und doch handle ich, ja muss manchmal handeln, ich wähle, was ich will. Aber selbst wenn ich den Vorzug des einen vor dem anderen klar erkannt habe, wähle ich es nach Aussage des Bewusstseins ganz frei. Ich kann selbst das Gegentheil wählen; das ist freilich nicht bloß ethisch werthlos, sondern ethisch sehr verwerflich: aber gerade darin besteht die Sünde, deren Existenz nach dem Vf. Unmögliches ja Widersinniges verlangte. Es ist nicht wahr, dass die Schuld bloß in einem passiven Sich-gehen-lassen besteht, wie der Vf. meint.

„Höchstens von einer Wahl zwischen activer Energieeinsatzung und passivem Sich-gehen-lassen könnte mithin die Rede sein. Denn in der That bedeutet es, sobald die Fähigkeit der Reflexion einmal erweckt, und ihr das Reich der

Wahrheiten und Ideale einmal erschlossen ist, überall eine absichtliche Unterlassung dessen, wozu man sich fähig weiss, wenn die erforderliche Energieentfaltung nicht erfolgt, und insofern an dieser Stelle eine Wahl zwischen *a* und *non a*. Ein *liberum arbitrium* aber kann diese Wahl dennoch nicht heissen, da bei diesem die Meinung ist, man entscheide sich grundlos zwischen zwei an sich gleich gewichtigen Motiven Denn überall stehen unsere Entscheidungen im Connex mit allen bisherigen principiellen Entscheidungen. Niemals sind wir in der Lage, mit einem Schlage eine neue grundsätzliche Entscheidung in uns zu schaffen, die dann von selbst dauernd sich erhalte.“

Die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Wir können oft nicht begreifen, wie Jemand, dessen Lebensgang und Charakter wir genau kennen, sich so unberechenbar gezeigt in seiner Entscheidung, wir müssen, wenn wir fehlen, es selbst beklagen, dass wir so ganz gegen unsere Grundsätze und Gewohnheiten, ja gegen unsere beste Einsicht gehandelt. Selbst dauernd kann ein so „neuer“ Entschluss uns beeinflussen. Dies beweisen die „Bekehrungen“. Selbst ein E. du Bois-Reymond bekennt, dass er sein Damaskus gehabt habe.